ERDÉLYI MÚZEUM

LXXXV. KÖTET 2023. 4. FÜZET

Néhány kanti kritikai észrevétel az ontológiai istenérvről
*
Heroikus küzdelem és monumentalitás – párhuzamok Beethoven és Hegel életművében
*
A bűn mint a második etika alapja Søren Kierkegaard gondolkodásában
*
Claude Romano az események „fenomenalitásáról”
*
A modern történelemfilozófia születése
*
Lehetséges-e kulturális társadalom?
*
Niklas Luhmann és Jacques Ellul a technológia autonómiájáról
*
Hatalomelmélet és háború
*
Műhely
*
Szemle
*
Egyesületi közlemények

KOLOZSVÁR, 2023
AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület
bölcsészettudományi és társadalomtudományi folyóirata

A folyóirat CNCS B és ERIH PLUS akkreditációs minősítésekkel rendelkezik.

Felelős szerkesztő: Varga P. Ildikó

Szerkeszti
Fejér Tamás, Papp Kinga (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, Nyírő 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 România, e-mail: titkarsag@eme.ro
www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lap megjelenését támogatta:

RMDSZ COMMUNITAS ALAPÍTVÁNY
TÁMOGATÓ AZ RMDSZ ÉS A COMMUNITAS ALAPÍTVÁNY

Nemzeti Kulturális Alap

MEGVALÓSULT A MAGYAR KORMÁNY TÁMOGATÁSÁVAL
MINISZTERELNÖKSÉG NEMZETPOLITIKAI ÁLLAMTITKÁRSÁG

BETHLEN GÁBOR Alap

EMBERI ERŐFORRÁSOK MINISZTÉRIUMA

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-2023-4

Gergely P. Alpár

Néhány kanti kritikai észrevétel az ontológiai istenérvről

Az ontológiai istenérv esetében egy olyan érvvel van dolgunk, amelynek segítségével Isten létezését próbálták bebizonyítani. Az érv leghíresebb változatának megfogalmazója a 11. századi Canterbury-i Szent Anzelm volt. Anzelm Isten létezése mellett szóló érveit a *Proslogion* c. művének 2. és 3. fejezeteiben fejtette ki,[1] és érvelésének kissé elnagyolt összefoglalása a következőképpen hangzik: Isten a legtökéletesebb, és a tökéletesség tulajdonságegyüttese a létezést is magában foglalja; de az, hogy létezik, azt is jelentheti, hogy csak valakinek az elméjében létezik (pl. amikor az illető éppen azt mondja, hogy Isten nem létezik); de ha valami csak az elmében létezne, a valóságban nem, nem lehetne a legtökéletesebb; és mivel Isten a legtökéletesebb, ezért Istennek a valóságban is léteznie kell.

Jelen írásomban az ontológiai istenérv Descartes által megfogalmazott változatát mutatom be röviden, ezután pedig néhány, az érvvel kapcsolatos kanti kritikát veszek számba, és ezeket próbálom értelmezni.

Amit Descartes állít

René Descartes az *Elmélkedések az első filozófiáról* c. művének 5. fejezetében[2] érdekes megállapítást tesz. Azt állítja, hogy vannak olyan ideák, amelyeket saját magában fedez fel, és amelyek talán rajta kívül sehol sem léteznek, ezekről az ideákról viszont mégsem mondanánk azt, hogy semmik. Példaként a háromszöget említi, amelyet olyan alakzatként határoz meg, amely meghatározott természettel és lényeggel rendelkezik, amely változatlan és örök. A háromszöget és ennyiben annak megváltoztathatatlan tulajdonságait nem ő találta ki, mondja. Nem tőle függ a háromszög azon tulajdonsága, hogy három szögének összege egyenlő két derékszög összegével, sem az, hogy a legnagyobb szöggel szemben helyezkedik el a háromszög leghosszabb oldala, sem az, hogy a derékszögű háromszög esetében az átfogó négyzete egyenlő a két befogó négyzetének összegével, stb. A háromszögek ezen tulajdonságait, ha szükséges, be is tudja bizonyítani, de még ha ez nem így lenne, akkor sem tudná kétségbe vonni ezeknek a kijelentéseknek az igazságát, mivel ezeket az igazságokat világosan belátja. A matematikai igazságok Descartes szerint tehát olyan igazságok, amelyek bizonyosak.

A matematikában megfogalmazott igazságokhoz hasonló igazság szerinte az is, hogy Isten létezik. Isten létezése éppen annyira bizonyos, mint az aritmetika vagy a geometria tételei. És Isten létezésének a bizonyossága is azon alapul, hogy azt, hogy Isten természetéhez hozzátartozik

Gergely P. Alpár (1985) – PhD, egyetemi adjunktus, Babeș−Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *alpar.gergely@ubbcluj.ro*

[1] Lásd Canterburyi Szent Anzelm: Proslogion. In: uő: *Filozófiai és teológiai művek I*. Bp. 2001. 175–178.

[2] Lásd René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Bp. 1994. 79–87.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-1

a létezés, világosan és elkülönítetten belátjuk (mint ahogyan a matematikában is világosan és elkülönítetten belátjuk az igazságokat). Isten esetében a lényeg és létezés egybeesik, mondja Descartes, ami azonos azzal, hogy Istenről lehetetlen azt gondolnunk vagy feltételeznünk, hogy nem létezik. Ha úgy tetszik: Isten nemléte elgondolhatatlan. Descartes ezt két példa segítségével igyekszik megvilágítani: Isten nemléte éppen úgy elgondolhatatlan, mint ahogyan azt sem tudjuk elgondolni, hogy egy háromszög szögeinek összege ne legyen egyenlő két derékszög összegével, vagy azt, hogy elválasszuk a hegy ideáját a völgy ideájától. Isten és a létezés együtt járnak. Ellentmondás lenne ugyanis azt feltételezni, hogy a legtökéletesebb létező ne rendelkezzen a létezéssel (mint tulajdonsággal), a létezéssel, amelyre Descartes úgy gondol, mint a tökéletességek egyikére. Ha így lenne, akkor azt kellene mondanunk, hogy a tökéletes lény nem tökéletes, hiszen hiányzik belőle az egyik tökéletesség; ez pedig lehetetlen. Ahhoz, hogy a tökéletes lény tökéletes legyen, rendelkeznie kell az összes tökéletességgel (létező, mindenható, mindentudó, örökkévaló stb.).

Miután Descartes felvázolta a saját elképzelését Isten létezését illetően, ellenérveket próbál megfogalmazni a saját álláspontjával szemben. Úgy gondolja, megtörténhet az, hogy ugyanúgy, ahogyan egy ló esetében elképzeljük, hogy az szárnyakkal rendelkezik, Isten esetében is hozzáképzeljük a létezést Istenhez. Az viszont, hogy mi ezt vagy azt a létezőt/dolgot valamilyennek képzeljük, nem jelenti azt, hogy az adott dolog valójában is olyan, amilyennek azt gondoljuk, vagy ahogyan Descartes fogalmaz: „gondolkodásom ugyanis semmiféle szükségszerűséget sem kényszerít rá a dolgokra”.[3] Magyarán: az, hogy mi Istent létezőnek gondoljuk, nem jelenti azt, hogy Isten a valóságban is létezik. Éppen az lenne az eldöntendő kérdés, hogy létezik-e Isten a valóságban (is) vagy sem.

Descartes azt állítja, hogy Istent létezés nélkül elgondolni ugyanolyan képtelenség volna, mint a hegyet völgy nélkül elgondolni; a kétféle képtelenség hasonlósága azonban ezzel ki is merül. Mert valahányszor képtelennek tartjuk, hogy a hegyet és a völgyet egymás nélkül gondoljuk el, nem tételezzük azt, hogy a hegy és a völgy létezik. Pusztán arra gondolunk, hogy ha léteznének, akkor egymás nélkül nem lennének elgondolhatók. Nem így viszont Isten létezésének az esetében. Descartes szerint Istent csak létezőként vagyunk képesek elgondolni, ebből pedig levonjuk azt a következtetést, hogy Isten és a létezés elválaszthatatlanok egymástól. De nem azért, mert a gondolkodásunk valamiféle szükségszerűséget kényszerít a dologra (erre ugyanis az nem képes), hanem ellenkezőleg: a dolog, a realitás olyan, hogy nem hagyja magát másképpen elgondolni. Mi eleve azért gondoljuk azt, hogy Isten és a létezés szétválaszthatatlanok, mondja Descartes, mert „Isten létezésének a szükségszerűsége determinál engem arra, hogy ezt gondoljam”.[4] Azért nem tudjuk elképzelni Istent a létezés nélkül, mert Isten valóságosan létezik. Isten létezését pedig amiatt nem áll módunkban eldönteni, mert a gondolkodás nem tud létezést kényszeríteni a dolgokra, vagyis azzal, hogy elgondolunk valamit, nem tudjuk egyben valóságosan létezővé is tenni.

Amit Kant állít

A filozófiatörténetben az ontológiai istenérv egyik legnagyobb kritikusa Immanuel Kant volt. Kantról az a hír járja, hogy ő tulajdonképpen az ontológiai istenérv Descartes-féle változatával szemben fogalmazta meg az ellenérveit. Az ellenérvek megfogalmazásának klasszikus helye

[3] Uo. 83.
[4] Uo. 83.

*A tiszta ész kritikájá*nak B 620–B 631 része, éppen ezért itt a kanti fő mű ezen részét fogjuk áttekinteni, és néhány magyarázatot fűzünk ahhoz, annak reményében, hogy így jobban megértjük Kant álláspontját.

Kant már a jelzett rész legelején erős kijelentéssel indít. Szerinte az abszolút szükségszerű lény fogalma, azaz Isten fogalma az észből származik, ennyiben tiszta fogalom, amelynek semmilyen tapasztalati alapja nincsen. Ez persze azt jelenti, hogy Isten objektív realitása nincs bebizonyítva, vagyis nem tudhatjuk, hogy Isten létezik-e a valóságban (a feladatunk éppen az lenne, hogy ezt kiderítsük). Isten ideája inkább arra szolgál, hogy azzal az értelem határait vonjuk meg.

Kant szerint az ontológiai istenérv proponensei mind ugyanabba a hibába estek: számukra nem az volt a feladat, hogy feltárják az abszolút szükségszerű lény fogalmának a lehetőségfeltételeit: nem azt kérdezték, hogy milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy egyáltalán beszélhessünk az abszolút szükségszerű lényről, hanem ezek a gondolkodók eleve azon fáradoztak, hogy bebizonyítsák Isten létezését. Márpedig Isten létezésének bizonyítását minden esetben két kérdésnek kellene megelőznie. Az egyik: *lehetséges-e, hogy létezzen Isten?*; a másik: *Isten létezésének a lehetősége milyen feltételekhez van kötve?* Ezzel szemben az ontológiai istenérv hívei egy definícióból indultak ki, amely azt állítja, hogy az abszolút szükségszerű lény olyan lény, amelynek a nemléte lehetetlen. A definícióval viszont az a gond, hogy eleve magában foglalja azt, amit az ontológiai istenérvnek be kellene bizonyítania, nevezetesen Isten létezését, ennyiben pedig egy logikai hibára épül. Ha ugyanis Istent olyan lényként határozzuk meg, amelynek a nemléte lehetetlen, akkor tulajdonképpen már feltételezzük, sőt, egyben bizonyítottnak vesszük az ő létezését. És ebben az esetben nem is azt mondjuk, hogy Isten létezése valóságos, hanem azt, hogy Isten létezése szükségszerű: nem is állhatna fenn annak az esete, hogy Isten ne létezzen. Ha Istenre mint feltétlenül létező entitásra tekintünk, akkor éppen azokat a feltételeket vitatjuk el, amelyekre az értelem abban az esetben támaszkodna, ha valamit szükségszerűnek tekintene.

További hibája azoknak, akik Isten feltétlen létezése mellett törnek pálcát az, hogy az abszolút szükségszerű lény létezésének bizonyítását példák segítségével próbálták alátámasztani. Azt állították, hogy Isten létezése éppúgy szükségszerű, mint ahogyan szükségszerűek a geometria tételei. Csakhogy ebben az esetben egy kategóriahibával állunk szemben: míg Isten létezésének vizsgálatakor egy dolog létezésének a szükségszerűsége a kérdés, addig a geometria tételeinek az esetében kijelentések igazságának a szükségszerűségéről van szó. Az első esetben egy dolgot vizsgálunk, és erről a dologról, jelen esetben Istenről állítjuk azt, hogy szükségszerű; a geometriai tételek esetében viszont kijelentésekről mondjuk azt, hogy szükségszerűek.

Kant így fogalmaz: „Az előadott példákat kivétel nélkül az *ítéletek* köréből merítették, nem a *dolgoknak* s azok létezésének köréből. Ám az ítéletek feltétlen szükségszerűsége nem azonos a dolgok abszolút szükségszerűségével. Hiszen az ítélet abszolút szükségszerűsége a dolog, avagy az ítéletben foglalt predikátum vonatkozásában csupán feltételes szükségszerűség”.[5] Az előbbi megfogalmazás kissé nehézkesnek tűnhet, ha azonban szemügyre vesszük a kanti példát, mindjárt kiderül, hogy miről is van szó. Kant tulajdonképpen itt egy, a Descartes-éhoz nagyon hasonló példát konstruál, de ezt a példát arra használja, hogy kimutassa a karteziánus érv érvénytelenségét. A példa így hangzik: ha egy háromszögről azt állítjuk, hogy annak három szöge van, és ezt az ítéletet abszolút szükségszerűnek tekintjük, azzal nem azt mondjuk, hogy feltétlenül szükségszerű, hogy jelen van három szög, hanem azt, hogy amennyiben adva van egy

[5] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Bp. 2009. B 621–B622/482.

háromszög, abban egyben szükségszerűen adva van három szög is. Isten esetében: csak abban az esetben feltétlenül szükségszerű az a kijelentés, hogy *Isten létezik*, ha mi eleve az Isten-fogalom részeként értelmezzük a létezést. Más megfogalmazásban: ha adva van Isten és Istennel (mint dologgal) együtt adva van a létezés is, vagyis, ha eleve feltételezzük, hogy Isten létezik, akkor az a kijelentés, hogy *Isten létezik,* abszolút szükségszerű. De félreértés ne essék! Mi egy kijelentés igazságát tekintjük abszolút szükségszerűnek, és nem egy dolog, vagyis Isten létezését. Ezt érti Kant azalatt, hogy „az ítélet abszolút szükségszerűsége a dolog avagy az ítéletben foglalt predikátum vonatkozásában csupán feltételes szükségszerűség".[6]

Az a kijelentés, hogy *Isten (aki/ami létezik) létezik* szükségszerű kijelentés, mi több: abszolút szükségszerű kijelentés. Azért az, mert azok, akik az ontológiai istenérv mentén érvelnek, Isten fogalmába eleve beleértik, vagy hozzágondolják a létezést. Ezt tette Descartes is. De Kant éppen azt veti a szemére, hogy Descartes számára egy pillanatig sem volt kérdés, hogy Isten létezik-e. Descartes eleve azt állította, hogy azért gondolja Istent létezőnek, mert Isten létezésének a szükségszerűsége arra determinálja őt, hogy Istent létezőnek gondolja. Descartes Isten létezése mellett szóló érvének konklúziója egyben egy tacit premissza is. De ha a dolgot vizsgáljuk, jelen esetben Istent (ha egyáltalán képesek vagyunk őt valamilyen formában vizsgálni), és nem foglalunk eleve állást a létezése mellett, akkor az az állítás, hogy *Isten létezik,* nem szükségszerű, vagy ahogyan Kant fogalmaz: csak feltételesen szükségszerű. Mert a kijelentés igazságának szükségszerűsége feltételhez van kötve: Isten létezésének feltételéhez. Ha eleve feltételezzük, hogy Isten létezik, ha a létezést az Isten-fogalom részeként gondoljuk el, akkor az a kijelentés, hogy *Isten (aki/ami létezik) létezik,* szükségszerűen igaz; ha nem feltételezzük, hogy Isten létezik, értve ezalatt azt, hogy azt feltételezzük, hogy nem létezik, az a kijelentés, hogy *Isten (aki/ami) létezik,* nemhogy nem szükségszerűen igaz, hanem hamis. A kijelentés igazságértékével kapcsolatos másik álláspont az lenne, ha egyszerűen megtagadnánk, hogy igazságértéket tulajdonítsunk a kijelentésnek.[7]

A logikát és annak a kijelentésekről szóló tanát véve alapul Kant azt állítja, hogy a Descartes által megfogalmazott ítélet, miszerint *Isten (aki/ami létezik) létezik,* analitikus ítélet. Az analitikus ítéletek olyan ítéletek, amelyek esetében az ítéletben szereplő predikátum nem mond semmi olyant, amit ne gondoltunk volna el eleve a szubjektum fogalmával.[8] Ha a test fogalmával együtt a kiterjedést is elgondoljuk, akkor az az ítélet, hogy *minden test kiterjedt,* analitikus. Ugyanígy: ha Descartes-hoz hasonlóan Isten fogalmával együtt a létezést is elgondoljuk, akkor az az ítélet, hogy *Isten létezik,* analitikus, hiszen a predikátum nem mond semmi olyant a szubjektumról, ami eleve ne lenne benne a szubjektum fogalmában. Elég egyszerű eldönteni egy ítéletről, hogy az analitikus-e vagy sem, az analitikus ítéletek esetében ugyanis az a kérdés, hogy tagadhatjuk-e az ítélet predikátumát a szubjektumról anélkül, hogy ellentmondásba ütköznénk. Ha nem, akkor az ítélet analitikus, ha igen, az ítélet szintetikus. Ha a testet úgy határozzuk meg, mint aminek van kiterjedése, akkor azt állítani, hogy *valamely testnek nincs kiterjedése,* ellentmondást eredményez. Ha ugyanis feltárjuk a kijelentés logikai szerkezetét, akkor a következő kijelentést kapjuk:

[6] Uo.

[7] Ehhez lásd a következő tanulmányokat: Gottlob Frege: Jelentés és jelölet. In: uő: *Logikai vizsgálódások*. Bp. 2000. 118–147.; Bertrand Russell: A denotálásról. *Világosság* 2005/12.; Peter Frederick Strawson: A referálásról. In: *Kortárstanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Irving M. Copi–James A. Gould szerk. Bp. 1985. 167–206.

[8] Lásd Immanuel Kant: *i.m.* B 10/58.; Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Bp. 1999. 20.

valamely testnek (és amennyiben test, van kiterjedése) nincs kiterjedése. Ugyanez a helyzet a Descartes elgondolása szerinti *Isten létezik* kijelentéssel is. Ha Istent úgy határozzuk meg, mint olyan lényt, amellyel együtt a létezést is elgondoljuk, akkor az Isten létezését állító kijelentés logikai szerkezete a következő lesz: *Isten (aki/ami létezik) nem létezik*. És ez ellentmondás.

Csakhogy Kant nem ért egyet Descartes-tal. Kant számára a karteziánus *Isten létezik* kijelentés nem analitikus kijelentés, hanem szintetikus. Ha analitikus lenne, nem mondana semmit Istenről, amit eleve az Isten-fogalomban el ne gondoltunk volna. Ennyiben nem is bizonyítana semmit. Az a tény, hogy Descartes az Isten létére vonatkozó kijelentést analitikusnak tartaná, éppenhogy rávilágít arra a hibára, hogy Isten létét eleve feltételezi, ergo: értelmetlen lenne annak bizonyítása, hogy Isten létezik. Ha pedig egy kijelentés nem analitikus, akkor szintetikus. Vagyis olyan kijelentés, amelynek esetében a predikátum gyarapítja a tudásunkat, mert olyan dolgot állít a szubjektumról, amelyet a szubjektum fogalmával nem gondoltunk el eleve. Ebben az esetben viszont nincs igazuk az ontológiai istenérv híveinek, amikor azt állítják, hogy Isten létezése nem tagadható ellentmondás nélkül. *Isten nem létezik*, nem egy önellentmondásos kijelentés, és azért nem az, mert Isten fogalmával együtt nem gondoljuk el Isten létezését is. A fogalmak esetében a létezés és a nem létezés lehetőségét is fenntartjuk; nem kötelezzük el magunkat a fogalom által megnevezett dolog/entitás létezése mellett.

Kant tézise a következő: a lét nem reális predikátum,[9] és igyekszik ezt az állítását egy példa segítségével alátámasztani. Tegyük fel, mondja, hogy a következő két kijelentést vizsgáljuk: *Isten (van) mindenható* (*Deus est omnipotens*), és *Isten létezik*. Az első kijelentés esetében két fogalom kapcsolatának tételezéséről van szó. A kijelentés logikai szubjektuma, Isten (Deus) az egyik fogalom, a másik fogalom pedig a mindenható (omnipotens) fogalma. A két fogalom közötti kapcsolatot pedig a ’van’ (’est’) kifejezés teremti meg. De ennek a mondatnak az esetében nem azt látjuk, hogy Istenről két predikátumot állítunk: a létezés és a mindenhatóság predikátumait. Jelen esetben a ’van’ kifejezés csak arra hivatott, hogy megteremtse a kapcsolatot a kijelentés logikai szubjektuma és a kijelentés logikai predikátuma között, másképpen megfogalmazva: a predikátumot a szubjektumra vonatkoztassa, vagy: a predikátumot a szubjektumnak tulajdonítsa. Ha a kijelentés logikai szerkezetét tekintjük, azt látjuk, hogy a ’van’ (’est’) kifejezés a kopula szerepét tölti be, és így a létige kopulatív használatáról van szó. A másik kijelentés esetében azonban nem ez a helyzet. Itt a logikai predikátum a ’létezik’; és a mondat alatt azt kellene értenünk, hogy Isten (van) létező, vagyis Isten rendelkezik a létezés/létezőnek lenni tulajdonsággal. Látszólag a kijelentés szerkezete megegyezik az előbbi kijelentés szerkezetével. Olyan, mintha a létezik ugyanolyan tulajdonság lenne, mint a mindenható. De ez nem így van, hiszen, mondja Kant, ha Isten fogalmát minden hozzákapcsolódó predikátumával elgondoljuk, akkor azzal az állítással, hogy *Isten létezik*/*Isten van*, nem teszünk hozzá új predikátumot Isten fogalmához, csak feltételezzük, hogy létezik az a tárgy/dolog, amelyet az Isten-fogalom kijelöl. Csakhogy a feltételezés nem vonja maga után a dolog realitását; arról még döntenünk kell. Minket ugyan semmi nem akadályoz meg abban, hogy az *Isten (van) mindenható* kijelentést igaznak tartsuk, de ahhoz, hogy a kijelentés igaz lehessen, feltételeznünk kell a kijelentés szubjektumának a valóságos voltát, vagyis azt, hogy Isten valóságosan létezik. Ugyanez az eset áll fenn akkor is, ha a kijelentés hamis volta mellett foglalunk állást: akkor is feltételeznünk kell a szubjektum valóságos voltát.

[9] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. B626/485.

A kanti példa és magyarázat kapcsán a filozófia- és logikatörténet jól ismert problémájával állunk szemben, a fiktív entitásokra vonatkozó kijelentések igazságértékét eldöntő kérdéssel. Bertrand Russell híres tanulmányának kijelentése (*A jelenlegi francia király kopasz*) jut rögtön eszünkbe.[10] Russell kérdése a mondattal kapcsolatosan az volt, hogy vajon a benne kifejezett állítás igaz-e vagy hamis. A tanulmányban amellett érvelt, hogy a kijelentés azért hamis, mert a kijelentés tacit módon ugyan, de tulajdonképpen három kijelentés konjunkciójából tevődik össze – *létezik a francia király*, és *csak és csakis egy francia király létezik*, és *a francia király kopasz* –, és ha a konjunkció valamelyik tagja hamis, akkor a kijelentés hamis. Márpedig tudjuk azt, hogy (1905-ben is) hamis (volt) a francia király létezését állító kijelentés.

Visszatérve Kant mondanivalójára: az *Isten van/Isten létezik* kijelentés esetében Isten létezését nem tekinthetjük bebizonyítottnak, és mielőtt az *Isten (van) mindenhat*ó kijelentés igazságáról vagy hamisságáról döntünk, azelőtt állást kell foglalnunk a létezést illetően. Egy mondat logikai szubjektumának feladata az, hogy kijelölje a neki megfelelő tárgyat, modern szóhasználatban: referáló kifejezés. A predikátum feladata pedig, hogy jellemezze, leírja azt a tárgyat, amelyet a szubjektum kijelöl. Csakhogy nekünk semmilyen fogódzónk nincs a referáló kifejezés valóságos voltát illetően. Ez pedig azt jelenti, hogy bármely mondat szubjektumának vagy referáló kifejezésének az esetében nekünk egy hipotetikus esettel van dolgunk, amelyet a következőképpen kellene értelmeznünk: ha (valóságosan) létezik/létezne az a dolog/tárgy/entitás, amelyet a referáló kifejezés megnevez, akkor… A konkrét példánk esetében: ha (valóságosan) létezik/létezne Isten, akkor mindenható (lenne). Mi elgondolhatunk olyan dolgokat/entitásokat, amelyek a valóságban nem léteznek, és éppen ez a probléma, ill. éppen ezt a kérdést kellene eldöntenünk a Jóistenről: hogy létezik-e vagy sem.

Kant azt állítja, hogy egy dolog létezésének a mércéje az, hogy az adott dolgot a posteriori, azaz tapasztalat által is megismerhetjük. Isten esetében azonban nem egy, az érzékek által felfogható vagy érzékelhető tárggyal van dolgunk, ennyiben pedig a tapasztalati megismerés nem lehetséges. Isten létezésének a vizsgálatakor fennáll az a lehetőség, hogy a fogalmat (a kijelentés szubjektumát) összetévesztjük a dologgal, és mivel nem lehetséges a tapasztalati megismerés, azaz tudásunkat nem mérhetjük le a lehetséges tapasztalatok mérlegén, minden reményünket fel kell adnunk arra vonatkozóan, hogy Isten valóságos létezésének a kérdésében valaha is döntést hozzunk.

Kantian Critical Remarks about the Ontological Argument

Keywords: ontological argument, Descartes, Kant, God (absolute necessary being), existence is not a real predicate

The ontological argument is an argument that has been used to prove the existence of God. The most well-known version of this argument was formulated in the 11th century by St. Anselm of Canterbury. In this paper I will briefly present Descartes' version of the ontological argument, and then I will consider and try to interpret some of Kant's critical remarks about the argument.

[10] Lásd Bertrand Russell: A denotálásról. *Világosság* 2005/12.

Loboczky János

Heroikus küzdelem és monumentalitás – párhuzamok Beethoven és Hegel életművében

Írásomban arra teszek kísérletet, hogy a filozófia- és a zenetörténet két óriásának, Hegelnek és Beethovennek az életművében fellelhető párhuzamokra reflektáljak, ezeket járjam körbe. Egy filozófus és egy zeneszerző életműve persze a szellemi kultúra más-más szférájában születik meg, és egészen más a közvetítő közege. A tanulmány megszületésének ötletét az adta, hogy mindketten ugyanannak a nemzedéknek a tagjai (Hegel 1770–1831, Beethoven pedig 1770–1827 között élt), a felvilágosodás és a romantika születésének korában éltek, a korszellem hasonlóképpen hatott rájuk.

Tanulmányomban három kérdést járok körül: a szabadság eszméje és a szeretet Beethovennél és Hegelnél; Hegel művészetfelfogásának főbb jellemzői a *Fenomenológiától* az *Esztétikáig*; Beethoven zenéje mint „zenén túli zene".

A szabadság eszméje és a szeretet Beethovennél és Hegelnél

A címben megjelölt téma első olvasásra meglepőnek, sőt önkényesnek is tűnhet. Hogyan lehet, lehetséges-e egyáltalán egy zeneszerző és egy filozófus életművét bármilyen vonatkozásban is párhuzamba állítani egymással. Főleg úgy, hogy a két főszereplőnk között nem is volt közvetlen kapcsolat. Itt egyáltalán nem beszélhetünk arról, mint például Nietzsche és Wagner esetében, ahol a filozófusra mélyen inspiráló hatással volt a zenedráma forradalmi megújítója.[1] Hogy mennyire nem reflektáltak egymásra, azt jól mutatja, hogy Hegel sem a háromkötetes *Esztétiká*ban,[2] sem a rövidebb *Előadások*ban[3] nem említi Beethoven nevét. A zeneszerző pedig lényegében szintén nem utal sehol a filozófusra. A filozófiához való kapcsolatáról annyit tudunk, hogy olvasmányai között Kant szerepelt, egyik naplóbejegyzésében hivatkozik is rá, ahogy majd idézni fogom.[4]

Ugyanakkor nem csupán abból a szempontból van hasonlóság kettejük között, hogy mindketten 1770-ben születtek, és hasonló kort értek meg (Beethoven 1827-ben, Hegel pedig 1831-ben halt meg), hanem a korszellem hatását tekintve is. Ez utóbbit részben a felvilágosodás ész- és szabadságkultusza, a francia forradalom eszméi, a kezdődő romantika, a nagyszabású

Loboczky János (1955) – filozófus, professor emeritus, Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, Eger, *loboczky.janos@uni-eszterhazy.hu*

[1] Lásd Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus.* Ford. Kertész Imre. Európa Kiadó, Bp. 1986.

[2] G. W. F. Hegel: *Esztétika*. I–III. Ford. I–II. Zoltai Dénes, III. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp. 1952, 1955, 1956.

[3] G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról.* Ford. Zoltai Dénes. Atlantisz Kiadó, Bp. 2004.

[4] Lásd Pukánszky Béla: Beethoven és Kant. *Athenaeum* 1939/3.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-2

gondolatok és formák jelentik, mint például Beethoven *IX. szimfóniá*ja, amelynek végleges megkomponálására hosszú évekig készült, vagy Hegel *Enciklopédiá*ja. A *monumentalitás* kifejezéssel éppen erre utaltam, a *heroikus küzdelem* pedig a megvalósításhoz vezető út nehézségeinek a legyőzését érzékelteti. Beethoven, ahogyan többek között Szabolcsi Bence is hangsúlyozza,[5] közel sem olyan gyorsan komponált, mint Mozart, akinek mintegy a „fejében" volt a kész mű, amit „csak le kellett kottázni". Műveinek első vázlatait sokszor évekig csiszolgatta, míg végleges formába öntötte őket. Nem az alkotói zsenialitás fokában ragadhatjuk meg a kétféle alkotóművészet különbségét, hanem abban, amit Szabolcsi így fogalmaz meg: „Beethoven zenéje részt követel az életből, fellázít, megráz, megríkat és megkacagtat, magadba térít és harcba küld: állást foglal, cselekszik, harcol minden pillanatban.[…] Olyan őszinte, olyan forró, olyan leplezetlen, amilyen zene még sohasem volt – nem elringat, hanem felébreszt, nem mákony és nem bűvészkedés, hanem a valóság roppant felmutatása, vallomás és himnusz, védő- és vádbeszéd, *kiáltvány az emberiséghez*".[6] (Kiemelés tőlem – L. J.) Az emberiséghez szólni a szabadság jegyében, ez a vezérszólam egész életét végigkíséri. 1793-ban írja jeligéül önmagának: „A szabadságot mindennél jobban szeretni, – az igazságot soha, még a trón előtt sem megtagadni".[7] A bécsi kongresszus után négy évvel pedig büszke öntudattal mondja egy Habsburg főhercegnek: „A művészet célja, a mindenség célja: szabadság és haladás".[8] Jellemző gesztus hajlíthatatlanságára, hogy amikor a korábban általa is rajongva tisztelt Napóleon császárrá koronáztatta magát, az eredetileg a forradalom tábornokának ajánlott szimfóniája melléknevét *Eroicá*ra változtatta. Ezekben a megnyilatkozásaiban, és ahogyan mondhatni „megemelte" a zenét hangzásvilágban, intenzitásban, már nemcsak a „bécsi klasszika" végletekig kidolgozott, letisztult formavilága szólal meg, hanem valamiféle „művészetvallás" is kifejezésre jut. Számára a művészet az „isteni közvetítése" is volt, „minden bölcsességnél és filozófiánál magasabb rendű kinyilatkoztatás".[9] A *IX. szimfóniá*ban éppen ez a minden embert testvérként átölelő szeretetvallás szárnyal transzcendens magasságba.

A fiatal Hegelnél Beethovenhez hasonlóan szembeötlő a francia forradalom szabadságeszményének feltétlen tisztelete, ötvözve az antik görög polisz-polgár mintának tekintett, „totális jellemének" hangsúlyozásával. Safranski találó érzékletességgel fogalmazza meg a Hölderlin, Hegel és Schelling által írt *A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja*[10] kapcsán: „Ifjontian friss dokumentum, amelyet a csinálás és az Én világfelforgató szelleme, a filozófia tomboló éveinek szelleme motivált".[11] A forradalmi felforgatás mellett az a szenvedélyes törekvés is meghatározza Hegel egész életútját, hogy megtalálja azt az „archimedesi pontot", „amelyből kiindulva az élet újra kerek egésszé válhat",[12] hogy így kibékítse magával a békétlent.

Az előbb már jeleztem Beethoven jól ismert ellentmondásos viszonyát Napóleonhoz. Hegel számára Napóleon egyértelműen a szabadságeszme, bizonyos értelemben a világszellem aktuális

[5] Lásd Szabolcsi Bence: *Beethoven – Művész és műalkotás két korszak határán*. Zeneműkiadó, Bp. 1976. 20–22.
[6] Uo. 10.
[7] Uo. 8.
[8] Uo.
[9] Idézi Egon Friedell: *Az újkori kultúra története IV.* Ford. Vas István és Adamik Lajos. Holnap Kiadó, Bp. 1992. 300.
[10] Lásd A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja. Ford. Zoltai Dénes. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/5-6. 805–812.
[11] Rüdiger Safranski: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei.* Ford. Györffy Miklós. Európa Kiadó, Bp. 1996. 216.
[12] Uo. 223.

individuális megtestesítője, akinek jénai bevonulása csodálattal töltötte el a filozófust. Hegelnél valójában nem találkozhatunk a hódító Napóleonnal szembeni olyan szenvedélyes elutasítással, mint Beethovennél, mivel az előbbi számára ő a történelem szükségszerű menetének nagy történelemformáló személyisége, ellentmondásos szerepe ellenére is. Mindenesetre az mindkettőjükre jellemző lehetett, amit Safranski a 19. század elejének nemzedéki életérzéséről találóan megfogalmaz: „Az emberek ilyenek szerettek volna lenni, összetéveszthetetlenek, mégis univerzálisak, hatalmasak, akik hatalmat árasztanak a világra”.[13]

Egyik tanulmányában Rózsa Erzsébet, Hegel egyik invenciózus értelmezője is azt a ritkán hangsúlyozott szempontot emeli ki, hogy a német filozófus számára a rendszeralkotás nem valamiféle öncélú program: „A filozófia mint rendszer Hegel számára nem az élettől elválasztott teória, hanem az élet legmagasabb rendű szükséglete”.[14] Rózsa egyébként egy másik, Hegelt szintén egy általában kevésbé figyelemre méltatott szempontból vizsgáló írásában[15] a fiatal Hegel szeretetfilozófiáját elemzi. Ebben a német filozófus fiatalkori, *Vázlatok a vallásról és a szeretetről*[16] című töredékét vizsgálva mutat rá, hogy az ifjú Hegelnél a szeretet kapcsolatban áll az egyesítés, az ellentmondások feloldása programjával. Kezdetben ennek közege a művészet, majd az említett töredékben az „igazi vallás” lehetne. Rózsa tanulmányából még két, témánk szempontjából is fontos gondolatot emelnék ki. Az egyik, hogy Hegelnél itt a szeretet az élet alapviszonya, mintegy „az emberi kapcsolatok archetípusa” jelenik meg, amelynek tartalma az egyesülés. A másik pedig: „Két ember egyesülésében a természet és a szellem rendjét is átfogó kozmikus rend is érvényre jut”.[17] Ezekre a reflexiókra elsősorban azért utaltam, mert Beethoven egész életútját, művészetét mélyen áthatotta az egyetemes emberszeretet, a testvériség eszméje és érzése, s a már említett *IX. szimfóniá*jában szinte kozmikus magasságokba szárnyal az *Örömóda* zenéje.

Hegel művészetfelfogásának főbb jellegzetességei a Fenomenológiától az Esztétikáig

Tanulmányom következő részében Hegel művészetfelfogásának, azon belül is elsősorban a zenével kapcsolatos gondolatainak lényeges mozzanatait járom körbe. Ezzel kapcsolatban nem csupán az esztétikai-művészeti előadások különböző változatainak szöveghelyeit vizsgálom, hanem *A szellem fenomenológiá*jának művészetfelfogására is kitekintek.

Először tehát a *Fenomenológia* „művészetvallás” vagy „művészeti vallás” fejezetének néhány fontos összefüggését, valamint fogalomhasználatát kívánom körbejárni bizonyos értelemben hermeneutikai horizontból. Azt persze előre kell bocsátani, hogy a művészet szférája csak annyiban lép elő – elsősorban az antik görög világra koncentrálva –, hogy mint „tudatalakzat” része az

[13] Rüdiger Safranski: *Romantika – egy német affér*. Ford. Horváth Géza. Európa Kiadó, Bp. 2010. 104.

[14] Rózsa Erzsébet: Hegel – mi végre? A modern ember drámája. = Uő: *A modern világ prózája.* DEENK Kossuth Egyetemi Kiadója, Debrecen 2009. 37.

[15] Rózsa Erzsébet: Hegel szeretetfilozófiája. *Pro Philosophia Füzetek* 2002. 31. sz. 1–20.

[16] G. W. F. Hegel: Vázlatok a vallásról és a szeretetről.= Uő: *Ifjúkori írások.* Vál. Márkus György. Ford. Révai Gábor. Gondolat, Bp. 1982. 111–123.

[17] Rózsa Erzsébet: *Hegel szeretetfilozófiája.* 17.

ember közösségi lényként való önmagához kerülésének. Ezzel összefüggésben a művészetek köréből erősen szelektál, így például a zene csak a himnuszok, a dionüszoszi kultuszok, valamint a tragédiák (lásd kardal) kísérőjeként jelenik meg.

A párhuzamoknál maradva érdemes itt Beethovenre utalni, aki a *VI. szimfóniá*ja utáni években (1808–1812) sokféle zenemű megkomponálását tervezte, de ezek között több csak elképzelés maradt. A görög világ különösen foglalkoztatta, Homérosz eposzait kifejezetten szerette, Odüsszeuszról egyenesen operát kívánt írni. Ez a mű ugyan nem készült el, de a *VII. szimfóniá*ban részben ez a görögségélmény szólal meg. Erre utal, hogy a második tételben a görög „szapphói strófa" utolsó sorának ritmusképlete a meghatározó, a záró tétel pedig, amelyet Wagner „a tánc apotheózisá"-nak[18] nevezett, a Dionüszosz-ünnep féktelen erejű mámorosságát, bacchanáliáját idézi fel.

Visszatérve a „művészetvallás" kifejezésre, egyfelől az is tükröződik ebben az elnevezésben, hogy a vallási tradíció elhalványulásával párhuzamosan, a felvilágosodás korától kezdve a társadalom a puszta művészet szempontján túl valamiféle többletet vár el a művészettől és a művésztől. A korai romantikában és a fiatal Hegelnél egyaránt felbukkan a művész mint „világi üdvözítő" elképzelése, akinek műve valamiféle „valláspótlék" szerepét tölti be. Másrészt a *Fenomenológiá*ban is alapvető a művészetnek az a történeti szemlélete, amely később a művészetfilozófiai előadásokat meghatározza. A szellem a műalkotásban önmagát látja magasabb módon megmutatkozni. A mű „a valóság beburkolt emléke", amelynek segítségével a művészet az embert önmaga elé állítja: a művészet alkotásai „ugyanazok, amik számunkra – a fáról szakított szép gyümölcsök; kegyes sors adta nekünk e műveket, ahogyan egy leány nyújtja át ama gyümölcsöt; nem adja létezésük igazi életét, nem a fát, amelyen termettek, nem a földet és az elemeket, amely a szubsztanciájuk, nem az éghajlatát, amely a meghatározottságuk, vagy az évszakok váltakozását, amelyek növésük folyamán uralkodtak. – Így a sors ama művészet alkotásaival nem adja nekünk világukat is, nem az erkölcsi élet tavaszát és nyarát, mikor virágzottak és érlelődtek, hanem e valóság beburkolt emlékét csupán".[19] Bizonyos értelemben a történetfilozófia esztétizálása éppúgy szembeötlő Hegelnél, mint a művészetfilozófia történetfilozófiai perspektívája.

Persze túlzás lenne azt állítani, hogy Hegel művészetfelfogása már *A szellem fenomenológiá*jában is döntően és egyoldalúan a művészet „múltjellegét" hangsúlyozza. Itt éppen arról van szó, hogy a szellem fejlődésfolyamatában a teremtő aktivitásé a döntő szerep. Hegel egy „magában és magáért véve" szabad öntudat genezisét dolgozza ki, amelynek egyik döntő mozzanata a munka mint a dolgok „képezése", nem pedig elfogyasztása. A „művészeti vallás" egyik legfőbb jellegzetessége szintén az, hogy jelenbeli alkotás, cselekvés, s így válik az ember önteremtésének és önmegértésének részévé.

Mivel tehát a *Fenomenológiá*ban az önteremtő aktivitás a meghatározó, ezért itt a műalkotással kapcsolatban sem a szemlélődő elidőzés kap hangsúlyt. A művészet az alkotói és befogadói oldalról közelítve is alapvetően, mint cselekvés, eleven, élő. Ugyanakkor persze a művészet csak mint a szellem korlátozott érvényű alakzata, lépcsőfoka jelenik meg. A „műves" (Werkmeister), vagyis a művész még nem igazán szuverén, alkotó szubjektum, sokkal

[18] Lásd Szabolcsi Bence: Beethoven. 323. Lásd még Richard Wagner: Beethoven. In: uő: *Művészet és forradalom*. Ford. Gy. Alexander Erzsi és Radvány Ernő. Seneca Kiadó, Bp. 1995. 111–172.

[19] G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp. 1979. 382.

inkább az a közvetítő, akiben megszólal a szellem. Mindenesetre a „művészeti vallás”-fejezet közelebbi szemügyre vétele akkor is tanulságos, ha tudjuk, hogy itt nem a későbbi értelemben vett esztétikáról, illetve művészetfilozófiáról van szó. A művészet mint „tudatalakzat” az egyik állomása az ember önteremtése folyamatának, a partikuláris egyénitől az általános különböző megjelenési formáihoz való eljutás során. Vagyis itt az Öntudat megnyilvánulásairól van szó, ahogy „önmagának újabb és újabb arcot ad”, átszellemíti a természetet és építi a közösségét.[20] Nyilván ezzel a „cselekvésfilozófiai”, avagy „beszédcselekvés”-jelleggel magyarázható, hogy a *Fenomenológiá*ban a művészeteknek csak egy leszűkített körével találkozhatunk: a templommal, a szoborral, a zenével mint himnuszokkal és a dionüszoszi kultuszok kísérőjével, az irodalomból az eposszal és a tragédiával. Az egyes művészeti formák tehát mint a kultusz színterei és szereplői jelennek meg.

A művészeti vallás eredete, szülőhelye a műves műve, amelyben az „egyszerű belső” a „sokalakú külsővel” egyesül; a gondolat homályossága a kifejezés világosságával párosul, „az alak, beszéd és a tett szörnyei” végső soron szellemi alakulattá, gondolattá válnak, a szellem maga nyilvánul meg mint művész. A művészeti vallás első lépcsőfoka az „elvont műalkotás”, amelynek tulajdonképpeni modellje a templomban álló szobor, az első tárgyiasulás, objektiváció, amely a kultuszban válik az isteni jelenlét reprezentánsává. A kultuszban lép színre a nyelv is, először az orákulum, majd a himnusz formájában. A nyelv ugyanakkor Isten alakjának eleme, s így Isten egyúttal „az önmagában átlelkesült műalkotás”, s a himnuszokban szólítódik meg először: „A himnusz megtartja magában az öntudat egyediségét, s ha meghallják, ez az egyediség egyúttal mint általános létezik; az áhítat, mindenkiben felébresztve, az a szellemi folyam, amely az öntudat sokszorosságában tud magáról mint mindenki azonos *tevékenységéről*, s mint *egyszerű lét* tudatos; a szellem mint valamennyinek ez az általános öntudata egyetlen egységben bírja mind tiszta bensőségét, mind a más számára való létet és az egyének magáért-való-létét”.[21] Az orákulumban pedig maga az Isten szólal meg, tehát itt a himnusz és az orákulum révén egyfajta „dialógus” indul el Isten és ember, a kultusz résztvevői között. A kultusz másfelől éppen azért a művészeti vallás lényege, mivel benne a közösség mintegy önmagát teremti és tudatosítja: „*tárgyi fennállást* ad áhítatának, amennyiben a kultusz az a közös vagy egyedi, minden egyes számára lehetséges munka, amely hajlékot épít az istennek és azt díszesíti az ő tiszteletére. Ezzel egyrészt megszűnik a szobor tárgyiassága, mert ezeknek az ajándékoknak és munkáknak a felajánlásával a dolgozó az istent jóindulatúvá teszi maga iránt s személyes énjét az istenhez tartozónak tekinti”.[22] A szobor puszta dologjellege is a kultusz révén oldódik fel, válik egyfajta szubjektív szellemi létezés hordozójává is. A szobor egyfelől objektiváció, másfelől a megértés terébe kerülve az emberi közösség önmegértését szolgáló mű: „Az igazi öntudatos létezés, amelyet a szellem a nyelvben kap, amely nem az idegen, tehát esetleges, nem általános öntudat nyelve: a műalkotás, amelyet előbb láttunk. Szemben áll a szobor dolog-jellegével”.[23]

A szobor tárgyiasságának megszűnése ugyanakkor sajátos ellentmondást hordoz magában. A dologiság megszűnése nyilván a szellemi tartalom előtérbe lépését jelenti, de a tárgyi mivolt

[20] Lásd Almási Miklós: *Kis Hegel-könyv*. Athenaeum, Bp. 2005. 64–65.
[21] Hegel: *i. m.* 362.
[22] Uo. 365.
[23] Uo. 363.

tényleges megszűnése magának a kultusz tárgyának az eltűnését jelentené. A szellemi műalkotásban azután a kultusz teljesen maga mögött hagyja a tárgyiasság szféráját, az igazi szellemi műalkotás a nyelvi műalkotás, s ezzel a művészet objektivációs szférája válik kérdésessé. Persze az egészet értelmezhetjük úgy is, hogy a szellemi műalkotás médiuma a nyelv mint egy másfajta (mármint a szobor tárgyiságához képest) objektivációs bázis.

A művészeti vallás következő megnyilvánulási formája „az élő műalkotás", „a lelkes, élő műremek", a tökéletesen kidolgozott emberi test, az olimpiai játékoknak a hőse mint a kultusz hordozója, a nép lényegének reprezentálója. Mindamellett, hogy az „élő műalkotás" Hegel eredeti kifejezése, nagyon is következetesen viszi tovább azt a tradicionális gondolatot, amely kultusz és művészet, valamint olimpiai játék mint ünnep és művészet együvé tartozását hangsúlyozza.

A művészeti vallás harmadik lépcsőfoka, egyben beteljesítője a „szellemi műalkotás", amely az általánossal való érintkezés színtere: „A népszellemek, amelyek egy különös állatban eszmélnek rá lényegük alakjára, *egy* szellembe folynak össze; így egyesülnek a különös, szép népszellemek *egy* panteónban, amelynek eleme és hajléka a nyelv".[24] A szoborhoz mint elvont, mert néma alkotáshoz képest ez a „beszédes" művek világa, amelynek közegében viszont a művészet közvetlen érzéki jellege halványul el. A „szellemi műalkotás" három formája az eposz, a tragédia és a komédia. Az eposzban még nem maga a hős, hanem a dalnok beszél, aki mintegy megteremti az általa felelevenített világot.

A tragédia nyelve „magasabb nyelv", mivel itt a hős maga beszél, s egyúttal „szorosabban fogja össze a lényeges és cselekvő világ szétszórt elemeit". Egyébként már Arisztotelész is lényegében ezért tartotta „jobbnak" a tragédiát az eposznál. A tragikus hős sorsának mélyebb értelme bizonyos fokig az önbecsapás, a valóság egyoldalú szemlélete. A tragikus hős vétsége tehát abból fakad, hogy tudása egyoldalú, vakon bízik, „csupán egyik hatalmát ragadta meg a szubsztanciának", az a bizalmatlanság hiányzik nála, ami a szkeptikus sajátja. A tragédia Hegelnél bizonyos értelemben az emberi létezés törékenységének egyik legelevenebb kifejezése.

A komédiában azután már a köznapiság jut túlsúlyra, a „sors befejezi az ég elnéptelenítését", s ez egyúttal az átlagember ironikus léthelyzetét fejezi ki: „A kenyér és a bor misztériumában magáévá teszi ezeket a belső lényeg jelentésével együtt, s a komédiában *tudatában van e jelentés iróniájának általában*".[25]

A *Fenomenológia* kapcsán még egy tágabban vett zenei vonatkozásra hívnám fel a figyelmet. Az *Öntudat* fejezetben beszél arról a „tiszta tudatról", amelyik nem gondolkodóan viszonyul tárgyához, s amelynek tárgya a „tiszta gondolkodás", amely „csak átadja magát a gondolkodásnak, s *áhitat*".[26] Plasztikusan hasonlítja ezt Hegel a harangszó „alaktalan zúgásához", sőt „meleg ködfelhőnek", *„zenei gondolkodásnak"* (kiemelés tőlem – L. J.) nevezi, amely nem jut el a fogalomhoz.[27] Találóan írja le ezt, mint a „*tiszta* kedély belső mozgalmát", illetve valamiféle „végtelen *sóvárgást*". Ugyan Hegel e gondolatmenetének célja nem a zene lényegének megragadása, de az idézett kifejezésekkel óhatatlanul is a zenei nyelv és a fogalmi kifejtés ellentétének lényegét ragadja meg, a sóvárgás és az áhítat pedig a kor romantikus szellemiségét, jellegzetes költői szóhasználatát villantja fel.

[24] Uo. 369.
[25] Uo. 378.
[26] Uo. 117.
[27] Uo.

A későbbi esztétikai előadásokban már konkrétan is megjelenik a zene mint művészeti ág jellemzése. Az 1823-as *Előadások*ban[28] a romantikus művészet egész lényegét a zeneiségében látja: „A romantikus művészetnek zenei alapjellege van: lebegés, zengés egy olyan világ felett, amely csupán visszaverődése lehet e magábanvaló léleknek”.[29] Másfelől – mint ahogy az *Esztétika* III. kötetében olvashatjuk – a zene a szubjektivitás megjelenítésének, vagyis a szubjektív mű elevenségének modellje, s ugyanakkor „eltűnés az időben”: „Tartalma az önmagában szubjektív, s a megnyilvánulása sem jut térbelileg *maradandó* objektivitáshoz, hanem folytonos szabad eltűnésével azt mutatja, hogy olyan közlés, amelynek nincs önmagáértvaló fennállása, hanem csak a benső és szubjektív a hordozója és csak a szubjektív benső számára létezik”.[30] Ugyanakkor a zene egyszerre érzéki, hiszen érzékileg felfogható hangokból áll, másrészt szellemi, mivel a hangzó hatás csak akkor válik elevenné, ha a befogadóban „belső hang” lesz belőle, tulajdonképpen időben lejátszódó zenei folyamattá áll össze. Bizonyos értelemben a zenére így különösen érvényes az, amit Hegel már a *Fenomenológiá*ban hangsúlyozott, hogy az „igaz – az egész”. A részek, például egy szimfónia vagy szonáta tételei az egész mű révén nyerik el igazi értelmüket, de nem egyszerű összeadódás útján, hanem a részeknek a többi résszel való együttes dinamikája révén.[31] A zeneművészetben ez azt is jelenti, hogy a felcsendülő műben olyan szellemi „többlet” rejlik, amelyet nem lehet egyszerűen kiolvasni a leírt kottából. Ugyanannak a zeneműnek, akár egy Beethoven-szimfóniának a különböző előadóművészek tolmácsolásában megszólaló különböző interpretációi jól ismert példák erre a jelenségre.

Az előbb már utaltam arra, hogy Hegel és Beethoven számára milyen fontos volt az antik görög kultúra és művészet. Hegel az archaikus görög világot, az eposzok korát egyenesen „heroikus korszaknak” nevezi, melynek hősei mintegy egybeforrtak korukkal. Autonóm individuumok, akik egyúttal a kor héroszaiként magukban hordozzák a közösség normáit. A művészet az antikvitásban így válhat a valóság önmegjelenésévé. Beethovennek ugyan nincs kifejezetten görög tárgyú alkotása, viszont például az *Egmont-kísérőzené*je éppen egy nép szabadságküzdelmét megtestesítő heroikus hős tragikus küzdelmének állít zenei emléket.

A zene jelentőségének egyik talán legfontosabb tényezője a hatás érzéki-szellemi közvetlensége. Nincs még egy művészeti ág, amelynél ilyen intenzív, szuggesztív, az egész emberi bensőt magával ragadó hatással találkoznánk a befogadónál. Ehhez ugyanakkor a hatás pillanatnyisága is társul: „a tartalom a benső valónkhoz szól, s itt a zene, éppen mert hatalmába keríti a szubjektumot, egyszerű koncentrációjánál fogva határt is tud szabni a gondolkodás, a képzelet, a szemlélés csapongó szabadságának és egy meghatározott tartalom túlhaladásának, mivel a kedélyt egy különös tartalomban tartja lefoglalva”.[32] A kérdés – hogy mitől olyan elementáris és egyúttal gyorsan tovatűnő a zene hatása – megoldásának kulcsa végső soron a zene temporalitásában, időbeliségében rejlik. Az egész gondolatmenetet Hegel az én és az idő kapcsolatával indítja: „Az én az időben van, az idő pedig magának a szubjektumnak a léte”.[33] A zene maga is időbeli, s ezért a szubjektum léte az előbbiben mintegy önmagára találhat: „[…] mivel a hang ideje egyszersmind a szubjektum ideje, azért a hang, már emez alapjánál

[28] Lásd G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról.* Ford. Zoltai Dénes. Atlantisz, Bp. 2004. 319–327.
[29] Uo. 235.
[30] Hegel: *Esztétikai előadások. III.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp. 1980. 105.
[31] Lásd Almási: *i. m.* 200.
[32] Hegel: *i. m.* 149.
[33] Uo. 121.

fogva, behatol valónkba, megragadja ezt legegyszerűbb létezése szerint, s az ént mozgásba hozza az időbeli mozgás és ritmusa által. […] ezenkívül hozzáad még a szubjektum számára egy határozottabb beteljesedést, amely szintén érinti és elragadja. Ebben állapíthatjuk meg a zene elemi hatalmának lényeges alapját".[34] Almási joggal hangsúlyozza, hogy egy zeneművet az előadóművésznek elő kell adnia, ő teszi átélhetővé a befogadó számára a művet, tehát a zene „kommunikatív művészet", a zene csak az előadó szubjektivitásán átszűrve jut el hozzám. A zenei hatás paradoxona éppen ez: „El és vissza a másba és onnan önmagamba – körutazás és magára találás. A zenében ez az utazás: az Én az időbeliség felfejtésén és az előadás »idegen« értelmezése révén tér vissza önmagába. Amitől nem is különbözik".[35] Ráadásul a zene – legalább is még Hegel és Beethoven korában – a hangversenyteremben, „élő" előadásban szólal meg. Igazából ilyenkor nem beszélhető el a katartikus hatást kiváltó pillanat, „jelenlét és kommunikáció összetartozik, csak a jelenlevők számára él".[36] A zenemű hatását persze az ismétlés is erősíti, vezérli. Egyrészt a darabokban meglévő ismétlődő, variált zenei motívumok, másrészt a befogadó vissza-visszatérése a műhöz különböző időpontokban, életkorokban. A magával ragadó, ugyanakkor múló zenei pillanatok így mégis tartósan megőrződhetnek.

Beethoven zenéje mint „zenén túli zene"

Hegel művészetről és zenéről szóló reflexiói után lépjünk közelebb Beethoven művészetéhez. Többször utaltam már arra, hogy a zene magasra szárnyaló mivoltát a romantika különösen hangsúlyozta. Novalis egyenesen a „szent zenével" kívánja az ellenségeskedésekkel és felszínességgel terhelt Európát meggyógyítani.[37] Beethoven, aki zenéjében a bécsi klasszika kiteljesítője, romantikus öntudatával egyfajta vallásalapítónak érezte magát. Felfogásában „[…] a művészet »az isteni közvetítése« volt, »minden bölcsességnél és filozófiánál magasabb rendű kinyilatkoztatás«, a zene pedig »inkább érzés, mint hangfestmény« […]".[38] Ugyan Hegel nem emeli ilyen magas rangra a művészetet, illetve a zenét, de a Beethoven-kortárs Schopenhauer egy 1814-es feljegyzésében teljes egyértelműséggel ír a művészetek metafizikai jelentőségéről, a világ lényegének megragadásáról: „A filozófia eddig hiába próbálkozott, mert a tudomány útján keresték, ahelyett, hogy a művészetén keresték volna".[39]

Beethoven művészetével kapcsolatban a zenetudósok vagy éppen zeneszerzők, előadóművészek szintén azt hangsúlyozzák, hogy nála nem „pusztán" kifinomult formaművészetről van szó, hanem „[…] neki nem a formákban, hanem a formák fölött van a helye".[40] Yehudi Menuhin, a világhírű hegedűművész abból indul ki, hogy az ember alapvetően „felfedező alkat", s „Beethoven, a felfedező, az *eredendő okokat* kutatta".[41] (Kiemelés tőlem – L. J.) Hamvas

[34] Uo.
[35] Almási: *i. m.* 241.
[36] Uo. 242.
[37] Lásd Safranski: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei.* 109.
[38] Uo.
[39] Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß.* Hrsg. von A. Hübscher. Suhrkamp Verlag, Franfurt am Main 1966. I. *Frühe Manuskripte*. 154.
[40] Szabolcsi Bence: *A zene története.* Kossuth Kiadó, Bp. 1999. 246.
[41] Yehudi Menuhin–C. W. Davis: *Az ember zenéje.*Ford. Dávid Gábor. Zeneműkiadó, Bp. 1982. 152.

Béla egyenesen „titáni zenének", „Übermusiknak", „az emberfölötti ember és a sorsfölötti sors zenéjének" nevezi Beethoven zenéjét: „Beethoven megtalálta azt a helyet, ahol nem a formán és nem a zenén, hanem magán a *hangon változtatott úgy, hogy azt egy fokkal fölemelte*".[42]

Szabolcsi Bence már idézett Beethoven-könyvében kifejezetten szembeállítja egymással a 18. századi zenét, az „aranykor" művészetét, annak hangzáskultúráját Beethoven, illetve Beethoven korának zenei világával. Az előbbiek alkotásai abban az értelemben „naivak", hogy szinte a természet erői működnek bennük, mint a „sarjadás, a kivirágzás és az elhalás", s ezért „derűsek" hangzáskultúrájukban.[43] Ezzel szemben a 18–19. század fordulóján a zene karaktere – a korszellemmel is összefüggésben – jelentősen megváltozik. A fénylő hangzás helyett inkább a küzdelmes, dinamikus jelleg válik meghatározóvá, „a játékosan teremtő embert a küzdő ember, a nehezen teremtő ember, a vajúdó ember" váltja fel, „akinek alkotása valóban *nehéz,* az alkotó s az élvező számára egyaránt".[44] Egyfajta hőskultusz szólal meg Beethoven bizonyos műveiben, például a III. vagy az V. szimfóniában. Bizonyos értelemben a zene erkölcsi állásfoglalásra, világszemléletre kényszerít, nem hagyja, hogy a hallgató puszta részvétlen szórakozásként élje meg. A muzsikus nem egyszerűen „zenei mesterember", illetve egy főúr zenei szolgája, hanem zeneköltőnek kezdik nevezni, ezzel hangsúlyozva szellemi-emberi méltóságát. Egyúttal az alkotónak a költői eszme megvalósításáért valóságosan meg kell küzdenie a matériával. Ráadásul a környezet, a lelkes hívek, barátok azt várják el az alkotóművésztől, hogy hérosz legyen, sőt „álljon szobrot önmagának".

Beethoven egyénisége és ebből fakadó művészete éppen ezt a korhangulatot testesíti meg autonóm módon. Még zongorajátékával sem „játszani akar, gyönyörködtetni és simogatni, hanem éreztetni és gondolkoztatni, meggyőzni és megrázni, leigázni és felmagasztalni".[45] Egész életútját, alkotói pályáját egyúttal a keretek szétfeszítése, a határok kitágítása, „rohanás a végtelen felé", egyfajta hősiesség, heroizmus jellemezte, ami nemzedékében a közösség eszméjéhez, illetve a nyilvánossághoz kapcsolódott. A heroikus egyébként Beethoven szimfonikus nyitányainak témájában is megnyilatkozik, gondoljunk az Egmont-, a Prométheusz-, a Coriolanus- és a Leonóra-nyitányokra.

Amennyire meghatározza Hegel filozófiáját a dialektika, annyira fontos művészi formálóelv Beethovennél az ellentétek kiélezése. Erre hívja fel a figyelmet Szabolcsi többek között a c-moll trió (op. 1) kapcsán: „Ez a tematika nyilván magát az ellentétet és ütközést keresi, teljesen ott áll az egyik parton és a teljesen a másikon, legteljesebben pedig ott fejlik ki a kettő közötti feszültségben; mindennél élesebben világít rá arra a páros kontrasztokban gondolkodó zenei képzeletre, mely mögött áll".[46] Sőt, Szabolcsi arra is felhívja a figyelmet, hogy Beethoven bizonyos zongoraszonátái (pl. az op. 10-es 3 zongoraszonáta vagy az op. 31-es szintén három mű) kapcsán maga használja a dialógus, vita, párbeszéd kifejezéseket. De gondolhatunk a szimfóniák ellentétességére is, mintha egymás párjai lennének: a III., V. és a VII. inkább kezdeményező, aktív, drámai, míg a IV., VI. és a VIII. szemlélődő, harmonikus hangvételű. Mint valamiféle szimfonikus ikerpároknál, így egészíti ki a heroikust a líraibb, az ellentéteket feloldó. A *IX. szimfónia*ban azután mintegy szintézisként a himnikus emberszeretet szólal meg.

[42] Hamvas Béla: A VII. szimfónia és a zene metafizikája. = Uő: *A láthatatlan történet.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1988. 98.
[43] Lásd Szabolcsi Bence: *Beethoven.* 20–21.
[44] Uo. 26.
[45] Uo. 83.
[46] Uo. 104.

Az emberszeretet és a szabadság eszméjét mutatja fel Beethoven egyetlen operájában, a *Fideliő*ban. Ugyanakkor találónak érezhetjük Szabolcsi megjegyzését azzal kapcsolatban, hogy színpadi értelemben miért nem igazán drámai ez a mű. Mintha Beethoven inkább az elvet, az eszményt akarta volna kifejezni, nem az egyes emberek sorsát: „Őt nem Florestan rabsága háborítja fel, hanem a Rabság; ő nem Leonóra önfeláldozását ünnepli, hanem az Önfeláldozást".[47] Szabolcsi nem véletlenül utal arra, hogy a *Fidelio* zeneköltője naplójába jegyzi fel: „Fölöttem a csillagos égbolt, bennem az erkölcsi világrend – Kant!!".[48]

A *IX: szimfóniá*ban a korábbi művekhez képest is magasabb intenzitással szólal meg az emberiség egyesítése az Öröm és testvéri szeretet jegyében. Ugyanakkor ezt a monumentális alkotást tekinthetjük a beethoveni zene nagy szintézisének, a végre megtalált Nagy Formának is, amely nem mereven zárt rendszer, hanem a végtelenbe emelkedve szinte önnön határain lép túl.

Befejezésül Grillparzer Beethoven temetésére írt gyászbeszédéből idéznék egy kifejező gondolatot: „Aki utána jön, nem folytathat, hanem elölről kell kezdenie mindent, mert elődje csak ott állott meg, ahol a művészet maga véget ér".[49] Talán nem túlzás azt mondani, hogy ez a megállapítás – a művészet szó filozófiára cserélése mellett – nem kis mértékben Hegelre is érvényes volt. A nagy rendszerépítést éppúgy nem lehetett folytatni, mint Beethoven egeket ostromló heroikus hangját.

Heroic Struggle and Monumentality – Parallelisms in the Life-Works of Beethoven and Hegel

Keywords: *heroic, monumentality, spirit of the age, freedom, love, "music beyond music", temporality of music*

In my paper, I reflect on the parallelisms in the life-works of the giants of philosophy and music history, Beethoven and Hegel. The life-works of the philosopher and composer arose in different spheres of culture, and they have completely different media of distribution. The idea of this study was inspired by the fact that both were members of the same generation (Hegel lived between 1770-1831, and Beethoven between 1770-1827), they lived in the Age of Enlightenment and the birth of Romanticism, thus the spirit of the age made a similar impression on them. In my study, I deal with three questions: the idea of freedom and love from Beethoven's and Hegel's point of view; the main features of Hegel's notion of art from the *Phenomenology* to the *Aesthetics;* and Beethoven's music as "music beyond music".

[47] Uo. 235.
[48] Uo. 255.
[49] Uo. 401.

Láng Márk

A bűn mint a második etika alapja Søren Kierkegaard gondolkodásában

Bevezető

Ha a bűn fogalmat meg szeretnénk ragadni Søren Kierkegaard életművében, elsősorban *A szorongás fogalmá*nak híres eredendőbűn-analíziséhez kell fordulnunk, melyben Vigilius Haufniensis pszichológiai vizsgálódása a bűn fogalmának keletkezését kísérli meg leírni, úgy ahogyan az először létezővé válik az emberben. Az álneves szerző azonban nem tölti el olvasóját túlzott megnyugvással e kérdésben, a mű bevezetőjéből megtudhatjuk ugyanis, hogy ha a bűn reális lehetőségét kutatjuk, kitűnő s talán az egyetlen módszer a pszichológia útja, ám abban az értelemben, amit Haufniensis második filozófiaként és ehhez kapcsolódva második etikaként nevez meg, s amely a bűnnek a valóságát hivatott megragadni, korántsem kielégítő útja ennek ez a módszer. A pszichológia számára a bűn csak a maga keletkezésében válik nyilvánvalóvá, azaz amennyiben a szorongás közvetítésében mintegy feltárja a létezés ama ellentmondását, amelynek a szabadság áll a középpontjában; nem képes azonban a bűnt az esztétikai és etikai azon ellentmondásában tételezni, amely megnyitná az utat a vallási eszmény felé. A második etikának, ennek az „új tudománynak" Haufniensis szerint semmiképp sem lehet a pszichológia a módszere, itt már csak a dogmatikához lehet fordulnunk. Ellentétben az első filozófiával, a második filozófiának és etikájának nem metafizikai formalizmusból kell kiindulnia, hanem az adottságból; nem a lényegből, hanem a létezésből; az új tudománynak nem fentről lefelé kell haladnia, hanem lentről felfelé. A célja nem az immanencia megragadása kell, hogy legyen, hanem az immanencia mögött álló transzcendens valósághoz való viszonyulás.

*A szorongás fogalmá*nak bevezetőjében leírt problémafelvetésben Kierkegaard a filozófiája tételméleti alapfeltevésének az egyik legplasztikusabb összefoglalását adja, melyből világossá válik nemcsak szembenállása a hegeli filozófiával, hanem saját gondolkodásának, sokszor kevéssé nyilvánvaló párhuzamossága Schelling középső és kései korszakával. Kierkegaard életműve elképzelhetetlen anélkül, hogy meg ne értenénk az immanencia és transzcendencia szembenállását, és ezzel szoros összefüggésben a Haufniensis által első és második filozófiaként hivatkozott tételméleti felfogásokat.

Jelen írásom célkitűzése éppen ezért annak a bemutatása, hogy Kierkegaard gondolkodásában hogyan jelenik meg a bűn fogalma, mint ennek a különbségnek a legfőbb jellegzetessége, ám, ezzel szoros összefüggésben, arra a közeli kapcsolatra is rá szeretnék mutatni, amely Kierkegaard sajátos bűnteológiája és Schelling *Szabadságtanulmány*a között fennáll.

Láng Márk (1994) – doktorandusz, Babeş−Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *langmark30@gmail.com*

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-3

A bűn mint filozófiai kezdet

A bűn fogalmának két megközelítése lehetséges Kierkegaard szerint. Ezt *A tudománytalan utóirat*ból tudjuk: a bűn egyrészről a szubjektum igazságával kapcsolatos; másrészről a hívő viszonyával a paradoxonhoz. Az első azt a lételméleti különbséget fejezi ki, amely a hegeli értelemben vett tudományos megközelítésmód és az egyes embert a középpontba állító megközelítésmód különbségeként ragadható meg, míg a második azt az egzisztenciális vonatkozást, amely nem a bűn eredetéhez köt bennünket, hanem a bűnt mint a létezésben fellelhető totalitáskategóriát ragadja meg a bűntudaton keresztül, s amelynek középponti fogalmai a pogány értelemben vett emlékezés és keresztény ismétlés szembeállítása. Ahhoz azonban, hogy a második megközelítésmód világossá váljék, mindenekelőtt annak kell világossá válnia, hogy mit jelent az egyes ember számára a bűn általi meghatározottsága.

Nem véletlen tehát, hogy Kierkegaard *A szorongás fogalmá*ban nagyon egyértelműen támaszkodik Schelling középső és kései filozófiájára, aki az emberi szabadság lényegéről írt tanulmányában már tételesen szembefordul a hegeli filozófiával, és ennek egyik legpregnánsabb jellemzője, hogy központi helyen vizsgálja a rossznak a pozitív értelemben felfogott lételméleti jelentőségét.

Kierkegaard egyetlen álneves szerzője sem említi annyi alkalommal a leonbergi filozófus nevét, mint Vigilius Haufniensis. Ez azonban csak a látható kapcsolat a két gondolkodó között. Haufniensis kiindulópontja is a hegeli filozófia kritikája. Ehhez hívja segítségül Schellinget. A központi probléma, mint szinte mindig Kierkegaard esetében, a valóság kérdése.

Ha tehát ily módon felülírjuk a *Logika* utolsó fejezetét, a valóságot, akkor olyan előnyhöz jutunk, hogy már a logikában eljutottunk a legmagasabbra, vagy ha úgy tetszik a legmélyebbre. A veszteség mindazonáltal szembeötlő; hiszen ezzel sem a logikát, sem a valóságot nem szolgáljuk. A valóságot azért nem, mert a logika nem engedi, hogy a véletlen, mely a valóság lényeges tartozéka, belopakodjon. A logikát pedig azért nem, mert ha a valóságra gondol, olyasmit vesz fel, amelyet nem képes beolvasztani magába, s elébe vág annak, amit elő kellene készítenie.[1]

Haufniensis számára is a hegeli pánlogizmus a kritika fő tárgya, amennyiben a *Logika* szerzője számára a valóság mindig csak a gondolkodás eredményeként válik megragadhatóvá. Schelling a hegeli logika valóságfogalmát már a *Szabadságtanulmány*ban kritika alá vonta, de igazán kiforrott formát kritikája csak berlini előadásaiban kapott, melyeken maga Kierkegaard is részt vett. Schelling ezen előadás-sorozatában tett különbséget a filozófia negatív és pozitív formája között. Eszerint a pozitív filozófiában megragadható egy olyan kezdet, amely megelőz minden lehetséges konceptualizációt.[2] Ez a gondolat azonban már a *Szabadságtanulmány*ban is felfedezhető, azonban itt még kitüntetett szerepet, schellingi szófordulattal élve, „az emberi szempont" kap, vagyis az, hogy az emberi szabadságra nézve mit jelent ez az új kezdetként felfogott valóság.

A *Szabadságtanulmány* tanúsága szerint ennek az új filozófiai útnak a célja a létezésben lévő ellentmondásnak a nyilvánvalóvá tétele: nem a közvetítés, hanem az apóriának az explikálása, amely az alap-egzisztencia kettősségben nyilvánul meg. Az e kettősséget megalapozó eredeti

[1] Søren Kierkegaard: *Az ismétlés; Félelem és reszketés; Filozófiai Morzsák; A szorongás fogalma; Előszók*. Søren Kierkegaard Művei 5. (Ford. Soós Anita, Gyenge Zoltán.) Jelenkor Kiadó, Pécs. 289.

[2] Friedrich W. J. Schelling: *A kinyilatkoztatás filozófiája*. Szent István Társulat, Bp. 2019. 170.

aktus, amely az idealista önmegalapozásból Schellingnél az indifferens szabadság aktusává lesz, a létezés elidegenedésének kulcsát is a kezünkbe adja, amennyiben kezdetben Isten már eleve elidegenedik önmagától, amennyiben saját természetét alapként, magán kívül bírja.[3] Ez az eredendő kettősség pedig az egész létezésre rányomja a bélyegét.

> Ez a minden élethez hozzátapadó szomorúság, és ha Istenben legalább egy viszonylagosan független feltétel létezik, akkor ez benne magában a szomorúság forrása, amely viszont sohasem válik valósággá, hanem csak a leküzdés örök örömére szolgál. Innen a mélabú fátyla, amely ráborul az egész természetre, minden élet megszüntethetetlen mély melankóliája.[4]

Schelling tézise, hogy ez az alapító aktus az emberi ittlétnek az adottsága; már a lét minden fogalmi megragadása előtt adott az a konstelláció, melyet ez az őstett implikál. Ez az új kezdet már nem másodlagos szempontból jeleníti meg a létezésnek a helytelen konfigurációját, mint „ami nem az, aminek lennie kellene", hanem eredeti ellentmondásként. Az időtlen kezdet, amelyet a *Szabadságtanulmány* leír, nem másodlagos és szükségszerű, hanem primer és esetleges, eredeti valóság.

Itt találja meg a német filozófus a rossz gyökerét. Az ember ugyanis a centrumban helyezkedik el, amely az Isten és a tőle elválaszthatatlan sötét alap feszültségében jön létre. Ebben a feszültségben születik meg a szellem, vagyis az ember, aki egyforma távolságra van mindkét pólustól, de mint teremtményt mindkettő meghatározza. Az alap, amely minden realitás bázisa, de amelynek mélyén ott szunnyad az irracionális, a szabály nélküli, amely mindig felszínre törhet;[5] és Isten az értelem, a rend, a szeretet. A rossz éppen az embernek a kreatúraszerűségében van megalapozva, hogy egyszerre van meg benne az alap akarata, amely az énszerűségbe való visszahúzódás, és az Istentől származó egyetemességre törő akarat. Ez a létezésben inherensen meglévő feszültsége az akaratoknak nem hagyja meg a centrumban az embert, és a cselekvés felé mozdítja. „Az élet keltette szorongás kiűzi az embert a centrumból."[6] Schelling szerint a rossz alapja nem a negativitásban rejlik, hanem éppen ellenkezőleg a legnagyobb pozitivistából, vagyis az ősalapból, a két akarat differenciálatlan kezdetéből (Ungrund) adódik.[7]

Haufniensis számára a hegeli filozófia legnagyobb botránya, hogy a valóság fogalmához hasonlóan a bűn fogalmát, amely az etika tárgykörébe tartozik, szintén a logikai mozgások hasonlatosságára gondolta el. „Ha elhagyjuk a logikát, hogy rátérjünk az etikára, itt ismét az egész hegeli filozófiában fáradhatatlanul működő negatívba botlunk. Legnagyobb megdöbbenésünkre megtudjuk, hogy a negatív a rossz."[8] Haufniensis számára a bűn fogalmának immanenssé tétele éppolyan elfogadhatatlan, mint a valóságé, mert ahogyan Schellingnél, az álneves szerző esetében is a legfőbb probléma a szabadság kérdését érinti. Ha ugyanis az etikában nincs transzcendencia, véli Haufniensis, akkor éppen az emberi szabadságra vonatkozó kérdést mulasztja el feltenni, s nem válik egyébbé, mint tiszta logikává. „A bűn éppen az a transzcendencia, az a

[3] Lore Hühn: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus*. Mohr Siebeck, Tübingen 2009. 229.

[4] Friedrich W. J. Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*. T-Twins Kiadó, Bp. 1992. 102. (A továbbiakban: *Szabadságtanulmány*.)

[5] Uo. 59.

[6] Uo. 81–82.

[7] Uo. 68.

[8] Kierkegaard: *i. m*. 292.

discrimen rerum, melyben a bűn belép az egyesbe mint egyesbe."[9] Az eredendő bűn dogmáját tehát adottként kell tételezni, és ennek a megoldására tett kísérlet adja *A szorongás fogalmá*nak a valódi tétjét.

Második filozófia, avagy második etika

Ahogyan tehát Schelling különbséget tett berlini előadásaiban pozitív és negatív filozófia között, Kierkegaard is különbséget tett első és második filozófia között, ami az ő egzisztenciális értelmezésében első és második etikát feltételez.[10] E különbségtevés sok kérdést felvet *A szorongás fogalmá*nak *értelmezői* körében. Kierkegaard ugyanis nem teszi teljesen világossá az első etika mibenlétét, a kettő között elsődlegesen lételméleti előfeltevés különbségét hangsúlyozza. Haufniensis szerint az első etika az immanenciára vonatkozik, a második kiindulópontja viszont a transzcendencia, amely a bűnt mint immanencián kívülit tételezi.

Ulrich Knappe a dán gondolkodó Kanthoz való viszonyáról szóló könyvében kiemeli, hogy Kierkegaard etikafelfogása nagymértékben mutat átfedéseket Kant etikájával.[11] Knappe kiindulópontja *A szorongás fogalmá*nak etikameghatározása:

> [Az etika] az eszményiséget akarja bevinni a valóságba, pedig az ő mozgása éppen az, hogy a valóságot ne emelje az eszményiségbe. Az etika az eszményiséget feladatnak tekinti, és feltételezi, hogy az ember birtokában van a feltételeknek.[12] Az etikának az a tulajdonsága, hogy ily módon eszményi, vizsgálódásunk során arra csábít, hogy hol metafizikai, hol esztétikai, hol pszichológiai kategóriákat használjunk. Az etikának természetesen mindenekelőtt a kísértéseknek kell ellenállnia […][13]

Az etikai idealitása és az ehhez tartozó feladat félreismerhetetlenül a kanti filozófia jellemzői is. Kant szerint az etika egyetlen elve önmagában található, amelyet nem befolyásolhat semmilyen *a posteriori* ismeret vagy pszichológiai faktor, és nem is függhet a cselekedet sikerétől. A cselekedetet csak a kötelesség határozhatja meg, amelyet pedig a gyakorlati ész metafizikájának az idealitása határoz meg. Ez az etikai azonban kudarcot vall a bűn megragadásában. Az etikai értelmében felfogott bűn ugyanis csak a cselekedet eredményeként jelenhet meg, képtelen egy olyan bűnnek a megragadására, amely saját feltételeit meghaladja. A bűn transzcendenciája ugyanis kívül van az ész hatókörén. A bűn éppen az eszményiségnek az ellentéte, amely szembemegy az etika antropológiai előfeltevésével**.** Az első etikának tehát minden kísérlete zátonyra fut, amely a bűn transzcendenciájának a megragadására törekszik. A bűn megragadására egy olyan diszciplína képes csak, melyet Kierkegaard dogmatikának nevez. Tehát egy olyan diszciplína, amely előfeltételezi a bűn megmagyarázhatatlanságát.

[9] Uo. 326.

[10] Uo. 299.

[11] Knappe polemikus éllel ugyan, de egyenesen kantiánusnak nevezi Kierkegaard etikai stádiumát. – Ulrich Knappe: *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*. Walter de Gruyter, Berlin–New York 2004. 78.

[12] Kierkegaard: *i. m*. 295.

[13] Uo. 296.

> A dogmatikával kezdődik az a tudomány, mely a szigorúan vett, úgynevezett ideális tudománnyal szemben a valóságból indul ki.[14] Ezért a dogmatikának nem kell megmagyaráznia az eredendő bűnt, hiszen azáltal magyarázza, hogy feltételezi […] és olyan mozgatóerőnek tekinti, melyet egyetlen tudomány sem tud megragadni.[15]

Ez viszont már egy új kiindulópont, amely egyúttal új tudományt is feltételez.

A második filozófiához tehát második etika tartozik. A második etika, amelynek „valósága a bűn tudatában van", és amely megtöri az első etika elsődlegességét. Az első etika, mint ahogyan azt fentebb is megfogalmaztuk, soha nem az empirikus individualitásból és annak világhoz való viszonyából indul ki, hanem az eszményiből; mindig az egyetemesre tekint, „az Emberre", akire soha nem eszközként, hanem mindig célként kell tekinteni. Amíg az első etika minden empirikusnak a kizárásával, csak korlátozott módon képes érvényt szerezni magának, addig a második etika kifordítja ezt a konstellációt, ezáltal nyilvánvalóvá teszi a dualizmust, amely meghatározza az empirikus értelemben tételezett ember és az intelligibilis karaktere közötti viszonyt. Bevezeti az embernek mint teremtménynek az előfeltételét, amely egyúttal egy új problémát, a bűn teológiáját feltételezi. Ahogyan Haufniensis ezt meg is fogalmazza: „az első etika metafizikát feltételez a második dogmatikát".[16]

A dogmatika által megalapozott etika azonban nemhogy könnyítene a valóság helyzetén, hanem éppen új, még nagyobb kihívások elé állítja.

> Ez az etika nem hagyja figyelmen kívül a bűnt, s idealitása nem abban rejlik, hogy eszményisége követelményeket támaszt, hanem abban, hogy eszményisége áthatja a valóság tudatát, ám – jegyezzük meg – nem a metafizika könnyedségével vagy a pszichológia érzékiségével.[17]

Haufniensis szerint ugyanis a bűn valóságának éppen abban van a lényege, hogy nem állapot, nincs lehetőség szerinti realitása, csak a cselekedetben megjelenő valósága, csak *de actu* vagy *in actu* létezik.[18] Vagyis a bűn az a *discrimen rerum*, amely az immanenciát a folyamatos fenyegetettség állapotában tartja, amely újra és újra megtöri annak folytonosságát. Ezért lehetetlen az álneves szerző szerint, hogy az első etika értelmében eszményiséget vigyünk a valóságba, mert a bűn által fenyegetett valóság mindig kibúvik bármilyen eszményiség megvalósítására tett kísérlet alól, legyen az bár a leghajlíthatatlanabb kategorikus imperatívusz követelménye.

Amennyiben azonban hűek akarunk maradni a dán gondolkodó bűnfelfogásához, nem szabad egyszerűen abból a felületes összehasonlításból kiindulnunk, hogy Kierkegaard csupán egyenes folytatásaként olvasható annak a modernitásban tapasztalható elidegenedéskritikának, amelyet Schelling középső korszakától datálhatunk, és amelyet egy bűnteológiai koncepcióhoz rögzített.

Lore Hühn szerint Kierkegaard új fejezetet nyitott az etika történetében, amikor a bűnt, amely a hagyományos teológiai dogmatika része, egyenesen az etika alapjává tette, amivel a bűnteológia egyfajta korrekcióként léphet fel, s amely autentikusabb megragadását teszi

[14] Uo. 298.
[15] Uo.
[16] Uo. 302.
[17] Uo. 299.
[18] Uo. 294.

lehetővé a modern ember elidegenedett egzisztenciális alapkonstellációjának.[19] Ami bizonyos, hogy Schelling volt az, aki a rossz realitását tételező szabadságfogalom úttörő analízisét végrehajtotta, és a szabadságot ebben az elméleti összefüggésben *in statu nascendi* volt képes felmutatni, úgy mint amin az emberi szabadság lényegének modern meghatározása alapulhat. A *Szabadságtanulmány* Hühn szerint a bűnteológia reális szervezőelvét hangsúlyozza, ellentétben minden formális elmélettel, amely ezt a hagyományt csak szekularizáló módon közelítette meg.[20] Azzal, hogy Schelling a bűnteológiai megközelítéssel egy fogalmilag megragadhatatlan kezdetbe vonta vissza, amelyet mint alap határozott meg, mely Istenhez képest is kívül helyezkedik el, az emberi szabadságnak egy olyan elgondolását tette lehetővé, amely addig elgondolhatatlan volt.

A szorongás fogalmának szintén megtaláljuk a nyomait Schellingnél, noha tény, hogy nem rögzített filozófiai terminusként használja, ugyanakkor elgondolkodtató maga a kontextus, amelyben szerepel.

> Az élet keltette szorongás kiűzi az embert a centrumból, amelybe teremtetett; mert e centrum minden tudásnak legtisztább lényege, emésztő tisztítótűz minden különös akarat számára; hogy ebben a centrumban élhessen, az embernek halálra kell ítélnie minden sajátszerűségét, önösségét; s ezért csaknem szükségszerű, hogy a centrumból kilépjen a perifériára, hogy ott keresse önmagaságának nyugalmát.[21]

Mindez érdekes párhuzamokat mutat Haufniensis szorongásleírásával. Haufniensis szerint az emberi lét az ártatlanság tudatlanságával veszi kezdetét. Az ártatlanságban ugyanis alszik a szellem, amíg az első bűn tette fel nem ébreszti. Bár Haufniensis nem mondja ki ezt egyértelműen, de világos, hogy a pszichológia módszere azt mutatja meg, hogy a szorongás az ember azon létjellemzője, mely létezésben tapasztalható ellentmondást, amely idealitás és realitás között fennáll, felfedi. Ennek a mindent szétfeszítő ellentmondásnak, amely az egész létezésre kiterül, az oka az adottságban lel alapra. Abban a transzcendált valóságban, amely nem lel megnyugvásra a teóriában, és amely kibúvik mindenféle konceptualizáció elől. Haufniensis analízise annak a kimutatására irányul, hogy a tett, vagyis az ártatlanságból a szellemi létbe vezető ugrás nem más, mint a teológiai értelemben felfogott bűn, vagyis hogy a szellem önmagasága maga az eredendő bűn.

Mint kitűnik, Kierkegaard lecsupaszítja a bűn problémáját arról a spekulatív metafizikai beszédmódról, amelyben Schelling érvel, és csak mint az egzisztencia meghatározását mutatja be. Nem fogadja el Schellingnek azt spekulatív előfeltevését, hogy lehetséges lenne valamiféle dialektikát megelőző indifferens kezdethez való hátralépés. Így számára nem is létezhet semmiféle fantasztikus kezdet, amely nem az egyes emberből, hanem „az Emberből" indulna ki. A bűn mindig az egyes ember bűne, így az első bűn Ádámé, és a nemzedékek egymásutánjában mindenki ennek a bűnnek az individuális megismétlésében csatlakozik az emberiség történetéhez.

Ebből a minden fogalmi megragadást megelőző tapasztalatból veszi kezdetét a kierkegaard-i második etika. A szorongásnak éppen az az eredeti célja, hogy szétválasszon, hogy világossá

[19] Hühn: *i. m*. 234.
[20] Uo. 237.
[21] Schelling: *Szabadságtanulmány*. 81–82.

tegye azt a korlátozott egzisztenciálfilozófiai álláspontot, amelyben tételezett az immanencia és vele szemben, fölötte vagy még helyesebben: mögötte egy tranziens valóság, amely diszkurzív megismerési technikák számára megragadhatatlan. Ezt tükrözi a könyv Hamanntól vett mottója is: „mert Szókratész azáltal volt nagy, hogy különbséget tett aközött, amit megértett, és aközött, amit nem".[22] A bűn elgondolhatatlansága és kizárólag az emberi cselekedetben való *in actu* létrejötte éppen az a határmezsgye Kierkegaard szerint, amely ezt a különbséget megteremti.

A második etikának Kierkegaard szerint a transzcendenciából kell kiindulnia, és nem az immanenciából, s ha ennek a megragadására képessé válik, csak abban az esetben válhat a bűn egy olyan totalitásmeghatározássá, amely már magában foglalja a saját meghaladását. Itt vissza is értünk a dolgozatunk elején megfogalmazott kettős bűnértelmezéshez. Erről viszont már nem Haufniensis, hanem talán egy még fontosabb álneves szerző értekezik, a humorista Johannes Climacus.

Befejezés

A kezdet eme bűnteológiai jellege szoros kapcsolatot tételez Schelling középső és kései korszaka és Kierkegaard között. Mindketten egy olyan kezdetet tételeznek a *Teremtés könyvé*nek 3. fejezete alapján, amelyben egy átmenet vagy ugrás megy végbe, amely bár történetileg soha nem létezett, de amely mégis nélkülözhetetlen annak az elidegenedett viszonynak a leírásához, amely az ember léthelyzetét nyilvánvalóvá teszi. Magyarán, e két szerző ugyanarra keresi a választ: hogy hogyan képes az ember önmagát felfogni a modernitás elidegenedett körülményei között, amelyben még megragadható az alap folyamatosan mozgásban levő, tudattalan hatásmechanizmusa, az a bizonyos „soha el nem múló maradvány", amely eredetére emlékezteti.

Amint az a fentiekből nyilvánvalóvá válhatott, Kierkegaard sok mindenben híven követte Schellinget, azonban az tagadhatatlan, hogy lényeges pontokon különbözött is a leonbergi filozófustól. A legfontosabb különbség a két szerző között talán, hogy a dán teljes mértékben szakítani akart azzal a metafizikai hagyománnyal, illetve észhittel, melynek Schelling talán még a megmentésére törekedett. Kierkegaard számára, mint késői jövevénynek, az elidegenedés megszüntetése már nem egy olyan vallásosságon keresztül merül fel, amely egyúttal magában foglalná a rációt. A ráció az immanencia tartozéka, a szeretet követelménye ennél már sokkal többet kíván az embertől.

Kierkegaard on Sin as the Basis of Second Ethics

Keywords: anxiety, sin, freedom, alienation, ethics, metaphysics

If we want to grasp the concept of sin in Søren Kierkegaard's oeuvre, we must first turn to the famous original sin analysis of the concept of anxiety, in which the psychological investigation of Vigilius Haufniensis attempts to describe the origin of the concept of sin, as it first comes into existence in man. However, the pseudonymous author does not reassure his reader on this issue, as we can learn from the introduction of the work that if we are to research the real possibility of sin, the best and perhaps the only method is the path of psychology. But in the sense that Haufniensis calls

[22] Kierkegaard: *i. m.* 282.

it the second philosophy and related to it the second ethics, which is meant to capture the reality of sin, this method is far from a satisfactory way to do so. For psychology, sin becomes evident only in its origin, i.e. if, in the mediation of anxiety, it reveals the contradiction of existence, which has freedom at its centre; however, it is unable to posit sin in the contradiction between the aesthetic and the ethical, which would open the way to the religious ideal. According to Haufniensis, psychology cannot be the method of the second ethics, this "new science", but here we can only turn to dogmatics.

The aim of my present paper is therefore to show how the concept of sin appears in Kierkegaard's thinking as the main characteristic of this difference, but in close connection with this I would also like to point out the close relationship that exists between Kierkegaard's specific theology of sin and Schelling's *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom*.

Nyírő Miklós

Claude Romano az események „fenomenalitásáról”

1. Bevezetés

Az utóbbi bő két évtized során publikált köteteiben Claude Romano, a Sorbonne professzora egy olyan, ún. *eseményhermeneutikát* dolgozott ki, amely legalább annyira támaszkodik Heidegger úttörő kezdeményezéseire, mint amennyire vitában áll azokkal.[1] Romano Heideggerhez való kapcsolódása már rögtön abból is kitűnik, hogy a projektjének fókuszpontját képező eseményfogalom először Heidegger nyomán vonult be az ontológiai kérdésirány középpontjába. Az esemény fogalmának ontologizálhatóságával szemben azonban Romano kifejezetten szkeptikus, s ez irányú kétségeit mindenekelőtt az események „fenomenalitásának” a vizsgálata révén, valamint az emberi életben játszott szerepüket szem előtt tartva igyekszik alátámasztani. Miközben tehát Romano egyetértőleg veszi át az emberi létezés leírásában konstitutív – a korai Heidegger által hangsúlyozott – „eseményjelleg” eszméjét, aközben felülvizsgálni igyekszik Heidegger ontológiai megközelítését, hogy ezáltal az ember eseményeknek való kitettségét hangsúlyozza. Ennek megfelelően az alábbiakban először a korai Heidegger eseményontológiájának néhány alapvető vonását, valamint Romano ez irányú kétségeit fogom körvonalazni. Ezt követően térek rá az események „fenomenalitása” kérdésének vizsgálatára, Romano vonatkozó nézeteit követve.

2. Heidegger korai eseményontológiája s Romano szkepszise

Miként köztudott, az esemény fogalma már a fiatal Heidegger legelső egyetemi előadássorozata keretében nagy hangsúllyal jelenik meg. Ennek az 1919-es, ún. *Kriegsnotsemester*nek az anyagában nyomon követhető, miként fogalmazódik meg Heidegger számára az igény egy „preteoretikus eredettudományként” értett filozófia iránt, melynek tárgyterületét nem a meglevő létezők valamely területe vagy akár összessége, hanem „az egyáltalában tapasztalható

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

[1] Jelen tanulmány két korábban megjelent írásomból is merít: Nyírő Miklós: *Medialitás, eseményontológia, gyakorlat.* Bp. 2020. 45 skk.; uő: Az „események szülte” ember. Claude Romano Heidegger-kritikája. In: *Ünnepi tanulmányok Gyulai Éva 70. születésnapjára.* Fazekas Csaba szerk. Miskolc 2023. 152–161. Romano különösen az alábbi helyeken foglalkozik Heidegger nézeteivel: Claude Romano: *Event and World.* New York 2009. 10–23; uő: *Event and Time.* New York 2014. 103–09; uő: *At the Heart of Reason.* Evanston (Ill.) 2015. 240–51, 374–97; uő: *There Is. The Event and the Finitude of Appearing.* New York 2016. 15–23.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-4

(*das Erlebbares überhaupt*)", vagyis maga a megélt és értelemmel telített élet képezi.[2] Az eredetnek ezt a hagyományosan ineffábilisnak tekintett terrénumát illeti majd Heidegger az évek során az „ősvalami", az „önmagában és önmagáért való élet", a „történeti én", a „faktikus élettapasztalat", végül pedig az „ittlét" (*Dasein*) megnevezésekkel.[3]

Mármost e dimenzió egyik leglényegesebb vonása abban áll, hogy az *tárgyiasíthatatlan*. „Az *Er-leben* nem lefolyik előttem, mint valami dolog, melyet mint tárgyat állítok magam elé" – írja Heidegger.[4] Ezen az elementáris szinten ugyanis a psziché még teljességgel elmerül a tapasztalat végbemenésében, melyben mindenestül érintett, s így nem emelkedik ki önmagán nyugvó szubjektivitásként, mellyel szemben a megéltek tárgyiságokként, objektív adottságokként volnának megragadhatók. A megélt tapasztalat, az *Er-leben* végbemenése azonban nem is egyszerűen egy folyamat (*Vorgang*). Ez közvetett módon, az „esemény" szó szemantikája révén is megvilágítható. A szó latin igei megfelelője, az *evenire* ugyanis nem csupán azt jelenti, hogy „megtörténik", „bekövetkezik", „megesik", hanem azt is, hogy „osztályrészül jut" valaki számára, mint például a gyász vagy egy betegség.[5] Ez utóbbi értelemben véve az események mindig olyasvalakivel történnek meg, aki helyettesíthetetlen a végbemenetelük tekintetében – a *„pro me"*-mozzanat konstitutív az így értett eseményeket illetően. Ezt látszik hangsúlyozni Heidegger, amikor e korai előadásban kijelenti, hogy „a megéltek [elsajátító] események, amennyiben a Sajátból élnek, s az élet csak így él"; amit megélek, „én magam sajátítom el a magam számára, s az a maga lényege szerint sajátítódik el".[6] Eszerint tehát a faktikus élet a maga alapjaiban valami „nem tárgyi"; más szóval, létének „állagát" tekintve az emberi ittlét valami eseményszerű.

Heidegger ezen „eseményontológiai" megközelítése – mely nyilvánvalóan szembehelyezkedik a hagyományos szubsztancia-, szubjektum-, reláció-, sőt folyamatontológiák valamennyi variánsával, amelyeket ő összefoglalóan a „puszta meglét" vagy „kéznéllét" (*Vorhandensein*) ontológiáiként aposztrofál, s mely valójában ez utóbbiak „destrukciójának" a bázisául szolgál – az elkövetkezendő évek minden drasztikus fogalmi átrendeződése ellenére Heidegger 1927-es fő művéig s azon túlmenően is érvényben marad.

Mindazonáltal az események néhány fenomenológiailag rögzíthető vonását s az emberi életben játszott szerepüket szem előtt tartva, Romano szkeptikus Heidegger eseményontológiáját illetően. Alapvető kérdése az alábbi:

Vajon a Létről való gondolkodás igazságot szolgáltat-e annak a módnak, ahogyan az események önmagukból megmutatkoznak, [vagyis] a fenomenalitásuknak? Megérthetők-e az események valamely „ontológia" terminusaiban, még ha az alaposan átdolgozott is, mint az ittlét fundamentálontológiája?[7]

[2] Vö. Martin Heidegger: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. In: uő: *Gesamtausgabe 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie.* Bernd Heimbüchel szerk.. Frankfurt am Main 1987, különösen a „Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft" című második rész.

[3] Vö. Theodor Kisiel: *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*. Berkeley–Los Angeles–London 1993. 9, 17.

[4] Martin Heidegger: *i. m.* 75.

[5] *Latin–magyar szótár.* Györkösi Alajos szerk. Bp. 1994. 202.

[6] Martin Heidegger: *i. m.* 75. A német eredeti így hangzik: „Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt"; „ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach".

[7] Claude Romano: *Event and World.* 15–16.

Mindenekelőtt azt kell látnunk tehát, milyen szerepet kapnak az események a heideggeri ontológiában, illetve hogyan ad ez utóbbi számot az események fenomenalitásáról az ittlét létszerkezetét alkotó, ott kifejtett, ún. egzisztenciálék révén.

E tekintetben azt látjuk, hogy – egyetlen kivételtől eltekintve, ahol „pusztító természeti eseményekről” esik szó – az esemény fogalma a *Lét és idő*ben három különböző, de egyaránt az ittlét „tulajdonképpeniségének” lehetőségfeltételeit tárgyaló kontextusban jön egyáltalán szóba, ám mindahányszor valamiféle „ellenfogalomként”, vagyis olyasminek a megnevezéseként, ami a „nem tulajdonképpeniség” dimenziójába tartozik.[8] E három kontextust a halál, a lelkiismeret, valamint a történetiség „tulajdonképpeni” fogalmainak az egzisztenciálontológiai interpretációi képezik. Mármost amit Heidegger a halál fenoménjének elemzése során állapít meg, ti. hogy „[a] meghalás nem esemény (*Begebenheit*), hanem egzisztenciálisan értendő fenomén” – nevezetesen az ittlét autenticitása számára a legnagyobb jelentőséggel bíró *lehetőség,* nem pedig „valami valóságos”, azaz a környező világ nyilvánosságában „utunkba kerülő esemény (*begegnendes Ereignis*)” –,[9] nos, ezt érvényesnek tartja Heidegger mindhárom szóban forgó jelenségre nézve. Ahogyan „az ember”, a nem tulajdonképpeni módon létező „akárki” (*das Mann*) az, aki a halált mint nyilvánosan előadódó eseményt érti, úgy „az ember” az, aki szerint a lelkiismeret „hangja” „arra a megtörtént eseményre (*vorgefallene Ereignis*) utal vissza, amely által az ittlét bűnt vett magára”,[10] s ugyancsak „az ember” az, aki önnön történelmét csupán jelene felől, mint „elmúltat” érti meg, s mivel így elvéti az áthagyományozott lehetőségeket, várakozásai a világ új eseményei iránti kíváncsisággá fajulnak.[11]

Heidegger elemzései láthatóan arra futnak ki, hogy élesen megkülönböztesse egymástól *a világban utunkba kerülő* létezők, tények vagy események „környező-világszerűen kéznéllevő” létmódját *az ittlét* ontológiailag másnemű létmódjától, s ahogyan valamennyi, ez utóbbit jellemző „egzisztenciálét”, úgy a halált, a lelkiismeretet és a történetiséget is tisztán az ittlét létszerkezetéhez tartozó, azaz csakis annak létmódjában osztozó fenoménekként mutassa fel. A döntő mozzanat ezen elemzésekben az tehát, hogy Heidegger mindhárom jelenséget mint egzisztenciálét, vagyis mint az ittlét létének struktúramozzanatát értelmezi, ami azonban annyit tesz, hogy *kizár e jelenségekből minden eseményjelleget,* legalábbis minden olyat, amelynek nem maga az ittlét az eredete. Ezt tükrözi Heidegger szóhasználata is. Amit a megélt tapasztalat kapcsán ’19-ben még „elsajátító eseménynek” nevezett, azt a fő mű immár az ittlét tulajdonképpeni – vagyis saját léte iránti gondjában gyökerező – „történésének” (*Geschehen)* hívja,[12] kizárólag a világon belül előadódó tényállások jelölésére tartva már csak fenn az esemény fogalmát.

E kérdést illetően Romano egy paradoxonra hívja fel a figyelmet, amely meglátása szerint konstitutív Heidegger gondolkodásában:

> Amennyiben ez a gondolkodás az ittlétet mint saját eseményét, mint az (igei értelemben vett) létezés vagy egzisztálás eseményét határozza meg, mely ugyanakkor a Létnek az eseménye, avagy a Létnek a megértésben (*Verstehen*) való feltárulása, [annyiban] *egyetlen esemény sem történhet meg egy ilyen*

[8] Bővebben erről lásd Nyírő Miklós: A „történés” ontológiájáról – Veress Károly „Bevezetés a hermeneutikába” című kötete kapcsán. *Publicationes Universitatis Miskolcinensis Sectio Philosophica* XXVI/1(2022). 83–86.

[9] Martin Heidegger: *Lét és idő.* Bp. 2001. 279, 298.

[10] Uo. 336.

[11] Vö. uo. 449.

[12] Uo. 431.

> *egzisztenciával* – eltekintve attól az eseménytől, mely ő maga *(that it itself „is”).* Az egzisztenciális analitika így arra korlátozódik, hogy felmutassa különböző modalitásaiban *az egyetlen eseményt, amely maga az ittlét […].* Az egzisztenciálék [nem egyebek, mint] a lét egyetlen egyedülálló eseményének eme különféle modalitásai. Nemcsak [arról van szó], hogy az egzisztencia ontológiai konstitúciója nincs kitéve eseményeknek (*Ereignisse*), hanem [mindenekelőtt arról], hogy az ittlét – éppenséggel önnön konstitúciója által – zárt mindenféle eseménnyel szemben.[13]

Ebből fakadóan Romano két szinten is bírálja az emberi ittlét heideggeri analitikáját. Egyrészt olyan, a *Lét és idő*ben kulcsszerepet játszó fenoméneknek a heideggeri leírásáról mutatja ki az elégtelenségüket, mint amilyen például a másokkal való találkozás, mások halálának tapasztalata, vagy a lelkiismeret stb., továbbá olyan jelenségek tárgyalásának az árulkodó elmaradására mutat rá, mint amilyen például a születés alanytalan eseménye – mely megelőzi a „Lét eseményét” mint egzisztenciát – vagy éppen az események nyomása alatt elszenvedett trauma, melyek diszkussziójára koncepcionális okokból kifolyólag nem kerül sor Heidegger művében. A kritika egy másik szintje viszont már magát az egzisztenciális analitika koncepcióját célozza, amennyiben az – miként Romano hangsúlyozza, formalizmusa, kvázi-transzcendentalizmusa, valamint a modern szubjektumfogalom bizonyos „előjogainak” látens érvényre jutása következtében, ami legfőképpen az arisztotelészi *phronészisz*gondolat kierkegaard-i indíttatású, valamiféle abszolút választás terminusaiban kivitelezett újraértelmezésében érhető tetten – nem képes megfelelni az ember eseményeknek való lényegi, konstitutív kitettségének.[14] Romano megközelítésének az újszerűsége éppen ebből a bírálatból, vagyis *az eseményszerűség ontologizálhatóságának a visszautasításából* fakad, amennyiben a Létnek elébe vágó értelemben, továbbá pluralitásukban – nem pedig az ittlét létének szinguláris történéseként, miként Heidegger teszi azt – igyekszik számolni az események konstitutív voltával, az eseményekkel mint „eredettel”.

3. Romano az események „fenomenalitásáról”

Romano az embert „advenánsnak” (*advenant*), „önmagához eljövőnek”, az emberi életet pedig „kalandnak”, kockázatos vállalkozásnak (*aventure*) nevezi.[15] Szerinte az emberi lény alapvető jellemzője az *eseményekre való nyitottság*ában rejlik; a humanitást ugyanis Romano abban a képességben látja, hogy helyettesíthetetlen önmagunkként vegyük a vállunkra a velünk történteket. Azonban megérteni az eseményeket, melyek velünk történnek, egyúttal önmagunk állandó újra megértésének a követelményét is támasztja. Így az emberi létezés önmagunk önmagunkhoz való *eljövetelére* tett állandó, ám kockázatokkal is terhes kísérletnek bizonyul. Ha azonban ember mivoltunkat alapvetően az eseményekre való nyitottságunk alkotja, akkor az „emberi kaland” értelmének a megvilágításához – melyre Romano eseményhermeneutikája a heideggeri eseményontológia

[13] Claude Romano: *Event and World.* 16.

[14] Claude Romano: *There Is. The Event and the Finitude of Appearing.* 19–23.

[15] Romano eseményhermeneutikájával ez ideig Magyarországon egyedül Sipos Andrea foglalkozott. Sipos Andrea: Claude Romano evenmenciális hermeneutikája. *Magyar Filozófiai Szemle*. Megjelenés előtt; uő: Redukció nélkül. Claude Romano empirikus fenomenológiája. *Elpis* 25/1–2(2022). 73–84. Utóbbi írásában Sipos „eljövendő”-ként fordítja Romano *advenant*-fogalmát.

felülírásával vállalkozik – az események sajátosságainak kell vezérfonalként szolgálniuk. A továbbiakban ez utóbbiakra összpontosítok, Romano megfontolásait követve.

A kérdésnek, mely az események fenomenológiai megközelítését hivatott vezérelni, az *események „fenomenalitására”* kell irányulnia. Ez a vezérkérdés az események adottságmódját, vagyis azt hivatott tisztázni, hogy milyen módon mutatkoznak meg önmaguk által és önmagukként az események. Eközben nem zárható ki az sem, hogy az események megmutatkozási módja többféle is lehet, s le kell, hogy lepleződjenek az események látszólagos megmutatkozási módjai is, hogy elhatárolhassuk azokat megmutatkozásuk tulajdonképpeni módjaitól.

Ez utóbbi megkülönböztetés kapcsán szem előtt tartandó Nietzsche figyelmeztetése is, aki az események közkézen forgó értelmezése kapcsán egy bizonyos „grammatikai-metafizikai illúzióról” beszél.[16] Eszerint a megélt tapasztalat nyelvi sematizálása során – nevezetesen a nem tudatosan működő metonímia révén, kiváltképp azonban az indoeurópai nyelvek alany-állítmány szerkezetű mondatképzésében „kódolt” következtetési sémát követve – az eseményeket jellemzően nem merő történésként, végbemenésként, hanem azokat valamely mögöttes entitás „hatásaként” felfogva értelmezzük, „mondván”, minden állítmány feltételez egy alanyt, minden egyes változás, történés vagy esemény valamely ágens „tetteként” interpretálandó. Nietzsche így fogalmaz:

> Ha azt mondom: „a villám világít”, akkor a világítást egyszer tevékenységként, másszor pedig alanyként tételezem: tehát a történésben egy létet tételezek fel, amely a történéssel nem egy, hanem inkább *megmarad, van* és nem „*lesz”. – A történést hatásként tételezem*, *az okozatot pedig létként*: ez *kettős* tévedés, avagy *interpretáció*, amelyben mi vagyunk a hibásak.[17]

Az események fenomenológiájának tehát tartózkodnia kell az ilyesféle bevett, a grammatika által sugallt értelmezési mintáktól!

Kiindulásképpen annyi leszögezhető, hogy az eseményeket igékkel fejezzük ki, mégpedig alapvetően kétféle módon. Van, amikor imperszonális eseményekre utalunk általuk – például „havazik” –, többnyire azonban valamely „alanyhoz” kötődő eseményeket fejezünk ki a segítségükkel – például a „gurul a golyó” fordulattal. Romano először éppen Nietzsche példáját – az imperszonális események egyik esetét –, a „villámlást” veszi szemügyre. Nem kétséges, hogy a villámlás egy, a világban lezajló *változás.* Azonban a villámlás *nem valaminek a* megváltozása, nem valamely partikuláris létezőnek a modifikációja. Ugyanis az esemény itt nem egyéb, mint ami az égen keresztülszaladó fénylő csíkként mutatkozik meg: a *villám maga* nem egyéb, mint a *villanás eseménye.* A főnévvel jelölt *„létező”* (melyről elmondható volna, hogy *„van”*) az események esetében nem egyéb, mint az igével kifejezett *történés* vagy végbemenés (melyről azonban már nem mondható el az, hogy „van”).

Ugyanakkor ahhoz, hogy a villámlással beálló változás megmutatkozhasson, *valamivel kell annak megtörténnie* – a villám bevilágítja az égboltot és a vidéket, megfélemlíti az állatokat, stb. Ama létezők köre azonban, melyekkel a villámlás eseménye megtörténik, eközben *sokféleképpen meghatározható,* s ennyiben az meghatározatlan marad. Viszont ez utóbbi vonás nem csupán az alanytalan események jellemzője, hanem az olyanoké is, amelyek kifejezetten valamely

[16] Erről bővebben lásd Nyírő Miklós: Nietzsche mint az eseményfenomenológia előfutára. *Publicationes Universitatis Miskolcinensis Sectio Philosophica* XXVI/1(2023). Megjelenés előtt.

[17] Friedrich Nietzsche: *Az értékek átértékelése.* Bp. 1994. 74–75.

partikuláris létezőhöz kötődnek – például azé, hogy „a vonat beérkezik az állomásra". Az ilyen esetekben a partikuláris létező, melyhez az esemény kötődik, önálló, ontikus vonásokkal bír, s az eseményt kifejező fordulatban a grammatikai-logikai alany helyét tölti be. E létező nem redukálható tehát a vele éppen végbemenő eseményre – ahogyan az állomásra érkező vonat sem redukálható arra a tényre, hogy éppenséggel megérkezik az állomásra. Mindazonáltal az esemény valójában mégsem csak a logikai-grammatikai alannyal történik meg: a vonat érkezése éppúgy érinti az utasokat, a rájuk várakozókat, magát az állomást, stb. A valamely létezőhöz köthető események tehát szintén nem tekinthetők e létező modifikációinak, hiszen végbemenésük számtalan más létezőt is érint, azokkal is megtörténik. Mind az imperszonális események, mind pedig a valamely alanyhoz kötődőek olyan változások tehát, amelyeknek nincs hordozó szubsztrátuma, nem valamely létezőben állnak be, hanem sokkal inkább a létezők meghatározatlan sokaságával történnek meg – s valójában ugyanez érvényes valamennyi ún. tényre, tényállásra és folyamatra nézve is. Mindezt Romano így összegzi:

> Valamely esemény, ha önmagában vesszük fontolóra, nem a létezők rendjébe tartozik, s nem is rendelhető valamely egyértelműen meghatározható létezőhöz. Az [ugyanis] a létezők nyílt sokaságával történik meg. E tekintetben nincs olyan létező, amely létében az esemény tulajdonításának támaszaként volna jellemezhető. Egy esemény nem [valami, ami] „van" (*„is" not*) – valamely tulajdonság vagy ontikus jellemző –, hanem egyszerűen „megtörténik": a végbemenetel tiszta ténye, […] melynek során *semmi* egyéb nem „játszódik le", mint maga a „lejátszódás": az esemény, szigorú értelemben véve.[18]

Ha azonban az események nem a létezők rendjébe tartoznak, vagyis megmutatkozási módjuk lényegileg más jellegű, mint a létezőké, azaz nem adhatunk számot róluk sem a létezők kategoriális meghatározottságainak felmutatása, sem pedig a létezők létmódjának feltárása által, akkor *sem valamely tudomány, sem pedig valamiféle ontológia keretében nem lehet adekvát módon tárgyalni őket.*

Bármennyire is önmagukban és önmaguk által mutatkoznak meg azonban mind az imperszonális, mind pedig a valamely „alanyhoz" kötődő események, s bármennyire igaz rájuk nézve az is, hogy nem lehetséges egyértelműen valamely létezőhöz rendelni őket, „fenoménekként" az események mégis minden esetben szükségessé teszik azt, hogy legyenek *tanúik,* akik számára a végbemenésük megmutatkozik. Az események fenomenalitása mindenkor olyan létező(k) tanúsító jelenlétét igényli, aki(k) számára az események egyáltalán megmutatkozhatnak. Az ilyen tanút Romano az ontikus tulajdonítás „kiváltságos alanyának" nevezi.[19] Az események mint fenomének tehát valaki(k) által *tanúsított, világonbelüli modifikációk*ként mennek végbe.

> [E]gészen más a helyzet azokkal az eseményekkel – hívja fel rá a figyelmet Romano –, amelyek *helyettesíthetetlenül* velem történnek, teljességgel felforgatva lényegi lehetőségeimet, melyek egymás közt artikuláltak egy világban, felborítva így a saját életemet (*adventure*): [ezek] a tulajdonképpeni, evenmenciális értelemben vett események.[20]

[18] Claude Romano: *Event and World.* 26.

[19] Uo. 29.

[20] Uo. 29. E különbséget Romano az „esemény" (*événement*) szóból képzett fogalompárral, ti. az „evenmens" (fr. *événementiel,* ang. *evental*), illetve az „evenmenciális" (fr. *événemential,* ang. *evential*) szavakkal fejezi ki – uo. 33. Az események e kettős aspektusához számos további distinkció is társul, melyeket alább veszünk számításba.

Az tehát, hogy nem jelölhető ki semmiféle meghatározott ontikus támaszték az események számára, hanem a létezők rendjén túli, önmaguk általi tiszta végbemenéseknek kell tekinteni őket, az események két fogalmának a megkülönböztetéséhez vezet: ezek egyfelől a világonbelüli vagy evenmens tények, másfelől a tulajdonképpeni, evenmenciális értelemben vett események. Ez utóbbiaknak ugyanis (az előbbiekkel ellentétben) egyértelműen meghatározható az „alanya”. Valamely tulajdonképpeni esemény lényegi vonása az, hogy kifejezett *címzettje* van: az velem, veled stb. történik meg, „oly módon, hogy *akivel az megtörténik, önmaga érintett abban, ami történik vele”*.[21] Egy ilyen esemény tehát sohasem valamiféle „objektív” folyamat, nem merül ki abban, hogy világonbelüli tényként manifesztálódik, melynek szenvtelen szemlélői lehetnénk. Ugyanis mindig van olyan címzettje, aki önmaga mivoltában van játékba hozva, elementárisan érintett a történésekben. Megérteni egy ilyen eseményt annyi, mint helyettesíthetetlen mivoltunkban menni keresztül a történteken, mint ami nekünk és csak nekünk van címezve. Valamely világonbelüli tényről is elmondható ugyan, hogy *velem* történik – amennyiben tanúja vagyok. Míg azonban puszta tanúként „én magam nem vagyok játékba hozva önmagam teljes mivoltában”, addig a tulajdonképpeni események arra késztetnek, hogy *„a megtörtént eseményből kiindulva értsem meg önmagam”*, mivel az ilyen események a világomat felforgatva kényszerítenek rá, „hogy másként értsem meg magam [mint korábban], abból a hasadásból kiindulva, melyet tulajdon lehetőségeim átrendezésével [maga] az esemény nyit meg az életemben”.[22]

Mind az, ha valamely esemény „tanúi” vagyunk, mind pedig az, ha annak „címzettjei” vagyunk, joggal nevezhető „személyes eseménynek”. Azonban nem minden „személyes esemény” merül ki abban, hogy világonbelüli tényként tapasztaljuk meg azt. A világonbelüli tényként, illetve az evenmenciális eseményként megélt történések közti különbség azonban *nem* az esemény „típusától” függ, hanem úgyszólván a személyes érintettség mikéntjétől, avagy „mélységétől”. Bármely eseménynek tanúi lehetünk – ekkor világonbelüli ténynek fogjuk tekinteni azt –, de ugyanaz az esemény úgyszólván „sorsfordítóvá” is válhat számunkra – ekkor világkonstituáló eseményként éljük meg a történteket. (Pl. a fáról lehulló almát többnyire különösebb jelentőség nélküli tényként regisztráljuk, Newton számára azonban egyfajta „megvilágosodást” hozó eseményként tűnt fel ez az egyébként banálisnak mondható esemény.)

Mármost Romano alapintuíciója az, hogy az emberi létezés értelmezésének a vezérfonalául az ilyen, tulajdonképpeni események szolgálnak – *az ember „események szülte” lény.* Hogy közelebbről lássuk e megközelítés jelentőségét, vegyük példaként egy szerettünk halálának az eseményét, s a gyászt, melyen keresztülmegyünk.[23] Romano azt kérdezi e tekintetben, hogy hol helyezkedik el az esemény valaki más halálának objektív ténye, illetve a gyászolók által megélt szenvedés két pólusa között. Az esemény nyilvánvalóan nem a halál tényét követő, arra úgyszólván ráépülő valamiféle „második tény”. De nem is merőben szubjektív tapasztalat, melyet pusztán a psziché bensőségességében élnénk meg. Hiszen „maga a tény az, ami esemény a számomra” – hangsúlyozza joggal Romano –,[24]vagyis a szerettünk *tényleges* elvesztése érint bennünket a legbensőbb mivoltunkban, s forgatja fel a lehetőségeink totalitását: *„egy esemény*

[21] Uo. 30. Ez a megfogalmazás egészen közel jön ahhoz, ahogyan Benveniste igyekszik visszaadni a középige értelmét, nevezetesen: a középige alanya „azt viszi végbe, ami vele végbemegy”. – Emil Benveniste: Active and Middle Voice in the Verb. In: uő: *Problems in General Linguistics.* Coral Gables (Fla.) 1971. 149.

[22] Uo. 29.

[23] Vö. uo. 30. skk.

[24] Uo. 31.

semmi egyéb – olvashatjuk –*, mint a lehetőségeimnek és a világnak ez az imperszonális rekonfigurációja – olyan újraalakítás ez, amely egy tényben történik meg, ami által [viszont] az esemény egy hasadást iktat a saját életembe"*, ezáltal pedig átalakít engem is és a világomat is.[25]

Miközben tehát a halál világonbelüli ténye mindenki számára ugyanaz, addig a halál *eseménye,* s ezáltal a gyász, melyen keresztülmegyünk, nem ugyanazt jelenti majd az egyikünk, illetve a másikunk számára. Valójában az esemény jelentősége *összemérhetetlen,* éppen mivel önmagunk helyettesíthetetlen mivoltában érint bennünket. Ennyiben a szerettünk elvesztése – miként minden valódi esemény – *magunkra hagy,*[26] azaz egyedülálló módon, személyünkben érint bennünket anélkül, hogy helyettem és helyetted más is elszenvedhetné azt. Mivel pedig a valódi események helyettesíthetetlen önmagunk mivoltában érintenek bennünket, *maguk ezek az események is egyediek.*

Továbbá, amennyiben a világban végbemenő eseményeknek nincsen sem egyértelmű ontikus hordozójuk, sem pedig címzettjük, annyiban az *efféle* események nem a létezők vonatkozásában, hanem *eseménykontextusuk* horizontján nyernek értelmet. „Minden világonbelüli eseményben már felsejlik egy »világ«" – hangsúlyozza ezért Romano.[27] Valamennyi világonbelüli eseményhez társulnak ugyanis kísérőjelenségek – a villámláshoz például a felhők tornyosulása vagy a mennydörgés –, melyek összefüggésében nyerik el azok a maguk értelmét. A szóban forgó összefüggés azonban sohasem csupán egy téridőbeli „keret", s nem is pusztán jelenségek valamely halmaza, hanem sokkal inkább az ilyen jelenségek *értelmének* valamiféle artikulált egysége – végső soron egy világhorizont –, melynek háttere előtt az egyes világonbelüli események egyáltalán értelemmel bírnak.

Hogyan mutatkozik meg azonban egy efféle világhorizont a világonbelüli eseményeken? Egymás vonatkozásában az eseményeket egyrészt okaikra tekintettel szoktuk artikulálni – ekkor *magyarázzuk*, etiológiai összefüggéseikben ragadjuk meg őket.[28] Mivel valamely ok (dolog, tényállás vagy esemény) nem egyéb, mint ami által a világ egyik előzetesen adott lehetősége aktualizálódik, ezért a világ ebben az összefüggésben az efféle preegzisztens etiológiai lehetőségek – vagyis lehetséges ok-okozati összefüggések – totalitásának bizonyul, ami pedig megtörténik, az mindenkor nyitva áll az etiológiai magyarázat lehetősége számára.[29] Másrészt azonban a világonbelüli események értelmezési lehetőségeinek a totalitását nem csupán előzetesen adott, potenciális oksági összefüggések alkotják. Olyan lehetőségek is belejátszanak

[25] Uo.

[26] Heideggernél a világ semmisségétől való szorongás individuál, Romanónál viszont a világunkat rekonfiguráló esemény váltja ki ugyanezt.

[27] Claude Romano: *Event and World.* 26–27. A „világ" fenomenológiai fogalmát Romano tehát az esemény fogalma felől igyekszik megvilágítani, ellentétben a *Lét és idő* Heideggerével, aki még az eszközhasználat összefüggéséből kiindulva mutatta fel a világ jelentésességét.

[28] Az „etiológia" a görög *aitia* (ok) és *logos* (tudomány) szavak összetételéből származó megnevezés, mely így az „okokról szóló tudományt" jelöli.

[29] A világonbelüli események elvileg visszavezethetők akár a legtávolabbi okaikra is, s Romano – némiképp talán meglepő módon – az efféle oksági láncolatok hálózata kapcsán hozza szóba a világ *történetiségét,* amennyiben a magyarázat során igénybe vett oksági összefüggések *első elvei* többféleképpen, a különböző korok és kultúrák sajátos világhorizontja által meghatározottak. Miként Romano rámutat: „Homérosz korában a görögök a villámlást nem meteorológiai tényként, hanem inkább mitológiai perspektívában értelmezték, mint ami Zeusz haragjának a kifejeződése". Tehát „még a »természeti« eseményeket magyarázó okok is alárendeltek egy adott történeti horizontnak". – Claude Romano: *Event and World.* 33. Romano tehát a történetiséget – a korai Heideggerrel ellentétben – *nem* az emberi ittlét, avagy az egzisztencia *történésjellegéből,* hanem az eltérő történeti korokat iniciáló *eseményekből* eredezteti.

az események értelmezhetőségének (világ)horizontjába, amelyeket az ember a jövőt illetően vázol fel a maga számára, ti. amelyeket szem előtt tartva, azok kedvéért cselekszik, s ennek megfelelően tettei is e felvázolt lehetőségek – nevezetesen „célok” – teleológiai összefüggésében nyernek egyáltalán értelmet.[30] *A világ jelentésességét tehát egyrészt az okok és okozatok sorozata, másrészt pedig a célok összefüggése határozza meg.* Mind a kauzalitás rendje, mind pedig a finalitás összefüggései az *előzetesen adott lehetőségek értelem-összefüggése szerint* teszik elrendezhetővé a világonbelüli események egymáshoz való viszonyát, még akkor is, ha e lehetőségek „adott” volta eltérő a két rendben.[31] Ennyiben az e kétféle lehetőségek összefüggései által alkotott univerzum képezi a világonbelüli események megmutatkozásának hátterét vagy értelmezési horizontját, vagyis egy efféle univerzum szolgál a világonbelüli események fenomenalitásának a mértékéül. S megfordítva, valamely eseményt akkor és annyiban értünk világonbelüliként, amikor és amennyiben alárendeljük azt ezen előzetesen adott etiológiai és/vagy teleologikus lehetőségek univerzumának, melyből tényleges fellépése magyarázatot nyerhet. Valamit megmagyarázni annyit tesz tehát, hogy efféle preegzisztens lehetőségek összefüggésébe állítva s éppen ezáltal *világonbelüli* jelenségnek tekintve igyekszünk azt érthetővé tenni.

Többnyire azonban a világonbelüli eseményeket magyarázni hivatott lehetséges etiológiai és teleológiai összefüggések korántsem közvetlenül hozzáférhetőek az események tanúi számára. Jellemzően nem vagy csak igen töredékesen vagyunk tudatában a kauzalitás és a finalitás mindama lehetséges összefüggéseinek, amelyekben az események értelmet nyerhetnek. Ezért aztán az események *egy bizonyos „újszerűsége”* nagyon is fakadhat abból, hogy a tanúik számára nem ismeretes kellő mértékben a magyarázatukhoz szükséges történeti, kulturális és tudományos összefüggés.

Mi több, a világban lezajló események egyediek, szingulárisak, a végbemenésükbe pedig számtalan ok játszik bele – például a lehulló alma partikuláris eseményéről nem lehet kielégítően számot adni azzal, ha pusztán a gravitáció általános fizikai törvényszerűségére hivatkozunk, hiszen abban szerepe van a gyümölcs érésének és az ahhoz hozzájáruló számtalan körülménynek, ahogyan szerepe van az aznapi időjárási viszonyoknak, stb. Ebből azonban az is belátható, hogy a klasszikus tudomány csupán egy bizonyos módszeres absztrakció árán lehet képes megfogalmazni a maga természeti „törvényszerűségeit”. A tudomány által felállított univerzális természettörvények csak azáltal tehetnek szert általános érvényességre, hogy előzetesen kizárják a vizsgálódási körükből a világ tényeinek – egyébiránt kimeríthetetlen – *eseménykontextusát,* s pusztán a vizsgálat számára releváns s ilyen értelemben drasztikusan leredukált oksági relációkat veszik számításba. A világonbelüli tények és események mindenkori szingularitása fényében csupán azok módszeres *világtalanítása* révén – azaz lehetséges értelmezési kontextusuk sokrétűségétől már a kiinduláskor eltekintve – teremthető csak meg valamely törvényszerűségként felállított, „általános érvényű” összefüggés.

[30] Claude Romano: *i. m.* 36. Még az ún. természeti események is általunk projektált célok – és a vonatkozásukban végbevitt, tágan értendő tetteink vagy magatartásunk (a kívánságokat, döntéseket, akár lemondásokat vagy a puszta szemlélődést stb. is ideértve) – összefüggésében nyernek számunkra értelmet. Például az „esik az eső” önmagában sokjelentésű eseménye is csak akkor tesz szert valamely számomra való egységes jelentésre, „ha »belép« a cselekvésem szférájába s az e szférát artikuláló célok rendszerének terminusaiban kerül jellemzésre”, írja ugyanitt Romano.

[31] Uo. 36–37. Ellentétben a kauzalitás rendjével, a finalitás lehetséges összefüggéseit csak a cselekedni képes ember vázolhatja fel s realizálhatja vagy sem a cselekvése révén.

Elvileg lehetségesnek tűnhet azonban számot adni a világban zajló eseményeket kiváltó számtalan okról, s teljes körű magyarázatot nyújtani róluk kimeríthetetlenül sok összefüggés mozgósításával – amennyiben ismertté válhatna számunkra az okok totalitása. Ez azonban az ember véges megértése számára valójában elérhetetlen. Továbbá, amennyiben az események fenomenológiája számára az okokat firtató kérdés egyáltalán nem „elvi kérdésként", hanem „ténykérdésként" merül fel – mindenkor valamely partikuláris eseményből, nem pedig „princípiumokból" kiindulva –, annyiban az események magyarázata során az oksági lánc első tagja (*arché*), illetve az emberi tettek végső célja egyáltalán nem játszik semmilyen szerepet. Egészében tehát joggal hangsúlyozza Romano, hogy „minden esemény fenomenalitásának redukálhatatlan vonása a világonbelüli kontextusában körvonalazott kauzális összefüggéseinek a kimeríthetetlensége",[32] ez pedig az ezen eseményeket magyarázó arche-ológiát mindenkor szükségképpen teszi részlegessé.

A döntő kérdés azonban az, hogy vajon – s egyáltalában véve – mennyiben értelmes vállalkozás a tulajdonképpeni, evenmenciális eseményekről arche-ológiai számadást nyújtani? Bizonyos események előtt ugyanis a magyarázat részlegességéből fakadó „meglepetésnél" sokkal radikálisabb értelemben állunk „értetlenül". Hiszen időről időre olyan események is történnek az életünkben, amelyek elementárisan érintenek bennünket, s amelyeknek az ismert lehetőségek fényében való *magyarázata* – bármennyire is „helytálló", alapos vagy kimerítő is legyen az – *korántsem lesz kielégítő.* Efféle esemény lehet például egy, az addigi életünkben váratlan fordulatot hozó lehetőség megnyílása (egy jelentőségteljes találkozás vagy a dolgok szerencsés alakulása stb. folytán) vagy éppen korábbi lehetőségeink hasonlóképpen fordulatot hozó megszűnése, bezárulása (betegség, szeretteink halála, bizonyos remények szertefoszlása stb.) következtében. Az ilyen események sokkal inkább *felforgatják az előzetesen adott értelmezési lehetőségeiket,* mintsem hogy általuk nyernének értelmet. Ennek világos jele, hogy kezdetben *radikális értetlenséggel* állunk előttük, s jellemzően *időre van szükségünk* ahhoz, hogy értelmezni tudjuk azokat. Az efféle események tehát nem íródnak be a világba, s így fenomenalitásuknak sem lehet mértéke a korábbi világhorizont. Hiszen amit az ilyen események magukkal hoznak, az éppenséggel egy új, más, átépülő világ, mely általuk nyílik meg.

Éppen ezért határolja el Romano élesen egymástól – miként láttuk – a „világonbelüliként" értett, előzetesen fennálló lehetőségeket aktualizáló eseményeket ugyanezeknek az eseményeknek azon értelmétől, amely az előzetesen adott világhorizont felől egyáltalán nem, hanem csak ama lehetőségek felől válhat hozzáférhetővé, amelyeket maguk az események nyitnak meg. Nem az események két fajtájáról, hanem az események *értelmének* két fajtájáról van tehát szó. Vajon, nem arról van-e tehát szó, hogy miközben az eseményeknek nyilvánvalóan vannak oksági és teleológiai előzményeik, *ezek* számbavétele révén – egy többé-kevésbé ismert világ kontextusából magyarázva meg azokat – inkább csak *eleve elhárítjuk* az eshetőséget, hogy az eseményt *eseményként, személyes „megszólíthatóságunk" felől* hagyjuk megnyilvánulni? Az oksági előzmények ugyanis csupán az események tényszerű végbemenetelét képesek megmagyarázni, nem pedig az eseményt *mint eseményt* a maga mindenkori személyes jelentőségében. Valamely eseményt „nem magyaráznak meg az okai, vagy ha »megmagyarázzák«, *mindig csak* a tényt és nem az *eseményt* indokolják meg, annak evenmenciális értelmében".[33]

[32] Uo. 41.
[33] Uo.

Valójában tehát a tulajdonképpeni események azért lényegileg megmagyarázhatatlanok, mert – szigorúan szólva – egyáltalán nincsenek okaik. *An-archikusan* törnek elő, minden előzetes kauzalitástól és teleológiától eloldozottan. Valamely világonbelüli tény azáltal válik valódi eseménnyé, hogy „radikálisan transzcendálja tényként való aktualizálódását”, mint *eventum,* „redukálhatatlanul túlcsorduló bármely *factum* vonatkozásában” (ahol is az utóbbi valami lényegileg befejezett, valamely meghatározott jelenben beteljesült, „lezárt”), hiszen az esemény *eseményjellege* ama *lehetőségekkel függ össze,* amelyek éppen az esemény révén nyílnak meg – az eseményjelleg „a lehetővé tétel lehetőségéhez, a *lehetségessé tételhez (possibilization)* tartozik”.[34] A magyarázat pedig ugyanezen okból nem képes sohasem lefedni az esemény jelentőségének hatókörét, mi több, elvileg alkalmatlan ezen eseményjelleg megragadására. Az evenmenciális események ugyanis új lehetőségekkel telítettek, s ennélfogva új jövőt nyitnak meg, olyan értelemlehetőségeket hordozva magukban, melyek hozzáférhetetlenek bármiféle magyarázat számára.

A kauzális magyarázat már csak azért sem merítheti ki valamely esemény *jelentését* – s oldhatja fel eredetének rejtélyét –, mert „»értelmetlen« olyasvalaminek az okát keresni, ami maga az értelem eredete az emberi kaland számára”, hangsúlyozza Romano.[35] Valaminek az „értelme” a lehetőségek, nem pedig az aktualitások birodalmába tartozik, a tulajdonképpeni események pedig a lehetőségek re-konfigurálását hozzák magukkal, amennyiben – úgyszólván – az ismert világon túlról, an-archikus jelleggel, *önnön eredetükként* lépnek fel – s „pontosan ez az, amiben az emberi kaland számára való igazi *értelm[ük]* rejlik”.[36] Az eminens értelemben vett események önmagukból erednek, „önmaguktól” és valamiféle „ugrás” (*Ur-sprung*) révén – azaz minden előzetesen adott értelemhorizont és lehetőségfeltétel nélkül – lépnek fel, túl minden előzetes mértéken. Ennélfogva az ilyen események szigorúan szólva megjósolhatatlanok, előreláthatatlanok. Radikális újszerűségük abból fakad, hogy maguk teremtik meg a velük való szembesülés horizontját, ama lehetőségek összefüggését, melyek felől értelmezhetővé válnak. Azzal pedig, hogy valamely jelentőségteljes esemény hasadást iktat korábbi világhorizontunkba – „az esemény előtörését *követően* a dolgok már soha többé nem lesznek ugyanazok, mint *korábban”*, s mivel „nem létezik az ember számára olyasvalami, mint elkülönülő lehetőségek”, ezért – alapjaiban, a maga totalitásában forgatja az fel a világunkat.[37]

A világonbelüli tényekként számba jövő eseményeket tehát előzetesen fennálló lehetőségek aktualizálásaként értjük, s éppen ezért véljük úgy, hogy oksági és/vagy teleologikus magyarázatuk révén adekvát leírást adhatunk róluk. Az evenmenciális események viszont önnön eredetükként mennek végbe, s ennélfogva teljességgel megmagyarázhatatlanok az előzetesen adott kontextusuk terminusaiban. Mint ami „hozzáférhetetlen bármiféle magyarázat számára, valamely esemény csak egy olyan megértés számára nyílik meg, amely az [esemény] *értelmét* ragadja meg”.[38] Mivel azonban ez az értelem immár *nem* az előzetes értés horizontja felől, hanem csakis ama horizont felől ragadható meg, melyet maga az esemény nyit meg és tesz ezzel hozzáférhetővé, ezért az evenmenciális események értelme csakis *utólagosan,* egy bizonyos strukturális, azaz *lényegi késleltetettséggel* rajzolódhat ki. Ellentétben tehát a világonbelüli tényekként értett

[34] Uo. 42–43.
[35] Uo. 41.
[36] Uo. 42.
[37] Uo.
[38] Uo. 46.

eseményekkel, amelyek úgyszólván „lezárultnak" tekinthetők, azaz a datálható jelenben mennek végbe, és így keltezhetőek, az evenmenciális események – azáltal, hogy a jelen és a múlt felől lehetetlenként feltűnő lehetőségeket nyitnak meg – felhasítják az idő kontinuitását, szinkronizálhatatlan törést iktatva a múlt és a jövő közé. Ennélfogva pedig az ilyen események „soha sem *jelenítődnek meg* valamely temporális horizonton" – éppen ezért idézi Romano egyetértőleg e vonatkozásban Proust szavait: „úgy tűnik, az események nagyobbak, mint a pillanat, melyben bekövetkeznek, s mely nem képes magában foglalni azokat teljesen".[39]

Az evenmenciális események tehát nem datálhatóak, hiszen a világ imperszonálisan végbemenő átépülése, rejtélyes metamorfózisa sehol és semmikor sem „érhető tetten". A kezdetük is szükségképpen a múlt homályába vész, ugyanis csak a fellépésüket követően, úgyszólván „elkésve" szembesülhetünk először az ilyen eseményekkel, s így soha nem is lehetünk egyidejűleg jelen velük. *Nem megtapasztalható* jellegük éppen ennek tudható be (ha a tapasztalatot az empíria, vagy akár a közvetlen fenomenális adottság értelmében vesszük): az evenmenciális események lappangásuk homályában mennek végbe, s amennyiben a bennük rejlő lehetőségekkel terhesen nyitnak meg egy teljességgel új jövőt, annyiban csak csendesen és észlelhetetlenül, tényszerű aktualizálódásuk peremén és azt követően, valójában a jövőítés (*futurition*) mozgásában adódnak a maguk esemény mivoltában, eseményszerűségében.[40] „Amikor valamely esemény láthatóvá válik a maga aktualizáltságában, *már* megtörtént, s ez az, amiért – miként Nietzsche írja – »A legnagyobb eseményeket és gondolatokat… értik meg a legkésőbb: azok a nemzedékek, melyek egykorúak velük, nem *élik meg* az ilyen eseményeket, – mellettük élnek el.«"[41]

4. Konklúzió

Romano meglátása szerint Heidegger fundamentálontológiájának újszerűsége döntően abból fakad, hogy az emberi létezést minden esetben szinguláris eseményként, azaz önnön egzisztenciánk egyedi történéseként ragadja meg, mely egyúttal – az embert kitüntető létmegértés révén – a Lét eseménye is. Eszerint azonban az emberi egzisztenciát alkotó különböző egzisztenciálék eme szinguláris esemény modalitásainak bizonyulnak, mégpedig olyan, az „időtlenség" jegyét magukon viselő struktúramozzanatoknak – bármennyire is a temporalizáció révén konstituálódjanak –, amelyek az emberi létezést önmagára zárulóként ragadják meg, vagyis az értelemképződésben konstitutív szerepet játszó, a radikálisan „új" eredeteként szóba jövő „eseményekkel" szemben immunisként ábrázolják azt. Márpedig – az események „fenomenalitásának" vizsgálata eredményeképpen – Romano a tulajdonképpeni eseményeket ekként mutatja fel. Mindenekelőtt megkülönbözteti egymástól az evenmens eseményeket – mint a világ tényeit –, melyek *világonbelüli modifikációkként* mennek végbe, illetve az evenmenciális eseményeket, melyek a világhorizont egészének az átépülését, vagyis magának a *világnak a gyökeres modifikációját* hozzák magukkal. Továbbá megmutatja, hogy a tulajdonképpeni események *an-archikusan, önmaguk eredeteként* lépnek fel, maguk teremtve meg értelmezhetőségük horizontját; hogy *minden értelem*

[39] Uo.

[40] Alapvetően ez a mozzanat áll annak hátterében, hogy az események „fenomenalitását" a tanulmány címében idézőjelben kellett szerepeltetni, vagyis hogy az események fenomenológiája valójában csak mint eseményhermeneutika kivitelezhető.

[41] Uo. 49. A Nietzschétől kölcsönzött idézet: uő: *Túl jón és rosszon.* Bp. 1995. 140 (No. 285.)

forrásaként törnek elő, maguk téve lehetővé a lehetségest; hogy a maga *totalitásában forgatják fel és alapítják újra címzettjeik világát,* amennyiben a korábbi lehetőségeket ellehetetlenítve és újakat téve lehetővé artikulálják újra a lehetőségek dimenzióját; s hogy ezáltal *maguk nyitnak meg egy történetet* címzettjeik számára. Az evenmenciális események tehát a radikálisan „újnak” a forrásai: ab-szolút módon, vagyis a tényektől, aktualitásoktól, okoktól, de a jelenben elgondolható lehetőségektől, ahogyan általában a világonbelüli események temporalitásától s egyáltalán a múlttól is eloldozottan, a „semmiből feltörő tiszta kezdetként” lépnek elő.[42] Romano vállalkozása ezzel a tulajdonképpeni értelemben vett eseményeket és az ezen eseményeknek való lényegi, konstitutív kitettségünket teszi meg az ember minden világ- és önértésének aszubjektív kiindulópontjává.

Claude Romano on the ‘Phenomenal Characteristics’ of Events

Keywords: Romano, Heidegger, event, phenomenality, hermeneutics

Claude Romano, Professor at the Sorbonne, has developed his so-called “hermeneutics of events” largely as a result of reckoning with Heidegger’s early fundamental ontology. There, Heidegger grasps human existence as (in each case) a singular event of Being, as a unique happening of our own existence. However, Romano is utterly skeptical of the ontologizability of the concept of event, and rather emphasizes the exposure of man to events. He supports his pertaining doubts, above all, by examining the “phenomenality” of events, and by highlighting their role in human life. Accordingly, the paper first outlines some basic features of the early Heidegger’s event-ontology and Romano’s doubts about it; after that, it examines the question of the “phenomenality” of events – presented as the origins of whatever is radically “new” – by reconstructing Romano’s relevant views.

[42] Claude Romano: *i. m.* 41.

Demeter M. Attila

A modern történelemfilozófia születése[1]

(Széljegyzetek Hannah Arendt *A forradalom* című könyvéhez)

I.

Hadd kezdjem ezt a rövid esszét két előzetes megjegyzéssel. Először is, amint azt a cím is mutatja, itt mintegy a *keletkezése* felől vagy a keletkezése által kívánom a történelemfilozófiát megérteni. Akár azt is mondhatnánk, hogy ez egy tipikusan *historista* hozzáállás, amennyiben a historizmus alatt valami olyasmit értünk, amit Robin Collingwood képviselt a történelmi megismerés terén, aki azt tartotta, hogy megismerni egy dolog kialakulását annyit tesz, mint megérteni magát a dolgot. Vagyis, ha tudom, hogy valami *hogyan* keletkezett, akkor azt is tudom, hogy *mi* az.[2] Másfelől, úgy tűnik nekem, hogy a történelemfilozófia keletkezésével párban fel kell tennünk a történelem modern *fogalmának* a keletkezésére vonatkozó kérdést is. Azaz nem csak arra kell rákérdeznünk, hogy mikor és milyen tapasztalatok hatására született a modern történelemfilozófia, hanem arra is, hogy mikor és milyen tapasztalatok hatására keletkezett egyáltalán a történelem modern fogalma. A két kérdés ugyanis véleményem szerint szorosan összefügg egymással, noha az összefüggésnek a konkrét módja alighanem majd csak az esszé végére fog kiderülni.

A tárgyalás érdemi, tartalmi részét egy, a fenti gondolathoz kapcsolódó állítással kezdeném, jelesül azt mondanám, hogy a történelem modern fogalmát nem történészek, hanem *filozófusok* alkották meg. És ennek megítélésem szerint nagyon nagy jelentősége van. Ellenkező esetben ugyanis soha nem fészkelhette volna be a fejünkbe magát az a fölöttébb furcsa gondolat, hogy képesek vagyunk a történelem nagy törvényszerűségeit vagy szabályszerűségeit megismerni. Ezzel persze nem azt akarom mondani, hogy történészek kishitűek lennének a saját szakmájukkal és a történelmi megismerés lehetőségeivel kapcsolatban. Meglehet, hogy ez ma már így van, de a 19. században még egészen biztosan nem volt így. Gondoljunk csak arra, hogy Lord Acton, aki minden bizonnyal a század második felének legjelentősebb angol történésze volt, hitt valami olyasmiben, amit ő úgy nevezett, hogy „végleges történelem" (*ultimate history*): azaz hitt abban, hogy elérhető számunkra a múlt eseményeire vonatkozó

Demeter M. Attila (1972) – filozófus, egyetemi docens, Babeș–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *demetermartonattila@gmail.com*

[1] Jelen szöveg egy 2023. július 12-én elhangzott előadás írott, kibővített változata. Egy korábbi, rövidebb, esszéisztikusabb változata olvasható a kolozsvári *Helikon* irodalmi folyóirat 2023/10-es számában.

[2] Lásd ezzel kapcsolatban Collingwood könyvét: *A történelem eszméje*. (Ford. Orthmayr Imre.) Gondolat Kiadó, Bp. 1987, annak is a második, *Epilegomena* című részét.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-5

teljes értékű és objektív, vitathatatlan tudás.[3] Inkább arra gondolok tehát, hogy a történészek, mivel többnyire egyes konkrét történelmi jelenségeket vizsgálnak (Lord Acton többek között például a francia forradalom eseményeit kutatta), nagyon élesen tudatában vannak a történelmi események esetleges és véletlenszerű jellegének. Azaz tudják, hogy a dolgok éppen így történtek ugyan, de történhettek volna másképp is.

Talán a legtalálóbban Alexis de Tocqueville összegezte akkoriban ezt a gondolatot, aki maga is részben történész volt, s egyben szemtanúja 1848 Párizsában két egymást követő forradalomnak. Közelről láthatta tehát azt, ahogyan Franciaországban a szó legszorosabb értelmében „történelem születik". Érthető tehát, hogy éppen az ezekről a forradalmi eseményekről szóló emlékirataiban találjuk a legértékesebb történetfilozófiai reflexióit, amelyeket aztán néhány évvel később, az '50-es évek közepén, a régi rendről és forradalomról szóló történelmi munkájának megírásakor konkrét metodológiai elvekként is követett. Mindig is idegenkedett, írja itt, az emlékirataiban, azoktól a merev gondolatrendszerektől, amelyek „valamilyen végzetes láncba illeszkedő nagy elsődleges okokkal" igyekeznek magyarázni a történelmi eseményeket, és „amelyek teljesen kiiktatják az embert a történelemből". Minden „nagyvonalúságuk" ellenére is túl „szűkösnek" érzi ezeket a rendszereket, és „hazugnak" is, „bármilyen matematikai egzaktsággal próbálják is az igazságukat előadni". Reméli, mondja, hogy „e fennkölt teóriák kiagyalói" nem fogják tőle rossz néven venni, de meglátása szerint

egyáltalán nem kevés azoknak a jelentős történelmi eseményeknek a száma, amelyekre kizárólag a véletlen az egyetlen magyarázat, és nem egy olyan jelentős esemény van, amely örökre magyarázat nélkül marad.[4]

Ugyanakkor persze azt sem akarom állítani, hogy szemben a történészekkel, a 18. és a 19. századok filozófusai *egyáltalán* ne lettek volna tudatában a történelmi eseményekben mindenkor ott munkáló esetlegességnek és véletlennek. Ha például olvassuk Kantnak az egyetemes történelemről szóló, 1784-ben írt esszéjét (ami az első volt a történelemről szóló esszéinek a sorában), akkor azt látjuk, hogy mindjárt az első tételben (Kant ugyanis itt tételekbe szedte a történelemről alkotott gondolatait) a történelem „céltalan játékáról" és „vigasztalan esetlegességéről" beszél.[5] Csakhogy ő ezt megelőzően, a szövege bevezető részében egyszersmind azt is mondja, hogy aki „az emberi akarat szabadságának játékát *nagyban* szemléli", az képes felfedezni egyszersmind a történelem „szabályszerű menetét".[6] Vagyis amíg a történelemben csupán az egyes eseményeket nézzük, addig az emberi cselekvésnek az akarat szabadságából fakadó történelmi kontingenciáját látjuk (tehetek így, de tehetek úgy is), ha viszont a tekintetünket a nagy egészre fordítjuk, látni fogjuk a történelem szabályszerű menetét (vagyis látni fogjuk azt is, amit Hegel majd egyszerűen csak történelmi *szükségszerűségnek* nevez).

A képlet tehát, amelyet itt pár bekezdésben (szándékosan elnagyoltan) elővezettem, látszatra nagyon egyszerű: úgy tűnik, hogy a történelemmel foglalkozó nagy 18. és 19. századi filozófusokat a hivatásos történészektől mindenekelőtt a *perspektívájuk* különböztette meg. Mivel másképp nézték a történelmet, azt is észrevették benne, ami szükségszerű, s nem csupán azt,

[3] Acton idevágó álláspontját idézi Edward Hallet Carr a *Mi a történelem?* című könyvének (ford. Bérczes Tibor) mindjárt az első, *A történész és a tények* című fejezetében. (Osiris Kiadó, Bp. 1995. 7–28. 7.)

[4] Alexis de Tocqueville: *Emlékképek 1848-ról*. (Ford. Ádám Péter.) Európa Könyvkiadó, Bp. 2011. 98–99.

[5] Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. (Ford. Vidrányi Katalin.) In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Ictus Kiadó, Bp. 1997. 41–58. 45.

[6] Uo. 43.

ami esetleges vagy véletlenszerű. Élek azonban a gyanúperrel, hogy a dolgok ennél valamivel bonyolultabbak, s hogy a filozófusok nem annyira a sajátos perspektívájuk miatt „fedezték fel" úgymond a történelmi szükségszerűséget, hanem éppen ellenkezőleg: a történelmi szükségszerűség valamilyen, ott és akkor nagyon is valóságosnak tűnő *tapasztalatának* magyarázatához kerestek utóbb egy sajátos perspektívát. Filozófiai eszmék nem tenyésznek a gondolkodás légüres terében, mert azok rendszerint valamilyen történelmi tapasztalat fogalmi artikulációi, s ha a 19. században a filozófusok felfedezték a történelmi szükségszerűséget, akkor ennek is kellett, hogy legyen valamilyen tapasztalati alapja. Ráadásul nyilvánvaló okoknál fogva ennek olyan tapasztalatnak kellett lennie, amellyel az emberiség soha korábban nem rendelkezett. Már pusztán kizárásos alapon is azt kell mondanunk tehát, hogy abban a korban ez nemigen lehetett más, mint a nagy francia *forradalom* valamilyen történelmi tapasztalata. Az elkövetkezőkben tehát először is annak magyarázatára teszek kísérletet, hogy miként vezetett el ennek a forradalomnak a tapasztalata a történelmi szükségszerűség fogalmához, de ehhez előzetesen szeretnék kitérni két másik kérdésre is. Egyrészt, hogy mi a forradalom, másrészt pedig, hogy miért éppen ezzel az első látásra is teljesen alkalmatlan névvel illettük ezt a politikai jelenséget?

A forradalom jelenségének magyarázatára több kiváló könyv is áll a rendelkezésünkre, de én itt csupán egyre, Hannah Arendt azonos című művére fogok hagyatkozni,[7] nem feltétlenül azért, mert ez a legalaposabb, hanem azért, mert a szó bizonyos értelmében ez a *legfilozofikusabb*. Azért nevezem filozofikusnak, mert Arendt a forradalom jelenségének a megértésében is ugyanazt a módszert használja, mint az egyéb politikai jelenségek (például a totalitarizmus) megértésében, egy olyan módszert, amelyet a politikai gondolkodásunk tulajdonképpen már Arisztotelész óta ismer és előszeretettel használ: ti. fogalmi *distinkciókat* vezet be. Talán a legfontosabb ilyen distinkciója, hogy a forradalom nem azonos a *lázadással*. Lázadások az európai történelemben mindig voltak, írja, vagy legalábbis azóta tudunk róluk, hogy ez a történelem dokumentálva van. A lázadás hasonlít a forradalomra annyiban, hogy rendszerint erőszakos, s hogy lázadni többnyire azok szoktak, akik az adott politikai rendszerben hatalom nélküliek, s akik ilyen vagy olyan oknál fogva helyzetüket elviselhetetlennek érzik. De különbözik is tőle annyiban, hogy nem eredményez új *alkotmányos* rendet: többnyire megelégszik ugyanis a hatalmon lévő személyeknek a cseréjével – feltéve, hogy sikeres. Éppen ezért a legtöbb lázadás *politikai* értelemben terméketlen marad, mondja, még akkor is, ha sikeres: nem hoz létre új politikai rendet. Ehhez képest a forradalom egy gyökeresen más és mondhatni forradalmian új történelmi jelenség. Több a sikeres lázadásnál, mert hozzákapcsolódik az új kezdet, egy új politikai rend megalapozásának a kísérlete: nem elégszik meg csupán a hatalmon lévők cseréjével, hanem új alkotmányt hoz létre, mintegy újrakezdi a történelem menetét. – Tegyem hozzá, hogy a francia forradalomra ez olyannyira igaz volt, hogy a forradalom idején mindazt, ami előtte volt, elnevezték a régi rendnek (*l'ancien régime*), s egy teljesen új naptárt is bevezettek, amelyben a királyság megdöntése és a köztársaság kikiáltása számított az első évnek.

A forradalom jelensége a 18. század végén annyira új volt, hogy a kortársaknak a megfelelő nevet sem sikerült megtalálniuk rá, hiszen közismert, hogy a forradalom szó eredetileg az *ellentétét* jelentette mindannak, amit ma érteni szoktunk alatta. Az összes újlatin nyelvben a szó eredete ugyanis a latin *revolutio*, amely közönségesen annyit tesz: visszafordulás. A szó egyébként, ahogyan azt Arendt is megjegyzi, pontos fordítása a görög *anaküklószisz*nak, amely szintén azt jelenti, hogy visszafordulás. A szót mind a görögök, mind a rómaiak eredetileg a

[7] Lásd Hannah Arendt: *A forradalom*. (Ford. Pap Mária.) Európa Könyvkiadó, Bp. 1991.

csillagászattanban használták, és azt a jelenséget nevezték meg vele, amikor egy csillag a látszólagos égi körpályája után visszatér az eredeti kiindulópontjába. Mivel a Föld forog a tengelye körül, számunkra, akik a Földről kémleljük az éjszakai eget, úgy tűnik, hogy a csillagok egy körpályán mozognak az égbolton, s folyton visszatérnek az eredeti kiindulópontjukba.

Ugyanakkor nagyon hamar, már a görögöknél megjelent a szónak egy politikai használata is, azzal a pontosítással, hogy ilyenkor pusztán *metaforikus* értelemben használták a kifejezést. (Ez nem kellene különösebben meglepjen minket, hiszen, ha belegondolunk, a politikai gondolkodásunk legtöbb szava metafora: úgy tűnik, hogy a politika az emberi élet olyan területe, amelyet metaforák segítségével tudunk a leginkább leírni). Ebben a metaforikus értelemben találkozunk a szóval például a görög történetíró, Polübiosz *Historiae* című monumentális munkájában, annak is a sokat emlegetett VI. könyvében. Polübiosz görög volt ugyan, de a rómaiakról és a rómaiaknak írt, s megpróbálta elmagyarázni nekik Platón egyik hevenyészett gondolatát (amit az *Állam* című dialógusból ismerünk), miszerint van néhány kormányforma, amely szakadatlanul körben forog, és folyton visszatér az emberek között. Csakhogy amit Platón egyszerűen változásnak (*metabolé*) nevezett, azt Polübiosz forradalomnak mondja, pusztán *metaforikus* értelemben használva tehát egy csillagászati kifejezést egy politikai jelenségre. Az „államformák váltakozását" (*politeión anaküklószisz*), írja, „a természet szükségszerű törvénye" irányítja, s „e törvény szerint alakulnak és váltják fel egymást az egyes államformák, amíg a kör bezárul és az egész folyamat újra elér eredeti kiindulópontjához".[8] Mindvégig a középkorban és a korai modernitásban ebben a két értelemben használták a szót: vagy pusztán egy csillagászati jelenséget értettek alatta, vagy pedig forradalmat, a szónak abban az értelmében, hogy az valaminek a *visszaállítása*. Amikor például az angolok 1688-ban letették a trónról királyukat, II. Jakabot (mert gyanújuk szerint katolizálni akarta őket), s meghívták a trónra Orániai Vilmost, aki egyben veje és unokaöccse volt, s mindezt elnevezték dicsőséges forradalomnak, akkor azt értették alatta, hogy ezzel visszaállt a királyság alkotmányos rendje: szerintük tehát nem megváltoztattak, hanem *restauráltak* valamit.

Azt állítják a történészek, hogy a szó újszerű, sajátosan modern használatára először 1789. július 14-ének éjjelén (mások szerint 15-ének reggelén) találunk példát. De La Rochefoucauld-Liancourt herceg, aki hírül vitte Versailles-ba, hogy elesett a Bastille, a királynak, aki erre dühösen felkiáltott, hogy ez egy lázadás (*c'est une révolte*), állítólag azt válaszolta: nem, felség, ez egy forradalom (*c'est une révolution*). Jó kérdés azonban, hogy mit érthetett ezalatt a herceg, mert ő még nyilván nem tudhatta, hogy a forradalmárok három év múlva egy teljesen új, köztársasági kormányzatot vezetnek majd be, s hogy bő négy év múlva magát a királyt is lefejezik Franciaországban. Vagyis aligha használhatta a szót az abszolút újdonság és az újrakezdés értelmében, ahogyan mi használjuk. Sokkal valószínűbb tehát, hogy valami olyasmire gondolhatott, amit a szó eredeti jelentése már eleve tartalmazott, jelesül arra, hogy a forradalom eseményeiben immár van valami *feltartóztathatatlan*, valami szükségszerű. Ugyanúgy, ahogy a csillagok mozgását sem tudjuk emberi erővel feltartóztatni, ugyanúgy nem tudjuk többé megakasztani ennek a forradalomnak eseményeit sem.

Hogy mennyire általános volt ez a benyomás, vagyis a feltartóztathatatlanság *érzése* a kortársakban, azt jól bizonyítja, hogy nem csupán azok éreztek így, akik valamilyen módon az események résztvevői voltak (mint például De La Rochefoucauld-Liancourt herceg), hanem

[8] Polübiosz: *Történeti könyvei*. I. kötet. (Ford. Muraközy Gyula et al.) Attraktor Kiadó, Máriabesnyő–Gödöllő 2002. 394.

azok is, akik mintegy „kívülről” szemlélték a forradalmat. Két rövidebb idézettel igyekszem ezt itt most alátámasztani. Az egyik Joseph de Maistre-től, a forradalom kérlelhetetlen ellenségétől származik, aki azt írja a Franciaországról szóló, 1797-ben közreadott töprengéseiben, hogy „inkább a francia forradalom irányítja az embereket, semmint az emberek a forradalmat”.

Az eseményeket látszólag irányító gonosztevők valójában egyszerű eszközök csupán; mihelyst megpróbálnak uralkodni a forradalom felett, kíméletlenül porba hullanak. Akik létrehozták a köztársaságot, akaratuk ellenére tették, s anélkül, hogy tudták volna, mit cselekszenek; az események vezették őket, egy előre kigondolt terv sosem sikerülhetett volna.[9]

A másik Edmund Burke töprengéseiből származik, aki legalább ennyire kérlelhetetlen ellensége volt a forradalomnak, s aki már hét évvel korábban, 1790-ben azt írta a francia forradalomról szóló töprengéseiben, hogy a francia forradalmárok „a szabad mérlegelés erőltetett látszata ellenére valójában a rideg szükségszerűség hatása alatt hozzák határozataikat”.[10] A fentiek szinte találomra választott szemelvények korabeli szerzők munkáiból, de még így is alkalmasak arra, hogy Arendt álláspontját, miszerint a francia forradalom kortársaiban „szinte azonnal” kialakult „a történelem hatalma iránti tisztelet és csodálat” érzése, alátámasszák.

> A legnyilvánvalóbbnak az tűnhetett ebben a látványosságban – írja ő, egyébként teljes összhangban de Maistre véleményével –, hogy szereplői közül – ha egyáltalán életben akartak maradni – senki sem tudott úrrá lenni az eseményeken, s azok olyan irányt vettek, amelynek alig volt vagy egyáltalán nem volt köze a forradalom névtelen erejének szándékos elhatározásaihoz és céljaihoz.[11]

Ugyancsak Arendt jegyzi meg (s jómagam ezt a megjegyzését fölöttébb tanulságosnak találom), hogy mindez (vagyis a forradalom „névtelen erejének” a tapasztalata) radikális változást hozott abban a módban, ahogyan a kor filozófusai az emberi *cselekvés* lehetőségeiről gondolkodtak. Szintén 1784-ben, vagyis alig néhány évvel a francia forradalom kitörése előtt, Kant írt egy másik esszét is *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* címmel, amelyben azt válaszolta erre a kérdésre, hogy az nem más, mint „*az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságából*”.[12] Az embernek tehát meg kell szabadulnia a gyámkodástól, s Kant nem hagy sok kétséget afelől, hogy gyámkodás alatt egyebek mellett a *politikai* gyámkodást is érti. Akkor még úgy látszott tehát, hogy az ember cselekvési szabadságát csak a zsarnoki hatalom korlátozza, s ha elsöpörjük a zsarnokságot, akkor visszanyerjük az elvesztett szabadságunkat a politika szférájában, kilábalunk a kiskorúságból. Közben viszont, éppen akkor, amikor az ember úgymond meg akart szabadulni a zsarnoki uralkodó hatalmától, azaz a francia forradalomban, szembesült egy nála jóval hatalmasabb erővel, mégpedig a történelmi szükségszerűség erejével.

> Tegnap, azaz a felvilágosodás boldog időszakában úgy látszott – írja Arendt –, hogy az ember és cselekvési szabadsága között csak az uralkodó zsarnoki hatalma áll, most pedig felbukkant egy jóval hatalmasabb erő, a történelem és a történelmi szükségszerűség ereje, amely saját tetszése szerint kényszeríti az embert, s amelytől nem lehet szabadulni sem lázadással, sem meneküléssel.

[9] Joseph de Maistre: *Elmélkedések*. (Ford. Kasari Miklós.) Századvég Kiadó, Bp. 2020. 58.
[10] Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. (Ford. Kontler László.) Atlantisz Kiadó, Bp. 1990. 156.
[11] Hannah Arendt: *i. m*. 65.
[12] Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás. In: uő: *Történetfilozófiai írások*. 13–22. 15.

Azt lehetne mondani tehát, és Arendt azt is mondja, hogy „elméleti szempontból a francia forradalom legmesszebb ható következménye az volt, hogy Hegel filozófiájában megszületett a történelem modern fogalma".[13] Bármi is volt tehát a francia forradalom történelmi jelentősége, bármilyen politikai változást hozott is, az *elméleti* jelentősége alapvetően abban állt, hogy az azt követő fél évszázadban megszületett a történelem modern fogalma. A dolog paradoxona tehát az, mondja Arendt,

> hogy a Kant utáni német filozófia nem úgynevezett idealizmusa miatt, hanem éppen ellenkezőleg, amiatt gyakorolt olyan óriási hatást a huszadik században az európai gondolkodásra […], hogy elhagyta a puszta spekuláció területét, s olyan filozófiát próbált létrehozni, amely összhangban volt a kor legújabb és legvalóságosabb tapasztalataival, s fogalmilag értelmezte őket.[14]

Hegel filozófiája, mondja, noha a cselekvéssel és az emberi történések területével foglalkozott, valójában nem az emberi cselekvést akarta megérteni a maga egyszeriségében, tényszerűségében és „vigasztalan esetlegességében", azaz nem történetírás, hanem sokkal inkább *kontempláció* volt: a múlt kontemplációja, vagyis a történelmi szükségszerűséggel (vagy ami Hegelnél ugyanaz: az észszerűséggel) egybehangzó újragondolása. A gondolkodásnak ez a múltba néző tekintete előtt ugyanis, állítja Arendt, minden egyes politikai jelenség egyszeriben történetivé, s a maga történetiségében szükségszerűvé válik.

> A gondolat múltba néző tekintete előtt minden politikai jelenség – tettek, szavak és események – történelmivé vált, s ennek eredményeként a [modern] forradalmakkal kezdődő új világ nem egy új „politikatudományhoz" jutott – mint Tocqueville állította –, hanem egy történelemfilozófiához […].[15]

Arendt szerint tehát a francia forradalom nyomán, Tocqueville várakozásaival ellentétben, az európai emberiség nem egy „új politikatudomány", hanem a *történelemfilozófia* birtokába jutott („az egészen új világban új politikai tudományra van szükség", írta az amerikai demokráciáról szóló könyvének bevezetőjében még Tocqueville).[16]

II.

Ha ennek a történelemfilozófiának a főbb jellemzőit meg akarnám ragadni (anélkül, hogy tagadnám ezzel az egyes, 19. századi változataiban megbúvó és természetesen egyáltalán nem lényegtelen különbségeket), akkor, részben szintén Arendt nyomán, részben tőle függetlenül *két* jellemvonását emelném ki (de természetesen nem állítom ezzel azt, hogy csupán ezt a kettőt lehetne vagy lenne érdemes kiemelni). Először is, állítja Arendt határozottan, fölöttébb tipikus ennek a történelemfilozófiának a *tévedése*, legalábbis politikai szempontból nézve: abban áll, hogy „nem a szereplő és a cselekvő, hanem a látvány szemlélőjének a szempontjából írja le és értelmezi az emberi cselekvés egész területét".

[13] Hannah Arendt: *i. m*. 66.
[14] Uo. 66–67.
[15] Uo. 67.
[16] Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. (Ford. Frémer Jusztina et al.) Gondolat Kiadó, Bp. 1983, 19.

> Ezt a tévedést azonban – teszi hozzá – meglehetősen nehéz felfedezni, mert van benne némi igazság: az, hogy azoknak a történéseknek az igazi jelentése, amelyeket emberek kezdeményeznek és visznek végig, mindig csak végül derül ki, s ezért valóban úgy tűnhet, hogy a cselekvőnek nincs, csak a szemlélőnek van reménye rá, hogy megértse, mi történik valójában a tettek és események bármely adott láncolatában.[17]

Arendt tehát azt állítja, hogy a modern történelemfilozófia *perspektívája*, az a perspektíva tehát, amelyet az esszé elején említettem, jelesül, hogy mintegy távolról és egészében nézi a történelmet, bár politikai szempontból nyilvánvalóan téves, mégis tartalmaz „némi igazságot". És én azt hiszem, hogy Arendt itt egy nagyon fontos dolgot mond, vagy legalábbis valami olyasmit, ami segíthet nekünk a modern történelemfilozófia jobb megértésében, de ahhoz, hogy ennek a jelentőségét felmérjük, elsősorban nem arra kell figyelnünk, hogy ő ezt a perspektívát politikai szempontból *tévesnek* nevezi, hanem sokkal inkább arra, hogy szerinte mégis van ebben némi igazság. Kétségtelen ugyanis, hogy ez a perspektíva, ha pusztán csak a *szemlélő* perspektíváját értjük alatta (alighanem ugyanis erre gondol Arendt, amikor azt mondja, hogy van benne „némi igazság"), nem volt soha idegen az európai történetírástól, sőt azt is mondhatnánk, hogy ez volt mindig is mintegy a történetírás megszokott perspektívája. Már az antik történetírók jól ismerték, s általában azt tartották, hogy ez a külső szempont, a szemlélő pozíciója a legjobb garancia a történetíró *pártatlanságára*, mert csak így tudja elkerülni azt, hogy történetírás közben eluralkodjanak fölötte a szenvedélyei és az érdekei. A történetírónak, mondja például Polübiosz, gyakran az ellenséget kell magasztalnia s a hozzá legközelebb állókat kell kíméletlenül elítélnie, ha ezeknek a hibás cselekedeteiről őszintén meg van győződve, ennek viszont a legnagyobb akadálya a pártosság vétke, amelybe szerinte a görög Philinosz és a római Fabius esett, akikkel az történt, ami „a szerelmesekkel szokott", azaz „túlzott elfogultságuk áldozatai lettek".[18] Lukianosz pedig, aki írt egy rá jellemzően rövid, gunyoros beszédet *Hogyan kell történelmet írni?* címmel, egyenesen azt állítja, hogy a történetírónak mindenekelőtt arra kell törekednie, hogy „független gondolkodású legyen: ne féljen senkitől, s ne reméljen semmit, mert különben olyan lesz, mint a rossz bíró, aki pénzért hoz kedvező vagy kedvezőtlen ítéletet".[19] A rossz történetíró olyan, mint a szerelmes ember vagy a pénzzel megvesztegetett bíró, szenvedélyei és érdekei uralkodnak felette, s így eleve nem lehet pártatlan.

A modern történelemfilozófia látszatra egy nagyon hasonló szempontot szorgalmaz, de ez a hasonlóság alighanem pusztán csak látszólagos. Persze Hegel is mondja nekünk a világtörténet filozófiájáról szóló előadásaiban, hogy a cselekvőt (ellentétben a szemlélővel) mindig elvakítják a saját *érdekei* és *szenvedélyei*, amelyek nélkül nem is tudna cselekedni (semmi nagyot nem vittek végbe a világban, írja, szenvedély nélkül). Ugyanígy Kant is azt írja (az elmélet és gyakorlat viszonyáról szóló 1793-as esszéjében), hogy a cselekvők mindig „bolondok", s azoknak is kell lenniük ahhoz, hogy egyáltalán cselekedni tudjanak. Csakhogy alighanem igaza van Arendtnek: náluk a résztvevő szempontjának a felcserélése a szemlélő pozíciójával, vagyis a résztől az egészhez való menekvésnek az igazi oka nem a pártatlanságra való szokványos törekvés, hanem

[17] Hannah Arendt: *i. m*. 67.

[18] Polübiosz: *i. m*. 15.

[19] Szamoszatai Lukianosz: Hogyan kell történelmet írni? (Ford. Kapitánffy István.) In: *Lukianosz összes művei*. I. kötet. Magyar Helikon Kiadó, Bp. 1974. 590–616. 608.

sokkal inkább az a meggyőződés, hogy az egyes események önmagukban, az események nagy szériájából kiragadva *értelem nélküliek*. Ezért mondja Hegel, hogy a történelem, ha csupán egyes részleteiben tekintjük, ha tehát nem lépünk úgymond „a reflexió" útjára (értve alatta az elgondolásnak a múltra irányuló formáját, a gondolat múltra néző tekintetét), „vágóhíd" csupán (azaz értelmetlen öldöklés), olyan „színjáték", amely fölött csak „morális szomorúságot" és „felháborodást" érezhetünk, feltéve, hogy van bennünk valamiféle „jó szellem".[20] Ugyanígy, Kant is arról beszél, hogy amennyiben nem a megfelelő szempontból tekintjük, a történelem csupán önmagát ismétlő „szomorújáték", amelyet ugyan egy darabig nézhetünk, s akár meg is hatódhatunk fölötte, de ha sokáig tart, akkor „bohózat lesz belőle", vagy maga a soha véget nem érő „egyhangúság".[21] Lehet, mondja, hogy maguk a szereplők nem fogják elunni, mert bolondok, a nézők viszont óhatatlanul bele fognak unni, s megelégednek majd egy-két felvonással. Ha tehát nem látjuk meg a történelemben az értelmet, akkor elveszíthetjük egy idő után az érdeklődésünket iránta („kedvetlenül elfordítjuk róla a tekintetünket", mondja Kant), márpedig ezt csak nézőkként, azaz a nagy egész szemlélőiként fedezhetjük fel.

Ez egyébként homlokegyenest az ellenkezője annak, amit az antik történetírók a történeti eseményekről gondoltak, akik szilárdan meg voltak győződve arról, hogy ezek értelmüket *önmagukban* hordozzák. Ők úgy hitték, hogy minden egyes cselekedet és esemény önmagában értelmes, a szónak abban az értelmében, hogy mintegy önmagát magyarázza. Az események, még akkor is, ha más események nagy szériájába illeszkednek, értelmüket önmagukból, nem pedig a „történelemből" merítik. Ez természetesen nem zárja ki náluk az előzmények és következmények iránti érdeklődést, sem pedig azoknak az összefüggéseknek a vizsgálatát, melyeken belül valamely esemény lejátszódik: az antik történetírók ezeket ugyanúgy vizsgálták, mint a maiak. Csakhogy az ő érdeklődésük az okok és okozatok, előzmények és következmények, valamint az összefüggések iránt mondhatni pusztán *dramaturgiai* jellegű volt, azaz mintegy abból a megfontolásból fakadt, hogy minden jó történetnek van eleje, közepe és vége.

> Sem a kauzalitást, sem az összefüggéseket nem tekintették olyan önálló létezőknek – írja Arendt egy másik szövegében (jelesül a történelem ókori és modern fogalmát egybevető esszéjében) –, amelyeknek csupán többé-kevésbé véletlen, jóllehet megfelelő kifejezése volna az esemény. Minden tett vagy történés egyedi megjelenésének határain belül tartalmazta és tárta fel az „általános" értelem benne megnyilvánuló darabját, és nem volt szüksége fejlődési és beolvadási folyamatra ahhoz, hogy jelentőssé váljon.[22]

Némi túlzással tehát akár azt is lehetne mondani, hogy az ókori történetírók mit sem tudtak *a történelem*ről *per se*: ők egyszerűen csak történeteket meséltek, anélkül, hogy ezeket beillesztették volna valamiféle személytelen „történelmi folyamatba".

Ezzel szemben a 19. században keletkező új történelemfilozófia szerint csupán magának a történelemnek a *folyamata* lehet értelemteli, maguk az egyes események önmagukban sohasem azok (a történelem, még egyszer, vágóhíd). Az egyes cselekedetek vagy események csak akkor

[20] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1966. 57.

[21] Immanuel Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, de a gyakorlatban mit sem ér. (Ford. Mesterházi Miklós.) In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Ictus Kiadó, Bp. 1997. 169–233. 206.

[22] Hannah Arendt: A történelem fogalma. Ókori és modern. (Ford. Módos Magdolna.) In: uő: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Bp. 1995. 49–99. 73.

értelmesek, csak akkor érthetők meg egyáltalán, ha egy olyan, egységes történetté összeálló folyamatot alkotnak, amelynek van valamiféle finalitása, s amelynek a belső logikája felfejthető. Ez a belső logika, az egész történet értelme csakis a néző vagy a szemlélő számára tárulhat fel, aminek persze egyenes következménye, hogy az egyes cselekedetek, bármennyire is esetlegesnek látszanak a résztvevők szempontjából, a néző számára egy koherens történet részeivé lesznek (ebben rejlik Arendt szerint ennek a perspektívának a politikai tévedése). Más szavakkal: a szemlélőben óhatatlanul erősebb az a késztetés, mint a szereplőben, hogy az eseményekben, például a francia forradalomban, a szükségszerűséget pillantsa meg, hogy például Napóleon személyében magát a „végzetet" lássa, akárcsak maga Hegel.

> A szemlélőt erőteljesebb késztetés vezette – írja Arendt szintén a forradalomról szóló könyvében –, hogy a francia forradalom feladványából a történelmi szükségszerűséget betűzze ki, hogy Napóleont „végzetnek"« lássa.[23]

Hasonlítsuk össze például a francia forradalomnak egy olyan történetíróját, mint a marxista Albert Soboul,[24] aki – túl azon, hogy valóban kiváló ismerője volt a francia forradalom *eseményeinek* – a történelmet általában s így magát a francia forradalmat is osztályharcok szükségszerű sorozatának látta, egy olyan viktoriánus történetíróval, mint Thomas Carlyle,[25] aki a francia forradalomról szóló munkáját alapvetően memoárok alapján írta meg (azaz a korabeli *résztvevők* szemszögéből mesélte el azt): első pillantásra nyilvánvaló lesz, hogy mindaz, amit a történelmi szükségszerűség bűvkörében élő marxista történetíró törvényszerűnek tekint, az a résztvevők szemével nézve teljesen esetlegesnek látszik. Ez persze nem jelenti azt, hogy a résztvevők szemszögből elmesélt történet szükségképpen pontosabb is lesz, hiszen az egyéni látásmód, elfogultság nagyban torzíthat rajta, ezért is van az, hogy a memoárokat a történészek történeti forrásként többnyire megbízhatatlanoknak tekintik. A másik oldalon viszont a történelmi szükségszerűség eszméje is hordoz egy nyilvánvaló veszélyt, amelyet Arendt ugyancsak a történelemről szóló esszéjében, annak is az epilógusában említ meg.

> A történelmi folyamatokra visszafele pillantó történész – írja itt – olyannyira hozzászokott a cselekvők céljaitól és felismeréseitől független „objektív" értelem kereséséhez, hogy miközben valamiféle objektív tendenciát próbál felfedezni, hajlamos elsiklani afölött, hogy mi is történt valójában.[26]

A másik jellemvonását ennek a történelemfilozófiának a következőképpen tudnám röviden összefoglalni: ha a történelmet a szükségszerűség hatja át, s az ember nem tehet az erői ellen semmit, akkor a legtöbb, amit megkísérelhet, az az, hogy legalább megpróbálja *megérteni* a sorsát irányító törvényszerűségeket. Ha vannak törvényszerűségei a történelemnek, amelyek azt irányítják, akkor megismerhetőknek kell lenniük, hasonlóan azokhoz a törvényekhez, amelyek a természeti világot irányítják, s amelyeket a természettudományok olyannyira sikeresen tártak fel. Egyesek, mint például Kant, bár hittek a történelem törvényszerűségeiben,

[23] Hannah Arendt: *A forradalom*. 67.

[24] Lásd Albert Soboul: *A francia forradalom története, 1789-1799*. (Ford. Józsa Péter.) Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1974.

[25] Lásd Thomas Carlyle: *A francia forradalom története* I-III. (Ford. Baráth Ferenc.) Révai kiadás, Bp. é.n.

[26] Hannah Arendt: *A történelem fogalma. Ókori és modern*. 97.

de nem egészen hittek azok teljes megismerhetőségében; ő úgy gondolta ugyanis, hogy ehhez egyelőre túl kevés a történelmi tapasztalatunk. Így aztán abban sem hitt, hogy képesek vagyunk felvázolni az emberiség (morális) haladásának valószínű, jövőbeni irányát. Mint írta: a „körpálya", „amelyet az emberiség eddig maga mögött hagyott", olyannyira kicsi, hogy „bizonytalan kísérlet [belőle] megállapítani a pálya alakját és a részeknek az egészhez való viszonyát".[27] (Az is igaz viszont, hogy valamivel később azt állítja a történelemnek erről az általa keresett „vezérfonaláról", hogy az „bizonyos értelemben *a priori*"[28] – s mint ilyen, tehetnénk hozzá rögtön, eleve nem feltételez semmiféle tapasztalatot. Míg Kant érezhetően dilemmázik ezen a ponton, s kétségek között hagyja az olvasóját a történelmi szabályszerűség megismerésének *természetét* illetően, Hegeltől már távol állnak ezek a kételyek, ugyanis ő nagyon határozottan állítja, hogy a „filozófia" „apriorikusan fog munkához, amennyiben feltételezi az eszmét" (a tények mögött). Az eszmének, állítja, bizonyosan kell léteznie, mert „ez az ész meggyőződése".[29]) Kant tehát szkeptikus, és hajlik arra a nézetre, hogy amennyiben *empirikusan* akarjuk megismerni a történelem vezérfonalát, akkor bajban vagyunk. Csak hát nem mindenki volt ilyen téren ugyanolyan szkeptikus, mint Kant. Így például Condorcet márki, rendes foglalkozására nézve matematikus (a modern valószínűségszámítás atyja), csillagász és filozófus, aki maga is az egyike volt a francia forradalom azon gyermekeinek, akiket felfalt ez a forradalom, az emberi szellem fejlődéséről vázolt, nagy léptékű tablójában határozottan azt állítja, hogy eddigi „történelmi eredményei alapján" képesek leszünk „több-kevesebb valószínűséggel" felvázolni „az emberi nem jövőbeli sorsát".[30]

Bárhogyan is legyen, de tény, hogy a 20. század korábban elképzelhetetlen rémtettei, a különféle ideológiák nevében zajló szörnyű öldöklések (amelyek Arendt szerint kivétel nélkül azt állították magukról, hogy ismerik a történelem törvényszerűségét, legyen az a fajok harca, az osztályharc, vagy bármi ehhez hasonló) döntően abból fakadtak, hogy a történelmi tudás természetét illetően nem Kant óvatos szkepticizmusa, hanem Condorcet optimizmusa vált uralkodóvá. A 19. századi történelemfilozófiák és a modern ideológiák között azonban van egy további, az ismeretelméleti optimizmuson túlmutató hasonlóság is, amely szintén azt mutatja meg, hogy ezek kivétel nélkül mind a kanti/hegeli történelemfilozófiák örökösei. Jogos lehet ugyanis az az észrevétel, hogy mind Kant, mind pedig Hegel számára nem csupán az a kérdés, hogy *honnan* nézzük a történelmet, hanem az is, hogy *hogyan*? És az erre adott válasza Kantnak és Hegelnek, bármennyire is furcsának tűnik első hallásra, alighanem megint csak mintaértékűnek bizonyult mindenféle későbbi ideológiai gondolkodás számára. Hadd próbáljam ezt részletesebben is kifejteni, mert megítélésem szerint itt egy nagy jelentőségű dologról van szó.

Hegel, mint ismeretes, azt állítja a világtörténet filozófiájáról szóló előadásainak a bevezetőjében, hogy „a világtörténet az ész képe és tette".[31] Ez ugyan sok mindent jelenthet, de kétségkívül jelentheti azt is, hogy maga a *történelem* is az ész műve: vagyis, „hogy az ész uralkodik a világon, tehát a világtörténetben is észszerűen mentek végbe a dolgok".[32] Vagy ahogy másutt fogalmaz:

[27] Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. 54.

[28] Uo. 58.

[29] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *i. m*. 19.

[30] Marie Jean Antoine Nicolas, marquise de Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. (Ford. Pődör László.) Gondolat Kiadó, Bp. 1986. 239.

[31] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *i. m*. 17, 22.

[32] Uo. 18.

elképzelhető ugyan, hogy „egy és más jogtalan a világban”,[33] de mégiscsak „az észszerű általában döntő a történelemben”.[34] Legalábbis ezt látjuk, ha úgymond „filozófiai szemlélettel” közeledünk a történelemhez. (Maga Kant is azt mondja az egyetemes történelemről szóló esszéjében, hogy meg kell próbálnunk a történelmet egy „filozofikus elme” szemszögéből nézni.[35]) Ha ugyanis ésszel közelítünk a világhoz, akkor el tudjuk távolítani a történelemből mindazt, ami „esetleges” (a szónak abban az értelmében, hogy külső okokra és körülményekre megy vissza, s emiatt aztán persze megint csak szükségszerű, noha más értelemben az), s a történelemben csak az „általános célt” keressük, a „világ végcélját”: ezt a végcélt kell megragadnunk a filozófiai szemléletben, márpedig ezt kizárólag „az ésszel” tehetjük meg.[36] A történelemhez tehát, ha helyesen akarjuk azt szemlélni (s nem csupán az esetlegest észrevenni benne), azzal a „hittel és gondolattal” kell közeledni, hogy „az akarat világa nincs kiszolgáltatva a véletlennek”, hogy „van ész a világtörténetben”, bár ez nem egy „különös szubjektum esze, hanem az isteni, abszolút ész”, amelyet másutt Hegel, Kanthoz hasonlóan, „gondviselésnek” is nevez.[37] A történelmet tehát Hegel szerint az ész irányítja, s ezért csak ésszel érthetjük azt meg, nem pedig az empíria segítségével.

Tegyük hozzá, hogy mindezzel Hegel, szintén Kanthoz hasonlóan, nem kívánta feltétlenül vitatni az empirikus vagy tényszerű történetírás érvényét: a történelmet, mondja, olyannak kell venni, „amilyen”, ami azt jelenti, hogy a megismerésében „historikusan, empirikusan” kell eljárni, azaz a történelmi tényeket tiszteletben kell tartani.[38] Ugyanakkor viszont, ha megmaradunk a tények *szintjén*, akkor sosem fogjuk felismerni az „általánost, észszerűt” a történelemben, mert ehhez „ésszel kell élnünk”.[39] Ha ugyanis empirikusan közelítünk a történelemhez, akkor pusztán az *érzékire* figyelünk, ha úgy tetszik, csupán a felszínre, a jelenségre, az esetlegesre. Ahhoz, hogy a történelmet, annak igazi „szubsztanciáját” megismerjük, nem elég *látnunk*, hanem magunkkal kell hoznunk az „ész tudatát”, nem a „fizikai szemet”, hanem az „ész szemét”, amely „áthatol a felszínen s átküzdi magát az események tarka nyüzsgésének változatosságán”. „Hogy megismerjük a szubsztanciálist, magunknak kell az ésszel hozzálátnunk” – hangzik ezen a ponton Hegel szentenciája.[40] Nem is kívánom itt tovább folytatni a szöveg szorosabb olvasatát, a lényeges mindebből számunkra az, hogy Hegel szerint a történelem igazi szubsztanciáját (vagyis azt, ami az észszerűség módján szükségszerű a történelemben) csakis úgy pillanthatjuk meg, ha az ész szemével *keresztülnézünk* a tényeken. Ilyenkor tehát soha nem azt látjuk, ami a szemünk előtt *van*, hanem mindig valamilyen mögöttes valóságot keresünk, a „konkrét általánost”, ahogyan azt Hegel nevezte.[41] És erre mondtam én korábban azt, hogy olyan vonása a kanti/hegeli filozófiáknak, amelyben a modern ideológiák mind-mind osztoznak velük.

Az ideológiáknak ezt a jellemvonását megint csak Arendt segítségével írnám le, ebben az esetben viszont nem a forradalomról, hanem a totalitarizmusról szóló könyvére, annak is az epilógusára támaszkodva. Arendt amúgy eléggé ellenségesen viszonyult az ideológiákhoz

[33] Uo. 55.
[34] Uo. 59.
[35] Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. 58.
[36] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *i. m*. 17.
[37] Uo. 55.
[38] Uo. 18.
[39] Uo. 18–19.
[40] Uo. 19.
[41] Uo. 19–20.

(mindenikhez, nem csak a totalitárius ideológiákhoz), s bár averziója az ideologikus gondolkodással szemben mélyen személyes természetűnek tűnik, de kétségkívül megvoltak ennek a maga elvi indokai is. Ha pedig ez utóbbiakra vagyunk kíváncsiak, akkor az *Ideológia és terror* című szövegét kell elővennünk.[42] (Noha ezt többnyire *A totalitarizmus gyökerei* epilógusaként szokták ismerni, de az 1951-es amerikai kiadásból még hiányzott, s Arendt csupán a második, 1958-as kiadásba illesztette be.) Arendt alapvetése a szövegében az, hogy a totalitárius kormányzás egyik sajátossága, amely azt előzmény nélkülivé teszi, az ideológia uralma. Ideológián (idea + logosz) azonban nem az eszmék tudományát kell érteni (mint például a biológia esetében az élővilág tudományát), hanem azt, amit az ideológia szó közvetlenül sugall: vagyis egy eszme logikáját. Az ideologikus gondolkodás alapvető premisszája, hogy közvetlen megfelelés van valamely eszme logikája (azaz valamely eszméből kibontható logikai folyamat) és a történelem *tényleges* menete között (mindenféle ideológia voltaképpeni tárgya ugyanis a történelem, mondja Arendt). Így a történelem menete pusztán az eszme logikája alapján előre kiszámítható: nincs szükség többé empirikus tapasztalatokra a történelem lefolyásának a megismeréséhez. Ha például elfogadjuk a történelemről való gondolkodás premisszájaként, hogy „minden eddigi társadalom története osztályharcok története",[43] ahogyan azt Marx és Engels állították, akkor a történelem számunkra valóban osztályharcok történetévé válik, bármit is mutasson egyébként a történelem empirikus tanulmányozása (ami legfennebb arról győzhetne meg bennünket, hogy valóban *voltak* osztályharcok a történelemben, így például 1848-ban Párizsban és egyebütt Európában). S mivel a történelem osztályharcok története, ezért ennek a jövőben is így kell lennie, azaz mindig szükség lesz újabb és újabb osztályellenségekre, amelyekkel a párt s az ő vezetésével a munkásosztály leszámolhat, mert ellenkező esetben nyilván megakadna magának a történelemnek a folyamata. Így válik Arendt szerint a történelem motorjává az ölés törvénye, a *terror*, s ekként kapcsolódnak össze az ő értelmezésében az ideológia és a terror.

A lényeges tehát az, hogy az ideológiák a totalitarizmusokban Arendt szerint nem egyszerűen csak szisztematikus *hazugságok*, amelyekkel a totalitárius vezetők megtévesztik a tömegeket, hanem olyan eszközök, amelyeknek a segítségével a gondolkodást fel lehet szabadítani úgymond „a tapasztalat nyűge" alól. Az ideologikus gondolkodás függetlenné válik attól a valóságtól, „amelyet öt érzékünkkel észlelünk", és „az érzékelhető dolgok mögött rejlő »igazabb« valósághoz ragaszkodik", amelynek felismeréséhez hatodik érzékre van szükség: a totalitárius rendszerekben ezt az érzéket az emberekben az indoktrináció révén próbálták meg kialakítani.[44] A totalitárius uralom eszményi alanya ezért Arendt szerint „nem a meggyőződéses náci vagy kommunista", hanem az olyan nép, amelynek számára nem létezik különbség „igaz és hamis", „tény és fikció" között.[45] Nem véletlen tehát, hogy amikor a politikáról és az igazságról szóló 1967-es esszéjében, annak is az utolsó előtti (IV.) fejezetében visszatér ezekhez a korábbi gondolataihoz, újfent csak az ideológiának ezt a „felszabadító" jellegét, az igaz és hamis, a tény és fikció dichotómiáját felszámoló funkcióját tartja fontosnak újra hangsúlyozni: a tényigazságoknak hazugságokkal való „szisztematikus és totális" behelyettesítése, írja itt, ami a totalitárius

[42] Hannah Arendt: Ideológia és terror. (Ford. Berényi Gábor.) In: uő: *A totalitarizmus gyökerei*. (Ford. Braun Róbert et al.) Európa Könyvkiadó, Bp. 1992. 577–601.

[43] Karl Marx–Fiedrich Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. In: Marx–Engels: *Válogatott művek* I. Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1963 17–46. 17.

[44] Hannah Arendt: *Ideológia és terror*. 590.

[45] Uo. 594.

rendszerekben történik, nem egyszerűen csak azt eredményezi, „hogy a hazugságokat most már igazságként fogadják el, s az igazságokat hazugságként becsmérlik", hanem azt, hogy „megsemmisül a valóságos világban való tájékozódási érzékünk – az igazság kontra hamisság kategóriája ugyanis ezt a célt szolgáló egyetlen értelmi eszközünk".[46]

Ha tehát Arendt elvetette az ideológiákat, akkor annak a személyes averzión túlmenően az is oka volt, hogy meggyőződése szerint senki, aki ilyen vagy olyan okból kifolyólag ideologikusan gondolkodik, nem képes látni a valóságot, ahogyan az a szeme előtt van. (Az ideológiákat, mondja, „sohasem érdekli a létezés csodája".[47]) Hadd álljon itt illusztráció gyanánt egy életrajzi jellegű epizód, amelyről ő maga számol be. 1966. május 21-én Chicagóból keltezett levelében többek között arról is ír egykori tanárának, mentorának, Karl Jaspersnek, hogy egy német fiatalember, bizonyos Klaus Wagenbach társaságában egy „nagyon kellemes" estét töltött. Az illető, írja, a Gruppe 47 tagja, s egy „kiváló biográfiát írt Kafkáról". Elképesztő azonban, teszi hozzá, a fiatalember politikáról alkotott ítéleteinek a „sztereotipikus" jellege. „Annyira fiatal – írja Arendt sajnálkozva –, és máris képtelen bármit tanulni." Mindenben csak azt látja meg, „ami az előítéleteit alátámasztja", s nem képes többé semmit befogadni, ami „konkrét, tényszerű".[48] (Bár az *Ideológia és terror* című szövegében Arendt csupán a totalitárius ideológiákról beszél, de hozzáteszi, hogy eredetileg ezek sem voltak totalitáriusabb jellegűek a többi korabeli ideológiánál: mindenik tartalmaz ugyanis „totalitárius elemeket", már csak amiatt is, mert a „totális magyarázat" igényével lépnek fel, s ugyanúgy „függetlenné" teszik a gondolkodást a tapasztalattól, amelyből így a gondolkodás „semmit sem képes tanulni".[49]) Röviden tehát, megvonva Arendt gondolatainak a mérlegét: amit a 20. századi ideologikus gondolkodás minden valószínűség szerint a 18–19. századi történelemfilozófiáktól kölcsönzött, az az a meggyőződés, hogy a tényszerű, empirikus történelmi valóság mögött van egy másik, igazabb valóság, ami a történelmi szükségszerűség terepe. Hogy ezt aztán az „ész szemével" véljük-e megpillantani, vagy valamiféle „hatodik érzék" segítségével, végeredményben egyre megy.

Legvégül pedig még egyszer visszakanyarodnék Kant óvatos szkepticizmusához. Volt ugyanis valami, amire a jelek szerint még az egyébként óvatos Kant is optimista várakozással tekintett, amikor azt írta, hogy amennyiben kiismerjük a történelem irányát és célját (ami számára az emberiség morális haladása), annyiban „saját értelmes intézkedéseinkkel előbbre tudjuk hozni ezt az utódaink számára oly örvendetes időpontot".[50] A történelem s annak hatalma ellen ugyan az ember nem tehet semmit, s ilyen értelemben cselekvési lehetőségei valóban korlátozottak, de ha netán mégis sikerülne megismernie a törvényszerűségeit, akkor újfent tér nyílna az emberi cselekvés számára, a szónak abban az értelmében, hogy képes lenne *felgyorsítani* a történelem menetét, például képes lenne, mint Kant mondja, siettetni a morális haladást. S bármennyire jámboran hangzik is ez az igény, de kétségkívül ez volt Kantnak az a gondolata, amely elültette a fejünkben azt a veszedelmes (vagy legalábbis a 20. század totalitárius rendszereiben fölöttébb veszedelmesnek *bizonyuló*) ideát, hogy mi, emberek képesek vagyunk úgymond „történelmet

[46] Hannah Arendt: Igazság és politika. (Ford. Módos Magdolna.) In: uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. 233–271. 264.

[47] Hannah Arendt: *Ideológia és terror*. 588.

[48] Lotte Kohler and Hans Saner (eds.): *Hannah Arendt and Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969.* (Transl. by Robert and Rita Kimber.) A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London 1992. 639–640.

[49] Hannah Arendt: *Ideológia és terror*. 590.

[50] Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. 54.

csinálni". Nem egyszerűen csak cselekedni a történelemben a magunk korlátozott tudása szerint, hanem kimondottan *történelmet* csinálni. Úgy cselekedni, mintha a cselekedetünk tárgya maga a történelem lenne, mintha cselekedetünkkel magát a történelem irányát követnénk. Mai napig tudni véljük, hogy ki az, aki úgymond „a történelem jó oldalán áll", és ki az, aki „a haladás kerékkötője". Illuzórikus tudás, mondanám én, de a 20. század tanúsága szerint nagyon is valóságos fegyver.

The Birth of Modern Philosophy of History. (Annotations to Hannah Arendt's Book *On Revolution*)

Keywords: history, philosophy of history, revolution, Hannah Arendt, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel

The study traces the origins of the modern philosophy of history, largely based on Hannah Arendt's book *On Revolution.* The basic idea is that the birth of the modern philosophy of history coincided with the birth of the modern concept of history, and consequently we can say, strange as it may sound, that the modern concept of history was not created by historians but by philosophers. And this fact is extremely important, since philosophers, unlike historians, were not so much concerned with knowing the facts of the past as with knowing the regularities of history. The first part of the study examines the historical experience that led to the development of the modern concept of history, starting from the assumption that at the turn of the 18th and 19th centuries it could not have been anything other than some experience of the great French Revolution. The second part discusses two characteristics of the modern philosophy of history. On the one hand, it always looks at history from the point of view of the spectator (not the agent) and, on the other hand, considers that it is possible to speed up or to accelerate the course of history. Based on these characteristics, the final part of the study argues that the ideological thinking that came to dominate the totalitarian regimes of the 20th century is undoubtedly the heir of the philosophy of history of the 19th century.

Valastyán Tamás

Lehetséges-e kulturális társadalom?
Kultúra és társadalom paradox viszonya Márkus Györgynél

Normativitás és approximáció

A címben megfogalmazott kérdés és az alcímben kiélezett ellentét kultúra és társadalom között szigorúan teoretikusan vagy transzcendentálisan értendő. Tudniillik, ha nem így értjük, akkor a – bennem, s gondolom, nem csak bennem nemritkán felhorgadó, de többnyire mégiscsak lecsillapított, sőt elfojtott – cinizmus, a cinikus ész daimonionja rögtön rávágná, hogy: nem! Nem lehetséges kulturális társadalom, a kultúra és a társadalom közötti ellentmondás pedig voltaképpen felemészti a kifejezés mind a két tagját. Mindazonáltal, ha transzcendentálisan vagy teoretikusan értjük a kérdést és a megjelenített fogalmak ellentétezését, még ez esetben is tisztázni szükséges, hogy mit is értünk valójában, és persze, ami még lényegesebb, mit ért Márkus György a kulturális társadalom fogalmán, és mire utal a lehetségesség kijelölő-megszorító értelme. Nos, ami az elsőt, a fogalmat illeti, azt talán könnyű megválaszolni, ám ami a lehetségesség modusára vonatkozik, az már keményebb dió. Tudniillik a kulturális társadalom fogalma vagy a kultúra társadalma szintagmája Márkusnál voltaképpen mindazon folyamatok és jelenségek differenciált összességére vonatkozik, ami a modernitást konstituálja. Úgy is fogalmazhatunk, hogy Márkus modernitáskoncepciójának fő terminusa a kulturális társadalom. Merthogy ebben a kifejezésben ugyanúgy benne rejlik Márkus gondolkodásának úgymond marxista implikációja, az emberek szociabilitásának, közösségi-praktikus dimenzionalitásának instanciája, mint az autonóm cselekvésaktivitás objektivált, kreatív és generációról generációra továbbörökíthető, megújítható eredményességének elve, amelyet, nagyjából a nyolcvanas évek végétől, kilencvenes évek elejétől kezdve, Márkus a hermeneutika teoretikus és praktikus dimenzióinak megformálása révén jellemzett s dolgozott ki.

> A „kultúra" az emberi alkotó tevékenyég mindazon tárgyiasult eredményének szinonimájává válik, mely által és melynek következtében az emberi individuumok „természeti alkata" – velük született szükségleteik, ösztöneik és hajlamaik – módosul, fejlődik és gazdagodik, és amelyet minden egyes nemzedékre saját tevékenységei során elsajátítandó és megváltoztatandó örökségként elődei hagyományoznak.[1]

Nos, annak megválaszolása, hogy mindez lehetséges-e, azért kemény dió, mert a kulturális társadalomra vonatkozó gondolatmenetek Márkusnál túlzottan elasztikusak. Tudniillik ezek az elgondolások egyként utalnak normatív és approximatív módon kultúra és társadalom modernitásban kialakuló viszonyára. A *normatív* azt jelenti, hogy bizonyos meghatározott feltételek mellett milyen módon *jött létre* a modern társadalmon belül az objektiválódott, tárgyiasult és

Valastyán Tamás (1969) – filozófus, egyetemi docens, Debreceni Egyetem, Debrecen, *valastyan@gmail.com*

[1] Márkus György: A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma (Esszé a történeti szemantika tárgykörében). In: uő: *Kultúra és modernitás (Hermeneutikai kísérletek).* Bp. 1992. 9–41. 28. (Kiemelés az eredetiben.)

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-6

továbbadható kulturális javak szférája, amely egyfajta egységet, valamint értékítélettel teli vonatkozást hordoz magában.

> A „kultúra" különböző társadalmi gyakorlatoknak azt a belső *összetartozását* és egységét helyezte az előtérbe, aminek következtében egy társadalom szilárd és önmagával azonos egészként képes önmaga újratermelésére. […] a 18. század végi és a 19. század eleji gondolkodók mindegyikének az volt a meggyőződése, hogy a kultúra valami olyasmit jelöl, aminek *inherens érték-vonatkozása* van, amit szükségszerű kapcsolat fűz ahhoz az értelemhez és értékhez, amely elválaszthatatlan az ember életétől vagy legalábbis melyet ez utóbbi képes megvalósítani.[2]

Az *approximatív* pedig azt jelenti ebben a kontextusban közelebbről, hogy a kulturális tevékenység kreatív és autonóm folyamata egy voltaképpen soha *be nem teljesülő* processzus, tehát a végcél csupán végtelenül közelítő módon valósulhat csak meg. Ismét idézzük Márkust, immár egy másik alapszövegét:

> a kulturális gyakorlatok egy olyan szférát alkotnak, melyben a tehetségen kívül semmilyen más tekintély és a jobb érven kívül semmilyen más hatalom nem érvényesül. Ezek a tevékenységek azért irányíthatják és terelhetik a társadalmi változás folyamatait valóban érvényes, egyetemes emberi célok megvalósítása felé, mivel maguk, már belső szervezettségüknél fogva, a társadalmi fejlődés (feltehetően teljesen soha meg nem valósítható) *teloszát* testesítik meg.[3]

Nos, normativitás és approximáció, a létrejövés bizonyossága és a közelítés dinamikája feszült (s olykor nem tisztázott[4]) viszonyban jelenik meg Márkusnak a kulturális társadalomra vonatkozó koncepciójában. Ugyanakkor éppen ez a feszültség adja ezen elgondolás elevenségét, jelenti a kihívást a mindenkori interpretáció számára, és táplálja a lehetségesség mindig izgalmas – mert a másság mozzanatát önmagában konstitutíve hordozó – módját.

„bizonyos fokig az embernek meg kell »gyilkolnia« az életet"

A Márkus György gondolkodásában fellelhető és munkáló feszültség forrását Heller Ágnes normativitás és szkepticizmus harcaként, egyensúlyaként írja le. Heller „normatív szkepticizmusként"

[2] Uo. 32, 34. (Kiemelés az eredetiben.)

[3] Márkus György: A kultúra társadalma: a kulturális modernitás konstitúciója. In: uő: *Kultúra és modernitás.* 67–90. 76. (Kiemelés az eredetiben.)

[4] Ez – mármint a „nem tisztázott" kifejezés – Márkus gondolkodásának egésze szempontjából talán furcsának tűnhet azok számára, akik rendszeresen olvassák a szövegeit. Tudniillik Márkus György azon filozófusok közül való, akik valóban alaposan végiggondolják a maguk elé tűzött probléma különböző aspektusait, illetve, ahogyan Heller Ágnes fogalmaz egy helyütt, „Márkus sohasem igyekszik többet kisajtolni valamiből, mint amennyi benne rejlik". – Heller Ágnes: Márkus György normatív szkepticizmusáról. (Ford. Ábrahám Zoltán.) In: uő: *Filozófiai labdajátékok*. Bp. 2003. 363–403. 364. Mindazonáltal az, hogy egy bizonyos problémát egy bizonyos aspektusból végiggondol Márkus, benne magában is óhatatlanul felmerülni enged más aspektusokat, amelyek előkerülése az addig akkurátusan formálódó gondolatmenet némely tagját aránytalan helyzetbe hozza. Vagy az újabb és újabb szempontok beemelődése révén az addigi elgondolások minduntalan kiegészítésre szorulnak. Ezt a jelenséget neveztük az előbb approximatívnak, de egyben ez eredményezi az olykori tisztázatlanság- vagy sérülékenységérzést is Márkust olvasván.

jellemzi Márkus filozófiáját – pontosabban annak a nyolcvanas évek végén, kilencvenes években formálódó változatát –,[5] a következőképpen fogalmaz:

> A filozófia semmit sem tud kezdeni az esetlegességgel. A filozófia nem képes megismerni, megérteni esetlegesen bekövetkező eseményeket, tényezőket és egyebeket. Ezért nevezem normatívnak Márkus filozófiáját. Ám ugyanennek a (normatív) filozófiának el kell ismernie az esetlegességet mint a társadalmi, politikai és kulturális élet fő tényezőjét. Ezért beszélek Márkus szkepticizmusáról. A kettőt egymással összekapcsolva, hadd beszéljek *normatív szkepticizmus*ról.[6]

Mindazonáltal a „normatív szkepticizmus" fogalma nem kontaminatív mozgásokat rejt magában, nem vegyíteni igyekszik a normativitásban és a szkepticizmusban rejlő mozzanatokat, hanem éppen hogy elkülöníteni szeretné a kettőt egymástól, felmutatva egyúttal a kettő lehetséges (sőt tulajdonképpen szükségszerű) érintkezését. Mindez pedig azt jelenti, hogy Hellert leginkább a normativitás és a szkepticizmus között húzódó határ érdekli, pontosabban az, hogy mit tud kezdeni ezzel a határral a filozófus, leginkább persze Márkus:

> Az esetlegesség a filozófia normativitásának határa. A norma a bizonyítást, az igazságigényt, a diskurzus nyilvános jellegét, valamint az élet és a világ racionalizálását foglalja magában, mígnem szembetalálkozunk az esetlegesség határával. Márkus saját történelmünket is az esetlegességek közé sorolja, és én egyetértek vele. Hadd ismételjem meg: az esetlegesség a határ, nem foglaltatik benne a normativitásban, a normativitás – mielőtt szembetalálkoznánk az esetlegesség határán emelkedő fallal (vagy az esetlegesség káoszával) – kizárja az esetlegességet.[7]

Nos, ahogyan Márkus egyensúlyoz normativitás és szkepticizmus határán, az nyűgözi le voltaképpen Hellert. Szerinte tudniillik Márkusnál

> minden rendesen bizonyított, az összes története helytálló és konzisztens (nem teljesen ugyan, de ez inkább szól mellettük, mint ellenük). Ugyanakkor minden pontosan ki is van egyensúlyozva. Ez Márkus filozófiájának különös szépsége: egyszerre és együtt van jelen benne a feszültség és a harmónia, s nincs harmónia feszültség nélkül.[8]

Normativitás és szkepszis határvidékén természetesen nagymértékben és minduntalan felüti a fejét a zavarodottság, s noha abban maximálisan igaza van Hellernek, hogy Márkus filozófiájában „nyoma sincs káosznak, zavarodottságnak és szorongásnak", a paradoxonok, antinómiák, ambivalenciák sokasága Márkus szövegeiben azt mutatja,[9] hogy a filozófus

[5] Ezzel persze Heller egyfajta önjellemzést is ad, bár, ha pontosabban szeretnénk megragadni Márkus és Heller filozófiai konceptualizálásának különbségét, akkor azt kellene mondanunk, hogy míg Heller egyre inkább hajlamos a szingularitásra vonatkozó szempontokat elfogadni, addig Márkus mindvégig kitart a közösségi, társadalmi aspektusok mellett. Ehhez vö. Jonathan Pickle: Questions Considering the 'Normative Skepticism' of Agnes Heller. *Thesis Eleven* 125(2014). 1. szám. 87–104.

[6] Heller: *i. m.* 366–367.

[7] Uo. 372.

[8] Uo. 401–402.

[9] Itt a most szorosan olvasott szövegeken kívül gondolhatunk elsősorban *A „kultúra" antinómiái* című nagyszabású tanulmányra (ford. Karádi Éva és Kis János.) in: uő: *Metafizika – mi végre?* Bp. 1998. 289–318., valamint *A lélek és az*

modernitásolvasata éppen az egzisztenciálisan adódó, morálisan szinte elrendezhetetlenül felmerülő és episztemikusan is folyton jelenlévő, szorongató zavarra adott elemi reflexió. Jonathan Pickle azt nyomatékosítja, hogy Heller Márkus filozófiájában a kritikus attitűdöt abból a szempontból világítja meg – nem mellesleg sokat is tanulván belőle –, hogy miképpen enyhíthetjük az *„egzisztenciális kudarc”* kezelését, ha önmagunkat filozófusként választjuk és formáljuk meg.[10] Márkus György filozófiájában a kultúra és társadalom viszonya egyike, ha nem éppen a legfőbb alakzata a fent említett paradoxonoknak. A kulturális társadalom fogalma már megszületésekor magában hordozta a feszült paradoxitás viszonyrendjét, ennek a bemutatását két kurrens kulturális elmélet, a kanti és a nietzschei koncepció szorosabb olvasásával szeretném elérni. Majd ezek segítségével megvilágítani a kulturális társadalom máig releváns problémáját.

Az előző részben legelsőként idézett Márkus-szövegrészletben már megjelent a természet elevensége és a kultúra objektiváló működésmódja közötti viszony, noha a filozófus a két szféra közötti eme vonatkozást kevésbé az ellentét, mint sokkal inkább a teremtő egymásra hatás móduszában inszcenálja. A kultúra révén az ember *„természeti alkata”* állandóan változik, sőt „gazdagodik”. Mindazonáltal, ha a természet és a kultúra kifejezetten csak a modernitás idején formálódó kapcsolatát szemügyre vesszük, akkor inkább azt látjuk, hogy köztük masszív ellentét feszül, amelyet az olykori gazdagodás vagy egyéb modalitásbeli alakulás pusztán enyhíthet, de mindenképpen ezen ellentétre referál valamiképp. Olyannyira, hogy a XX. század elejére éppen ez az ellentét válik egy újfajta, a neokantianizmus kontextusán belül formálódó élet- és kultúrfilozófia motorjává. Heinrich Rickertnél legalábbis ezt olvassuk:

> A kulturális értékeket nemcsak hogy szinte lehetetlen pozitíve, az élet értékeiként értelmezni, hanem szükséges is, hogy a kultúrát negatív viszonyba állítsuk az élettel. […] Az életet mint feltételezett jót bizonnyal sokra kell tartanunk, és minden olyan tant, tételt pedig kultúridegennek, amely az élet megsemmisítését hirdeti, illetve szolgálja. Mégis kizárólag azt az embert lehet kultúrembernek nevezni, aki képes az élettelíség magában való visszafojtására is, és ebből következően kultúrjavak csak ott léteznek, ahol azok bizonyos módon ellentétben állnak az élet pezsgésével, elevenségével. Nyersen megfogalmazva, az életfilozófiából vett szóhasználattal élve: egy bizonyos fokig az embernek meg kell »gyilkolnia« az életet, hogy önértékkel bíró kultúrélethez érkezzen el.[11]

Persze a különböző kulturális alakzatok és a társadalmi formációk közötti viszonyításmódokról a mindenkori filozófiai kondíciók és feltételrendszerek függvényében beszélhetünk. Rickert fenti erősnek tűnő szavai rögtön más megvilágításba kerülnek némiképp, ha megfontoljuk, hogy saját kora biologizmusának vagy vitalizmusának életfogalma ellenében határozza meg a kultúrjavak transzcendentális értékét. Mint pl. a következő, kifejezetten az erkölcsi kultúra kontextusában

élet: a fiatal Lukács és a „kultúra” problémája című szövegre in: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről II.* Márkus György, Vajda Mihály szerk. Bp. 1997. 36–68.

[10] Pickle: *i. m.* 101–103. Bár ehhez hozzá kell tennünk, hogy Márkusnál soha – vagy fogalmazzunk inkább úgy, hogy többnyire – nem tisztán egzisztenciálisan merülnek fel a szorongató ellentétek, hanem egyszersmind morálisan (vagy praktikusan) és episztemikusan is. Ezek összessége alkotja voltaképpen nála a kultúra filozófiáját, vagy legalábbis azt, hogy a kultúra vált Márkus fő fogalmává a gondolkodásában.

[11] Heinrich Rickert: Élet és kultúra. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből III/2. (Német kultúraelméleti tanulmányok 2.).* (Ford. Bacsó Bélaet. al.) Bujdosó Dezső szerk. Bp. 1990. 149–160. 149.

írt gondolat esetében: „nem csupán az életértékek és etikai értékek elvi szétválásáról van szó, hanem arról, hogy a kultúra a szociális életben is közvetlenül szembehelyezkedik a csupán vitális életteliséggel”.[12] Mindazonáltal a természet vagy az élet és a kultúra vagy a mesterséges cselekvésaktivitás (mint a művészet és a tudomány) ellentétes viszonya olyan szignifikánsan különböző módon gondolkodó filozófusoknál is, mint Immanuel Kant vagy Friedrich Nietzsche, a kultúrára vonatkozó elgondolásaik mélyén motiváló erőként hat. Sem Kantnál, sem Nietzschénél nem beszélhetünk egységes és kiforrott kultúrakoncepcióról, mert míg az egyiknél éppen kialakulóban van a kultúra megváltozott helye és értéke, a másik éppenséggel direkt módon alakítja, értékeli át a kultúra helyét és értékét. Ezzel együtt mind Kant, mind Nietzsche a természet és a kultúra ellentétéből származtatja a kulturális kondíciót illető elképzeléseiket.

Immanuel Kant – Az ész hatalma

Mint ismeretes, Kant strukturálisan különbözteti meg a természeti és a művészeti szépet, az előbbit „szabad szépség”-nek (*pulchritudo vaga*), az utóbbit „pusztán járulékos szépség”-nek (*pulchritudo adhaerens*) nevezve el.[13] És jóllehet a kanti esztétikai elgondolás egyik legizgalmasabb ötlete, a zseni mint „született elmebeli diszpozíció (ingenium)” éppen a természet és a művészet között közvetít folyamatosan produktívan, miáltal „a természet a művészetnek a szabályt adja”,[14] a kanti idea mélyén, hogy tehát egyáltalán a művészet létrejöhessen, hogy lehessen műalkotás, mégiscsak a természet és művészet, vagyis a kultúra elemi ellentéte munkál. Ennek az ellentétnek a motorját vagy differenciális mozzanatát közelebbről is megnevezhetjük: a transzcendentális fogalmiság az. Mert amíg a természet szabad szépsége

> nem előfeltételez fogalmat arról, hogy a tárgynak minek kell lennie”, a *művészet* járulékos szépsége „előfeltételez egy ilyen fogalmat és a tárgy e fogalom szerint való tökéletességét. Az előbbit egy dolog önmagáért véve meglévő szépségének nevezzük; az utóbbit viszont, mint fogalomhoz járuló feltételes szépséget, az olyan objektumnak tulajdonítjuk, amely egy különös cél fogalma alatt áll.[15]

Aztán az ily módon létrejött, a transzcendentális fogalmiság különös hatálya alatt formálódó művészeti szépség vagy egyáltalán a művelődés, (ön)képzés, alakítás folyamata Kantnál később, amikor a teleológiai ítélőerő módszertanát latolgatja, pontosabban amikor a természet mint teleologikus rendszer végső céljáról beszél, szorosan összekapcsolódik a kultúra fogalmával. *Az ítélőerő kritikájá*nak *Függelék*ében helyet kapó eme megfontolások között találunk egy érdekes, Kanttól ugyan nem szokatlan, de annál izgalmasabb fogalmi egybecsúsztatási momentumot. Azért is izgalmas mindez, mert éppen a „végső cél” terminus technicusának furcsa, szellemképes kontúrozásáról van szó. Először ugyanis Kant az embert nevezi meg a természet végső céljaként: „elégséges alapunk van ahhoz, hogy az embert ne pusztán természeti célnak ítéljük, mint minden szerves lényt, hanem egyben a természet végső céljának is itt a földön, mely végső célra

[12] Uo. 154–155.
[13] Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Bp. 2003. 139.
[14] Uo. 222.
[15] Uo. 139.

való vonatkozásban az összes többi természeti dolog a célok rendszerét alkotja".[16] Majd nem sokkal később ugyanebben a paragrafusban a kultúra jelenik meg a természet végső céljaként: „Mármost egy eszes lény arra való készségének létrehozása, hogy általában vett tetszőleges célok szerint – következésképp szabadságában – cselekedjék: ez az, amit kultúrának nevezünk. Egyedül a kultúra lehet tehát az a végső cél, amelyet az emberi nem tekintetében okunk van a természetnek tulajdonítani".[17]

Akárhogyan is értelmezzük a végső cél e kettős vagy differenciáltságában azonos meghatározását, ember és kultúra identikus reflexióját vagy reflektív identitását, vagy hogy az ember attól az, aki, hogy kulturalitásra képes és arra törekszik, mindenképpen a természetben munkáló belső, értelemellenes diszpozíciók ellenében kell formálódnia a kultúrának. Jól mutatja ezt a jártasság kultúrájához képest a fegyelem kultúrájának előtérbe kerülése és primátusa Kantnál.[18] A jártasság kultúrája tudniillik nem foglalja magában

> az *akaratot* a célok meghatározásában és megválasztásában, amely pedig lényegileg hozzátartozik a célokra való készség egészéhez. A készségnek ez az utóbbi feltétele, melyet a fegyelem (diszciplína) kultúrájának nevezhetnénk, negatív: abban áll, hogy az akarat megszabadíttatik azon vágyak zsarnokságától, amelyek, bizonyos természeti dolgokhoz kötve bennünket, képtelenné tesznek arra, hogy magunk válasszunk.[19]

A fegyelem kultúrája révén tehát képesekké válunk a „belső természeti diszpozíciók értelemellenes"[20] erőit kiiktatni, megszabadulni a „vágyak zsarnokságától", mindazonáltal a természetben rejlő harmonikus célszerűségre is rá tudunk hangolódni, elérni, hogy a természet végső célja és a mi kreatív, teremtő céljaink egyberitmizálódjanak. Nos, ennek a közös lehetőségtere Kantnál a társadalom, pontosabban a világpolgári eszményeket magában foglaló polgári társadalom. „Az a formai feltétel, amely mellett a természet egyedül képes elérni […] a végső szándékát, az emberek közti viszonyok szabályozása egy olyan alkotmány révén, amely az egymással kölcsönösen ütköző szabadságok csorbításával a törvényes hatalmat helyezi szembe egy olyan egészen belül, amelyet polgári társadalomnak hívunk."[21]

Kant végül a 83. paragrafus végén immár teljesen egyértelműen az esztétikai ítélőerő érvényességére vonatkoztatva beszél a kulturális mozzanatok társadalmi felhajtóerejéről vagy talán inkább a társadalmi közeg kulturális effektusok révén történő finomíthatóságáról, precizírozhatóságáról: „A szép művészetek és a széptudományok, melyek az általánosan megosztható öröm révén, valamint az embereknek a társadalom számára való kifinomításával és csiszolásával, ha erkölcsileg jobbá nem is, de érzékenyebb gondolkodásúvá teszik őket, nagyban csökkentik az érzéki hajlandóság zsarnokságát, s ezáltal előkészítik az embereket egy olyan uralomra, ahol egyedül az észé kell, hogy legyen a hatalom".[22] Az ész hatalma pedig, mint tudjuk – és mielőtt még rögtön elvetnénk a tudás totalizációjának veszélyeit emlegetve –, nem alapoz meg semmit

[16] Uo. 351.
[17] Uo. 353.
[18] Ehhez vö. Márkus: *A kultúra társadalma.* 76–77.
[19] Kant: *i. m.* 354. (Kiemelés az eredetiben.)
[20] Uo. 352.
[21] Uo. *i. m.* 354–355. (Kiemelés az eredetiben.)
[22] Uo. *i. m.* 356.

akként, mint ahogy az ítélőerő transzcendentálisan vonatkozik az öröm és örömtelenség érzésére, mintegy folytonosan telítve-táplálva azt, vagy amiként az értelem segíti a megismerést, az ész csupán regulálja a vágyainkat, hajlamainkat. Azaz negatívan éri el célját, ezért persze *sui generis* nem is juthat totálisan érvényre.

Friedrich Nietzsche – „A szív géniusza…"

Ha Kantnál a természet és a kultúra viszonyának ellentétező önmozgásában összességében egyfajta vektoriális irány a természettől a kultúra felé mutat, akkor talán nem túlzás úgy fogalmazni, hogy Nietzsche elgondolásaiban ez az irány éppen fordított, a kultúra felől a természet felé mutat.[23] Míg Kant az ész hatalmának uralmát emlegeti, addig Nietzsche „a szív géniuszá"-nak aktivitását hangsúlyozza, „amelynek érintésétől mindenki gazdagabban lép tovább", „telve új vonzással és áradással".[24] A szív géniusza, persze, Dionüszosz, a keletkezés és a létrejövés gyönyörének istene, aki az erejét sokkal inkább a természet, a *phüszisz* elevenségéből eredezteti, mint a *poiészisz* vagy a *techné* minuciózusan uralt műveleteiből. Mindazonáltal rögtön meg kell jegyezni, hogy már a korai Dionüszosz-képnek a létrejövés-újjászületés egyszerre mámorítóan és fájdalmasan elementáris erejéből táplálkozó jellege komplementer módon egészül ki Apollón formaprincípiumával, ennek az egyensúlya határozza meg Nietzsche kultúrakoncepcióját.[25] Ugyanakkor az bizonyosnak tűnik, hogy a későbbiek folyamán alakuló-telítődő nietzschei kultúraelgondolás többet vesz fel magába Dionüszosz inkább kultikus, már-már rituális tisztító energiájából, mint Apollón formáló erejéből. Úgy fogalmazhatnánk, hogy Nietzsche egyre inkább kultúrkritikai attitűdöt öltő igyekezete főképp arra irányul, hogy visszavegye a kultúra rendeződéseiből a mesterséges-művi mozgásokat, az olyanokat, amelyek ízlésesek, mérték szerint formálódnak, értékesek, és az olyanokat adja vissza a folytonosan, örökkön visszatérően-rituálisan megtisztult, ha tetszik, társadalmi terek számára, amelyek bizsergetően mértéktelenek és átértékeltek: „A *mérték* idegen nekünk, ismerjük be magunknak; a mi bizsergésünk éppen a végtelennek, a mértéktelennek a bizsergése. Az előre fújtató paripa lovasához hasonlóan ejtjük le gyeplőnket a végtelen előtt, mi, modern emberek, mi, félbarbárok – s csak ott vagyunk a mi üdvösségünkben, ahol a leginkább – *veszélyben is vagyunk*".[26]

A rituális-természeti erők felszabadítása és visszaáramoltatása a kulturális társadalmi terekbe, persze, egyáltalán nem veszélyek nélküli foglalatosság, még akkor sem, ha ennek a veszélynek reflektáltan tudatában vagyunk, mi több, még egyre ajzottabbá válunk is ezáltal. Mindazonáltal, ha felkészítjük magunkat ezekre a veszélyekre, ha nem, ha képesek vagyunk ennek örülni, ha

[23] Nietzsche gondolkodásának kultúrfilozófiai szempontból is releváns implikációit izgalmasan világítja meg Tánczos Péter: „If My Virtue Be a dancer's Virtue…" Nietzsche's Transformation of the Ciceronian Rhetoric. In: *Mens Sana. Rethinking the Role of Emotions.* Bakó Rozália Klára, Horváth Gizella eds. Oradea 2016. 77–89.

[24] Friedrich Nietzsche: *Túl jón és rosszon*. (Ford. Tatár György.) Bp. 1995. 143.

[25] Sőt Maurice Blanchot szerint Nietzsche „első munkáiban – egyébként majdnem minden későbbi művében is érezhető ez a törekvés – a forma értékét helyezi előtérbe, szemben a dionüszoszi zsarnokság sötétségével, mert a forma, ez a nyugodt, fénylő hatalom megvédelmez minket az ijesztő mélységtől". Aztán azt írja, hogy Apollón „régóta szétszóródott Dionüszoszban". – Vö. Maurice Blanchot: Nietzsche és a töredékes írás. (Ford. Ádám Anikó.) *Athenaeum* II(1992). 1. kötet, 3. füzet. 56–77. 66, 72.

[26] Nietzsche: *i. m.* 98. (Kiemelés az eredetiben.)

nem, ha fáj mindez nekünk, ha nem, ha megtisztulunk ezáltal, ha nem – egy dolog biztosan cizelláltabbá válik bennünk, méghozzá az az interpretatív éberség, amely segíthet abban, hogy ne essünk a kultúra haladásába vetett naiv hit és remény csapdájába. Mert Nietzsche sem gondolja azt, hogy ha a természeti vagy mitikus energiákat visszaengedi a kultúra eresztékein át a mindenkori más és más társadalmi életbe, akkor bármi is jobb lenne. Van egy feljegyzés az *Így szólott Zarathustra* idején készült jegyzetfüzetből, amelyben ezt nyomatékosan leírja a filozófus:

> Talán bizony azt hiszitek, hogy egy görög csodálatra és követésre méltónak találná a mi kultúránkat, hogyha valaki megismertetné vele? Vagy akár csak egy vadember? Minden egyes állapot önmagából teremti meg a maga ideálját: bármely másik állapot mindig is egyfajta ellentétben áll ezzel az ideállal, így hát kínos és megvetendő. Ugyan mihez mérjük a „kultúra haladásának" fogalmát! Ki-ki úgy gondolja, ő maga áll a csúcson, és az ő ideálja az emberiség ideálja. A legkülönfélébb ízlésű ideálok története! – És persze minden ideálból hiányzik az, ami egy másikat értékessé, *ízlésessé* tesz követői szemében.[27]

Amikor azt állítjuk, hogy a nietzschei kultúrakoncepcióban rejlő mozgásirány a természet felé mutat, akkor ezzel azt is nyomatékosítjuk egyben, hogy a kultúra az élet felé halad, és hogy a filozófus vissza akarja adni az elevenségnek a kultúrát.[28] Csakhogy ekkor már sokkal inkább egy kultikus vagy rituális közegről beszélhetünk, ahol a művészetek, műalkotások funkciója is megváltozik. Noha a világ és a lét kizárólagos esztétikai igazolhatóságának az 1872-es korai nagy műben, *A tragédia születése*ben megfogalmazott instanciáját Nietzsche továbbra sem adja fel, az esztétikainak e kultikus vagy rituális közegben történő metamorfózisa felerősíti a – Nietzsche korai elgondolásai között már szintén megjelenő – mozzanatot: az ünnep elsőbbségét a művel szemben. Pontosabban azt az elgondolást, hogy a műalkotás éltető, elemi közege, forrása a sorsszerű, az ünnepi alkalom. Ugyanakkor a korai elképzelésekhez képest megfigyelhetünk egy véleményem szerint egyáltalán nem elhanyagolható változást: Nietzsche „az *ünnepek* kitalálásának művészeté"-ről beszél. Tehát a már meglévő ünnepek tisztelete mellett lehetségesnek, sőt szükségesnek tartja új ünnepek létrehozását, sőt ennek az inventív gesztusnak a művészetéről beszél: „Magasabb művészetet akarok tanítani a műalkotások művészete ellenében: az *ünnepek* kitalálásának művészetét."[29]

Az ünnepek folytonos inventív létrehozása persze alapvetően változtatja meg a kultúrához való viszony lehetőségformáit. És ezáltal az életre, az elevenség módozataira való vonatkozás kereteit. Mondhatni, átrendeződik, átértékelődik a kultúra lehetőségtere, és persze megannyi fogalom, elv szemantikai és referenciális konzisztenciája. A tudás, az igazság, a rendeződés mellett vagy ellenében (nem pedig helyett) más, erősebb hangsúly kerül a tévedés, az ösztön, a téboly fogalmaira és referenciális vonatkozásaira, a készség kulturális fegyelme ellenében a megismerés szenvedélye értékelődik fel:

[27] Friedrich Nietzsche: *„Az új felvilágosodás". Jegyzetfüzetek az* Így szólott Zarathustra *keletkezésének idejéből.* (Ford. Kurdi Imre.) Bp. 2001. 38. (1 [96]) (Kiemelés az eredetiben.)

[28] Ha már szóba hoztuk Blanchot elementáris Nietzsche-olvasatát, akkor azt is megjegyezzük, hogy a francia filozófus szerint *A hatalom akarása*, a leginkább fő műnek tekintett szövegkorpusz, „a kultúra iránti elfogultságból született". – Blanchot: *i. m.* 73.

[29] Nietzsche: *„Az új felvilágosodás".* 64. (1 [170] (Kiemelés az eredetiben.)

a dolgok folyásának végső igazsága nem viseli el, hogy *magunkévá tegyük*, (életfontosságú) szerveink berendezkedtek a tévedésre. Így kerülnek a bölcs végső döntései *ellentmondásba* az élettel: megismerési ösztönének előfeltétele, hogy tévedésbe vetett hitben élje le életét. / A megismerés föltétele az élet. Az élet föltétele a tévedés, mégpedig a legmélységesebb, legalapvetőbb tévedés. A tévedést nem szünteti meg, hogyha tudunk róla! Nincs ebben semmi keserű. / Szeretnünk és ápolnunk kell a tévedést, az a megismerés anyaméhe. A művészet mint a téboly ápolása – a kultusznak. / A megismerés kedvéért szeretni és óvni az életet, az élet kedvéért szeretni és óvni a tévedést, a képzelgéseket. Esztétikai jelentőséget adni a létnek, tenni róla, hogy egyre inkább *ízlésünk szerint való legyen* – ez a megismerés minden szenvedélyének alapföltétele.[30]

Kulturális társadalom – esszenciális paradoxon

Márkus György kultúrakoncepciójának talán legplasztikusabban kibontott formája a kulturális társadalomra vonatkozó elgondolásainak összessége. Ebben a koncepcióban a fent jellemzett kanti elképzelés nagymértékben van jelen ösztönző erőként, a nietzschei jóval kevésbé, bár kvázi indirekt módon azért ott munkál a háttérben. Pontosabban, úgy kellene fogalmaznunk, hogy míg a kanti gondolkodás a márkusi kultúrfilozófiában esszenciális mozzanatként van jelen, addig Nietzsche kultúráról alkotott elképzelése pusztán szimptomatikus Márkusnál. Míg Kant a modernitás kultúrafogalmának megalkotójaként hat, addig a nietzschei gondolkodás a kulturális modernitás egyik szimptómájaként szerepel Márkusnál.

Kultúra és társadalom viszonyának kulmináns pontja Márkusnál az autonómia problémájában jelentkezik, méghozzá abban az értelemben, hogy ha nem lehet többé alárendelni bizonyos emberi cselekvésformákat, gyakorlattípusokat „eleve adott, külsőleg meghatározott társadalmi feladatoknak és megbízásoknak", azaz ha az önmagát szabadon feltételező, önmagát szabadnak tekintő kreatív emberek „nem kötődnek többé meghatározott, szervezett társadalmi alkalmakhoz és szituációkhoz, és befogadóik körét nem szűkítik le a címzettek egy körülhatárolt, szociálisan determinált csoportjára",[31] akkor fennáll a veszélye ezen emberek és gyakorlattípusok társadalmi dezintegrálódásának. Sőt, nemcsak hogy fennáll ez a veszély, a kultúra maga ez a dezintegrálódás, a szabad kreatív emberi cselekvések társadalmi tereket átrendező-alakító folyamata, ereje. Mindazonáltal Márkus szerint

a társadalmi evolúció végső célját megtestesítő és az e fejlődés számára érvényes, konkrét célokat kijelölő »kulturális« tevékenységek nem válnak funkció nélkülivé azáltal, hogy felszabadulnak a kívülről rájuk kényszerített és partikularisztikus feladatoknak való alárendeléstől, hiszen csak ily módon tesznek szert az általános társadalmi orientáció és integráció egyetemes funkciójára, amelyet a múltban rendszerint a szakralizált és ezért megkövesedő, történelmileg kondicionált vallásos hiedelmek rendszerei töltöttek be.[32]

[30] Uo. 62–63. (1 [162] (Kiemelés az eredetiben.)
[31] Márkus: *A kultúra társadalma.* 75–76.
[32] Uo. 76. (Kiemelés az eredetiben.)

Nos, tehát kultúra és társadalom viszonyában egyszerre tapasztalhatunk integratív és dezintegratív mozgásokat. Ennek a paradoxonnak a nyomába eredt Márkus György, ezt tárja fel a vonatkozó szövegeiben.

Immanuel Kant Márkus kultúrafilozófiája számára azért kulcsszereplő, mert ő az a szerző, aki a leginkább plasztikusan és fogalmilag a legpontosabban leírja a kultúra belső paradoxitását, egészen pontosan paradoxonok egész szövedékét tárja fel. Azontúl, hogy a kultúra fogalma és tudata „erősen kétértelmű, ha nem egyenesen tudathasadásos, mivel a »kultúra« megjelölés két teljesen különbözőnek tűnő fogalmat kapcsol össze és egyesít": nevezetesen egy „tág vagy antropológiai jelentés"-t, általános értelemben véve „az emberi tevékenységek és eredményeik jelentéshordozó és jelentést továbbító aspektusát", valamint egy szűkebb, „az elsőtől látszólag teljesen független" fogalmat, „a kultúra »magas« vagy értékhangsúlyos" terminusát – nos mindezen, vagyis Márkus szavaival „a kultúra két jelentésének meghökkentő egyesítésé"-n túl,[33] a magas kultúra szférája és belső felépítése további „mély ellentmondás"-okat tartalmaz és jelenít meg. S ezeket Kant térképezte és tárta fel „következetesen és átfogóan".[34]

Amikor az ember önmagát kreatív és produktív, gondolkodó s tevékeny, egyszóval szuverén énként felszabadítja, akkor rengeteg ellentmondással találja magát szembe, vagyis inkább úgy kellene fogalmazni, paradoxonok sűrűjében találja magát. Rögtön ott van a tudomány és a művészet ellentéte, hiszen az elsőt az értelem alapítja, a másik „viszont a *produktív képzelőerőnek* éppen az értelem korlátai és a készen kapott fogalmai alóli felszabadulásában gyökerezik". A tudomány egységes igazságkoncepciója és rendszeres koherenciára való törekvése éles ellentétben van „a szépség mércéje szerint alkotott tárgyak redukálhatatlan sokféleségével", a tudományos fogalmak „végesen meghatározott jelentése" az esztétikai eszme játékos és kimeríthetetlen jelentésével. Míg a tudomány szükségképpen kollektív vállalkozás, addig a művészet a többiektől elkülönülő teremtő ember, a zseni alkotó tevékenységét hirdeti. Márkus nem csupán elősorolja és körültekintően elemzi ezeket a magaskultúrán belül feszülő és kikristályosodó paradoxonokat, hanem megpróbálja megmutatni, hogy ezek az ellentmondások azontúl, hogy a modern kulturális tudat sui generis sajátjai, magából a kanti kritikai gondolkodás „architektonikus egyensúlyhiány"-ából erednek.[35]

Ez az egyensúlyhiány leginkább abból adódik, hogy Kant a felsőbb megismerőképességeknek (értelem, ítélőerő, ész) nem arányosan és egyenlően osztja ki a funkciókat. Márkusnak az a legnagyobb baja a kanti megoldással, hogy éppen annak a legfőbb kognitív erőnek, az észnek nincs kulturális reprezentációja, amely „az emberi tudat sajátos struktúrájában", „a világhoz fűződő lehetséges emberi attitűdök" vonatkozásában „az egységesítésnek a legmagasabb funkcióját" képviseli. Hogyan lehetséges, hogy éppen az ész nem alapoz meg a kulturális tevékenységek közül semmilyen független szférát? Hogy lehet, hogy éppen az észnek nincs Kantnál kulturális funkciója, az észnek, „amely egyedül adhat törvényeket a moralitás birodalmának"? Márkus persze maximálisan tisztában van azzal, hogy Kantnál éppenséggel inverz módon vagy negatívan kapcsolódik az ész és a kulturalitás, vagyis az emberi természet gyengeségét bekalkulálva s feltételezve, csakhogy mindez felveti a kultúra „lehetséges társadalmi hatékonyságának" a problémáját, de leginkább azt a kérdést teszi kikerülhetetlenné, hogy miképpen „adhat a kultúra

[33] Uo. 68–69.
[34] Uo. 76.
[35] Uo. 77–79.

érvényes célokat a társadalmi fejlődésnek, ha azok az egyedüli célok, amelyek nem instrumentálisan, hanem önmagukban értékesek, a moralitás céljai és értékei nem tehetők közvetlen kulturális hatóerőkké?".[36]

Kulturális társadalom – szimptomatikus paradoxon

A kultúra ezen belső elemi ellentmondásossága kelti életre a felvilágosodásellenesség magatartását, amely a modernitásnak egyfajta szimptómájaként értelmezhető. Márkus szerint ennek a legtisztább, azaz programatikus megvalósulása *A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja* néven híressé vált szöveg. A Schelling, Hegel és Hölderlin kézjegyeit egyaránt magán viselő, töredékes formában fennmaradt korpusz legfőbb sajátossága Márkus szerint az élet totalitásának vallásos és misztikus megragadása, mely ahelyett, hogy a kulturális szférák (úgymint a vallás, a tudomány, a művészetek stb.) elkülönítésén fáradozna, és autonómiájuk alapjait kidolgozná „az értékteremtő szellem szabad tevékenysége" alapján, voltaképpen a produktív és kreatív formákat újraszakralizálná, a reflektív attitűd és a kultúra mint „második természet" helyett „egy második természetességet" favorizál, amely „a közvetlenséghez való magasabb szintű visszatérés szinkrétikus megteremtése" lenne.[37] Tulajdonképpen azt állíthatjuk, hogy Márkus szemében Nietzsche kultúrakoncepciója ennek a kulturális és romantikus szinkretizmusnak az ellentmondásos megformálódása.

Ennek az ellentmondásnak a mélyén a kultúra és a civilizáció ellentéte húzódik. Márkus fogalom- és társadalomtörténeti perspektívában érinti ezt a szerteágazó és bonyolult kérdést, nyomatékosítva, hogy már Kantnál is – akinél először jelenik meg kultúra és civilizáció ellentéte a német nyelvben – e megkülönböztetés „a belső képességek fejlődésének a külsődleges viselkedéssel való szembeállításán alapult", azaz a civilizáció egyre inkább valamiféle érzéki természetre, felületi, akcidentális jelenségegyüttesre utal, a kultúra, ha megtépázottan is, de megmarad részint „lelki-intellektuális jellegű folyamatnak", részint a fogalom „társadalmi aspektusa" válik uralkodóvá.[38] Nietzschénél kétségkívül tovább él a művészet szakralizációjának elképzelése, olykor még olyan megfogalmazásokat is olvashatunk nála, amelyek e szakrálisegzisztenciális funkciót a kultúra fogalmi kontúrján belülre engedik:

> A kultúra mindenekelőtt a művészi stílus egysége egy nép minden életmegnyilvánulásában. A sok tudás és a tanultság azonban a kultúrának sem nem szükséges eszköze, sem nem jele, és szükség esetén kiválóan megfér a kultúra ellentétével, a barbársággal, vagyis a stílustalansággal, illetve a stílusok kaotikus összevisszaságával.[39]

[36] Uo. 79–80. Az, hogy a moralitás mozzanata, vagy egyszerűbben fogalmazva, a jó problematikája miképpen van jelen Márkus kultúrafilozófiájában, nos ez szintén egyike azon momentumoknak, amelyek nem kellőképpen tisztázottak, pontosabban egyre újabb és újabb szempontok merülnek fel nála különböző intenzitással. E kérdést illetően Heller is értetlenségének ad hangot. – Vö. Heller: *i. m.* 390.

[37] Márkus: *i. m*. 81.

[38] Uo. 24–25.

[39] Friedrich Nietzsche: David Strauss, a hitvalló és író. In: Uő: *Korszerűtlen elmélkedések.* Ford. (Bognár Bulcsú et. al.) Bp. 2004. 7–92. 12; Vö. Márkus: *i. m*. 26.

Nos, a szakrális funkció ugyan nem tekinthető a kultúra ellentétének, de azon atavisztikus dimenzionalitásában mindenképpen „megfér" a szakralitás, ahol Nietzschénél a kultúra elhelyezkedik. A civilizáció viszont valóban a modernkori „barbárság" egyik legfőbb elnevezésévé vált, ilyenként „a kultúra ellentétévé" lett, s ebbéli minőségében és szerepében „már Nietzschénél – aki kulcsszerepet játszott a kultúra és civilizáció viszonyát ellentétként tételező felfogás továbbadásában és újraértelmezésében – elsősorban a Németországban is kibontakozó modernizációs folyamatok ellentmondásai, haszonelvűsége s főként homogenizáló hatása elleni tiltakozást fejezett ki".[40]

Márkus ugyan expressis verbis nem utal Nietzschére, amikor az autonóm szféráknak „a mindennapi tevékenységeinket orientáló jelentés- és értelmezésrendszerek"-kel, azaz „a széles értelemben vett kultúrá"-val való kapcsolata természetét boncolgatja, de erős látlelete – vagyis hogy e viszonyt „már csak a hatalom látható és láthatatlan mechanizmusai biztosítják, amelyek áthatják mindkettőt"[41] – Nietzsche a hatalom akarásáról szóló korszakos gondolatának a lenyomatát őrzi, mely gondolat „a kultúra iránti elfogultságból született".[42]

Amit különösebb kockázat nélkül elmondhatunk összefoglalásképpen Márkus György kulturális társadalomról szőtt elképzeléséről, az nem más, mint hogy bizonyára nem vágyálomként jelenik meg a gondolkodása horizontján a nyolcvanas évek végén, kilencvenes évek elején, hiszen ő maga sem az ügyesség vagy a jártasság kultúrájában gondolkodott és élt, sokkal inkább a fegyelem kultúrája határozta meg analíziseit, mint azt Kantnál is láthattuk, vagyis Márkus is képes akaratát „a vágyak zsarnokságától" megszabadítani. A kulturális társadalom szintagmája maga a pulzáló, eleven paradoxitás, amely jóllehet a modernitás elsötétedésének színtere,[43] hogy Nietzsche egy erős metaforájával éljünk, de amely egyszersmind „az élet változó körülményei között […] az értelem igényei"-nek kielégítését is lehetővé teszi. Hiszen aki modernnek vallja magát, az „az idők szavának való mindenkori megfelelés képességében" jelöli meg lényegét, „az idő múlását többé nem úgy fogva fel, mint azt az inerciális erőt, amely végül is szétomlaszt minden megállapodott rendet, hanem mint a változás kreatív erejét, melyet el lehet hibázni, de meg is lehet zabolázni emberi célok elérésének érdekében".[44] Most úgy látom, hogy ez lehetne Márkus nyomatékos – ha nem is az utolsó – szava a modernitás kulturális társadalmának vonatkozásában: hogy tehát ne adjuk meg magunkat a változás emésztő és mindent szétomlasztó inerciális erejének, hanem zabolázzuk meg ugyanezen változás kreatív erejét.

[40] Márkus: *i. m.* 26. Nietzsche politikai gondolkodásának kultúrafilozófiai aspektusairól vö. Balogh László Levente: „Az utolsó antipolitikus német". Friedrich Nietzsche a kultúra és a politika viszonyáról. In: *Terminusok. Idők, mértékek, alakzatok – Tanulmányok Hévizi Ottó hatvanadik születésnapjára.* Pongrácz Tibor, Valastyán Tamás szerk.. Debrecen 2019. 143–151.

[41] Márkus: *i. m.* 87–88.

[42] Vö. Blanchot: *i. m.* 73. Márkus *A hatalom akarása* 121. aforizmájára hivatkozik, amikor a kultúra és a civilizáció ellentétét érinti, a modernizációs folyamatok ellentmondásainak, homogenizáló hatásainak összefüggéseit taglalván, és hát, mint ismeretes, Nietzsche a könyvében az európai nihilizmus történetének kontextusában tárgyalja kultúra és civilizáció ellentétét. – Vö. Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. (Ford. Romhányi Török Gábor.) Bp. 2002. 63.

[43] Vö. uo. 39–49.

[44] Márkus: *i. m.* 70–71.

Is a Cultural Society Possible? The Paradoxical Relationship between Culture and Society in the Thought of György Márkus

Keywords: cultural society, paradox, modernity, creative force

The main term in Márkus' concept of modernity is cultural society. For in this concept lies the so-called Marxist implication of Márkus's thinking, the instance of the sociability, the communal-practical dimensionality of people, as well as the principle of the objectified creative and renewable effectiveness of autonomous action-activity, which can be transmitted from generation to generation. From the late eighties and early nineties, Márkus characterised and elaborated all this by formulating the theoretical and practical dimensions of hermeneutics. In my study, I interpret this grand conception of culture in the context of Immanuel Kant's and Friedrich Nietzsche's ideas on culture.

Lovász Ádám

Niklas Luhmann és Jacques Ellul a technológia autonómiájáról

Bevezető megjegyzések

Jelen tanulmány célja a következő kérdés megválaszolása: tekinthető-e a technológia luhmanni értelemben vett „autopoiétikus" szociális funkciórendszernek? A kérdés azért is fontos, a technológia kérdésének a társadalomelméleti súlya mellett, mert maga Niklas Luhmann nem fejtett ki semmilyen szisztematikus technológiaelméletet. Ez meglehetősen furcsa anomália olyan szociológus esetében, aki a társadalom átfogó elméletének a kidolgozására vállalkozott. Megannyi társadalmi funkcióról szóló beszámolót találunk az életműben, amelynek jó része az autopoiészisz és rendszerelmélet társadalmi részterületekre való alkalmazásaként összegezhető. Legyen szó az erotikáról, a vallásról, jogról vagy a tömegmédiáról, számos partikuláris területre alkalmazza Luhmann az általa megkomponált értelmezési keretet. Hiába keressük viszont a technológiáról mint önálló rendszerről szóló részletes leírást. Luhmann nem sorolja a „technológiát" a funkciórendszerek közé. Nem tekinthető (még) autonóm, autopoiétikus rendszernek. Mégis, részben a luhmanni modell általános jellegéből, részben pedig a technológia sajátosságaiból adódóan, léteznek a luhmanni szociológiának technológiafilozófiai alkalmazásmódjai. Ennek a típusú kiterjesztett alkalmazásnak az előzményeit az életműben fellelhető megjegyzések formájában már megtalálhatjuk, például amikor az internet és egyéb új kommunikációs technológiák kapcsán Luhmann így fogalmaz: „kulcsszerep fog jutni a disszeminációs médiumok szelekcióinak, mivel ezek összeegyeztethetőek a heterarchikus renddel".[1] Kijelenthető, hogy bizonyos kommunikációs technológiák igenis rendelkeznek szelekciós képességekkel, tehát a társadalmi valóság konstruálásában aktív szerepük van.[2] Mindössze a társadalom működésének a technológiától való egyre nagyobb fokú függőségét regisztrálja Luhmann, de túlzónak ítéli azokat a nézeteket, amelyek „technológiai társadalomról" és hasonlókról beszélnek. A modern, funkcionálisan differenciált társadalom képtelen volna technológia nélkül létezni, de a kettő között nem érdemes egyenlőségjelet tennünk.[3] Miként gondolható el a technológia autonómiája, luhmanni rendszerperspektívából?

Lovász Ádám (1991) – filozófus, tudományos kutató, Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Filozófiatudományi Intézet, Budapest, *adam.lovasz629@yahoo.com*. Azonosítók: MTMT: 10054231, ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1422-0381

[1] Niklas Luhmann: *Theory of Society. Vol I.* (Ford. Rhodes Barrett.) Stanford 2012 [1997]. 188.

[2] A tömegmédia funkciója Luhmann szerint a valóság értelmezésén túlmenően annak a többi rendszer, valamint a pszichés rendszerek (ember) számára való értelmezhetővé tételében érhető tetten. Míg a „tömegmédiát" Luhmann ténylegesen új funkciórendszerként jellemzi, a technológia egészét nem tekinti autonóm rendszernek. Lásd Niklas Luhmann: *A tömegmédia valósága.* (Ford. Berényi Gábor.) Bp. 2008.

[3] Luhmann: *Theory of Society. I.* 321.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-7

Lehet-e autopoiétikus a technológia?

Felvethető, hogy az 1997-ben elhunyt Luhmann még nem láthatta előre azt a hatalmas befolyást, amellyel a technológia rendelkezik a 21. században. Ugyanakkor az életműben megtalálhatóak olyan utalások, amelyek alapján igenis rekonstruálható a technológiai autonómia gondolata. Mint látni fogjuk, Luhmann szociológiáját számos szerző alkalmazta, nézetünk szerint sikeres és meggyőző módon, a technológia mint az emberi ágensektől – de még a társadalom többi területétől is – autonóm rendszer konceptualizálásához. Tanulmányom második felében pedig Jacques Ellul gondolataira támaszkodnék, a technológiaiautonómia-gondolat kibontásához. Ellul számunkra azért hasznos, mert – a közte és Luhmann közötti számottevő eltérések ellenére – szintén rendszerelméleti jellegű szerző volt. Ellul a technológia autonómiájának egyik legmarkánsabb képviselőjének tekinthető, akinek a gondolatai kifejezetten építő jellegű módon beépíthetőek abba a luhmanni technológiaelméletbe, amelynek a körvonalait jelen tanulmányunk hivatott fölvázolni.

Noha tartózkodik attól, hogy a technológiát saját jogán funkciórendszerként ismerje el, Luhmann a kockázatról szóló kötetében mégis ad némi útmutatást a technológia társadalmi szerepét illetően. A modernitás egyre nagyobb mértékben a nem szándékolt következményekből fakadó kockázatok kezelése köré szerveződik. A technológia eredetileg az irányíthatósággal függ össze, lényegét tekintve pedig instrumentális, ami három tényezőt előfeltételez: 1) a folyamatok irányíthatóságát; 2) az erőforrások tervezésnek való alávethetőségét; 3) a hibák lokalizálhatóságát.[4] Technológia alatt Luhmann szerint mindazon eljárásmódokat kell értenünk, amelyek „egy műveleti terület kauzális lezárását" eredményezik.[5] Technológiának tekinthető mindaz, ami lehetővé teszi a komplexitásredukciót. A luhmanni keretben a puszta instrumentum nem autopoiétikus entitás. Ami instrumentális, az csupán triviális gép, önmozgó, önteremtő képességet nélkülöző objektum vagy pusztán mechanikus eljárásmód. Ugyanakkor létrejött a technológiának egy olyan formája, amelyet Luhmann „magastechnológiának" nevez. Utóbbi kívül van „a technológia technikai szabályozhatóságának" a hatáskörén.[6] Mindazokat a technológiákat sorolhatjuk ide, amelyek egyrészt átláthatatlan kauzális viszonyokat eredményeznek, másrészt előreláthatatlan kockázatokat állítanak elő. A magastechnológia túlmutat a pusztán instrumentális racionalitáson. Az ilyen eljárásmódok vagy asszemblázsok esetében a kockázatok csupán használat közben válnak ismertté, ha egyáltalán. Mint fogalmaz Luhmann, „a magastechnológia áthatol a zárt és nyitott kauzalitások közötti határvonalon".[7] Nemcsak episztemológiai vagy egzisztenciális bizonytalanság keletkezik, hanem egyfajta strukturális útfüggőség is.

A magastechnológiákból származó nem szándékolt kockázatok kezelése csupán újabb, járulékos technológiák bevonása által lehetséges. Egyfajta öntörvényűségre tesz szert a magastechnológia: kontrolltechnikákat igényel, amelyek „gépek a gépen belül, triviális gépek egy olyan gépben, amely csupán korlátozott mértékben trivializálható".[8] A komplexitás

[4] Niklas Luhmann: *Risk. A Sociological Theory.* (Ford. Rhodes Barrett.) Berlin–New York 1993 [1991]. 88.
[5] Uo. 87.
[6] Uo. 89.
[7] Uo. 90.
[8] Uo. 93.

további növekedését állítja elő ez a fajta kontrollálhatatlan „állvány" (*Gestell*).[9] Mint figyelmeztet Luhmann, „a gép önmagát konstruálhatja, váratlan módon".[10] Elbizonytalanodik a határ a késő modernitásban az irányítható és az irányíthatatlan, a leegyszerűsíthető és beláthatatlanul bonyolult kauzalitások között. Mondhatnánk, hogy itt az autopoiészisz több elemével is találkozhatunk: operatív zártság, a saját „ágenciával" való rendelkezés, az önszerveződés, és sorolhatnánk. Bizonyos elemek mégis hiányoznak a képletből, például a saját kód vagy az információfeldolgozási képesség. Képtelenség azt mondani, hogy az erőmű maga bármilyen értelemben „kommunikálna". Luhmann inkább „ökológiaként" számol a technológiával, semmint autonóm részrendszerként. A technológia a társadalom ökológiájának a része, akárcsak bármilyen természeti létező.[11] Környezetkérdés a technológia: „az ökológiai problémák pontosan abból származnak, hogy a technológia funkcionál, és eléri céljait".[12] Akárcsak az ember vagy a természet, a technológia is csupán a funkcionálisan differenciált társadalom környezetében helyezkedik el. Bármennyire is „öntörvényűnek" látszanak a technológia szélsőséges formái, nem beszélhetünk technológiai autopoiészisziről.

Vagy mégis? Számos példa található, amely meggyőző módon bizonyítja ennek ellenkezőjét. A technológia mint egész vagy annak valamely konkrét megnyilvánulása egyaránt tekinthető autopoiétikus rendszernek. Az előbbi markáns tézist fogalmazza meg André Reichel egy tanulmányban. A technológia az a funkciórendszer, amely jelentőséggel bíró különbségek megalkotására legalkalmasabb. A technológia, írja Reichel, „cirkuláris és rekurzív viszonyokat építi ki önmaga és a környezete között".[13] Több mint pusztán emberi szándékoknak alárendelhető instrumentum. Luhmann hozadéka Reichel szerint pontosan abban összegezhető, hogy az emberi létezőt a társadalom ökológiájába helyezi, mintegy meghaladva az antropocentrizmust. Instrumentum helyett a technológia komplex asszemblázs, amely technológiai artefaktumokból, fizikai, szociális környezetekből és emberi felhasználókból épül föl.[14] Összetevői és nem elsődleges mozgatói vagyunk a technológia rendszerének. Luhmann másik jelentős hozadéka az a felismerés, hogy az autopoiészisz (önvonatkozás) az élő rendszereken kívül éppenséggel szervetlen, inorganikus szerveződések esetében is fennállhat. Nem szükséges sem élet, sem tudat az önvonatkozó és önteremtő képesség tételezéséhez. Luhmann esetében a társadalom inorganikus funkciórendszerek által generált „kommunikációkból", nem pedig emberi egyénekből épül fel. Ezek rendelkeznek saját médiummal és bináris kóddal, amelyek segítségével képesek a valóság végtelen komplexitását információvá redukálni. Reichel tézise értelmében a technológia saját bináris kódja a „működik/nem működik" kettős, médiuma pedig a „működőképesség" (*operativeness*).[15] Ezek valóban olyan kategóriáknak tűnnek, amelyek minden létező technológia esetében helytállóak.

[9] A kifejezés Martin Heideggertől származik. Arra kíván rámutatni a szó, hogy a technológia rendelkezik „nem technikai lényeggel". Vö. Szabó István Zoltán: Gibson és Heidegger. (Technika – Művészet – Igazság). *Partitúra. Irodalomtudományi folyóirat* XII. 2. 2017. 25–38. 28.

[10] Luhmann: *i. m*. 93.

[11] Uo. 98.

[12] Uo. 96.

[13] André Reichel: Technology as System. Towards an Autopoietic Theory of Technology. *International Journal of Innovation and Sustainable Development* 5. 2-3. 2011. 105–118. 106.

[14] Vö. uo. 105.

[15] Uo. 109, 111.

Az autonómia természetesen nem jelent teljes izolációt. Létezik a rendszerek között fennálló „interpenetráció" is. Reichel utal például az olyan szerszámokra, amelyek az emberi kéz formáját „utánozzák".[16] A *biomimikri* ismert jelenség. Megannyi eljárásmód létezik, amely a természetes formákat beépíti mesterséges konstrukciókba. Felmerülhet azon ellenérv Reichellel szemben, hogy összetéveszti a triviális gépeket a nem triviális gépekkel, azaz, ontológiai kategóriahibát követ el. Nincsen fokozati különbség kalapács és robot között? Reichel rendszerelméleti szempontból kívánja felvázolni a technológia rendszerének az összességét. Mint leszögezi, „az intelligencia nem sajátossága az autopoiészisznek, és nem is szükséges hozzá".[17] Felvethető, hogy a technológiai létezők esetében külső ágensek adnak célkitűzéseket eme entitásoknak, így nem tekinthető endogén módon képződő rendnek a technikai asszemblázsok összessége. Ezzel a lehetséges ellenérvvel szemben Reichel úgy látja, hogy „a mérnök csupán irritálhatja" a technológia rendszerét.[18] Léteznek olyan képességei a technológiának, amelyek valamilyen fokú öntörvényűségre, azaz ágenciális többletre engednek következtetni. Az összkép szempontjából a technológia egyáltalán nem redukálható pusztán emberi vagy társadalmi célokra. Akkor is, ha egyes technikai artefaktumok kétségtelenül triviálisak, a technológia rendszere nem triviális gépnek tekinthető.

Ezen a nyomvonalon haladva, az autonómiatézisnek elképzelhetőek mérsékeltebb változatai is. Ezzel az ajánlattal találkozhatunk Antonio Ascenio-Guillén és Julio Navío-Marco cikkében. A szerzők a technológia egésze helyett annak egy kitüntetett területére, a digitális „kibertérre" összpontosítva, megállapítják az antropocentrizmus túlsúlyát a technológiáról való gondolkodásban. Rendre kétfajta alapvető tézis fogalmazódik meg a technológia, szűkebben pedig az internet kapcsán: a homogenizációs és diverzifikációs tézisek. Míg az első a kulturális globalizációt az egyformaság szürkesége felé irányuló tendenciaként értelmezi, addig a második inkább azt emeli ki, miként bomlasztja föl az internet a nyilvánosságot.[19] Akármit gondolunk ezekről az elképzelésekről, Ascenio-Guillénnek és Navío-Marcónak igaza van abban, hogy mindkét álláspont antropocentrikus, mivel elsősorban az emberek médiafogyasztási szokásaira összpontosítanak. A technológia autonómiájára vonatkozó kérdés feltevését illetően homályban hagynak minket a szubjektumközpontú álláspontok. Ugyanez áll a szerzőpár szerint az úgynevezett „technooptimista" vagy „technopesszimista" forgatókönyvekre is. Ezek is rendszerint inkább az emberi ágensek, semmint a technológia „saját" perspektívájából indulnak ki. Legyen szó Castells pluralista kommunikációs utópiájáról vagy Van Dijk „infokráciájáról", ezek a modellek is az emberi szubjektum számára adott jelentésekből, valamint az emberiséget érintő előnyökből vagy hátrányokból indulnak ki.[20] Képtelennek bizonyulnak a technológiával mint autonóm ágenciával számolni. A társadalomról való dezantropomorfizált gondolkodás útjában álló négy, eltávolítandó „episztemológiai akadály" azonosítható: 1) a társadalom konkrét (emberi) individuumokból és ezek cselekvéseiből áll; 2) a társadalmi integráció konszenzus által áll fenn; 3) a társadalmak regionális egységeket képeznek; 4) a társadalmak külső nézőpontból

[16] Uo. 112.

[17] Uo.

[18] Uo. 113.

[19] Antonio Ascenio-Guillén–Julio Navío-Marco: Cyberspace as a System and a Social Environment: a Theoretical Proposal Based on Niklas Luhmann. *Communication & Society* 31. 2017. 23–38. 24.

[20] Uo. 27.

megfigyelhetőek.[21] Szerzőink számára azért hasznosítható Luhmann szociológiája, mert mind a négy antropocentrikus társadalomtudományi előfeltevéssel szakít.

Luhmannál a társadalom rendszerek által közölt kommunikációkból, illetve irritációkból áll. Szerzőink a kiberteret azonosítják a technológia olyan szélsőséges formájaként, amely igenis önálló szerveződésű rendszerré kezd válni. Autopoiétikus, hiszen önteremtő és öngerjesztő képességgel rendelkezik, továbbá szelektíven viszonyul a saját környezetéhez. A kibertér, akárcsak a „magastechnológiák", fokozza a komplexitást. Ascenio-Guillén és Navío-Marco szerint a kibertér „olyan rendszer, amely pontosan annyira komplex, mint a maga környezete".[22] Nézetük szerint autonóm, ugyanakkor a társadalom egésze számára környezetként is adódik, tényleges „hiperrendszerként".[23] Szemben a funkcióspecifikus szociális rendszerekkel, amelyek időben többé-kevésbé rögzültek, a kiberteret semmilyen strukturális vagy téridőbeli tényező nem akadályozza saját komplexitásának az öngerjesztésében, belső összetettségének a további kibontakozásában.[24] Napjainkban ugyan felvetődik a kibertér átfogó szabályozásának a politikailag és erkölcsileg motivált igénye, de ezek a törekvések figyelmen kívül hagyják azt, hogy „a kibertér nem kapcsolódik strukturális értelemben a társadalmi környezetéhez".[25] Radikálisan autonóm, sőt, a szerzők szerint komplexebb a kibertér, mint a társadalom egésze. Mindent képes magába fogadni a digitális valóság. A legkoncentráltabb cirkularitás a kibertér esetében az annak hardverszubsztrátumaként működő számítógépes adattároló hálózatok esetében vetődne föl. Szemben a kibertér egészével, annak infrastruktúrája már közelít az operatívan zárt autopoiétikus rendszer ideáltípusához.[26] Figyelemre méltó, hogy a szerzők nem azonosítanak ugyanakkor semmilyen bináris kódot vagy programot, amelynek mentén képes volna a kibertér szelektálni azt, ami „feltöltődik". Mint írják, „a kibertér nem 'szelektál', hanem 'felszívja' azokat az irritációkat és jeleket, amelyekből újabb jeleket, újabb komplexitást képes generálni".[27] A kibertér az új ökológia.

Világos, hogy a technológia legmagasabb fokú autonómiája akkor válik elgondolhatóvá, amikor annak „magastechnológiai" jellegű manifesztációiból indulunk ki. De mi a helyzet azokkal az esetekkel, amikor a teljes irányíthatatlanság válik úrrá a rendszer esetében? Mit mondanak nekünk a kaotikus példák? Hasonlóan az imént tárgyalt szerzőkhöz, Eliana Herrera-Vega nézeteinek kiindulópontját képezi az antropocentrikus technológiafelfogásokkal való szakítás. A technológia „átfogó jellegű", és ezzel képtelenek bármit kezdeni az olyan elméletek, amelyek továbbra is kizárólag „intencionalista" vagy „instrumentalista" módon kezelik a technológiai rendszereket.[28] A domináns paradigma értelmében egyedül az emberi ágencia, kiváltképpen

[21] Uo. 29. Az „episztemológiai akadály" fogalmát szerzőink Gaston Bachelard tudományfilozófustól kölcsönözték. Mindazokat a rejtett vagy nyilvános előfeltevéseket jelöli, amelyek akadályozzák egy tudományos paradigmaváltás megvalósulását.

[22] Uo. 32.

[23] Uo. 33.

[24] Megjegyzendő, hogy Luhmann-nál szinte semmilyen relevanciája nincsen a térnek. Lásd Christian Borch: Spatiality, Imitation, Immunization. Luhmann and Sloterdijk on the Social. In: *Luhmann Observed. Radical Theoretical Encounters*. Anders la Cour, Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos eds. Basingstoke és New York 2013. 150–171.

[25] Ascenio-Guillén–Navío-Marco: *i. m*. 33.

[26] Uo. 36.

[27] Uo. 34.

[28] Eliana Herrera-Vega: Relevance of N. Luhmann's Theory of Social Systems to Understand the Essence of Technology Today. The Case of the Gulf of Mexico Oil Spill. *Technology in Society* 40. 2014. 25–42. 25–26.

pedig az emberi szándék számít. Nem sokkal jobb a helyzet a „társadalmi konstruktivizmus" esetében sem, amely tagadja, hogy a technológia rendelkezne bármilyen, a társadalom egyéb területeitől elkülöníthető lényeggel, esszenciával vagy autonómiával.[29] Herrera-Vega szerint bármennyire is hasznosíthatóak az ilyen megközelítések a technológiai objektumok emberi használatmódjainak az elemzését illetően, a technológia saját lényegi mivoltjának a megragadása szempontjából mit sem érnek. Létezik márpedig „rendszerközi technológiai kommunikáció" is, ennek értelmezésében pedig a szerző rendkívül hasznavehetőnek találja a luhmanni társadalomelméleti keretet.[30] Herrera-Vega szerint jogos arról beszélni, hogy a technológia bizonyos fokú „önirányító" és „önreferens" jellegre tett szert. Többről van szó, mint a marxista értelembe vett „elidegenedésről". Ami emberi szempontból elidegenedésnek tűnhet, az a kiépülő technológiai hiperrendszer perspektívájából mindössze az autonómia kibontakozásaként kerül számításba.[31] Az úgynevezett „elszakadástézis" (*rupture thesis*) értelmében a technológiai fejlettség már meghaladta azt a fokozatot, amely lehetővé tenné a tudatos irányítást. Lehetetlen alárendelni a technológia rendszerét bármilyen politikai, gazdasági vagy szubjektív célkitűzésnek.

Hasonlóan Reichelhez és Luhmannhoz, Herrera-Vega is a technológia *komplexitásfokozó* jellegére hívja fel a figyelmet. Míg a hagyományos funkciórendszerek redukálják a komplexitást, a technológia rendszere nem rendelkezik ezzel a képességgel. A Mexikói-öbölben történt 2010-es olajfúrótorony-baleset kapcsán szerzőnk az adminisztratív/bürokratikus apparátust, az egymással interakciókba lépő szervezeti formákat, magát az olajfúrótornyot mint artefaktumot, valamint az olajfúrást szabályozó törvényeket egyetlen technológiai asszemblázs részelemeinek tekinti.[32] Akárcsak a luhmanni rendszerelméletben, ebben a példában is előtérbe kerül az interpenetráció jelensége. Az elsősorban ökológiai katasztrófaként regisztrálható technológiai baleset gazdasági veszteségként, politikai botrányként, majd jogesetként kódolódott, mégsem redukálható ezen regiszterek egyikére. Sajátosan technológiai esemény a Deep Water Horizon-baleset, és természetesen csakis technológiai úton voltak képesek a hatóságok, valamint az érintett nagyvállalatok „megoldani" a helyzetet. Végleges megoldásokra az emberi ágensek, de még a kormányzatok sem képesek immáron. Herrera-Vega szóhasználatával élve, „szubhumán" parancsok immáron „autonóm, független hatóképességekként" lépnek föl a társadalmi életben.[33] A technológia önreferencialitásának megragadásához ideális modellként tekint a szerző Luhmannra, ugyanakkor más nevek is felvetődnek. Egyik utolsó művében például a rendkívül technopesszimistának mondható Jacques Ellul egy határozottan rendszerelméleti jellegű vizsgálódást folytat a technológia rendszeréről. Herrera-Vega nézete szerint Luhmann mellett legalább annyira figyelemre méltó a technológiai autonómia tézise Ellulnél.[34] Ezért a következőkben a luhmanni modellt kiegészítem Ellul idevonatkozó technológiafilozófiai észrevételeivel.

[29] Uo. 29. A konstruktivista technológiafelfogásért lásd Wiebe Bijker: *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: toward a Theory of Sociotechnical Change*. Cambridge 1995. Azon „funkcionalista" magyarázatok sem kielégítőek, amelyek csupán az emberi felhasználók számára való hasznossággal azonosítják a technológiai funkciókat. Lásd Peter McLaughlin: *What Functions Explain. Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge 2001. Luhmann-nál a funkciók önreferenciálisak, nem érhetőek meg egy egészre való hivatkozással, különösen nem emberi felhasználásmódokra való hivatkozás által.

[30] Herrera-Vega: *i. m*. 30.

[31] Uo. 32.

[32] Uo. 35.

[33] Uo. 39.

[34] Uo. 37.

A technológia rendszere

A következőkben kísérletet tennék a technológia mint önszerveződő rendszer konceptualizálására. Ami elidegenedésként hathat, az éppenséggel a rendszerek közötti interpenetráció új formájaként, a technológia mint a humán erővel való bensőségesebb kapcsolódásként is funkcionálhat. A két tendenciát – az interszubjektív elidegenedést és a technológiai integrációt – egymással összefüggő jelenségekként olvassuk. Jelen tanulmány második felében a „hiányzó" luhmanni technológiaelmélet űrjét Jacques Ellul technológiafilozófiájával tölteném ki. Olyan szerzőről van szó, aki Luhmannhoz hasonlóan rendszerelméleti hátterű. Ellul a modernitást a „technológiai társadalom" kibontakozásaként jellemzi. Az emberi összetevő átfogó újrakondicionálás alatt áll, a technológiai infrastruktúrába történő beépítés érdekében. Bármennyire túlzónak tűnhet, Ellul szerint a kortárs társadalmi folyamatok megértéséhez nélkülözhetetlen a technológia autonómiájának tételezése. Minden szinten a technológia egyre inkább elkülöníti önmagát a társadalom egyéb szektoraitól, önreferens és önprogramozó rendszerként. Életműve kései szakaszában Ellul a kibernetika és rendszerelmélet fogalmait alkalmazza reflektált módon a technológiai autonómia jelenségének a leírására. Ellul szerint a technológia, miközben felépíti saját rekurzivitását, kénytelen a társadalom egyéb területeit alárendelni önmagának. A technológiai dimenzió expanziója tehát maga után vonja a többi funkciórendszer alárendelését és bekerítését. Legyen szó kultúráról, politikáról, gazdaságról, az emberi létezőről vagy a természetről, semmi sem állhat ellen Ellul pesszimista víziójában az önműködővé váló technológiába való beépítéssel szemben. Mindaz, ami alkalmatlan a technológia rendszerébe történő integrációra, elvetendővé válik. Ellul két főművére összpontosítanék tanulmányom hátralévő hányadában: *La technique ou l'enjeu du siècle* (*A technológiai társadalom*), valamint *Le système technicien* (*A technológia rendszere*). Kiváltképpen az foglalkoztat engem, hogy Ellul miként keretezi olyan holisztikus rendszerként a technológiát, amely egyszerre autonóm *és* szuverén. A technológia rendszerszintű zártsága, valamint az emberi elidegenedés kapcsolata is fontos.

Egy interjúban Ellul a marxista kritikai elmélettől való distanciáját azzal magyarázza, hogy a társadalomkritikai hagyomány folytatására vállalkozik, új hangvétellel: „biztos voltam benne, ha élt volna Marx 1940-ben, nem a közgazdaságtant vagy a kapitalista struktúrákat tanulmányozta volna, hanem a technológiát. Olyan módszerrel kezdtem tehát a technológiát kutatni, mint amivel egy évszázaddal korábban Marx vizsgálta a tőkét".[35] Kulcsfontosságú az a felismerés, hogy a 20. században a domináns társadalmi tény a technológia megkerülhetetlensége. Manapság szinte lehetetlen találni olyan technológiafilozófiai antológiát vagy monográfiát, amely legalább ne érintené Ellul *A technológiai társadalom* című kötetét.[36] A teológus-filozófus munkássága széles körű befolyásra tett szert, különösen az angolszász technológiatudományban. Annak érdekében, hogy megérthessük a technológiai társadalom fogalmát, érdemes szemügyre vennünk azt, hogyan használja Ellul a „*technika*" (*technique*) kifejezést. A „technikai jelenség" legtágabban a „leghatékonyabb módszereket", pragmatikus cselekvési formákat jelöli, amelyekről tételezhető, hogy jól körülírható praktikus célok eléréséhez képesek hozzájárulni.[37] A technika

[35] Jacques Ellul: *À temps et à contretemps.* Paris 1981. 155.

[36] Chris Mitcham: How *The Technological Society* Became More Important in the United States than in France. In: *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century.* Helena M. Jerónimo és José Luís Garcia eds. Springer 2012. 17–35. 24.

[37] Jacques Ellul: *The Technological Society.* (Ford. John Wilkinson.) New York 1964 [1954]. 21.

utilitárius cselekvésmód, a hatékonyság maximalizálására való törekvés. Mivel a leghatékonyabb eljárásmódként kerül azonosításra, a technika hajlamos kizárólagos cselekvési mintázattá válni. Ki ne akarna a lehető leggyorsabban végezni a napi feladataival? A modern társadalmi élet, az automatikus adaptációk sorozatai folytán, lépésről lépésre kizárja a nem hatékony, pazarló tevékenységeket, aminek végeredménye az emberi tevékenység „technikai imperatívusz" általi dominanciája. Ellul összegzése alapján „manapság semmi sem képes elkerülni a technikát".[38]

A hatékonyságelv imperializmusa magában foglal gazdasági, szervezeti és „emberi" technikákat is. Utóbbi alatt („humántechnikák") Ellul mindazon mediális és biomedikális beavatkozásformákat érti, amelyek az emberiséget a kialakulóban lévő „technológiai miliőben" való életre kondicionálják. Szintén fontos mozzanat, hogy a technológia – a hatékonyságelv dominanciája a társadalmi életben – fundamentálisan új környezetet is jelent a korábbi ökológiákkal szemben. A természeti világ a technológia általi lecserélésre ítéltetett. Némileg fatalista módon Ellul megjegyzi, hogy „rohamosan haladunk olyan állapot felé, ahol semmilyen természeti környezet sem fog létezni".[39] Figyelemre méltó a technológia mint autonóm környezet gondolata: a „társadalmi miliő" sem immunis a technológia általi invázióra és integrációra. A technika megalkotja önmagának „a lehető legnagyobb fokú plaszticitást" a társadalomban azáltal, hogy eliminál „minden természetes társadalmi csoportot".[40] Minél elterjedtebbek a laza kötődések, annál nagyobb a társadalmi mobilitás és nivellálódás, ami a munka nélküli munkaerőnek a városokba való beáramlását segíti elő nagymértékben. Ellul harmadik ökológiai típusként gondol a technológiára (a természeti és emberi környezetek mellett). Egy későbbi munkájában Ellul a modern állapotot „technológiai környezetként" írja le, amely meghaladja és felszámolja az előző természeti és szociális ökológiákat.[41] Mint Kevin Garrison kiemeli, a technológiai miliő dominanciája minden társadalmi kérdést a növekvő hatékonyságnak rendel alá, ami „mint végső cél, sohasem képes önmagával megelégedni (…) A technika nemzi a technikát".[42] Szemben azokkal a technológiafelfogásokkal, amelyek instrumentálisan konceptualizálják a technikát, Ellul technológiafilozófiáját „szubsztantivistaként" jellemezhetjük. Garrison azon meghatározása, amelynek értelmében a szubsztantivizmus annyit jelentene, hogy „a technológia uralja az embereket", kissé leegyszerűsítő azonban.[43]

Ami fontos, az az emberi jelenléttől különválasztható önálló technológiai lényeg azonosítása.[44] Specifikusan technológiai lényegről beszélhetünk. A technikai jelenség kapcsán Ellul határozottan állítja, hogy miközben emberi cselekvésekből (is) felépül, nem rendelhető alá emberi céloknak vagy intencióknak. Andrew Feenberg a következő módon definiálja a szubsztantivizmust: „a szubsztantivista nézet értelmében a modernitás olyan episztemológiai

[38] Uo. 22.

[39] Uo. 79.

[40] Uo. 51. Természetesen 21. századi szempontból a „természetes társadalmi csoport" kifejezés zavarba ejtően esszencialistának hat.

[41] Jacques Ellul: *What I Believe.* (Ford. Geoffrey W. Bromiley.) Grand Rapids 1989. 134.

[42] Kevin Garrison: Ellul's Alternative Theory of Technology: Anticipating the Fourth Milieu of Virtuality. *Explorations in Media Ecology* 11.1. 2012. 57–72. 62.

[43] Ellul: *The Technological Society.* 59.

[44] Ebben Ellul projektje vitán felül adós Gilbert Simondonnak, aki azon kontinentális gondolkodók egyike volt Martin Heidegger mellett, aki legelsőként tulajdonított önálló, az emberi szubjektummal szembeállítható lényeget és létmódot a technológiának. Sajnos, a korában méltatlanul elfeledett szerző volt. Lásd Gilbert Simondon: *Du mode d'existence des objects techniques*. Paris 1958.

esemény, amely feltárja a technológia esszenciájának a rejtett titkát. És mi az, ami korábban rejtett volt? Maga a racionalitás, a hatékonyságra, kontrollra, kiszámíthatóságra irányuló tiszta drive. Amióta a technológia felszabadult az őt korlátozó hagyományos kötöttségek alól, ez a folyamat autonóm módon bontakozik ki".[45] Önmagában ezen összegzés célravezető, azonban Feenberg a későbbiekben a szubsztantivizmust a technológiával kapcsolatos pesszimizmussal hozza összefüggésbe, nézetem szerint egyoldalú módon. A szubsztantivizmus Feenberg szerint azt is implikálná, hogy „a technológia eredendően a dominanciára hajlamos", ami nemhogy „korrigálná a technológia hibáit", hanem „csak még rosszabbá teszi a helyzetet".[46] Számunkra bőven elégséges a szubsztantivizmust a technológiának az emberi célokkal és vágyakkal szembeni autonómiájával azonosítani anélkül, hogy ehhez bármilyen negatív vagy pozitív értéket tulajdonítanánk. Az ember szempontjából negatív folyamatok elvégre egy tágabb evolúciós folyamat részét is képezik. Összegzésként, a szubsztantivizmus értelmében „az eszközök és célok" egymástól különválaszthatatlanná válnak, az eszköz válik öncéllá.[47] A szubjektum helyett az eddig általa eszközként kezelt technika válik a végső, minden más szempontot felülíró, meghatározó tényezővé.

Milyen értelemben tekinthető a technika autonómnak? Ellul szerint illúzió azt gondolni, hogy a technológia humanista vagy erkölcsös módon hasznosítható. Minden elképzelhető felhasználásmód bevezetésre kerül. Téves azt feltételezni, hogy a technológia függ az emberi céloktól, mivel „használata elválaszthatatlan a lététől".[48] Az erkölcs (jó vs rossz) logikája idegen a technikától: egy találmány szükségszerűen kikényszeríti saját hasznosulását, feltéve, ha beépíthető a technológia eddig kialakult asszemblázsába. Akik a nukleáris energia békés célú felhasználásáért rajonganak, miközben ellenzik az atomfegyvereket, Ellul szerint nem ismerik a technológiai jelenség természetét: „a technika sohasem figyelheti meg az erkölcsös és erkölcstelen használatmódok distinkcióját".[49] Amikor a racionális hatékonyságról van szó, minden más normatív szempont zárójelezésre kerül. Az autonómia elsődleges sajátossága tehát a technikának morális követelményektől való elválasztása.[50] Mivel az egyedüli hatékony cselekvésmódként sikerül önmagát kereteznie, mindig a technikai megoldásokra esik a választás a modern társadalomban. Csakis azon cselekvési mintázatok élveznek elsőbbséget, amelyek önmagukról elhitetik, hogy a legműködőképesebbek. Az erkölcsös vagy erkölcstelenként elkönyvelt következmények már csupán másodlagos jelentőségűek az implementálhatósághoz képest. A technika maga a használat, és az egyetlen érvényes, mindenekfölött álló imperatívusz, az mindannak a felhasználása, ami feltalálásra került.[51] Nemcsak az amoralitásban merül ki azonban a technológiai autonó-

[45] Andrew Feenberg: *Questioning Technology.* London–New York 1999. 3.

[46] Uo.

[47] Uo. 9.

[48] Ellul: *The Technological Society*. 95.

[49] Uo. 97.

[50] Ebben a tekintetben roppant naivnak tűnik Wha-Chul Son ötlete, amelynek értelmében a hatékonyságelv érvényesülése a társadalomban mérsékelhető valamilyen „emberközpontú" technológiai forma által. Son nézete szerint „a célorientált (*purpose-driven*) technológiai innováció (…) újra visszaadja nekünk a technológia világában érvényesíthető emberi kezdeményezőképességet" – Wha-Chul Son: Are We Still Pursuing Efficiency? Interpreting Jacques Ellul's Efficiency Principle. In: *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century.* 49–63. 60. Ez a pozíció nem veszi komolyan a technológia mint jelenség radikálisan embertelen másságát. Ellul technológiafilozófiájának érdeme, hogy láthatóvá teszi ezt a körülményt, persze, mai szemmel vállalhatatlanul humanista hangszerelésben.

[51] Ellul: *The Technological Society.* 99.

mia szubsztantív tartalma. Szemben a marxisták gazdaság- és hatalomelvű reduktivizmusával, aminek értelmében a technológia mindössze az osztályhatalom megszilárdításának az eszköze, Ellul szerint a technika „a gazdasággal és politikával szemben autonóm", sőt, még „a társadalmi helyzettől is független", mivel „az összes többi elsődeges mozgatója".[52] Funkcionális határ választja külön a technológiát a társadalom egyéb területeitől.

Nem a társadalom formálja a technológia használati módjait, hanem a társadalmat kondicionálja aktív módon az utóbbi. A technicizálódás folyamata azt is implikálja, hogy a társadalom emberi összetevői sem ellenállóképesek a technika rendszerébe való integrációval szemben. Ellul ember és technika kapcsán a teljes egybeépülést vizionálja, amely során „megengedhetetlen lesz, hogy az egyén ne legyen a technicizálódás folyamatába teljes mértékben integrálva".[53] Még az úgynevezett szabadidős tevékenységek is a technológia uralma alá kerülnek. Fél évszázaddal a közösségi médián keresztüli adattermelés feltalálása előtt, Ellul regisztrálja a szabadidő-tevékenység beolvasztását a technikai egészbe: „minden kikapcsolódás telítve van a kompenzáció és integráció technikai mechanizmusai által. Többé nem jelent a semmittevés egy üres tartományt (…) A szabadidő is mechanizált idő, és olyan technikák által kerül kizsákmányolásra, amelyek, noha különböznek a munkaidő során tapasztalt formáktól, ugyanolyan invazívak, terhelőek és ugyanúgy kevés valódi teret hagynak a szabadságnak, akárcsak a munka".[54] A fizetetlen, gamifikált „játékmunkáról" (play labour/playbour) szóló kritikai elméleteket megelőlegezte Ellul, amikor eloszlatta azt a tévképzetet, hogy az automatizáció növelné a szabadidő mennyiségét és annak minőségét.[55] A technológia Ellulnél viszont nem a társadalmi miliő eredménye; ennek pontosan a fordítottja igaz. Annak ellenére, hogy bizonyos társadalmi csoportok természetesen privilegizált pozíciókat foglalnak el a „technikai együttállásban", ez nem vonja maga után, hogy bármilyen emberi elit képes lenne irányítani a folyamat egészét. A kibernetika nyelvezetéből merítve, Ellul a technológiai társadalmat elszabadult „visszacsatolási folyamatként" jellemzi, amely semmilyen emberi ágens által nem irányítható.[56] Az emberi összetevők is felcserélhetőek. A technológia rendelkezik „intrinzikus finalitással", és „nem függ a külső céloktól".[57] Mindazon diskurzusok, amelyek a technológiát társadalmi vagy gazdasági tényezőkre vezetnék vissza, végzetesen hibásak.

Egyetlen társadalmi berendezkedés sem képes meggátolni a technológia kibontakozását. Amennyiben adekvát módon kívánjuk leírni a technika tendenciáját, akkor azt önszerveződő rendszerként kell számításba vennünk. Azon magyarázatok, amelyek leértékelik az autonómiát, hasznavehetetlenek. Mint láthattuk, már *A technológia társadalmá*ban található leírás szerint is a technológia „módszerek totalizáló rendszere, ami új környezetté, miliővé, vált, az emberiség egésze számára".[58] Későbbi kötetében – *A technológia rendszere* – Ellul már explicitebben me-

[52] Uo. 133.

[53] Uo. 139.

[54] Uo. 401.

[55] Christian Fuchs és Sebastian Sevignani: What Is Digital Labour? What Is Digital Work? What's Their Difference? And Why Do these Questions Matter for Understanding Social Media? *TripleC: Communication, Capitalism & Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society* 11.2. 2013. 237–293.

[56] Ellul: *The Technological Society.* 136.

[57] Uo. 141.

[58] J. Craig Hanks és Emily Kay Hanks: From Technological Autonomy to Technological Bluff. Jacques Ellul and Our Technological Condition. *Human Affairs* 25.4.2015. 460–470. 461.

rít a rendszerelmélet fogalomtárából. A technológia *rendszer*, sőt, univerzum, amely egyszerre „kizáró és totális".[59] Több a technológia, mint csupán infrastruktúra vagy egy kommunikációs mód a sok közül: valójában „ma az egyetlen elismert médium", egy „autonóm mediáció", amely „nem ágyazódik bele egyetlen értékrendbe".[60] Az elszabadult technicizálódás minden előzőleg fennálló viszony helyettesítésébe és átkódolásába torkollik. Yuk Hui egy tanulságos esszében a technicizálódás folyamatát „deszimbolizációként" jellemzi. A technológia „majdnem vitális erő az objektumokban magukban, ami animálja az átalakulásukat egyik fázisból a másikba", miközben kizárja mindazon elemeket, amelyek túlságosan komplexek vagy kaotikusak a technikai integráció számára.[61] Hagyományos értékek helyett, amelyek teljesen idegenek a hatékonyságelvtől, a deszimbolizáció együtt jár a deszignifikációval. Hui szerint a „deszimbolizáció" olyan „folyamatot" ír le, amely „rövidre zárja" az előző, tradicionális értékrendeket és életformákat, miközben „előállít egy hatékony és automatikus technológiai rendszert.[62] Ellul maga is hangsúlyozza, némi nosztalgiával, a „szimbolizáló képesség" elvesztését a modernitásban nevelődő embereket tekintve, a technika kibontakozása nyomán.[63] A jelentés mesterségessé válik, és csak technikai mediációkon keresztül hozzáférhető, lévén hogy maga is mesterséges konstrukció. A deszimbolizáció mindent mindennel összemérhetővé és felcserélhetővé alakít át, ennek következtében pedig „a modern ember széttépetik". [64]

Még azok a látszólag kreatív tevékenységek is, mint a „design" vagy az építészet, Ellul nézete szerint magukon viselik a társadalmat átható technológiai invázió nyomait.[65] Aligha túlzás azt mondani, hogy a design egy deszignifikáció, a technika számára feldolgozhatatlan jelentések módszeres eltávolítása. A zajkeltő, zavaró tényezők a rendszerből eltávolítandóak, a működőképesség stabilitása ezt követeli meg. A technológia rendszere minden elem beépítésére vállalkozik, egyetlen interkonnektivitásban lesz helye az összes integrálható mozzanatnak. Elvégre mi egyéb volna az adattudományok rendeltetése, mint „egy keletkezőben lévő digitális miliő és konkretizálódó technológiai rendszer" kiépítése, amelyben „különböző entitások digitalizálódnak, és bekapcsolódnak adatcsomópontokba?".[66] Korunk társadalmi helyzete az emberi munkaerő számottevő hányadát a digitális térbe száműzi, miközben „digitális nomád" és „szabadúszó" életmódként kerül értékesítésre ezen feltöltődés. Olyan folyamatnak a felgyorsult, drasztikus megnyilvánulása, amely már Ellul írása idején is zajlott: *a természeti és társadalmi miliők beolvasztása a harmadik, technológiai miliőbe.* Ellul előrelátása zavarba ejtő: „a mediáló technológiai rendszer válik majd egyetemes médiummá, kizárva minden önmagán kívüli médiumot. Ez

[59] Jacques Ellul: *The Technological System.* (Ford. Joachim Neugroschel.) New York 1980 [1977]. 35.

[60] Uo. 36.

[61] Yuk Hui: Technological System and the Problem of Desymbolization." In: *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century.* 73–83. 74.

[62] Uo. 75.

[63] Korunk egyik vezető technológiafilozófusa, Bernard Stiegler ezt a tézist központi helyre emelte saját, a technológiai társadalmak anómiáiról szóló munkáiban.

[64] Ellul: *The Technological System.* 40. Mielőtt ezt a megállapítást túlzóként elvetnénk, érdemes utalnunk arra, hogy pontosan ugyanerről beszél Luhmann is, amikor a modern szubjektumot mint funkciórendszerek kereszteződésében lévő, különálló, specializált funkciókra bomló asszemblázsként („pszichés rendszer") írja le, de említhetnénk Erving Goffman szerepelméletét is, amelyben a modern szubjektum intézményi szerepek sokaságává bomlik szét. Lásd Erving Goffman: *Az én bemutatása a hétköznapi életben.* (Ford. Berényi Gábor.) Thalassa Alapítvány, Bp. 2000.

[65] Uo. 170.

[66] Hui: *Technological System and the Problem of Desymbolization*. 78.

lesz az autonómia legmagasabb foka".[67] Az élő kontaktust mintegy felváltja a távkapcsolat és a távmunka. Az interszubjektivitás lehetetlenné válik a telekommunikációs komplexumon kívül. Drámai módon aláhúzza korunk izoláltsága és digitalizált klausztrofíliája Ellul mondandóját, nevezetesen, hogy a modern társadalomban „a technológia az élő környezet".[68] Naivitás azt feltételezni, hogy ezen képesek vagyunk máról holnapra változtatni, valamilyen természetbe történő, rousseau-ista visszatérés által.[69] A vadonba, a kintlétbe való kiszabadulás lehetetlen, mert a technika jelensége mindenhol jelen van; átszerkeszti a valóságot és annak észlelését a saját mediációi mintájára. Mindent áthat a technológia. Bármilyen közvetlen kapcsolat a dolgokkal vagy élményekkel magukkal képtelenség: a technológia egyfajta kifordított fenomenológiai redukciót hajtott végre, redukálva a felhasználókat adattömbökké, szintetikus viselkedési aggregátumokká, eladható adattermékekké.

Ellul azt igyekszik bizonyítani *A technológia rendszere* című művében, hogy a technológia már zárt, önreferenciális és önreprodukáló rendszerré vált. Az operatív zártság elérése érdekében szükséges az előző miliők beolvasztása a technológiába. A harmadik, mesterséges miliő olyan „organizmusként" értendő, amely „a zártság és önmeghatározás" felé tendál, „önmaga képezi a saját célját".[70] Természetesen kételkedhetünk abban, hogy a technológia ténylegesen teljes értékű funkciórendszernek tekinthető. Luhmann például szkeptikus volt azt illetően, hogy a technológia az 1990-es évekre ténylegesen elérte volna az autónom szociális rendszerek szerveződési szintjét. Mégis léteznek olyan luhmanniánus olvasatok, amelyek a digitális algoritmusokat zárt, önvonatkozó kommunikációs rendszerekként értelmezik.[71] Annyit Luhmann is elismer, hogy a technikai dimenzióban létezik egy, a zártságra irányuló tendencia: „a technológia problémájában észleljük a rendszereinek a jelentés interferáló változásaitól való elszigetelődést, mondhatni a technológia irritálhatatlanságát".[72] Ellul szerint a tendencia az, ami igazán fontos. Hui helyénvalóan fogalmaz, amikor a technika jelensége kapcsán megállapítja, hogy elválaszthatatlan a saját „kibontakozásától".[73] A technológia esetében *a rendszer azonos a folyamattal*. Amennyiben a technológia autonómiájára tendenciaként és nem végállapotként gondolunk, akkor Ellult fölmenthetjük azon vád alól, hogy leírása túlságosan absztrakt, leegyszerűsítő vagy totalizáló. Ahelyett, hogy a technológia aktuális állapotáról szóló leírásként olvasnánk az elluli technológiafilozófiát, gyümölcsözőbb a technológiát mint a harmadik miliőben rejlő evolúciós tendenciák reprezentációját értelmeznünk. Számunkra az a fontos, hogy tisztában legyünk ennek a rendszerszintű zártság felé tendáló folyamatnak a létéről. Mint Craig Hanks és Emily Cay Hanks emlékeztetnek, amint „a technológia autonómmá válik (…) megszűnik eszköz lenni, és öncéllá válik", amely „önelőállítás és

[67] Ellul: *The Technological System.* 38.

[68] Uo. 39.

[69] Vö. Böcskei Balázs–Békés Márton: *Ki!* L'Harmattan, Bp. 2015.

[70] Ellul: *The Technological System.* 125.

[71] Lásd Elena Esposito: Artificial Communication? The Production of Contingency by Algorithms. *Zeitschrift für Soziologie* 46(4) 2017. 249–265; Bruce Clarke: How Can Algorithms Participate in Communication?. *Constructivist Foundations* 16.3.2021. 366–368; Jesper Taekke. Algorithmic Differentiation of Society – a Luhmann Perspective on the Societal Impact of Digital Media. *Journal of Sociocybernetics* 18.1.2022. 2–23.

[72] Niklas Luhmann: *Theory of Society. Vol II.* (Ford. Rhodes Barrett.) Stanford 2013 [1997]. 243. Luhmann megjegyzései pontosan a technológiának az emberi jelentésektől való önizolálására utalnak. Ami a technika nyelvére lefordíthatatlan, az számára nincsen. Ez volna a technikai deszimbolizáció lényege.

[73] Hui: *Technological System and the Problem of Desymbolization*. 74.

befolyásolhatatlanság" felé tendál.[74] A harmadik miliő minden természeti létező helyettesítésére törekszik. Emögött nem ideológiát vagy mentális beállítottságot kell keresnünk: valójában rendszerszintű strukturális inerciának tudható be. A technológia rendszere útfüggő: minden probléma csakis a rendszer saját nyelvezetére lefordítva vethető fel. Külső kérdésfeltevések nem képzelhetőek el, kizárólag technikai, azaz, endogén módon feltett kérdésekre képes reagálni a technológia rendszere. Amint fellép egy diszfunkció, a technikai megoldás kerül bevezetésre. Mivel a rendszer képtelen bármit a saját kódolásától eltérő módon kategorizálni, „minden probléma" a technika elégtelenségeként", átmeneti zavaraként kerül elkönyvelésre. [75] Ellul nézete szerint nem elégséges azt feltételeznünk, hogy a technológia felszabadította önmagát az egyéb szociális rendszerektől való függés alól.

Konkrét értelemben minden más rendszer ökológiájává, *a környezet környezetévé* vált. Egyetlen létező politikai vagy szociális rendszer sem képes ellenállni a hatékonyságelvnek. Felhívja figyelmünket Ellul olyan konkrét esetekre is, amikor a politikai érdekek igyekeztek felülírni a technológiai követelményeket. Elmondható, hogy a politikusok közvetlen beavatkozásának a következményei „mindig katasztrofálisak", az eredmény pedig a politikai szféra delegitimálódása, a technikai szakértők relatív felértékelődése mellett.[76] Sem a piaci, sem az egyéb jellegű társadalmi berendezkedések nem alkalmasak arra, hogy ellenálljanak a hatékonyság csábításának. Bármilyen társadalommal szemben döntő jelentőségű a hatékonytalanság vádja. Lehetetlen ma olyan társadalmi modell mellett érvelni, amely működésképtelen. Ellul szkeptikus volt azt illetően, hogy az állam valaha is képes lesz a technológia szabályozására. Kormányzásról beszélni ma elképzelhetetlen a technikai mediációkhoz való illeszkedés nélkül. Amennyiben az állam mégis igyekszik megvalósítani „tisztán politikai döntéseket", anélkül hogy számításba venné a technikai miliő érdekeit, „ez katasztrófákat idéz elő a technológiai szinten".[77] Ebből nem következik, hogy a technológia önszabályozása mentes lenne a baklövésektől, mint példázzák ezt olyan technológiai balesetek, mint Csernobil, Bhopal, a mexikói-öbölbeli olajfúrótorony-robbanás vagy Fukusima, nem is beszélve a hosszabb távú és lassabb lefolyású komplex ökológiai apokalipszisről. Miközben a többi társadalmi funkció kénytelen alkalmazkodni a technológia evolúciójához, ennek fordítottja nem igaz.

A politikai szférának a technológia szabályozására, korlátozására való nyilvánvaló alkalmatlansága demonstrálja a harmadik miliő autonómiáját. A technológia „nemcsak az egyetlen determináló [társadalmi] ténnyé vált, hanem 'átfogó elemmé' amelyen belül fejlődik tovább a társadalmunk".[78] Földünkön nincsen olyan terület, amely ne került volna integrációra a technológia rendszerébe. Totalizáló módon Ellul úgy tartja, hogy – ökológia ide vagy oda – a technológia olyan létmód, amely „ledönt minden korlátot", „potenciálisan határtalan", és végtelen növekedésre van berendezkedve.[79] Noha a természeti ökoszisztéma (maradéka) már Ellul kötetének megírása idején (1970-es évek) is válságjelenségeket mutatott, a technológia mindig megtalálja a határok kijátszásának a lehetőségeit. Látszólag emberi ágensek hozzák a társadalmi értelemben

[74] J. Craig Hanks–Emily Kay Hanks: From Technological Autonomy to Technological Bluff. *Human Affairs* 25. 2015. 460–470. 464.

[75] Ellul: *The Technological System*. 49.

[76] Uo. 130.

[77] Uo. 137.

[78] Uo. 161.

[79] Uo. 154.

legfontosabb döntéseket, azonban az emberi szubjektum eleve olyan „humán technikák" által kondicionált, mint a propaganda és a tudatmódosító szerek. Yona Friedmann futurológus nyomán Ellul azt vizionálja, hogy az emberi idegrendszer a jövőben kémiai úton kerül adaptálásra a mesterséges környezetben való életre.[80] Korunk széles körű antidepresszáns-használata alátámasztani látszik a kémiai humán technikák szerepének felértékelődését. A *homo sapiens* nem a technológiai környezet számára teremtetett, ezért utóbbinak át kell alakítania az embert, hogy a megfelelő kondicionálást követően utóbbi alkalmassá váljék a nagyvárossal egybekapcsolt létre.

Elképzelhetetlen a több milliárdra szaporodott emberiség technológia híján. Az „önszerveződés" a technológia elsődleges ténye, és csakis ezen keresztül összegezhető annak működése és jelenléte.[81] Ellul számára az autonómiából következik az irányíthatatlanság is. Be van építve a rendszerbe a növekedés. Ha lehetetlenné válik átmenetileg az innováció, akkor előbb vagy utóbb feltalálásra kerül az útszűkület megkerülésének módja. Miközben már Ellul idején is egyre több kommunikáció zajlott stagflációról, a növekedés határairól, lassulásról és így tovább, legyen szó a korai ökológiai mozgalmaktól a Római Klub 1972-es jelentéséig (*The Limits of Growth*), retrospektív értelemben megállapítható, hogy mindezen szemantikák semmilyen hatással sem voltak a technológiai növekedésre nézve. Érintetlen a *techno-élan*, amely a relatíve hanyatló Nyugatról áthelyezte székhelyét Kelet-Ázsiába az 1970-es években.

A végtelen digitális emlékezet egészíti ki, majd helyettesíti a szerves emlékezetet. Merítve Edmund Husserl terminológiájából, Hui megállapítja, hogy a harmadlagos technológiai retenció kiegészíti a szerves emlékezet végességét (mely utóbbit a protenció[82] és retenció kettőseként jellemezhetünk), a „deszimbolizáció pedig szimbiózisba hozza embert és gépet",[83] az emlékek végtelen tartományában, amelyet a digitalizáció tesz lehetővé. Ám a harmadlagos technológiai retenció az elsődleges retenció ősforrásává is válik, a másodlagos retenció pedig szintén a protenció forrása".[84] Rendszerelméleti nyelven fogalmazva, a technológia rendszere minden egyéb megfigyelésmódot temporális értelemben is felülíró harmadlagos megfigyelővé vált. A technológiai elidegenedés előrehaladott manifesztációja az elmének az emlékezet organikus forrásaitól való elválasztása. Mivel a digitalitásba kerül feltöltésre, az interszubjektivitás végtelenül átszerkeszthető, átalakítható és bányászható digitális nyersanyagforrássá válik. Nincsen többé határ valós és szimulált emlékezet között. Mivel már képtelenek vagyunk hozzáférni bármilyen közvetlen, mediálatlan szerves emlékezethez, a technológiai úton integrált szubjektumnak reménye sincsen a rendszer egészének a szabályozására, annak funkcionalitásának korlátozására. A városokat lebontó Pol Pot vagy a technika elleni lázadást szorgalmazó Ted Kaczynski ugyanúgy internetes mémmé válik, mint Bill Gates vagy Steve Jobs. A harmadik miliő megérkezése alátámasztja „a technológia önszabályozó jellegét", és olyan mértékben „normalizálja" saját működésmódját, hogy minden egyéb funkció ellehetetlenül.[85] Ha elfogadjuk valóságként a technológia autonómiáját, igencsak nehéz komolyan venni akár a technokrata, akár a technológiaellenes irányzatokat. A technológiát emberi céloknak alárendelni vagy az embert a technológiából kimetszeni: ezek merő vágyálmok.

[80] Uo. 260.
[81] Uo. 141.
[82] A protenció a jövőre irányuló elvárást, míg a retenció a múlt emlékezetét, annak megidézését jelenti.
[83] Hui: *Technological System and the Problem of Desymbolization*. 81.
[84] Uo. 80.
[85] Ellul: *The Technological System.* 153.

Konklúzió

Nem szükséges elfogadnunk Ellul fatalizmusát ahhoz, hogy a technológia autonómmá válásának tézisének érvényét elismerjük. Olykor túlzásokba esik Ellul. A magunk részéről fenntartjuk ugyanakkor, hogy a technológia autonómiája maga után vonja azt a konzekvenciát, hogy a technológia nem redukálható bármilyen emberi célra. Hogy a több mint instrumentális mivoltból vajon következik-e olyan fokú imperializmus, amelyet Ellul leír, nézőpont kérdése. Önmagában a technológia mint önálló funkcióterület éppenséggel a többi mellett egyenjogúságát is implikálhatná, de azt is tudjuk, hogy minden funkciórendszer egyeduralomra törekszik. Ellul technológiafilozófiája két állításon alapul tehát: 1) a technológia funkcionális önállóságra tett szert, és 2) a társadalom egyéb területeit dominálja. Minden változás, amely végbemegy a technológia rendszerében, „önkondicionált" módosítás.[86] Csakis annyiban kódolhatja a technika a vírust, amennyiben feldolgozza és a saját bináris kódja mentén lefordítja technikai kérdéssé annak jelenlétét. Előregondolva a technológiai rendszer jövőjét illetően, Ellul három lehetséges forgatókönyvet vizionál. Az első a szándékolt, külső adminisztratív eszközök által kierőszakolt lassulás. A második egy hirtelen végbemenő, katasztrofális összeomlás. A harmadik egy fokozatos, ám spontán leállás, amely magának a technológiának a diszfunkcióiból eredne.[87] Ellul apokaliptikus víziója szerint elkerülhetetlen az összeomlás. Mivel „a technológia addig növekszik, amíg eléri a határait", mire a helyzet súlya nyilvánvalóvá válik, „mire a kumulálódó hatások működésbe lépnek, túl késő lesz – bekövetkezik a katasztrófa, a technológia és népesség hatalmas visszahanyatlása révén".[88] Nagy kérdés, hogy melyik alternatíva fog diadalmaskodni. Az sem kizárható, hogy a funkcionális differenciálódás bámulatos adaptív képességei további komplexitásfelépítést is lehetővé tesznek. Könnyen válhatnak a látszólagos katasztrófák is a technológia önépítésének eszközévé, egy még önreferensebb társadalmi forma építőelemeivé. A káosz elvégre a leghasznosabb építőanyag.

Niklas Luhmann and Jacques Ellul on the Autonomy of Technology

Keywords: autonomy, autopoiesis, posthumanism, systems theory, technological substantivism, technology

Drawing on the work of Niklas Luhmann, the paper argues that technology can be viewed as a self-referential system which is autonomous from both human beings and other functional systems of society. The paper aims to develop a philosophy of technology from the work of Niklas Luhmann. To achieve this aim, it draws upon the systems-theory work of Jacques Ellul, a philosopher of technology who focuses on the autonomous potential of technological evolution. The paper draws on the work of Niklas Luhmann and Jacques Ellul to explore the theme of autonomous technology and what this means for our thinking about technological issues in the 21st century. The sociological approach of Luhmann, coupled with Ellul's insights into the autonomous nature of technology, can help us develop a systems theory of technology which takes seriously its irreducibility to human functions.

[86] Uo. 275.

[87] Ellul későbbi munkáiban „technológiai blöffről" értekezett, aminek értelmében a technológia valójában túlértékelt, a technokrácia pedig képtelen beváltani a hozzáfűzött reményeket. Lásd Jacques Ellul: *Le bluff technologique.* Paris 1988.

[88] Ellul: *The Technological System*. 288.

Bakcsi Botond

Hatalomelmélet és háború

Hatalom és erőszak szembeállítása ma már politikaelméleti közhelynek számít. Híres tanulmányában Hannah Arendt világosan szembeállította egymással a hatalom és az erőszak fogalmait, és azt írta, hogy „ami puskacsövekből sohasem jön, az a hatalom". Hiszen, mint kifejti, „csupasz erőszak ott jelenik meg, ahol a hatalom elveszett. (…) A hatalmat lehet erőszakkal helyettesíteni, és ez vezethet győzelemhez, de az ilyen győzelmek ára nagyon magas; mert itt nem csak a legyőzöttek fizetnek, a győző a saját hatalmának elvesztésével fizet meg".[1] A hatalmat már csak azért sem lehet azonosítani az erővel vagy az erőszakkal, mert lényegét tekintve az emberek közötti viszonyt jelöli: létmódja a másokkal való összefogásban és a velük egyetértésben történő cselekvésben keresendő. Az arendti felfogás szerint hatalom csak addig létezik, amíg bizonyos számú ember közösséget alkot, bármilyen formát öltsön is az egyesülésük, ám mihelyt a közöttük meglévő összetartás véget ér, a hatalom is megszűnik.

Jóllehet Arendt élesen elkülönítette saját hatalomelméletét, amelyet az antik görög *iszonomia*koncepcióból vezetett le, a Bodin- és a Hobbes-féle szuverenista tradícióból, amely a hatalom lényegét a parancsban, a törvény imperatív jellegében jelölte meg, tudjuk, hogy az erőszaknak és a háborúnak a hatalomhoz való viszonya szempontjából az arendti koncepció nem tekinthető újdonságnak. Az említett kora modern államelméletek arra az igényre adott válaszként foghatók fel, amely az erőszakot és a (polgár)háborút olyan módon kívánta kordában tartani és kizárni, hogy a társadalom tagjait megfosztotta az erőszak alkalmazásának lehetőségétől és jogától. Vagyis az is politikaelméleti közhely, hogy a kora modern államelméletek éppen az arra irányuló szándékból születtek, hogy a közhatalmat a háború és az erőszak hatékony ellenszereként alkossák meg. Hogy csak a legismertebb példát említsük: tudjuk, hogy Hobbesnál a természeti állapotra jellemző félelemteli légkör, amelyben az emberek állandóan az erőszakos halál veszélyének vannak kitéve, a társadalmi állapotban szűnik meg, és az állampolgárok a biztonságuk érdekében lemondanak az erőszak eszközeiről, és a védelem fejében beleegyezésüket adják abba, hogy az állam gyakorolja a kényszerítő intézkedéseket, aminek következtében megszűnnek a társadalom tagjai közötti erőszakos konfliktusok, a sérelmek rendezése pedig az arra hivatott szervek közvetítésén keresztül, intézményes keretek között történik meg. Hobbes érvelése szerint ugyanis „ameddig nincs közhatalom, amely mindenkit kordában tart, addig az emberek olyan állapotban élnek, amit háborúnak nevezünk, ez pedig mindenki háborúja mindenki ellen".[2]

De ne essünk tévedésbe: a hatalom koncentrációja és a jogokról való lemondásba történő beleegyezés hangsúlyozása nem csak az abszolutista uralom elméleteire jellemző. Már a liberális államberendezkedés megfogalmazója, John Locke is kifejezetten elkülönítette egymástól a

Bakcsi Botond (1979) – doktorandusz, Babeș−Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *boticus@gmail.com*

[1] Hannah Arendt: Hatalom és erőszak. In: *Az árnyék helye. Tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*. Gulyás Gábor, Széplaky Gerda szerk. Kalligram, Pozsony 2011. 192.

[2] Thomas Hobbes: *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. (Ford. Vámosi Pál.) Kossuth Kiadó, Bp. 1999. 168.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-8

háború és a hatalom fogalmát, amikor kijelentette: „a hódítás gyakran nyit utat egy új államberendezkedés előtt, de az emberek beleegyezése nélkül sohasem hozhat létre új államot”.[3] Vagyis a hódítás nem teremt jogot, egyszerűen azért nem, mert cselekedete jogtalanságból születik, ezért a leigázottak fölötti hatalma pusztán zsarnoki, tehát azokra nem vonatkozhat, akik beleegyezésükkel nem hagyták jóvá a jogtalan állapot létrejöttét. Locke tézise egyértelmű, szerinte ugyanis „az erőszak jogtalan alkalmazása az, ami a háborút háborúvá teszi”.[4]

Sommásan fogalmazva azt mondhatjuk tehát, hogy ezekből a felfogásokból kifejlődött államelméletek az egyének döntéseiből származó, szerződés révén kinyilvánított vagy tárgyalás útján kialakuló, konszenzuális cselekvések sorozatát tekintik a társadalmi berendezkedés alapjának. E berendezkedés kialakulásához szükségszerű a háború kizárása, stabilizálódásához pedig az erőszaknak a megtorlás eszközeinek állami kézbe való átadása révén történő kordában tartása. A hatalom és a háború közötti viszony e vázlatos felidézéséből is látható, hogy a két fogalom a filozófiai reflexió történetében mindig kizárta egymást. Úgy tűnik, a politikai filozófia mindig is az elvi pacifizmus álláspontjára helyezkedett, és minden más irányú elgondolást veszélyes bellicizmusnak minősített. Felmerül tehát a kérdés, hogy vajon lehet-e bármilyen hozadéka annak, ha mégis megpróbáljuk valamilyen módon összekapcsolni a címben szereplő két fogalmat? A kérdés tehát, amelyet írásomban szeretnék, ha megválaszolni nem is, de legalább felvetni, a következő: vajon a háború fogalmának alaposabb szemügyre vétele segíthet-e abban, hogy jobban megértsük a hatalom mibenlétét, körültekintőbben elemezhessük a hatalom fogalmát?

Vizsgáljuk meg a két fogalmat. Először is nézzük meg kissé közelebbről, hogyan is működik a hatalom? Intuitív fogalmaink szerint, amint azt Robert A. Dahl megfogalmazta, „*A* olyan mértékben rendelkezik hatalommal *B* felett, amilyen mértékben rá tudja bírni *B*-t, hogy olyasmit tegyen, amit egyébként nem tenne meg”.[5] Ha a meghatározás megmaradna ezen az intuitív szinten, annyiban a hatalom fogalma kimerülne a kényszerítés képességében és véghezvitelében. Dahl azonban továbbmegy, és a hatalmat emberek közötti viszonynak tekinti, amelynek a megértéséhez nem is annyira *A* intencióinak vizsgálatából kell kiindulni, hanem azt kell megfigyelni, hogy azok milyen mértékben befolyásolják *B* cselekedeteit, milyen lehetséges válaszokat váltanak ki belőle. A hatalomnak ez az operacionális felfogása a hatalmat strukturált és hierarchikus viszonyrendszernek tekinti, amelyben az egyes aktorok cselekedetei a hatékonyság szempontjából összemérhetővé válnak, függetlenül azok tartalmi vagy igazságossági vonatkozásaitól. Talcott Parsons a maga részéről a hatalmat úgy definiálja, mint „azt a képességet, hogy valaki olyan döntéseket hozhat és tehet tartós érvényűvé, amelyek kötelezőek a vonatkozó kollektivitásra és annak tagjaira”.[6] A parsonsi felfogás értelmében a döntések kötelező érvényűvé tételéhez nem elegendő a puszta erő alkalmazása, hanem szükség van azok általánossá tételére és legitimációjára, vagyis arra, hogy ezek a döntések az általános értékorientációk konszenzuális keretei között jöjjenek létre, méghozzá „szimbolikus” eszközök révén. Amint Parsons fogalmaz: „A hatalom tehát általánosított képesség arra, hogy a kollektív szervezet rendszerében biztosítsa a kötelező érvényű kötelezettségek teljesítését az egységek által, amikor a kötelezettségeket arra való hivatkozással legitimálják, hogy befolyásolják a kollektív célokat, és ahol engedetlenség esetén

[3] John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. (Ford. Endreffy Zoltán.) Gondolat, Bp. 1986. 165.

[4] Uo. 169.

[5] Robert A. Dahl: The Concept of Power. *Behavioral Science* 2:3, July 1957. 202–203.

[6] Talcott Parsons: A modern társadalmak rendszere. In: *Szociológiai irányzatok a XX. században – Szociológiai olvasókönyv II.* Felkai Gábor, Némedi Dénes, Somlai Péter szerk. Új Mandátum Könyvkiadó, Bp. 2000. 50.

valószínűsíthető a negatív szituatív szankciókkal történő kikényszerítés, függetlenül a kikényszerítés tényleges módjától".[7] A hatalom az emberek közötti interakció közegében ugyanazt a szerepet tölti be, mint a pénz a gazdasági alrendszerben: olyan általánosított, keringő médium, amely nem csupán a kötelezettségek tiszteletben tartását szavatolja, hanem a kollektív cselekvéshez szükséges erőforrásokat is mobilizálja: vagyis egyesíti a kényszer és a beleegyezés elemeit.

Érdekes, hogy még Hannah Arendt fent idézett, a csoport összefogására, az egyenlő felek közötti tárgyalásra és a kollektív cselekvésre alapozott hatalomelmélete is arra a következtetésre fut ki, hogy a hatalom csökkenése nyílt felhívás az erőszakra. Arendt magyarázata szerint a történelem azt mutatja, hogy azok, akiknek hatalmuk van, akár kormányzókról, akár kormányzottakról legyen szó, mihelyt úgy érzik, hogy a hatalom kicsúszik a kezükből, nem tudnak ellenállni az erőszak kísértésének.[8] A hatalomnak tehát ezekben az elméletekben rendszerintegráló funkciója van, legfőbb kritériuma pedig nem más, mint a hatékonysága, vagyis a rendszer egységének vagy az alrendszerek együtthatásának biztosítása az erőszak hatékony kontrollja révén. A normativitás igénye miatt ezek az elméletek a hatalmat valamiféle monolit és egyneműsítő képződménynek tartják, még akkor is, ha nem mindegyikük állítja e képződmény egyirányúságát, egyetlen alapelvből való származtathatóságát.

Amennyiben ezt a logikát kiterjesztjük az államok feletti viszonyokra, akkor egy megfelelő nemzetközi szankcionáló hatalom létrehozásával elvileg a háborúknak is meg kellene szűnniük. A történelmi tapasztalat viszont sajnos azt mutatja, hogy a háborúk nem szűntek meg, csak a politikai gondolkodásunk határain kívül kerültek. De mégis miért van az, hogy a nemzetközi szervezetek erőfeszítései dacára az államközi viszonyok megromlásának és a tárgyalások kifulladásának esetén nem marad más eszköz, mint a háború? Miért bizonyulnak elégtelennek a nemzetközi döntőbírói vagy kényszerítő szervezetek? Vajon, pusztán csak azért, mert a delegáló nemzetállamok nem tudnak kellő mennyiségű erőt mögéje rendelni? A hatékonysági logika szerint a nemzetállamok haderejéhez mérten túlerővel rendelkező nemzetközi kényszerítő szervezet képes lenne arra, hogy tárgyalásos útra terelje a konfliktusok megoldását. Csakhogy egy ilyen megoldás azt a kérdést vetné fel, hogy milyen hatalom tudja biztosítani e túlerőben levő nemzetközi szervezet felügyeletét? Könnyen belátható tehát, hogy e logika nem ad megoldást a háború kérdésére, mivel *regressus ad infinitum* érvelést érvényesít. Újból visszafordítva a problémát: ha ezt a logikát a közhatalom fentebb említett legitimációira vonatkoztatjuk, az a kérdés, hogy vajon teljesülhet-e a modern hatalomelméleteknek az a szándéka, hogy az erőszak monopolizálásával az állam a társadalmi béke és biztonság kovácsává váljon, teljes mértékben megszüntesse a fellángoló belső ellentéteket, és a megfelelő intézmények révén kanalizálja a felgyülemlő feszültségeket?

Megkockáztatható az az állítás, hogy az állam fogalmának az abszolutizálása, illetve a hatalom és a háború radikális szembeállítása talán inkább annak tudható be, hogy a hatalom fogalma mind ez ideig sok nézőpontból és meglehetősen komplex módon került elemzésre, a filozófiai reflexió azonban továbbra is adós maradt a háború fogalmának kidolgozásával. A filozófiai reflexiót ugyanis Cicero óta leginkább az igazságos és az igazságtalan háború megkülönböztetése, illetve a háborúba lépés jogosságának (*jus ad bellum*) és a háborúban

[7] Talcott Parsons: On the Concept of Political Power. *Proceedings of the American Philosophical Society* 107:3, June 1963. 237.

[8] Hannah Arend: *On Violence*. Harvest/HBJ Book, San Diego 1970. 87.

követendő magatartások jogosságának (*jus in bello*) kérdése foglalkoztatja. Mindeközben azonban a háború fogalma továbbra is összemosódik az erőszak fogalmával. Ez persze korántsem véletlen, egyrészt a háború okozta pusztítások borzalmai és elfogadhatatlansága miatt, másrészt azért, mert amint azt Roger Caillois megfogalmazta, a háború, akárcsak a szentség, megakadályozza, hogy tárgyilagosan vegyék szemügyre: félelmetes és egyben lenyűgöző voltában felkorbácsolja az érzelmeket, végletes szédületbe kergeti a fantáziát, vagyis megbénítja az elemzést.[9] Ezt a megállapítást mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy a második világháború végzetes tapasztalatai sem voltak képesek olyan alapvető hatást gyakorolni a történelemre, amely alapvető fordulatot hozott volna az emberiségnek a háborúhoz való hozzáállására vonatkozóan. Ez azzal bizonyítható, amit már Jan Patočka is megfogalmazott történetfilozófiai esszéinek *A 20. század háborúi – a 20. század mint háború* c. részében, hogy: „az Erő továbbra is lelkesít, irányít, csodálattal tölt el, bolondjává tesz és tőrbe csal bennünket".[10] Vagyis az erő a bűvkörébe vonja a hétköznapi gondolkodást, a filozófiai reflexiót viszont eltaszítja magától. Ez utóbbinak a háborúhoz való viszonyáról Patočka a következőket írja: „Az a gondolat azonban, hogy a háború önmagában is értelmezhető volna, hogy rendelkezne értelemteremtő erővel, alapjában véve minden történelemfilozófiától, ekképpen a világháború általunk ismert magyarázataitól is idegen".[11] A felvetett kérdések megválaszolásához azt kell megvizsgálnunk, hogy mi a háború? Persze azt feltétlenül előre kell vetíteni, hogy a háború elemzése nyilvánvalóan nem egy bellicista nézőpont elfogadását, tehát nem a háború teremtő erejének helyeslését jelenti, mindössze azt a meggyőződést fejezi ki, hogy az emberi történelmet végigkísérő jelenség körültekintő, komplex elemzésének elmulasztása semmiképpen sem vezethet közelebb az általa felvetett problémák megértéséhez.

Cicero a *De officiis*ban azt írta, hogy a háború a vitás kérdések rendezésének erőszakos útja, amely voltaképpen az állat jellemzője.[12] Hugo Grotius ezt a meghatározást annyiban módosítja, hogy állapotfogalommá változtatja, az időbeli kiterjedést a fogalom lényegének tekinti: „a háború az egymás ellen erőszak alkalmazásával harcolók állapota".[13] Grotius etimológiai magyarázata szerint a *bellum* szó a *duellum* (párbaj) kiterjesztéséből származik, ellentéte pedig az egységként felfogott béke. Clausewitz meghatározása szerint: „A háború (…) az erőszak alkalmazása, aminek célja, hogy az ellenfelet saját akaratunk teljesítésére kényszerítsük".[14] Vagy hogy egy kortárs példát említsünk, Jean-Pierre Derriennic a háborút szervezett csoportok közötti erőszakos konfliktusként határozta meg, a konfliktust pedig olyan személyek vagy csoportok közötti viszonyként, amelyeknek a céljai összeférhetetlenek.[15]

Ezek a definíciók első ránézésre igencsak hasonlítanak a voluntarista hatalomdefiníciók leegyszerűsített sémájához. Ennek ellenére az a sejtésünk, hogy a háború fogalma ennél jóval bonyolultabb, hiszen nem csupán az ellenséges csapatok egymásnak feszülését és a csata

[9] Roger Caillois: Le vertige de la guerre. In: uő: *Bellone ou la pente de la guerre*. Fata Morgana, Paris 1994. 139.

[10] Jan Patočka: Eretnek esszék a történelem filozófiájáról. In: uő: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok.* (Ford. Kiss Szemán Róbert, Németh István.) Kalligram Könyvkiadó, Pozsony 1996. 360.

[11] Uo. 350.

[12] Marcus Tullius Cicero: A kötelességek. In: uő: *Válogatott művei*. (Ford. Havas László.) Európa Könyvkiadó, Bp. 1974. 269.

[13] Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról*. (Ford. Haraszti György et al.) Pallas Stúdió–Attraktor Kft. 1999. 29.

[14] Carl von Clausewitz: *A háborúról*. (Ford. Szabó Júlia.) Zrínyi Kiadó, Bp. 2013. 39.

[15] Jean-Pierre Derrienic: *Les guerres civiles*. Presses de Sciences Po, Paris 2001. 13.

kimenetelét foglalja magában. Azt már a (polgár)háborút elutasító Hobbes is megfogalmazta, hogy: „a háború lényege nem a tényleges harci cselekményekből áll, hanem az ezekre vonatkozó, ismeretes szándékból azon egész idő alatt, amíg ennek ellenkezőjéről nem lehet meggyőződni”.[16] A háború még az elsődleges, intuitív fogalmaink szerint is több annál, amit egy elnagyolt voluntarista meghatározás keretében mondhatnánk róla, ti. hogy olyan erőszakos cselekedet, amelynek célja az ellenfél rákényszerítése arra, hogy meghajoljon az akaratunk előtt, és elfogadja azt. A háborúhoz Clausewitz szerint először is az szükséges, hogy az ellenség védekezzen, védekezés és ellenállás nélkül ugyanis nem beszélhetnénk háborúról. Clausewitz *A háborúról* c. művében úgy véli, hogy a háború célkitűzéseinek és eszközeinek tisztázásához szükség van a nép, a stratéga és a politikus triászának szövetségére, ami felveti az ideológiai harc, a stratégiai cselekvés és politikai döntéshozatal kérdéseit. Ennek a bonyolult viszonynak az elemzése során jut arra a következtetésre, hogy a háború a politika folytatása más eszközökkel. A porosz katonai teoretikus elhíresült megfogalmazása így hangzik: „a háború nem pusztán politikai aktus, hanem valóságos politikai eszköz, a politikai érintkezés folytatása, annak más eszközökkel való megvalósítása”.[17] A háború értelmezésének figyelembe kell vennie a jelenség többrétűségét, de legalábbis a benne rejlő inherens hármasságot: a vak ösztönnek tekinthető gyűlöletből, erőszakból születik, a valószínűség és a véletlen játékából összetevődő szabad szellemi tevékenységet igényel, illetve a politika eszközeként a puszta értelemnek alárendelt stratégiai műveletként működik. Clausewitz hangsúlyozza a háború dinamikus vagy, ahogy ő fogalmaz, „kaméleonszerű” jellegét, ami azt jelenti, hogy egyszerre kell alkalmazkodnia a harcban érintett tömegek elvárásaihoz, stratégiáját az éppen aktuális katonai helyzet szerint kell folyamatosan alakítania, mindeközben pedig sohasem téveszthetí szem elől a kezdetben megfogalmazott politikai célokat, hiszen stratégiája számára nem szerencsés, ha „túllő” ezeken a célokon. Akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a háború folytatásához valamiféle *polémiké episztémé* szükséges. Vagyis a háború racionalizálható, és annyiban mindig is racionalizálják, amennyiben igyekeznek egyensúlyban tartani a háborúban használható eszközöket az elérni kívánt célokkal. Ennyiben, amiként arra Étienne Balibar rávilágít, a háború az erőszak intézményesített formájaként értelmezhető. Éppen ezért a háborúban mindig fontosabb a védekező stratégia, mint a támadó taktika, sőt gyakran a támadás is csak a védekezés előretolt formájaként működik. Clausewitz megfigyelése szerint a történelemben ritkán beszélhetünk abszolút háborúról, csak korlátozott háborúkról, amelyekben a morális tényezők mindig is túlsúlyban voltak a többi stratégiai tényezőhöz képest.[18]

Ahhoz, hogy jobban megértsük a háború fogalmát, azt hiszem, nem haszontalan, ha visszanyúlunk egy olyan filozófus szövegéhez, akit gyakran ér az önellentmondás vádja, és akinek a társadalom- és hatalomelmélete enyhén szólva is a viták kereszttüzében állt már írásainak első nyilvánosságra hozatala óta. Jean-Jacques Rousseau-nak van egy töredékes szövege, amely *A háború jogának alapelvei* címet viseli, és amely korábban részleteiben megjelent a Pléiade sorozatban, de különösebb jelentőséget sohasem tulajdonítottak neki, magyar fordítása a mai napig nincs. Egy kutatócsoport a Pléiade-kiadást követően előkerült kéziratokból rekonstruálta,

[16] Thomas Hobbes: *i. m.* 168.

[17] Carl von Clausewitz: *i. m.* 54.

[18] Ehhez lásd Étienne Balibar: Guerre et politique: variations clausewitziennes. In: uő: *Violence et civilité*. Galilée, Paris 2010, 203–249.

új elrendezésben és magyarázó tanulmányok kíséretében 2008-ban újra kiadta a szöveg bővített változatát.[19] Tudjuk, hogy Rousseau felfogása sok esetben a Hobbes tanaival történő szembenállásból fejlődik ki, és ez hangsúlyosan igaz társadalomelméletének agonikus vonatkozásaira is. A háborúról szóló töredékben is ugyanez az alaphelyzet: Rousseau úgy véli, hogy az emberek a természeti állapotban nem állnak háborúban egymással, mivel az ember eredendően félénk és visszahúzódó lény. A háború, írja, csak attól fogva létezik, ahogy az emberek szervezett csoportokba tömörülnek, vagyis miután kialakul az állam.

Hogy ennek mi az oka, azt Rousseau már *Az egyenlőtlenség eredetéről* szóló értekezésben megfogalmazta, amelynek híres tézise így szól: „Az első ember, aki bekerített egy földdarabot és azt találta mondani, ez az enyém, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat. Mennyi bűntől, mennyi *háborútól*, gyilkosságtól, nyomorúságtól és szörnyűségtől menekült volna meg az emberi nem, ha valaki kiszakítja a jelzőkarókat vagy betemeti az árkokat, és így kiált társaihoz: Ne hallgassatok erre a csalóra!”.[20] Vagyis Rousseau, Locke-kal ellentétben, nem a tulajdon sérthetetlenségének elvét vallja, hanem éppen ezzel a fogalommal magyarázza a társadalmi konfliktusok eredetét. Csakhogy, és ezt jelen kontextusban fontos hangsúlyozni, ez a fogalom itt nem pusztán a társadalmon belüli egyenlőtlenségek kritikájának a sarokköve, hanem egyúttal az államközi viszonyok megragadásának is fontos eszköze.

Miért fontos a fogalomnak ez az első pillantásra semmitmondónak tűnő kiterjesztése a nemzetközi térben megnyilvánuló aktorok szintjére? A logikus válasz az lehet, hogy az államok a területeik védelmében a békét úgy rendezik be, hogy az megfeleljen az állampolgároknak a földtulajdon védelmére vonatkozó igényeinek. Az állam sajátos „természete” ugyanis az, hogy semmi sem szabhat határt a növekedési igényeinek, az egyénnel ellentétben, aki ezen a téren a természettörvény korlátaiba ütközik.[21] De Rousseau még ennél is továbbmegy, hiszen szerinte az így kialakult helyzet következménye nem kevesebb, mint az a tény, hogy az államok jóval szorosabb, „intimebb” viszonyba kerülnek egymással, mint az egyének egymás között, kapcsolataik jóval relatívabbak és jóval aránytalanabbak, mint az egyének között fennállóak, általános kapcsolataik végső soron a kölcsönös megsemmisítés irányába mutatnak. Végső soron ezt a szemléletet tükrözi az antikvitásból ismert *si vis pacem, para bellum* szállóige is: a háborút a béke szüli, a béke megőrzésére tett kísérletek, és éppen ezért magát a békét is átszövik a háborúra jellemző leigázási stratégiák. Rousseau éppen ezért nem osztja Saint-Pierre abbé (vagy Kant későbbiekben kifejtett) reményeit arra vonatkozóan, hogy a kölcsönös elrettentés képes lehet kimunkálni az univerzális biztonság eszközeit, vagyis képes lehet megteremteni az állami aktorok önkorlátozását. Az állam tehát nem az erőszak kordában tartásának eszköze, hanem, épp ellenkezőleg, maga az állam a háború oka; sőt, magát az államot is átszövik a háborúra jellemző stratégiai fogások, amelyek révén egyik csoport a másikra kíván hatni, és megpróbálja elfogadtatni a saját érdekeit, illetve fenntartani a saját kohézióját is. A háború célja ezért maga a szuverenitás. Miért fontos ennek hangsúlyozása? Azért, mert Rousseau szerint a háborúviselés lényege nem a fegyveres összecsapás, hanem a polgári társadalom alapját képező közmegállapodás megtámadása, illetve mindannak kikezdése, ami

[19] Lásd Jean-Jacques Rousseau: *Principes du droit de la guerre*. (Sous la dir. de Blaise Bachofen et Céline Spector; ét. des textes par Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008. 69–82.

[20] Jean-Jacques Rousseau: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről. In: uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. (Ford. Kis János.) Gondolat, Bp. 1978. 122.

[21] Jean-Jacques Rousseau: *Principes du droit de la guerre*. 77.

abból származik. Ennek hangsúlyozása azért fontos, mert arra világít rá, hogy a háború rousseau-i felfogása alapvetően a társadalomban fellelhető legitimációs mechanizmusokra, a legitimáció törésvonalaira irányul: „ha a társadalmi szerződést egy csapással szét lehetne vágni, abban a pillanatban megszűnne a háború; és ez az egyetlen csapás az államot is megölné, anélkül, hogy egyetlen ember is meghalna".[22] A háború a politikai testületek létmódjai és élni akarása közötti harc, amely abból áll, hogy a támadó fél felkínál a megtámadott nép számára egy új társadalmi szerződést, vagy legalábbis huzamos ideig próbára teszi a fennálló társadalmi szerződéshez való kötődését.[23] Kései írásaiban Rousseau több alkalommal is elemzi két nép korabeli helyzetét, akik ellenálltak az anyagi értelemben vett kifosztottságnak, intézményeik felbomlásának, sőt akár területeik elvesztésének is: a lengyel és a zsidó népről van szó. E két nép a „genfi polgár" szerint azért tudott ellenállni mindezeknek a megpróbáltatásoknak, vagyis azért tudott megmaradni „politikai testületnek", mert sikerült életben tartania a tagjai között fennálló „társadalmi szerződést": az ellenük folytatott háborúk tehát nem érték el a céljukat.

Amennyiben a háborúnak a puszta erőszakon túlmutató, stratégiai és politikai dimenziókat is magában foglaló fogalmának a tapasztalata irányából visszatérünk a hatalom problémájához, és ebből a nézőpontból elemezzük a hatalom elméleteit, megállapíthatjuk, hogy a korábban említett koncepciókkal szemben létezik a hatalomnak egy másfajta értelmezése is. Jelen írás kereteit meghaladja ezeknek az elméleteknek a behatóbb vizsgálata, ezért most mindössze egyetlen példát említek: Michel Foucault hatalomelméletét. Foucault tézise az, hogy a hatalom mindig is erőviszonyok dinamikus kérdése: „az a név, amellyel egy adott társadalomban egy bonyolult stratégiai helyzetet megjelölnek".[24] Első pillantásra is szembetűnő, hogy itt a hatalomnak nem szubsztanciális felfogásával van dolgunk, hanem egy olyan pluralista koncepcióval, amely több szinten elhelyezkedő kölcsönviszonyként kezeli a fogalmat, ugyanakkor annak történetiségét is állítja. Magyarán azt, hogy a működésmódja nem állandó, a konkrét történeti kontextusok függvényében változik: nem ugyanonnan indul, nem ugyanabba az irányba hat, nem ugyanolyan intenzitású ellenállásba ütközik, nem azonos módon működik a társadalom különféle rétegeiben, és időbeli megnyilvánulásai is igen változatosak lehetnek.

Úgy vélem, ebben a hatalomkoncepcióban a háború nem pusztán metaforaként szerepel. Korántsem véletlen, hogy Foucault szerint „a nyugati társadalmak egyik alapvető jellegzetessége, hogy azok az erőviszonyok, amelyek hosszú időn át a háborúban, a háború különféle formáiban találták meg legfontosabb kifejeződésüket, fokozatosan birtokba vették a politikai hatalom világát".[25] Foucault, Arendthez hasonlóan, úgy véli, hogy a hatalom sajátos jellemvonása, hogy egyes emberek képesek meghatározni mások viselkedését, azonban nem teljesen és nem kényszerrel. Emellett azonban arra helyezi a hangsúlyt, hogy a visszautasítás vagy a lázadás lehetősége nélkül nem beszélhetünk hatalomról.[26] A foucault-i hatalomelmélet középpontjában az idézett

[22] Uo. 81.

[23] Vö. Blaise Bachofen: Que fait-on quand on fait la guerre? Rousseau et les Principes du droit de la guerre. *https://www.researchgate.net/publication/248381849_Que_fait-on_quand_on_fait_la_guerre* (letöltés időpontja: 2023. 09. 11.)

[24] Michel Foucault: *A szexualitás története 1. A tudás akarása*. (Ford. Ádám Péter.) Atlantisz Könyvkiadó, Bp. 1996. 95.

[25] Uo. 105.

[26] Michel Foucault: Omnes et singulatim (Mindenkit és egyenként is): A „politikai ész" kritikája felé. In: *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl – Michel Foucault írásaiból*. Szakolczay Árpád szerk. és ford. MTA Szociológiai Kutató Intézet 1991. 83.

clausewitzi formula megfordítása áll, amely azt mondja ki, hogy a politika a háború folytatása más eszközökkel. Felmerülhet a kérdés, hogy a háború és a hatalom kontinuitását állító tézis nem csupán egy hatásvadász retorikai fogás-e? Vajon milyen társadalom- és hatalomelméleti koncepció húzódik meg mögötte?

Foucault *„A társadalmat meg kell védeni”* és a *Biztonság, terület, népesség* címmel posztumusz kiadott, eredetileg a Collège de France-ban az 1976-os, illetve az 1977/78-as tanévekben elhangzott előadásaiban azt állítja, hogy az általa képviselt agonikus társadalomelmélet elsődleges szándéka a hatalomnak a szuverenitás rácsozatán keresztül történő felfogásával való szakítás. Ez a kritikai hatalomelmélet elsődlegesen tehát annak a kimutatására irányul, hogy a jog és a béke intézményei mögött az összecsapás stratégiái húzódnak meg. Foucault *„A társadalmat meg kell védeni”* c. előadás-sorozatában konkrét példáját is elemzi ennek a „polemikus” történelemszemléletnek: a 18. század elején Henri de Boulainvilliers gróf munkáiban megjelenik egy olyan narratíva, amely a francia monarchiának a római abszolutizmusból eredő hatalmi legitimációjával szemben a frank nemesség hatalmi diskurzusát, illetve annak feudális típusú legitimációját meséli el: Gallia meghódítását követően a harcias frank arisztokrácia nem fogadott el maga fölött egy olyan uralkodót, amely a római császárok jogörökösének tekintette magát. Ez a diskurzus (amelyet, a háború fogalmával is számot vetve, *status quo*-ellenesnek lehet nevezni) ugyanakkor azt a társadalmi törésvonalat mutatja ki, amely során a megmaradt gall nemesség, az egyházzal karöltve és a római jogrend intézményeivel felvértezve, hogyan vált az abszolút monarchia szövetségesévé, míg végül sikerült megszüntetnie a feudális típusú egyenlőséget. A frank származást valló, a királyi intézményrendszerrel (illetve a polgársággal, a harmadik renddel is) szembenálló francia nemességnek ez a narratívája Foucault szerint a történelmet háborúként fogta fel, a hatalmat pedig nem a szuverenitás jogi típusú fogalmaiban értelmezte, hanem az uralom és az erőviszonyok történeti terminusaiban.[27]

A *Biztonság, terület, népesség* c. előadás-sorozatában Foucault a 16. és 17. század fordulóján megjelent *ratio status* (államérdek vagy államrezon) elméleteit elemzi, amelyek szakítást jelentettek a pásztori hatalomnak a középkor folyamán uralkodó zsidó-keresztény hagyományával. A két hatalmi diskurzus különbsége Foucault szerint a háború felfogásában is tetten érhető. A középkorban a háború alapvetően jogi magatartást jelentett, vagyis amikor úgymond igazságtalanságra vagy valamely jog megsértésére került sor, akkor legitim módon lehetett háborút indítani, vagyis semmiféle diszkontinuitás nem volt a jog és a háború világai között. Az államrezon új típusú elméleteiben a háború elveszíti a joggal való folytonosságát, és egy másik szférával való folytonossága kap hangsúlyos szerepet: ez a másik szféra pedig a politika, amelyet abban a korszakban teljesen evilági, a hagyományos, teológiai legitimációval való szakítás diskurzusaként értelmeztek. A háborúkat ezután kifejezetten az állam érdekében és nevében indították, a vesztfáliai béke nyomán kialakult európai erőegyensúly fenntartása érdekében: az új szövetségek keretében indított háborúk legitimációja tisztán politikaivá változott, mint ahogy a céljaik is tisztán politikaiak voltak, függetlenül attól, hogy ezek a háborúk a nemzetközi térben tapasztalható egyensúlytalanságok felszámolására vagy a szuverén államokon belüli, rendszerellenesnek ítélt törésvonalak eltüntetésére irányultak is.[28]

[27] Vö. Michel Foucault: *„Il faut défendre la société”. Cours au Collège de France, 1976*. Éditions Gallimard–Seuil, Paris 1997. 125–155.

[28] Vö. Michel Foucault: *Sécurité, territore, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Éditions Gallimard–Seuil, Paris 2004. 293–318.

A fentieket összegezve azt mondhatjuk, hogy a Foucault-féle vagy azzal rokonítható hatalomelméleteknek, amelyeket nevezhetünk disszenzuálisnak vagy agonikusnak is, közös vonása, hogy – a konszenzuális hatalomelméletektől eltérően – valamilyen módon integrálják a háború tapasztalatát. Ami azt jelenti, hogy a hatalmat olyan stratégiai helyzetnek fogják fel, amely a társadalom törésvonalai, feszültségei közötti dinamika működésmódjaként írható le leginkább. Ezeknek az elméleteknek a kritikai jellege éppen abban áll, hogy felfedik a társadalomban működő „polemikus" elemeket, a *polémosz* szónak az eredeti értelmében, amely háborút jelent. A hatalom konszenzuális elméletei hajlamosak elrejteni ezeket a törésvonalakat, és a hatalom monolit jellegét hangsúlyozni. Ez nem csupán a jogi-szuverenista, hanem a demokratikus-deliberatív típusú elméletekre is igaz: az utóbbiak azt állítják, hogy a racionális tárgyalások révén maradéktalanul felszámolhatóvá válnak a társadalmi konfliktusok. Ezzel szemben Étienne Balibar azt állítja, hogy a modern hatalom „csele" éppen abban áll, hogy „intézményesíti a lázadást", magába építi az ellenállást, ilyen módon „fegyelmezi a sokaságot".[29] Vagyis ez a hatalom elvileg engedélyezi a lázadás szabadságát is, voltaképpen azonban azáltal pacifikálja a konfliktusokat, hogy olyan narratívákat, olyan ideológiai fikciókat hoz létre, amelyek szerepe úgymond a társadalom védelme a belső ellenséggel szemben.

Mi lehet tehát a hozadéka annak, ha a háború fogalmát a belpolitikai ellentétek értelmezésére vonatkozóan értelmezzük? Elsősorban talán az, hogy felhagyunk azzal az idealista elmélettel, amely a viszály teljes kiküszöbölésének reményével kecsegtet, és a társadalmi konfliktusok teljes feloldhatóságát ígéri deliberatív alapon. Fentebb idéztem, hogy Jean-Pierre Derriennic a *Les Guerres civiles* c. művében a háborúban kifejezésre jutó konfliktust olyan csoportok közötti viszonyként jellemzi, amelyeknek a céljai összeférhetetlenek. Magyarán az ilyen konfliktus nem egyszerűen a sérelmek olyan összecsapása, amelyeket közös nevezőre lehetne hozni és megfelelő racionális deliberációt követően meg lehet oldani, hiszen épp az a fő probléma velük, hogy a konfliktusban részt vevők érveinek súlypontjai nem esnek egybe. Ebből az alapállásból tekintve célravezetőbbnek tűnik, ha elfogadjuk, hogy nemcsak a háborús konfliktusok, hanem általában a belpolitikai, hatalmi viszonyok is a viszály módozatában működnek, a szónak a Lyotard által meghatározott értelmében. Jean-François Lyotard *Le différend* c. főművében ugyanis azt állítja, hogy a viszály nem egyszerűen jogvita, amely igazságosan megoldható, hiszen nem létezik olyan ítélkezési szabály, amely egyaránt alkalmazható lenne mindkét fél érvelésére: vagyis az a tény, hogy az egyik fél álláspontja jogos, még nem implikálja azt, hogy a másiké nem az. Lyotard szerint a viszály a nyelvnek az az instabil állapota, amely magában rejt valami olyasmit, ami még nem foglalható mondatokba. Éppen ezért, mint fogalmaz: „(a) viszálynak igazságot szolgáltatni annyi, mint hogy új címzetteket, új feladókat, új jelentéseket, új referenseket létesíteni ahhoz, hogy a sérelemnek alkalma legyen kifejeződni, és hogy a panaszos már ne legyen áldozat".[30] Hasonló logika mentén talán az is lehetséges, hogy maguknak a háborúknak a megszüntetésére tett kísérletek is célravezetőbbek, ha tudatosítjuk, hogy a konfliktusokra azért kerül sor, mert az ellenfelek céljai összeférhetetlenek, sőt, talán az is valószínű, hogy a társadalmon belüli törésvonalak pontos elemzése hozzásegíthet azoknak az elméleti kereteknek a megsokszorozásához, amelyek segítségével az akut ellentéteket ki lehet billenteni a sarokköveikből. Vagyis

[29] Étienne Balibar: *i. m.* 231.

[30] Jean-François Lyotard: *A viszály*. (Ford. Dékány András.) L'Harmattan Kiadó–Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék, Bp. 2019. 23.

a viszályok megoldásának, a konfliktusok megszüntetésének az esélye nem a közös nevezőre hozásban, hanem a problémák plurális kezelésében áll. A konfliktuskezelésnek ez a módja nem a kompromisszum irányába mutat, nem az arra vonatkozó elvárást igyekszik megvalósítani, hogy az ellenfelek visszalépjenek eredeti szándékaiktól, hiszen azt is el kell fogadni, hogy létezhetnek olyan sérelmek, amelyeket nem lehet meg nem történtté tenni. Amit meg lehet tenni, az csupán azoknak a diskurzusoknak a módosítása, súlypontjaik kibillentése, amelyek az összeférhetetlenséget generálták.

Alexis Philonenko szerint a háborúban a győzelem végső soron azt jelenti, hogy az ellenfél képtelenné válik a válaszadásra.[31] A disszenzuális felfogáson alapuló konfliktuskezelés, amely magában foglalja a háború tapasztalatát is, nem a másik fél teljes meggyőzését tűzi ki célul a válaszképtelenné tevés értelmében, hanem magának a konfliktusos diskurzusnak a felszámolását, azáltal, hogy megkérdőjelezi magát a felek között fennálló ellentétet, kétségbe vonja a barát és az ellenség megkülönböztetésének kritériumait, a szembenálló táborok egységét, illetve az egység alapjául szolgáló ideológiákat. Ahogy Patočka írja, ez egy olyan szellemi önállóság megteremtését igényelné, amely annak megértésével jár, hogy a *polémosz* „nem egyoldalú, nem szétválaszt, hanem összeköt, hogy az ellenség csak látszatra alkot homogén egységet, hogy az ellenfelek valójában egymáshoz tartoznak a mindennapiság közös megrendültségében”.[32]

War and the Theory of Power

Keywords: power, war, force relationships, strategy, Rousseau, Foucault

It is a well-known fact that Hannah Arendt clearly contrasted the notions of power and violence, and stated that “what never can grow out of [the barrel of a gun] is power”. On the contrary, Michel Foucault, having reversed the Clausewitzian formula, claimed that “it is one of the essential traits of Western societies that the force relationships which for a long time had found expression in war, in every form of warfare, gradually became invested in the order of political power”. In my article, I would like to enquire how the concept of war and, respectively, its relationship to power can be understood. Can thinking on war bring any avail in the theories of society and of power, and if so, what are its implications in the extent of modern societies?

[31] Alexis Philonenko: Guerre et langage. In: uő: *Essai sur la philosophie de la guerre*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2003. 194.

[32] Jan Patočka: *i. m.* 365.

MŰHELY

Mikáczó Alexandra

„Minden, amit mi természetnek nevezünk, csupán fantáziakép”
A szuprematizmus és a kanti fenséges kapcsolatáról[1]

1. Bevezető

Jelen tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy feltérképezzem, mennyiben tekinthető jogosnak a feltételezés, miszerint a kanti fenséges és a malevicsi szuprematista festészet között szoros kapcsolat áll fenn. A témában fellelhető szakirodalmak nem jutnak konszenzusra a kérdést illetően, hiszen, míg például Jean-François Lyotard minden további nélkül ítéli úgy, hogy a modernség művészete a fenséges esztétikájából lépett elő,[2] ezáltal a modernitásban megszületett művek – így végső soron Malevics fehér alapon fehér négyzete is – valamiképpen az egyébként ábrázolhatatlan *végtelen* negatív megjelenítései;[3] addig Branislav Jakovljevic azon a véleményen van, hogy Malevics szuprematizmusának semmi köze nincs a kimondhatatlan kifejezéséhez vagy a fenségeshez.[4] Mielőtt a fenti koncepciókat tüzetesebben megvizsgálnánk, célszerű megnéznünk, milyen főbb jellemzőkkel bír az a modern művészeti irányvonal, amelyet Malevics szuprematizmusnak nevezett.

2. A szuprematizmus koncepciója

*A tárgynélküli világ*ban Malevics a formaalkotásnak két módját különíti el: az egyik a gyakorlati élet szolgálatában áll, és konkrét jelenségekkel foglalkozik, így tudatos tevékenység, a másik pedig kívül áll a gyakorlati célszerűségeken, és elvont jelenségekkel foglalkozik – ez utóbbi Malevics szerint a tudat alatti/tudat feletti szférában zajló tevékenység. Míg az első, konkrét

Mikáczó Alexandra (1998) – doktorandusz, Debreceni Egyetem, Debrecen, *mikaczo.alexandra@gmail.com*

[1] A tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-3-I kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

[2] Vö. Jean-François Lyotard: Mi a posztmodern? *Nagyvilág* XXXIII. évf. 1988/3. 419–426. 423.

[3] Vö. uo. 424.

[4] Vö. Branislav Jakovljevic: Unframe Malevich! – Ineffability and Sunlimity in Suprematism. *Art Journal* LXIII. évf. 2004/3. 18–31. 31.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-9

elemet a tudományban és a vallásban, addig az elvontat a művészetben találhatjuk meg.[5] Ebből kifolyólag a művészeti alkotás nem tudatos cselekvés, ugyanakkor a művész munkájában mégiscsak szerephez jut a tudatosság, de szerepe mindig alárendelt marad.[6] Malevics úgy vélekedett, a tudatalatti tévedhetetlenebb a tudatnál;[7] és azt vallotta, hogy „csakis a művészi tudatalatti vagy tudatfeletti teremtés útján hozhatók létre abszolút, valódi értékek".[8]

Mindezek miatt Malevics általában ellenezte a pusztán a természet utánzására szorítkozó művészetet. Ahogyan ő fogalmaz: „Az a művész, aki nem utánoz, hanem alkot – *önmagát fejezi ki*; művei nem a természet tükörképei, hanem új, önmagukban valósággá vált tények, amelyek jelentősége semmivel sem kisebb, mint magának a természetnek a valóságáé".[9] Máshol pedig egyenesen kijelenti, hogy „*minden, amit mi természetnek nevezünk, csupán fantáziakép*, amelynek a tényleges valósághoz semmi köze nincsen".[10] Ez utóbbi mondat véleményem szerint arra utal, hogy a festő az igazi valóságot a természeten túl fedezi fel – ezért helyezi Malevics a tudattalanra a hangsúlyt az alkotó tevékenység során, hiszen egy elvont, absztrakt szférában igyekszik fellelni a „tényleges valóságot", amelyet elold a mindennapok realitásától.

A fenti gondolatok analógiát mutatnak azzal, amire Lyotard is rámutat *Mi a posztmodern?* című tanulmányában, ahol kifejti, hogy: „A modernség (…) a hit megrendülésével jár együtt, továbbá annak felfedezésével, hogy milyen kevéssé reális a valóság, összevetve más, fellelt valóságokkal".[11] Ez az oka annak, hogy a modern alkotók többsége Malevicshez hasonlóan elfordul a pusztán utánzó művészettől, és helyette új alkotói metódusokkal kísérletezve egy elvontabb irány felé törekszik.

A fent említett kötet előszavában Stephan V. Weise rámutat arra, hogy Malevics tárgynélküliség alatt nemcsak formai újítást ért, hanem a filozófiai megismerés egy módját, tudniillik minden olyan dolognak és kategóriának az elvetését, amelyeknek a rendszerében általában otthonosan mozgunk. Weise szerint Malevics az „akarat és képzelet" egész világát megkérdőjelezte, ezzel pedig „messze túllépett a schopenhaueri idealizmus konvencionális kritikáján, hiszen a jelenségek (a képzelet) és az eszmék (az akarat) egész világát tagadta".[12] A *tiszta érzet*, amelyre Malevics a szuprematizmust alapozza,[13] véleményem szerint az általános felé történő orientálódást jelzi, ezzel együtt pedig a különösön, az egyedin történő túllépést. Éppen ezért Malevics munkái bizonyos értelemben realisták – de nem abban az értelemben realisták, hogy a hétköznapi valóságot utánozzák, hiszen ezt a fajta realizmust mint a látható valóság visszatükrözését Malevics (ahogy fentebb is láttuk) nem tartotta követendő iránynak. A festő műveinek „realizmusa a színes négyszögek realizmusa",[14] amennyiben a színes négyzeteket a maguk konkrétságában jeleníti meg, bármiféle konnotációtól mentesen.

[5] Vö. Kazimir Malevics: *A tárgynélküli világ.* Corvina Kiadó, Bp. 1986. 9.
[6] Vö. uo. 37.
[7] Vö. uo. 34.
[8] Uo. 96.
[9] Uo. 28. Kiemelés az eredetiben.
[10] Uo. 16. Kiemelés az eredetiben.
[11] Lyotard: *i. m*. 423.
[12] Kazimir Malevics: *i. m.* VI.
[13] Vö. uo. 65.
[14] Dietmar Elger: *Absztrakt művészet*. Uta Grosenick szerk. Taschen, Bp. 2009. 36.

3. Érvek és ellenérvek – Lyotard és Jakovljevic

Jean-François Lyotard fent említett tanulmányában amellett, hogy leszögezi, hogy „a modern művészet a fenséges esztétikájából lépett elő”,[15] arra is rámutat, hogy az avantgárd alkotók a megjelenítés műfogásait leplezik le, melyek a gondolatot a tekintet szolgálatába állítják és elfordítják a megjeleníthetetlentől.[16] Ez az ábrázolhatatlan pedig valójában nem más, mint a művészet valódi lényege és célja. A kanti fenségessel kapcsolatban Lyotard arra világít rá, hogy ez egy ellentmondásos érzés, amely voltaképpen az élvezet és a kín elegye – pontosabban az élvezet ekkor tulajdonképpen a kínból ered.[17] Itt azonban meg kell jegyeznünk azt, hogy Kant sehol sem ír *kín*ról a fenséges vonatkozásában, legfeljebb negatív örömről[18] vagy félelemről, de ez utóbbi esetben sem tényleges, életünket fenyegető veszélyről – hiszen aki ténylegesen fél, az képtelen esztétikai ítéleteket alkotni.[19] Végső soron az avantgárd festők fő törekvéseként Lyotard a megjeleníthetetlenre való *utalást* határozza meg, mely utalás – paradox módon – vizuális megjelenítések segítségével történik.[20]

Branislav Jakovljevic *Unframe Malevich! – Ineffability and Sublimity in Suprematism* című tanulmányában, noha nem tagadja, hogy a geometrikus absztrakt műalkotások mögött egyébként ott rejtőzik a fenséges esztétikája, mégis úgy véli, Malevics szuprematizmusának semmi köze nincs a fenségeshez vagy a kimondhatatlan ábrázolásához – de ugyanígy a széphez, illetve általában az esztétikához sem kötődik.[21] Ezzel végső soron Jakovljevic megcáfolja Dora Vallier azon gondolatát, miszerint Malevics tulajdonképpen a festészetileg kimondatlanhoz jut el.[22] Bár Lyotard neve nem kerül elő a tanulmányban, a szerző gondolatai véleményem szerint Lyotard véleményével is ellentétben állnak, hiszen utóbbi a modern művészetet – és ezen belül a malevicsi szuprematizmust is – összeköti a kifejezhetetlen vagy az ábrázolhatatlan ábrázolásával.[23] Jakovljevic emellett arra is rámutat, hogy Malevics a saját munkáit sosem nevezte absztraktnak – ehelyett a tárgynélküli kifejezést alkalmazta rájuk.[24] Malevics általában elvetette a tárgyi ábrázolást, amely szerinte „(…) önmagában (amennyiben a tárgyiság az ábrázolás célja) olyasvalami, aminek semmi köze sincsen a művészethez, (…)”.[25] Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy egy tárgyi elemekre apelláló mű művészeti szempontból értékes lehessen – az alkotó itt pusztán arra utal, hogy maga a tárgyi elem nem kizárólagos és elengedhetetlen feltétele a művészetnek. Az ilyen és ehhez hasonló törekvésekkel a modern művészek voltaképpen lehámozták a művészetről mindazt, ami mellékes, járulékos elem, sőt nemegyszer teher volt, abból a célból, hogy visszatérjenek a festészet lényegéhez. Heinrich Lützeler az absztrakt művészetről írt könyvében a tárgyiasság problémájához a többértelműség felől közelít: „Éppen ez teszi az absztrakt festészetet olyan vonzóvá, hogy sokféle nézőpontot megenged. Egy tárgyias képen a madonna

[15] Lyotard: *i. m*. 423.
[16] Vö. uo. 424.
[17] Vö. uo. 423.
[18] Vö. Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris, Bp. 2003. 157.
[19] Vö. uo. 173–174.
[20] Vö. Lyotard: *i. m*. 424.
[21] Vö. Branislav Jakovljevic: *i. m.* 31.
[22] Vö. Dora Vallier: *Abstract Art.* Orion Press, New York 1970. 139.
[23] Vö. Jean-François Lyotard: A fenséges és az avantgárd. *Enigma* II. évf. 1995/2. 49–61. 51, 57, 58.
[24] Vö. Branislav Jakovljevic: *i. m.* 28.
[25] Kazimir Malevics: *i. m.* 65.

mindig madonna, a fa mindig fa marad; egy formákból és színekből álló képződményt azonban sokféleképpen lehet »olvasni«”.[26] Ez az értelmezési sokrétűség pedig a modern művészet sajátja.

Mindemellett azonban azt is fontos megjegyezni, hogy voltaképpen nem a nonfiguratívitás az, ami Malevics műveinek a vonatkozásában újszerű, hanem, hogy – ahogyan arra Földényi László is rámutat – egy olyan festő alkotott egy majdnem teljesen monokróm festményt a 20. század elején, aki az európai képzőművészet figuratív hagyományainak keretén belül sajátította el a festészetet.[27] Földényi érdekes párhuzamot von a romantika művészete és Malevics alkotói módszere között: ezek az alkotók egyaránt eltekintenek a részletektől annak érdekében, hogy az összbenyomást megőrizzék. „A homály, a rejtély, amit a fenséges kapcsán Edmund Burke éppolyan fontosnak tart, mint egy évszázaddal később Turner képeiről írva John Ruskin, egy különös stratégia eszköze: a világot úgy megragadni és ábrázolni, hogy közben éppen a világot kell megkerülni”[28] – írja Földényi. Ez az oka annak, hogy a romantika festői, éppúgy, mint az avantgárd festők, elfordulnak a látható valóság puszta másolásától, annak érdekében, hogy pontosabb képet tudjanak adni az általuk valódinak vélt valóságról, amely túlmutat a hétköznapok realitásán. Ez pedig azt eredményezi, hogy a művészet egyre elvontabb, absztraktabb irányt vesz – aminek egy mérföldkövének tekinthetőek Malevics négyzetei.

4. Fekete és fehér négyzetek

A fenti, egymásnak ellentmondó állítások kibékítéséhez legegyszerűbben úgy juthatunk el, ha első lépésként megvizsgáljuk Malevics néhány szuprematista alkotását. Jelen tanulmányban a maga korában nagy port kavaró és talán a mai napig legismertebb *Fekete négyzet* és a *Fehér alapon fehér négyzet* című festmény elemzésén keresztül próbálunk meg konszenzusra jutni a kanti fenséges és a szuprematizmus kérdését illetően.

1. kép. Kazimir Malevics: *Fekete négyzet* (1915)

[26] Heinrich Lützeler: *Absztrakt festészet – Jelentősége és határai*. Corvina, Bp. 1970. 119.
[27] Vö. Földényi F. László: *Képek előtt állni – Adalékok a látás újkori történetéhez*. Kalligram, Pozsony 2010. 15.
[28] Uo. 92.

Malevics az orosz futurista alkotók 1915-ös, petrográdi *0-10* című kiállításán összesen harminchét új festményt mutatott be – köztük a *Fekete négyzet*et, amelyet átlósan egy fenti sarokban helyezett el a kiállítótérben, éppen ott, ahol a korabeli pravoszláv családok a keresztény ikonokat tartották.[29] Dietmar Elger értelmezésében a *Fekete négyzet* az alkotó számára egy modern ikon volt, amely a hagyományos helyébe lépett.[30] A festmény elhelyezésének gesztusa valóban túlmutat a puszta tényen, hogy a sarokba helyezett kép, szokatlan helyzetéből kifolyólag, magára vonja a tekintetet – hiszen nem simul be a fal síkjába, ahogyan a festmények általában. Ugyanakkor, véleményem szerint, bár értelmezhető ez a gesztus, vagyis a sarokban átlósan kiállított kép úgy, mint egy új festészeti hitvallás szimbóluma, amely mindenekelőtt a *tiszta érzet*et helyezi előtérbe, így a festészet lényegi alapjához való visszatérést hirdeti, azonban ezen túlmenően nem tekinthetünk a műre modern ikonként – amennyiben ikonon a liturgikus képeket értjük –, hiszen Malevics éppen elszakadni kívánt az ilyen sokadlagos jelentésektől. Éppen ezért, úgy vélem, túlzás erőltetett párhuzamot vonni a csúcsára állított *Fekete négyzet* és a hagyományos mandorlaábrázolások között – ahogyan azt Szabó Júlia teszi Malevicsről írt könyvében.[31]

Malevics állítása szerint nem csupán egy üres négyzetet állított ki, hanem magát „a tárgynélküliség érzetét”.[32] A fekete négyzetet a tárgynélküli érzet első kifejezési formájának tekinti, és a következőképpen írja le: a „négyzet = érzet, a fehér mező = a »semmi«, vagyis mindaz, ami ezen az érzeten kívül esik”.[33] Az érzés, amelyet a fekete és a fehér ellentéte kivált a befogadóból, nem más, mint az a valami, amit a festő minden művészet alapjaként aposztrofál.[34]

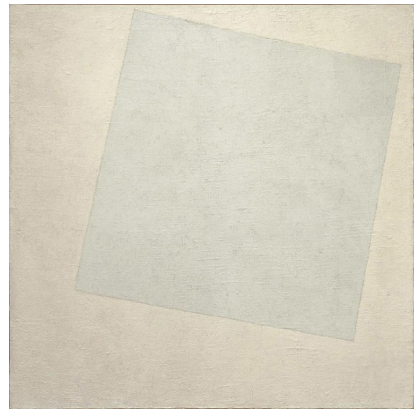
Jakovljevic fent említett tanulmányában a *Fekete négyzet*re úgy tekint, mint ami lényegében a figuratív minimumot jeleníti meg, mivel ezen a képen megjelenik az előtér (a fekete négyzet) és a háttér (a fehér alap) hierarchiája.[35] Ezzel szembeállítva vizsgálja a szerző Malevics *Négy négyzet* című képét, amelyen már nem beszélhetünk alá-fölé rendeltségről, hiszen a kép négy részre – két fehér és két fekete, egyforma négyzetre – tagolódik.[36]

A *Fekete négyzet*et illetően jelen tanulmányban mindenekelőtt a háttérre mint fehér mezőre érdemes fókuszálnunk, illetve ennek kontrasztjára a fekete négyzettel. Malevics állítólag egy alkalommal ezt a körbefutó felületet mint „fehér végtelenséget” írta le,[37] emellett – ahogy fentebb már láthattuk – semmiként, az érzeten kívül esőként is hivatkozott rá. Ennek alapján, úgy gondolom, joggal tekinthetünk e fehér mezőre egyfajta végtelen szféraként, amely körülöleli és egyben meghatározza a konkrétum – a fekete négyzet – helyét. A fekete négyzet színtani szempontból is a legteljesebb kontrasztban áll a háttér fehérségével, így egyszerűsége ellenére is egyfajta feszültséget visz a látványba. A kép témája tulajdonképpen maga a négyzet – Malevics a kép címében nem tesz utalást a fehér alapra. A négyszög feketéjének súlya magára vonja a tekintetet, a körbefutó fehér sáv pedig mintegy keretéül szolgál a mondanivalónak; azonban a

[29] Vö. Dietmar Elger: *i. m.* 34.
[30] Vö. uo. 34.
[31] Szabó Júlia: *Kazimir Malevics*. Corvina Kiadó, Bp. 1984. 19.
[32] Kazimir Malevics: *i. m.* 66.
[33] Uo. 74.
[34] Herbert Read: *A modern festészet*. Corvina Kiadó, Bp. 1972. 187.
[35] Branislav Jakovljevic: *i. m.* 20.
[36] Uo. 21.
[37] Dietmar Elger: *i. m.* 36.

sötét forma voltaképpen ugyanúgy az üresség, pontosabban a hiány érzését kelti, ahogyan a fehér keret is – talán ez a hiányérzet lehet az, amit Malevics a tárgynélküliség érzetének nevezett.

Szabó Júlia a következőképpen ír az alkotó kétdimenziós formáiról: „Malevics festményein (…) a fehér háttér előtt megjelenő, feketével, vörössel, egyéb színekkel, majd később fehérrel egyenletesen befestett síkidomok nem csupán látható szín és forma mennyiségek, hanem mindezeken, sőt még a kép térbeli és időbeli létezésének határain is túlmutató világokra utalnak”.[38] Ennyiben tehát ezek a képek túlmutatnak a – kanti kifejezéssel élve – megismerőképességeink által hozzáférhető világon. Fontos azonban azt is látni, hogy nem beszélhetünk a magánvaló dolgok közvetlen ábrázolásáról, hiszen az empíriától eloldott szférára csupán *utalás* történik.



2. kép. Kazimir Malevics: *Fehér alapon fehér négyzet* (1918)

A *Fekete négyzet* kiállítása után három évvel, 1918-ban készült el Malevics *Fehér alapon fehér négyzet* című festménye, amely ténylegesen a minimumra redukálja a képileg kifejezhetőt. A képen valóban csak egy fehér alapra festett – minimálisan eltérő árnyalatú – fehér négyzetet láthatunk, amely a *Fekete négyzet*tel ellentétben nem a képtér közepén, a kép széleivel párhuzamosan, hanem szabálytalanul helyezkedik el – és éppen helyzetéből kifolyólag, noha színben visszafogottabb, kompozíciójában – minthogy a négyszög az alap felső és jobb oldali széléhez közel található – bizonyos értelemben dinamikusabb hatást kelt.

Lyotard a következőképpen ír a fenséges festészetének esztétikájáról: „lévén festészet, nyilvánvalóan »megjelenít« valamit, de negatív módon, tehát kerülni fogja a figuralitást vagy az ábrázolást, »fehér« lesz, mint egy Malevics-négyzet, a látás meggátlásával láttat, kínt okozva szerez csak örömet”.[39] Eltekintve a nyilvánvaló túlzástól, miszerint egy Malevics-négyzetre vagy általában egy fenséges festményre vetett pillantás kínt okoz a befogadónak, illetve, hogy az ilyen festmények a látás folyamatát gátolnák, Lyotard megállapítását annyiban helyesnek tekinthetjük, hogy a *Fehér alapon fehér négyzet* című mű és a hozzá hasonló alkotások valamiképpen negatív megjelenítések – a végtelen negatív megjelenítései, ennyiben pedig kapcsolódnak a fenséges

[38] Szabó Júlia: *i. m.* 17.
[39] Lyotard: *Mi a posztmodern?* 424.

fogalmához, amelyet Kant egy összemérhetetlen nagyság megjelenítéséhez köt.[40] Malevics fehér négyzete – amely megelőzi, és egyben mintájául szolgál a később kibontakozó minimalista művészet törekvéseinek – végső soron, úgy gondolom, szintén a végtelenség érzetét kelti a szemlélőben. Jakovljevic Malevics „semmi"-jét a teljesség, nem pedig az üresség semmijeként azonosítja,[41] később viszont a fekete és a fehér négyzetet egyaránt mint tiszta hiányt (*pure lack*) írja le, és ezzel kapcsolatban Jacques Derrida *Parergon* című írására utal.[42] Derrida a nevezett tanulmányban dekonstruktív megközelítésben vizsgálja a kanti parergon (ékítmény) fogalmát. Derrida szerint a parergon mindig az ergon, tehát a „megcsinált munka ellen érkezik", de nem valamiféle marginális szerepet tölt be, „hanem érint és együttműködik", nem csak kívül vagy belül van az adott művön.[43] A parergon valami olyat ír be, ami többletként jön, a saját területhez (…) képest *külső*, de amelynek a transzcendens külsődlegessége magán a határon játszódik, szomszédos vele, súrolja, dörzsöli, nyomja és csak abban a mértékben lép közbe a bensőben, amennyiben a belső hiányzik. Híján van valami*nek*, híján van *önmagának*.[44]

Ebből kifolyólag a parergon vagy ékítmény abban az esetben jut fontosabb szerephez, amikor az adott dolgot (az ergont) önmagában nem tekinthetjük teljes egésznek. Malevics és a hozzá hasonló absztrakt festők esetében, úgy gondolom, hasonlóképpen kerülnek előtérbe a vizuális művészet azon összetevői, amelyek eddig a háttérben húzódtak, és legfeljebb keretként szolgálhattak a „valódi" művészetnek – noha éppen a festészet lényegi alkotóelemei. A modern festők jelentős része tért vissza a 20. század elején a festészet lényegéhez: a formához és a színhez. Ezt tette Malevics is, aki radikális módszerrel a fenti képen csak egyetlen színt (amely színtani értelemben tulajdonképpen nem is szín) és egyetlen formát hagyott meg: a fehéret és a négyzetet; így lényegében a festészet alapjaihoz jutott el.

Kant *Az ítélőerő kritikájá*ban a fenségessel kapcsolatban leírja, hogy noha az eszmék nem ábrázolhatók, azonban „(…) ha empirikus megjelenítőerőnket (matematikailag vagy dinamikailag) kibővítjük a természet szemlélete végett, akkor elmaradhatatlanul fellép az ész is mint az abszolút totalitás independenciájának képessége, s kiváltja az elme azon – igaz, hiábavaló – törekvését, hogy az érzékek megjelenítését megfelelésbe hozza e totalitással".[45] Ez a hiábavaló törekvés az, ami lényegében az a játék, amely az elmét folyamatos mozgásban tartja. Valamivel korábban Kant azt is kifejti, hogy a fenséges az ész eszméivel kapcsolatos, mivel, noha az eszmék maguk ábrázolhatatlanok, a nekik való meg-nem-felelés már érzékileg megjeleníthető, így az adott ábrázolás képes előhívni elménkben az eszméket.[46] A határtalanság vagy végtelenség szintén egy olyan eszme, amelyet érzékileg megragadni lehetetlen vállalkozás lenne – ugyanakkor a modern művészet alkotói nemegyszer törekednek arra, hogy valamiképpen megragadják a teljes totalitást, a végtelent. A kanti fenséges vonatkozásában ezt a végtelent azonban sohasem egy adott *dologban*, hanem a *tudati funkciók* összességében kell keresnünk.[47] Ennyiben helyesnek

[40] Vö. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 160.

[41] Vö. Jakovljevic: *i. m.* 24.

[42] Vö. uo. 28–29.

[43] Vö. Jacques Derrida: Parergon. In: *Változó művészetfogalom – Kortárs frankofon művészetelmélet*. Kijárat Kiadó, Bp. 2001. 143–177. 167.

[44] Vö. uo. 168. Kiemelés az eredetiben.

[45] Kant: *Az ítélőerő kritikája.* 181.

[46] Vö. uo. 157.

[47] Vö. Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Bp. 2001. 351.

tekinthetjük Lyotard kijelentését, miszerint a modern művek a végtelen negatív megjelenítései.[48] *Negatív* megjelenítések, hiszen nem közvetlenül ragadják meg a határtalanságot, csak annak érzetét keltik a befogadóban. Véleményem szerint Malevics is ezt teszi szuprematista alkotásaival, és minderre különösen jó példa *Fehér alapon fehér négyzet* című festménye, amely már csak homogenitása révén is alkalmas arra, hogy előidézze a szemlélőben a határtalanság érzetét. Ugyanakkor a végtelenség érzése, amelyet a kanti fenséges magával von – ahogyan arra Richir rámutat –, egyben saját végességünk tapasztalata,[49] hiszen a határtalansággal való szembesülésünk rávilágít annak megragadására való képtelenségünkre is.

5. Az esztétika szerepe a szuprematista művészetben

A fentiek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy Lyotard valóban helyesen feltételezte, hogy kapcsolat van a szuprematizmus és a kanti fenséges között. Azonban ahhoz, hogy ezt kijelenthessük, úgy gondolom, elengedhetetlen még egy kérdéskört körbejárnunk: azt, hogy a szuprematizmusnak van-e ténylegesen köze az esztétikához. Jakovljevic a fent említett tanulmányában rámutat arra, hogy Malevics végső soron „deesztétizálja a színt és egy tisztán elméleti koncepcióvá formálja”.[50] Ezt az állítást alátámasztja az, hogy a festő *A tárgynélküli világ*ban szuprematista *filozófiáról* ír,[51] illetve, hogy az irányzat elnevezése a latin *supremo* szóból származik, amely legvégsőt vagy legfőbbet jelent. Éppen ezért tűnhet első pillantásra ellentmondásosnak az a tény, hogy ugyancsak Malevics a szuprematizmus lényegét mint *tiszta érzet*et határozza meg[52] – hiszen mi más az esztétika, ha nem éppen az „érzékelés tudománya”? Véleményem szerint azonban éppen ezen a ponton lehet a legplasztikusabban megragadni a kapcsolatot Malevics és Kant között.

Az alkotó egy helyen kijelenti, hogy: „a szuprematista *nem szemlél és nem tapint – hanem érez*”.[53] Ebből a kijelentésből arra következtethetünk, hogy a Malevics-féle *érzés* egy olyan érzékelésmódot feltételez, amely különbözik attól a percepciótól, amely pusztán az érzékszervekre támaszkodik – valószínűleg ezért is alkalmazza rá az alkotó a *tiszta* jelzőt, amely feltehetően valami tapasztalattól független jelent. Kant pedig a tiszta jelzővel szintén egy olyan fogalmat jelöl, amelybe nem vegyül tapasztalat.[54]

Malevics érzésfogalmához – és ezzel párhuzamosan szuprematista alkotásaihoz is – véleményem szerint a kanti fenségesen keresztül úgy közelíthetünk, ha utóbbi fogalmat összekötjük az *esztétikai eszme* fogalmával, amely alatt Kant a képzelőerőnek egy olyan megjelenítését érti, amellyel semmiféle fogalom nem lehet adekvát; így az esztétikai eszme tulajdonképpen ellenpárja az észeszmének, amely, éppen ellenkezőleg, egy olyan fogalmat takar, amelynek semmilyen szemlélet nem feleltethető meg.[55] Esztétikai eszme alatt tehát Kant valami olyasmit ért, ami

[48] Vö. Lyotard: *i. m*. 424.
[49] Vö. Marc Richir: A fenséges tapasztalata. *Enigma* II. évf. 1995/1. 66–69. 68.
[50] Jakovljevic: *i. m.* 24. (Saját fordítás – M. A.)
[51] Vö. Kazimir Malevics: *i. m.* 92.
[52] Vö. uo. 65.
[53] Uo. 92. Kiemelés az eredetiben.
[54] Vö. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Bp. 2004. 316.
[55] Vö. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 229.

tulajdonképpen egyszerre érzéki és intellektuális. Véleményem szerint Malevics tiszta érzete is közelít ehhez a meghatározáshoz, hiszen művei – így a fentebb vizsgált két alkotása is – voltaképpen túlmutatnak a puszta érzékiségen, és egy szellemi tartalom felé nyitnak – azonban ez a szellemi tartalom fogalmilag nem megragadható. A fenséges esetében – amelyet Kant szintén összeköt az ész eszméivel[56] – ez a folyamat megy végbe bennünk. A matematikai fenséges alapja Kant értelmezésében egy olyan összemérhetetlen, abszolút nagyság, melyet csak az esztétikai nagyságbecslés révén észlelhetünk – tudniillik ez az mérhetetlen nagyság a matematikában nem, de az esztétikában létezik. Ahhoz, hogy ez a nagyság szemléletileg felvétessen a képzelőerőbe, két műveletnek – a felfogásnak és az egybefogásnak – kell végbemennie, hogy ezáltal eljuthassunk az esztétikailag legnagyobb alapmértékig. A képzelőerő ekkor bár túllép az általa elsőként felfogott érzéki szemléleti részmegjelenítésein, hatalma nem tűnik megfelelőnek az ész eszméihez képest. Azonban a folyamat közben mégis emelkedettséget érzünk, mert képesek vagyunk ezt az eszmét *megérteni*.[57] A fenséges esetében tehát valamiképpen felfogjuk a végtelent, de ez a megértés a puszta szemléletben történik, vagyis anélkül, hogy fogalmilag megragadnánk azt.

6. Összegzés – Beszélhetünk-e a fenségesről a szuprematizmus vonatkozásában?

A fentiekben vizsgált teoretikus szövegek és alkotások nyomán arra a következtetésre juthatunk, hogy a kanti fenséges és a szuprematista festészet között valóban felfedezhetőek kapcsolódási pontok. A szuprematizmus maga ugyan nem tűzte ki célul elméleti alapon a fenségest, mégis az elkészült művek – így az általunk vizsgált két festmény is – összefüggésben állnak a kanti fenséges fogalmával. Bár ebből kifolyólag úgy tűnik, Lyotard szövegének kell igazat adnunk, nem szabad eltekintenünk annak nyilvánvaló hiányosságaitól sem – amelyek egy részére fentebb rá is mutattam. Emellett Jakovljevic írását sem utasíthatjuk el teljes egészében – a cél inkább az volt, hogy valamiképpen kibékítsük egymással a két koncepciót, megtartva belőlük mindazt, amit, úgy vélem, a modernségre, Malevics szuprematizmusára és a kanti fenségesre vonatkozóan igaznak tekinthetünk.

"Everything which We Call Nature, in the Last Analysis, Is a Figment of the Imagination"
About the Relationship between Suprematism and the Kantian Sublime
Keywords: Immanuel Kant, Kazimir Malevich, sublime, suprematism, visual art
In my paper, I intend to point out to what extent the assumption that there is a close relationship between the Kantian sublime and Malevich's suprematist painting can be considered legitimate. Academic literature available on the subject does not reach a uniform consensus on the issue, since for example, Jean-François Lyotard thinks that modern art emerged from the aesthetics of the sublime, so in the end, Malevich's white square on a white background is the negative representation of the otherwise unpresentable *infinity*; meanwhile, Branislav Jakovljevic thinks that Malevich's suprematism has nothing to do with the expression of the unspeakable or the sublime.

[56] Vö. uo. 157.
[57] Vö. uo. 163–164.

Kemény Bertalan

Az eszmélődés mint filozófiai módszer Dienes Valéria filozófiájában

A 19–20. század fordulója spirituális megújulásának kezdete Franciaország szellemi, lelki újjászületését is jelenti egyben, amelynek csúcspontja Párizsban 1905 és 1915 közé tehető. Henri Bergson (1859–1941) spirituális filozófiájának hatása meghatározó jelentőségű a megtérők jelentős részére csakúgy, mint Dienes Valériára (1879–1978), aki ezekben az években (1909–1912) hallgatta előadásait a Collège de France 8-as termében. 1908-ban olvasta Bergsontól a *Teremtő fejlődés*t. Innentől fordítója és eszméinek terjesztője lett Magyarországon.[1] Bergson gondolkodásának meghatározó vonása, hogy filozófiájában nem elégszik meg csupán az érzékszervi tapasztalatokkal, hanem valamiféle többletet keresve törekszik a körülötte lévő valóság átfogóbb, mélyrehatóbb vizsgálatára. Bergson filozófiájában ezen célkitűzés a tartam, az intuíció és az életlendület fogalmain keresztül érhető tetten. Dienes Valéria, Bergson kiváló tanítványa és egyben jeles fordítója is, akire nagy hatást gyakoroltak a filozófus gondolatai, szintén nagy hangsúlyt fektet az egyén belső világának mélyebb megismerésére, ami a valóság megtapasztalásának egyre szélesebb perspektíváját eredményezi filozófiájában. Dienes a bergsoni „conscience" (tudat) szót „eszmélet"-ként fordította, mely szerinte egy tágabb jelentéssel bíró szinonimája annak, ami pontosabban érthetővé teszi a kifejezésre jellemző tulajdonságokat és lehetőségeket. Tehát arról van szó, hogy a bergsoni „conscience" Dienesnél az „eszmélet" szó használata által jut kifejeződésre, ami később terminológiájának egyik központi kifejezésévé is válik. Bergson szerint a metafizikai magyarázatot tekintve az értelem kívülről vesz tudomást az életről, azaz a tehetetlen anyag felé fordul. Az ösztön az élet belsejébe merül, mely által az ember önmagára eszmélő észrevevését teszi lehetővé. Ezt az önmagára eszmélő ösztönt Bergson intuíciónak nevezi, mert szerinte ez tölti meg jelentéssel az értelem által adott külső észrevevést. Szerinte az intuíció olyan eszköz számunkra, melyre az értelem adatai nem elegendőek. Ez a belső erőkifejtés, bár az értelemből jön, mégis túlárad azon.[2] Az „intuition" (intuíció) kifejezés Bergsonnál tehát filozófiai módszert jelöl, míg Dienesnél, annak ellenére, hogy több szöveghelyen olvashatunk róla, milyen fontosnak tartja, mégis csak ritkán találkozhatunk vele. Nála az eszmélődés kifejezés kap nagyobb hangsúlyt, amely első olvasatra nagymértékű hasonlóságot mutat a bergsoni intuíció kifejezéssel. Jelen tanulmányomban a tudat/eszmélet és az intuíció/eszmélődés bergsoni és dienesi értelmezését szeretném összehasonlítani.

A két gondolkodó által használt fogalmak vizsgálata kapcsán választ kívánok kapni arra, hogy Dienes filozófiájában található-e a közös motívumokon túl valami sajátos tartalom, amely esetleg túlmutathat a Bergson által használt kifejezések jelentésén.

Kemény Bertalan (1980) – filozófus, doktorandusz, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, *kemenybertalan@gmail.com*

[1] Szabó Ferenc SJ: Bergson, Dienes Valéria, Prohászka és Teilhard de Chardin szellemi-lelki kapcsolódása. *Kellék* 60. szám. Pro Philosophia Alapítvány, Kvár–Nagyvárad–Szeged 2018. 137–151. 137.

[2] Henri Bergson: *Teremtő fejlődés*. (Ford. Dr. Dienes Valéria.) Magyar Tudományos Akadémia, Bp. 1930. 163–164.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-10

A tudat/eszmélet bergsoni és dienesi értelmezése

Bergson egyik meghatározó művében, az *Idő és szabadság* című munkájában végzi el az emberi tudat átfogó vizsgálatát. Szerinte az eszméleti tevékenység nem csupán fiziológiai folyamat az idegrendszerben, hanem azon túlmutatóan, annál jóval többet jelent. Lélektanában a tudati fenomének vonatkozásában, a korábbi kvantitatív pszichologista megközelítéssel ellentétben, azok kvalitatív meghatározását fogalmazza meg. Az énállapotok vizsgálatának tekintetében felteszi a kérdést, hogy elegendő-e csupán a tudati tevékenységeket vizsgálni, amelyek a külső világról szerzett információkat tartalmazzák, vagy szükséges-e figyelembe venni az egyén érzeteinek nem csupán mennyiségi, hanem minőségi jellegét is. Részletes elemzésekben elsőként végzi el ezen pszichikai tények vizsgálatát. Miután különbséget tesz a tudat mennyiségi és minőségi alapú meghatározása között, rámutat arra, hogy az érzések fokozatai valójában nem mennyiségi, hanem minőségi átalakulások, amiket a közvetlen tapasztalat szolgáltat a tudat számára. Mennyiség tekintetében a kiterjedésbelit és az erőbelit vizsgálja, minőség tekintetében pedig tisztán minőségi jellegről, vagyis minőségi sokszorosságról beszél.[3]

Vizsgálódásainak eredményeképpen megállapítja, hogy a pszichikai állapotok nem különálló minőségeket jelentenek, hanem azok dinamikus egységeként a tudatban áramló élmények sokaságában szétválaszthatatlanul jelennek meg. Bergson így jut a tartam fogalmához, amelyet tiszta heterogénségnek, szerves fejlődésnek nevez. Ez azt jelenti, hogy az eszméleti tények egymásba olvadva egy élő és folytonosan alakuló változást hoznak létre az egyénben, amelynek csak az idő figyelembevételével lehet létjogosultsága. Ebből adódik Bergson azon elképzelése, hogy az időt a térbe tegye, ami nála azt jelenti, hogy a történéseket nem kizárólag egymás után, hanem azok megváltozásával együtt vizsgálja, így lehetővé válik a részekből vagy részletekből egymásba olvadó összkép megjelenése a tudatban.[4]

Következésképpen, így a belső állapotok tekintetében az idő már kétféleképpen értelmezhető. A fizikai időt, melyben az egyén él, két alkotóelemre választja szét (*terjedtség* és *tartam*), így azok alkalmassá válnak az elkülönítésre. Ezzel szemben az élményidő a tudatban egymásba olvadó elemek sokasága, azaz tartam, amelynek elemei nem különülnek el egymástól, ezért matematikailag nem mérhetőek. Előbbi így a tér kiterjedésében megszámlálható sokaságot jelenti, míg utóbbi a lineáris időfelfogással szemben tisztán kvalitatív sokaságot, azaz a tiszta tartamot. A pszichikai állapotok egyetlenek, megismételhetetlenek, dinamikus egységükben az élő tartam fázisait ábrázolják. A két különböző idő elkülönítésével párhuzamosan két különböző ént is megkülönböztet Bergson. Egyik a külső világnak, a másik önmagának él. Szerinte a külső én a társadalmi élettel való kapcsolat felszíni rétegét jelenti, mely a pszichikai állapotok (külső hatásra megjelenő emocionális tapasztalatok érzékelése a tudatban) mesterséges összerakása által létrehozott ént alkotja, amely csupán szimbolikus ábrázolása a belső, valóságos, úgynevezett mély énnek. A mély én pedig az egyénben végbemenő élményfolyam területe, ami olyan tartalmat jelöl, amely nyelvi eszközökkel nem fejezhető ki. Innen származnak a szabad cselekedetek, amelyek a gondolatok tiszta tartamosságából táplálkoznak.[5] Ez azt jelenti,

[3] Vö. Henri Bergson: *Idő és szabadság.* (Ford. Dr. Dienes Valéria.) Franklin-Társulat, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda 1923. 55–98.

[4] Vö. uo. 99–136.

[5] Vö. uo. 151–186.

hogy a belső ént megtöltő eszméleti állapotokból kiindulva az egyén képessé válik arra, hogy előre nem látható szabad cselekedeteket vihessen véghez, amelyek az egész személyiségből szabadon áramlónak mondhatók, mert a belső énből keletkeznek.

A tartam fogalmát Bergson *A gondolkodás és a mozgó* című munkájában az idő vizsgálata kapcsán a következőképpen írja le: amit az egyén mozgásként észlel, az nem elkülönített pillanatnyiságok sorozata, hanem folyamatos változás, így egy oszthatatlan áramlást jelent a lelkiállapotok belső tevékenységeinek tekintetében. Túllépve a tudat csupán érzékszervek általi tapasztalásain, így próbálja a valóságot átfogóbban megragadni.[6] Később az egyik fő művében, a *Teremtő fejlődés*ben arra vállalkozik, hogy az emberi élet vizsgálata során bemutassa, hogy az élő szervezet is tartamos dolog, hiszen folyamatos változással jellemezhető, így elvitathatatlan, hogy a tartam előre meg nem határozott, folytonos haladást jelent, ami a belső élet tekintetében a különböző minőségek változatosságát adja. A fejlődés és az életáram viszonyát ugyanez jellemzi. Megállapítja, hogy a lelki állapotok folyamatos változása a múlt, a jelen és a jövő mozgékonyságában fejeződik ki.[7]

Így, szakítva a tér-idő párhuzamosságával kifejti, hogy a fizikai idő a térhez tartozó, különkülön álló megszámlálható időpillanatokat jelenti, ezzel szemben az élményidő nem lineáris sokaság, hanem az egymást átható elemek összefüggése a tudatban.

A bergsoni elképzeléseket Ullmann Tamás úgy összegzi, hogy Bergson szerint a tudatban a heterogén időben zajló, egymást átható dinamikus történések egésze jelenti a tartamot, amelynek minden eleme összefügg a többivel s így az egész tudat reprezentációjának tekinthető.[8]

Dienes interpretációja szerint a bergsoni terminológia középpontját képező tudatfogalom a filozófus lélektanában csupán tudományos értelemben használatos. Ezért a „conscience" szó fordítására a magyar nyelv adta gazdag szókincs segítsége által a mindennapi nyelvben tartalmasabb és színesebb jelentéssel bíró „eszmélet" szót választotta.

> […] a *conscience* fordítására az elterjedtebb *tudat* helyett az *eszmélet* szót választottuk […]. E szónak el nem fogadása számunkra nyelvünk szegényítését jelentené. Értelme, összes jelentésbeli felhangjai megfelelnek a *conscience, Bewusstsein* jelentés-szférájának és melléknévvé képzése, igei formája egyképen alkalmas ama szók megfelelő használatának visszaadására. Alkalmasabb volt szerintünk a bergsoni terminológia középpontjául, mint a lélektani használatra készített tudat szó, melynek értelmi rezonanciája tisztán tudományos, a mindennapi nyelvben tartalmassá és színessé vált *eszmélet* jelentés-körével szemben.[9]

Dienes nem a tudományos alapokon nyugvó pszichologista értelmezés szerinti „tudat" jelentését nevezi meg eszméletként, hanem a „conscience" fogalom Bergson általi értelmezésére szeretne rávilágítani. Ahogyan erre Fenyves Márk és Balogh Brigitta a *Bevezetés Dienes Valéria terminológiájába* című tanulmányukban is rámutatnak, Dienes a magyar nyelv változatosságát használva megkeresi azokat a szavakat, amelyek sokkal tágabb jelentésrétegeket is

[6] Vö. Henri Bergson: Bevezetés (Első rész). In: uő: *A gondolkodás és a mozgó*. (Ford: Dékány András.) L'Harmattan Kiadó–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Bp. 2012. 9–24, 10–13.

[7] Henri Bergson: *Teremtő fejlődés*. 20.

[8] Olay Csaba–Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Bp. 2011. 72–82, 74.

[9] Henri Bergson: *Idő és szabadság.* 197–198.

magukban foglalnak. Az így tartalmasabbá tett gondolatok sokkal közelebb visznek a valóság megismeréséhez.[10]

Az első valóságelem című feljegyzésében – amely Bergson *Idő és szabadság* című munkája után 85 évvel, valamint a Dienes által készített fordítást követően 51 évvel született – az eszmélet kapcsán azt fogalmazza meg, hogy az az egyén belső világát jelenti, amelyben önmagával találkozhat. Lélektani értelemben tehát a belső világ megmutatkozásának irreverzibilis állapotairól tájékoztat.[11] Ez azt jelenti, hogy azok nem ismétlődnek meg soha, hiszen jellemzően egymásra következő változásokat jelenítenek meg.

> Azt nem tagadhatja senki sem, hogy van egy eredeti valóságában közölhetetlen „belső" világa, amelyet mindenki utolér önmagában, ez az élő lényének egyedül általa tapasztalt, átélt valósága. Ebben találkozunk önmagunkkal. Célszerűnek tartom ezt az önlátást vagy öneszméletet a maga legalsóbb fejlődési fokától kezdve, mely minimumában automatizmusba merül, egészen a legfelsőbb fokáig, amelyet emberben elérhet, eszméletnek nevezni. Ennek pedig önmagunkra való vetítődését eszmélődésnek. Ez tudomásom önmagam létéről (még nem cogito), ez eszmélésemnek legkezdetlegesebb észlelése (még nem tudat), az, ami személyes átélés gyanánt létem tapasztalása mögött van. Ez a legelső valóságelem, amely a maga eredetiségében közölhetetlen, benne mindig egyedül vagyok.[12]

A *Lélektan-jegyzet* című tanulmányában részletesen vizsgálja az emberi eszméletet. Szerinte ennek jelentése kifejezetten nem definiálható, hiszen lélektani értelemben egy folyamatot jelenít meg. Található benne a múlt történéseire (emlékezés) és a jövő alakulására (cselekvés) egyaránt vonatkozó tényező, amelyet az észrevevő képesség által érzékel az egyén. Az egészséges öntudatú eszméletet egy folyamatos szellemi munka jellemzi, amely a különböző külső eredetű behatások nyomán egyre újabb és újabb jellegzetességgel telítődik. Ez azt jelenti, hogy az eszmélet folyamatosan halad, fejlődik.[13]

Dienes szerint az emberi élet nem értelmezhető az idő fogalmának tisztázása nélkül, hiszen az egyén annak folytonosságában létezik. Az idő az emberben élő valóság megtapasztalása, ami kétféleképpen jelenik meg. Egyrészről a cselekvésekre elhasznált mérhető, fogalmasított időben, másrészről pedig az emberi gondolkodás által átélt időben. E kettő együttesen van jelen, még ha utóbbiról nem is vesz tudomást. Ontológiai értelemben véve megfogalmazza az idő kettős természetét, miszerint a múlt és a jövő kettős potenciálja együttesen képezi az egyén jelenét, attól el nem választható módon. Ami az átélt időt illeti, ez Dienesnél egyfajta közvetlen átélést jelenít meg, amelyhez az eszmélet önmagát folyton megújító munkájára van szükség.[14] Ez azt jelenti, hogy az eszmélés egyfajta élő folytonosságként van jelen az átélésben, azaz közvetlenül átéli cselekedeteinek minden pillanatát, miközben azoknak folyamatosan tudatában van, még az automatikus cselekvések során is. Az idő szempontjából ez tulajdonképpen a folyamatos jelenben való létezést jelenti.

[10] Vö. Fenyves Márk–Balogh Brigitta: Bevezetés Dienes Valéria terminológiájába. Kellék, 60. szám. 39–59, 39–40.

[11] Dr. Dienes Valéria: Az első valóságelem (~1974). In: Fenyves Márk–dr. Dienes Valéria–dr. Dienes Gedeon: *A Tánc reformja „a mozdulatművészet vonzásában"*. Táncelméleti szöveggyűjtemény. Fenyves Márk szerk. Orkesztika Alapítvány, Bp. 2016. 115–119.

[12] Uo. 115.

[13] Vö. uo. 371–432, 407–432.

[14] Vö. Dienes Valéria. In: *A század nagy tanúi*. Borus Rózsa szerk. RT–Minerva, Bp. 1978. 9–55.

Az idő fogalma kapcsán Bergson és Dienes is megállapították, hogy sokkal többről van szó, mint a geometria által mérhető, az anyag törvényeinek megfeleltethető lineáris szemléletmódról. Az idő mozgékonyság és folyamatosság, ami Bergsonnál a fizikai idő és az élményidő, míg Dienesnél a cselekvés által használt idő és az átélt idő kettősségében fogalmazódik meg.

Az egyénre ható külső világból érkező észrevételek mellé lélektani megfigyeléseket társítva mindkét filozófus két „én"-t különböztet meg, amelyek kölcsönösen hatnak egymásra. Bergsonnál ez a felszíni és mély én, Dienesnél pedig az eszmélet és mélyeszmélet integrálódásában fejeződik ki.

Dienesnél az egyén eszmélete a külső világ tényeire fókuszál, míg a mélyeszmélet az eszmélés mélységeiben dolgozik. Példaként a tó felszínét, illetve annak mélységét említi meg. Így bizonyos értelemben zártnak tekinthető (eszmélet), és bizonyos értelemben pedig nyitottnak (mélyeszmélet). Zárt, mert az eszmélés az anyagi világ fogalmi korlátozottsága miatt nem tud a megfigyelhetőségen túllépni. Nyitott, mert folyamatosan képes a történhetőség felé lépni, ami az ismeretlen szférák tartományát, vagyis a szellemiség határtalanságát jelenti. Az egyén eszméletének zártsága, illetve nyitottsága az eszmélés egyéni kapacitásától függően személyes korlátokba ütközhet, s így az eszmélést végessé teheti annak végtelenségében.[15]

> Ilyenkor valami vár az eszmélés alatt. Mintha a mélyeszmélet süllyesztői nyiladoznának. Néha mintha nehéz volna megnyílniuk. Van ennek valami hulláma, fel és lemenője, de ez nem függ az egyéni figyelmezéstől. Másféle feszültség az, mikor matematikai feladatot kell megoldani, Akkor az elme, mintha kifelé nézne. Itt befelé néz. Önmagában találja azt, amiről beszél.
> […]
> Mindez megint csak azt jelenti, hogy természetes eleméből jött. Onnan, ahol az egyes lélek átömlik a Szellemiségbe; annak az egyesülésnek közegéből jött, amelynek mélységeiben és határtalanságában otthon van az elme és magáénak érez benne mindent, amivel csak találkozik. És valóban az övé minden, amit csak meglát, vagy meghall vagy megérez belőle. Mert éppen az teszi a sajátjává, hogy meglátta, meghallotta, megérezte.[16]

A mélyeszmélet dienesi kifejezésében már többről van szó, mert általa az önmegfigyelés már aktív szellemi munkáról tesz tanúbizonyságot. Ez azt jelenti, hogy az értelem határait túllépve Dienes nem elégszik meg csupán a dolgokról való gondolkodással, hanem tudatos figyelemmel vizsgálja önmagát. Ez a tevékenység abban különbözik a fizikai világ érzékszervek által megtapasztalható szemléletmódjától, hogy általa az emberi megismerés sokkal inkább befelé projektál. Miután az egyéni eszmélés természete bizonyos határok között helyezkedik el, így ezek a határok egyénileg változóak. Joggal vetődhet fel a kérdés, hogy az emberi gondolkodás általánosságban vajon csak a fizikai világ történéseire korlátozódik-e mind térben, mind időben. Dienes rámutat, hogy amennyiben ezeket a kereteket meghaladja az egyéni eszmélés, akkor juthat el a mélyeszmélet területére. Ez a fajta eszmélés mind térben, mind időben szakít a véglegességgel, hiszen tértelenné és időtlenné válik.

[15] Vö. Dr. Dienes Valéria: *Miénk az Idő*. Rozgonyi Péter, Rozgonyiné Bóna Ilona szerk. Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp. 1983. 112–115.

[16] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1960. szeptember 6. In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

Az értelem gőgös. Azt hiszi, azaz inkább véli, hogy határain túl nincs semmi. Magába akarja szorítani az egész valóságot és mikor olyasmire talál, ami nem férne el benne, megállapítja, hogy az nincs. Mert axiómája az, hogy kereteibe minden belefér.

Ez az axióma lezárja előtte a hit kapuit. Elzárja őt egy egész világtól. Mert a lélek valósága túlárad az észen. Mint ahogyan a teljes eszmélés a mélyeszmélet miatt tágabb a látható, a mindenkori eszmélésnél, ugyanúgy a lélek valósága a szellembemerülés miatt tágabb az értelem országánál.[17]

Következésképpen megállapíthatjuk tehát, hogy nem tehető egyenlőségjel a „tudat" és „eszmélet" kifejezések közé, hiszen jelentéskörük értelmezésében utóbbinál egy jelentős többlet mutatható ki, ami a bergsoni felfogás értelmében a tartam fogalmában jut kifejeződésre, ami az „én" mindkét rétegét (felszíni én, mély én) tartalmazza a közvetlenül megélt időben. Összefoglalva a leírtakat, „a tartam, vagyis a tudat valóságos ideje tehát nem pillanatok monoton egymásutánja, hanem olyan egymást kölcsönösen átható elemek szukcessziója, amelyek mindegyike összefügg a többivel és reprezentálja az egész tudatot",[18] ami megfeleltethető a dienesi „eszmélet" kifejezésnek.

Mindezek értelmében a tudat/eszmélet kifejezéseket tekintve a két filozófus időfelfogásában szükségessé válik, hogy számot adjunk mindkettőjük módszeréről, ami közelebb viszi az egyént belső valóságának megismeréséhez. Ezalatt nem konkrét eljárássort kell érteni, hanem inkább egy-egy út felépítettségét.

Bergsonnál a tudat kapcsán tett filozófiai vizsgálódásai eredményeképpen született meg az önmagára ismerő intuíció fogalma, amely nála a tartam megjelenítésében realizálódik, amelynek segítségével lehetővé válik a szellemi valóságok természetének mélységeit is megtapasztalni. A „régi" megismerés „az emberi ismeretből anyaglátást, az emberi tudásból fogalmi tudást, az emberi filozófiából rendszeralkotást csinál".[19] Az intuíció az értelem fölé törekszik, amely csak összemér, szerkeszt, épít, válogat, rakosgat és elutasít.[20]

Dienesnél, a fogalmi gondolkodás kereteitől eltávolodva, az öntudatos kutatás során az emberi megismerés határai egyre tágabbá válnak.[21] Az eszméléstől – amely még öntudatlan ráismerést jelent – a gondolkodáson keresztül juthatunk az eszmélet fogalmához, amely mélységeiben önmagába fordulva eszmélődésként mutatkozik meg, és így jelenti a szellemiség metafizikai aspektusát.[22] Az eszmélésnek ez olyan képessége, amely túlmutat önmagán és közvetlen empíriája által saját tartalmán. Innentől fogva metafizikai látásmódot ad, mert a tiszta szellemiség felé törekszik.[23] Miután az eszmélődés a legmélyebb valóságokra kíváncsi, így nincs szüksége térre és időre. Az eszmélődés így nem tekinthető materiális természetűnek, hiszen „szellemi léttel ölelkező tevékenység"[24] formájában manifesztálódik, amit éppen ezért érdemes az eszmélettől elkülönítve, önmagában is megvizsgálni.

[17] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1960. október 18. In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[18] Olay Csaba–Ullmann Tamás: *i. m*. 72–82. 74.

[19] Vö. Dr. Dienes Valéria: A fordító előszava. In: Henri Bergson: *Teremtő fejlődés*. III–XVI. XII.

[20] Vö. uo. X–XII.

[21] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. november 20. (10 óra 40 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[22] Dr. Dienes Valéria: *Hajnalvárás*. Belon Gellért szerk. Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp. 1983. 308.

[23] Uo. 320.

[24] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. december 29. (21 óra 9 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

Az intuíció és az eszmélődés

Bergson vizsgálódásaiban a metafizikai magyarázatot tekintve az értelem kívülről vesz tudomást az életről, azaz a tehetetlen anyag felé fordul. Az ösztön az élet belsejébe merül, ami által az ember önmagára eszmélő észrevevését teszi lehetővé. Ezt az önmagára eszmélő ösztönt, a belső élet mélységeiben dolgozó tiszta értelmet nevezi intuíciónak, mert szerinte ez tölti meg jelentéssel az értelem által adott külső észrevevést. Kifejti, hogy az intuíció olyan eszköz az egyén számára, amelyre az értelem adatai nem elegendőek. Ez a belső erőkifejtés, bár az értelemből jön, mégis túlárad azon. Be kell látni – hívja fel a figyelmet Bergson –, hogy az élet nem fér bele sem az egynek, sem a sokszorosnak a kategóriájába, és sem a gépszerűség, sem a célszerűség nem ad kielégítő értelmezést annak megértéséhez. Nem lehetséges éles különbséget tenni értelem és intuíció között, mert az értelem az anyaggal, az intuíció pedig az élettel van összehangolva, s a kettő együtt adhatja csak meg az élet kvintesszenciáját. Ismeretelmélet és metafizika mint két kutatási terület együttes alkalmazása képes a fejlődés tanulmányozására.[25]

> […] nem ismételhetjük túlságos sokszor, az értelem és az ösztön két ellentétes irányba fordul, amaz a tehetetlen anyag, emez az élet felé. Az értelem a maga alkotta tudomány révén egyre teljesebben szolgáltatja a fizikai működések titkait: az életről nem hoz, nem is akar hozni egyebet, mint annak fordítását a tehetetlenség nyelvén. Körbenjárja s kívülről vesz róla lehetőleg sok fölvételt, magához vonja, ahelyett, hogy belemerülne. De az életnek belsejébe vinne bennünket az *intuíció*, akarom mondani az érdekmentessé vált, önmagára eszmélő ösztön, mely visszafordulhat tárgya felé és tágíthatja határtalanul.[26]

Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás, kilépve az okoskodás tisztán értelmi működéséből, a dolgokat az ösztön és értelem kettősségén felülemelkedve, az intuíció segítségével vizsgálja. Miután az értelem kereteibe csak olyan tények illeszthetőek, amelyek ismétlődnek, ebben a tekintetben az értelem összeszerkesztettnek mondható. Alkotóelemeinek szétszedése során, feldarabolva azokat, a fizikai világ természetét mutathatja csak meg. Ezzel szemben a szellemiség mint ellentétes irányú folyamat a dolgokat nem csupán a tartam s a pillanatnyiság, hanem a kiterjedtség szempontjából is vizsgálja, s így a pszichikai dimenziót is érinti.[27]

> […] az analízis az anyagot elemi rezgésekre oldja, s ezek legrövidebbjének is van valami kis tartama, majdnem eltűnő, de mégsem nulla. Mindazonáltal fel lehet vennünk, hogy a fizikai lét ebbe az irányba, a pszichikai lét pedig az előbbibe hajlik. A »szellemiségnek« egyrészt s az „anyagiságnak" és értelmiségnek másrészt, tehát két ellentétes irányú folyamat volna a mélyén s egyiktől a másikig megfordítás, sőt talán egyszerű megszakítás útján lehetne jutni, ha igaz, hogy a megfordítás és megszakítás szókat itt egyjelentésűeknek kell tartanunk […][28]

[25] Vö. Henri Bergson: *Teremtő fejlődés.* 163–165.
[26] Uo. 163.
[27] Vö. uo. 185.
[28] Uo.

A gondolkodás és a mozgó. Bevezetés (Második rész) című részében olvasható, hogy az intuíció egy úgynevezett kitágult tudat, ami a belső tartamra irányul. Lényege a változás, ami egy előre nem látható folytonosságot észlel. Nem tart sokáig, nincsenek szavai, elemei, inkább metafora, így az értelem számára nehezen fogható meg. Képes nyelv, ami megtölti az értelmet a lélek jelenségeinek közvetlen szemléletével is, így a tudománytól eltérő módon a metafizika szférája felé halad. Az intuíció olyan tapasztalatot szolgáltat, amellyel a szellem megismerheti a tökéletes igazságot, azaz a tiszta megismerés lehetőségét adja számára. Ez a módszer szellemi erőfeszítést kíván.[29]

A filozófiai intuíció című tanulmányban Bergson megjegyzi, hogy olyan kifinomult dologról van szó, amely az anyag és a szellem közötti mozgást jelenti, és nem érzékszervi, hanem szellemi tapasztalatként határozható meg.[30]

A *Bevezetés a metafizikába* című tanulmányban olvasható, hogy közelebbről tekintve az elvont idő éppoly mozdulatlan az egyén számára, mint a konkrét idő, amelyet az állapot elfoglal. A homogén idő hipotézise megkönnyíti az összehasonlítást a különböző konkrét tartamok között. „Ez annyi, mint kijelenteni, hogy az elemzés a mozdulatlanra hat, miközben az intuíció a mozgékonyságban, vagy ami ugyanazt jelenti, a tartamban helyezkedik el."[31] Bergson példaként a térben való mozgást említi meg. Amikor a mozgó helyzeteit pontoknak tekinti, akkor valójában azok egyikén sincs a mozgó soha. A mozgás ugyan pontokból tevődik össze, mégis magában foglalja az egyik helyzetből a következőbe történő átmenetet. Nem pozíciók tehát, csupán a szellem nézetei, amiben a bizonyos számú megállásokat a mozgás részeivé teszi. A mozgó helyzetei nem a mozgás részeit jelentik, hanem csak a tér pontjait, amelyek a mozgás fenntartására vannak rendelve. Az elme számára világosabbnak tűnik a mozdulatlanságba helyezkedni, s abból a mozgékonyságot újra összeállítani. A tértől a mozgáshoz, az útvonaltól az úthoz s a mozdulatlantól a mozgékonyhoz akar haladni, ámde a mozgás nem a részeknek az egészhez való viszonya, hanem a nézőpontok és a valóságos oszthatatlan közötti viszony. A metafizika a szellem kitágulásával a valóságtól a dolgok belső természetéből kell, hogy haladjon a fogalmak felé, s ez jelenti magát az intuíciót.

> […] ha a metafizika lehetséges, akkor csak, mint egy erőfeszítés lehet az, hogy visszafelé másszuk meg a gondolkodó munka természetes lejtőjét, azért, hogy a szellem kitágulásával azonnal a dologba helyezzük magunkat, amelyet tanulmányozunk, végül azért, hogy a valóságtól menjünk a fogalmakhoz, s többé ne a fogalmaktól a valósághoz.[32]

Az intuíció tartama pszichológiai tényező, s a tartam mozgékonysága maga a tárgy. Nem egyetlen aktus, hanem aktusok végtelen sorozatának különbözősége, ami megfelel a lét valamennyi fokának. Egyrészről egymást követő tudatállapotok sokszorossága, másrészről pedig az azokat összekötő egység, azaz a tartam szintézise.[33]

[29] Henri Bergson: Bevezetés (második rész). In: uő: *A gondolkodás és a mozgó*. 25–73, 35–39.
[30] Vö. Henri Bergson: A filozófiai intuíció. In: uő: *A gondolkodás és a mozgó*. 88–105, 97–105.
[31] Henri Bergson: Bevezetés a metafizikába. In: uő: *A gondolkodás és a mozgó*. 129–162, 146.
[32] Uo. 148–149.
[33] Vö. uo.

A fentieket Dienes *A mai lélektan főbb irányai* című tanulmányában úgy foglalja össze, hogy az ismert tudásanyag és az ezzel párhuzamos önmegfigyelés vezeti az elmét saját megismerésének intuitív állapota felé, ami közvetlen élményszerzés, nem pedig értelmező introspekció.[34]

Az intuíció kérdéséhez című tanulmányában felismerhető a bergsoni gondolatmenet, miszerint az intuíció a valóságokra kíváncsi, fogalmakba nem zárható, a megismerést az átélésben végzi. Szellemi cselekedet, amely által az elme kilép a valóságok köréből. Egyéni belső megélést, a valóság közvetlen érintését teszi lehetővé, ami a szellemiség mélyére mutat. Pillanatai váratlanul megjelenő jelenségek, így a tér szempontjából ellentmondanak a daraboltatásnak, tehát tértelennek tekintendők. Miután közvetlen, egyszerű és mély, így ez a tiszta szellemiség természetes megismerési formája.[35]

Fontos látnunk, hogy Bergson koncepciójában az eszmélet az embernél elsősorban értelmet jelent, az intuíció az élet irányában jár, ami az eszméleti munkával ellentétes. Számára az az emberiség lenne teljes és tökéletes, melyben értelem és intuíció egyaránt eszméleti tevékenység volna. Az anyagra szegeződő eszmélet értelemként határozódik meg, míg az intuíció mint sugallat nem állandó jelleggel van jelen, csak időnként vehetünk róla tudomást. A gondolatoknál gyengébb, ezért nagy belső figyelmet igényel, azonban mégis világosságot képes gyújtani értelmünk éjszakájában. „[…] az intuíció maga a szellem és bizonyos értelemben maga az élet."[36] Bergsonnál így jelenik meg a szellemi élet egysége, amelyhez csak az intuícióból az értelem felé haladva, s nem fordítva juthatunk.[37]

Az „eszmélődés" Dienesnél

Dienes szerint a világ poláris szerkezete a múlt és jövő egymásba torlódása által érthető meg. Lélektani értelemben is polaritásról beszélhetünk, ami a sok „külső" és az Egy „belső" átélése kapcsán jelenik meg az egyénben.[38]

A *Dialógus* című írásában[39] önteremtő eszméletnek nevezi az eszmélődés azon pillanatait, mikor az egyén a múlt és jövő élő folytonosságaként látja önmagát, mintegy a kitágult jelen állapotában létezve. A múlt és jövő kettős hatása tartja ébren az eszmélés dinamikáját, mely lényegileg a jelen pillanatban való tudatos tartózkodás állapotát jelenti, ami által a belső élet folyamatos áramlásának a szellem általi közvetlen megtapasztalása lehetségessé válik.[40] Az

[34] Vö. Dr. Dienes Valéria: *A mai lélektan főbb irányai II*, Haladás Könyvkiadóvállalat, Bp. 1914. 29–33.

[35] Vö. Dr. Dienes Valéria: Az intuíció kérdéséhez. *Nyugat* 1934. 6. szám. https://epa.oszk.hu/00000/00022/00574/17943.htm (2019.11.05.)

[36] Henri Bergson: *Teremtő fejlődés*. 244.

[37] Vö. uo. 243–244.

[38] Vö. Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. április 12. (5 óra 5 p.) In.: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[39] Dr. Dienes Valéria: Dialógus. In: *Miénk az Idő*. Rozgonyi Péter, Rozgonyiné Bóna Ilona szerk. Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp. 1983. 67–81. A *Dialógus* egy képzelt párbeszéd, melyet Dienes önmagával folytat. A *Mienk az Idő* című válogatás 66. oldalán olvasható, hogy „azzal indult ez a párbeszéd, hogy azt mondták nekem, majd el fognak jönni engem kikérdezni. Gondoltam, a legelső az lesz, mondjam meg, hogy vallásos vagyok-e" (1974).

[40] Vö. uo. 73.

*Eszmélettan*ban megfogalmazza, hogy a figyelmes eszmélés a jelen tartamára irányuló eszméleti erő megnyilvánulásában fejeződik ki.[41]

Dienes a *Dialógus* című írásában többféle eszmélést különít el, amelyeket a háromféle figyelem kapcsán a test (életfigyelem), lélek (lélekfigyelem) és a szellem (természetfölöttire irányuló) figyelmeként fejt ki.[42]

Az életfigyelem megfelelője a fizikai testre vonatkozó, az életben való alkalmazkodáshoz szükséges ösztönösség. A lélek figyelmének munkájához az akarat irányítására is szükség van, mert csak annak segítségével lehet körülnézni és viszonyítani a belső érzések világában. A szellem figyelme alkalmas arra, hogy a lélek teljes átadottsága által megnyissa az egyén eszmélete számára a teljesség tudatára való ráébredés lehetőségét. E három figyelmi tevékenység egyetlen eszmélést teremt, ami a dienesi értelmezésben hármas tagozódást mutat. Megjegyzi, hogy az eszmélet önmagán kívül még két további – az eszmélet alatti és feletti – tartománnyal együttesen jelenti magát a szellemiséget. Az Egész Szellemiség mint a nagy egésznek része így kerül kölcsönhatásba egymással, mert onnan származik, így abból kiszakíthatatlan.[43] Ebből következően az emberi szellem irányító, a lélek dolgozó, míg az eszmélet megvilágító szerepet tölt be az eszmélés folyamatában.[44] A fentebb említettek alapján, az emberi gondolkodás eszmélő folyamatait intellektuális szempontból vizsgálva, nem tekinthetünk el az evolúciós fejlődés idevonatkozó analógiáinak megjegyzéseitől. Elvitathatatlan tény az élet és eszmélés természetére vonatkozóan, hogy mindkettő bizonyos okokért cselekszik, így az evolúcióval szoros összefüggésbe hozható. Az eszmélés jelenségei dinamikájukban folytonosan új állapotokat hoznak létre, azaz az élet áramlásával megegyezőnek mondhatók. Előbbi a külső világ történéseiben, utóbbi az egyén belső világában van jelen. Joggal merül fel a kérdés, hogy miért van szükség az eszmélés fejlődésére. Mit jelent az „eszmélés tüze”?[45] Mi a célja ennek a szellemi erőfeszítésnek? Miért szükséges felülemelkedni az elme korlátain? Dienes szerint a tiszta szellemiség felé haladni csak szellemi fejlődés által lehetséges. Ehhez az eszméletnek az önmagában egyre nagyobb távlatokat átfogó rálátására van szüksége. Következésképpen a szellem figyelme az önmagával való mélységes azonosulást, a „valóságba merülést”[46] fogja jelenti, lehetővé téve a lélek számára, hogy a „belső arcot”[47] megláthassa. Ebből fakadhat csak valódi megismerés, ami az anyagiságból kiindulva a szellemiség végtelenének irányába vezet.

Az első valóságelem című feljegyzésben ezt úgy fogalmazza meg, hogy az eszmélés az Abszolútnak a megfelelője az egyénben, ami alatt a magába zárt valóságot érti.[48]

A dienesi eszmélődés láthatóan egyre messzebbre mutat, s innen már, a természetfeletti szférát érintve, metafizikai szemléletű irányt vesz. A mélyeszméletből kiindulva naplójegyzeteiben tesz tanúbizonyságot eszmélődéseiről, amelyekben – életvégi filozófiáját tekintve – az emberi megismerés csúcspontjára jut.

[41] Vö. Dr. Dienes Valéria: *Lélektan-jegyzet*. 371–432, 418.

[42] Vö. Dr. Dienes Valéria: *Dialógus*. 67–81.

[43] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. december 30. (11 óra 14 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[44] Vö. Dr. Dienes Valéria: *Hajnalvárás*. 306.

[45] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. április 12. (5 óra 05 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[46] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. augusztus 02. In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[47] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. április 02. (23 óra 05 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[48] Dr. Dienes Valéria: Az első valóságelem (~1974). 115–119, 116.

élő, eszmélő Mindenségnek vagyunk részei, gyermekei, kincsei. Nem a fogalmak tornagyakorlatai kellenek ehhez, hanem igazi valóságerejű élmények, lélekalakító megérzések, amelyekből tett lesz, igazi, szabadon kitermelt cselekvés, mely érett gyümölcsként hull a lélek fájáról Isten ölébe és minden lehullott gyümölcs új termésre érleli a lelket. A belső felfedezések órái volnának ezek, a Lét örökkévalóságának tudatára érlelő belső mozdulatok a lélek különböző szintjein, és belőlük alakulnak ki a leendő Ember, akit planétánkra várunk.[49]

A lélek fejlettségének különböző szintjeit az eszmélés megszámlálhatatlan fokozatára vonatkozóan pedig így fogalmazza meg:

Mihelyt az Anyag megmozdul, már a szellemet játssza. Szerepet vállal a majdan kibontakozó Lélek kedvéért. Ez az anyagos Szellem e szikrája, a Lélek, ebben a legfelsőbb szünbioziszban eszméléssel szórja tele a Mindenséget. Az Eszmélésnek lajtorjája van, lelkek járnak rajta és magasságuk szerint minden rendben élik a közösséget az Egyetlennel, a legnagyobb Fénnyel, a leghatalmasabb Vonzással, a legtisztább Erővel, a legsugárzóbb Szeretettel.[50]

Visszautalva a valódi megismerés fogalmára, így nyer értelmet a lélek evolúciós feladata, miszerint annak vágya, hogy egyre szellemibbé váljon, létének lényegét tekintve pedig hogy elpusztíthatatlan természeténél fogva mindig tovább teremtse önmagát.[51] Dienesnél ez azt jelenti, hogy az egyén misztikus tapasztalatokra tehet szert azáltal, hogy az anyagtalan „szellemiség" felé lép.

Elfelejti a „hely"-ét, hogy egész mélységéig átélje a „perc"-et. Elfelejti, hol van és elmerül a mikorban. Beleveti magát a folyamba, amelynek nem a hullámát látja, hanem a zúgását hallja és azzal együtt énekel. […] megigézetten érzi létének forrását. A pillanat mélyét érzi. […] Ez az új dimenzió, a szellemi valóságok kimeríthetetlen új dimenziója, a perc mélysége…[52]

Innentől fogva már csak egy lépés szükséges – ez a hit –, amelynek segítségével a közvetlen átélésben Isten időnkívüliségét tapasztalhatja meg az egyén. Így körvonalazható a dienesi irány a Mindenség felé, amelyet ő az Istennel való lét kapcsán „Szellemegységnek" nevez. Istenszemlélete az öröklét felé mutat, amelyet az eszmélés legmagasabb fokának tekint. A Szellemegység kifejezés alatt különböző, bár lényegükben azonos lelkek összekapcsolódását érti.[53]

Mi más ez, mint elfogadni Isten Gondolatát? Elmerülni benne. Elfogadni úgy, amint erre a percre egyetlenül szánva volt már az Idő teremtése előtt. Egyé válni azzal a Gondolattal.[54]

[49] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. március 21. (21 óra 29 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[50] Uo.

[51] Vö. Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. november 21. In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[52] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. július 20. (4 óra 10 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[53] Dienes Valéria naplójegyzetei; 1963. október 20. (5 óra 31 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[54] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. szeptember 2. (1 óra 43 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

Az intuíció és eszmélődés fogalmának értelmezése kapcsán, mindezek alapján a következőket állapíthatjuk meg: Bergson filozófiai módszere, a tartam intuíciója az értelem fölé emelkedve képes megmutatni a szellemi valóságok természetét oly módon, hogy a jelent kitágítva a tudat számára, közelebb viszi az egyént belső világának megismeréséhez. A folyamat lényegileg az idő linearitásában zajlik, és számottevően a jövő felé projektál. Bergson tiszta értelemnek, majd később önmagára eszmélő ösztönnek nevezi, amelyet képes nyelvként ír le.

Az intuíció módszerének segítségével szerinte az eszmélet egyre magasabb tudati szintre fejleszthető, ami az emberi szellem fejlődését eredményezi. Az idő folytonosságát tekintve Dienes Bergsonnal megegyezően nyilatkozik. A szellem közvetlen megtapasztalására a filozófus az eszmélődés útját választja, ami által a tudományos megismeréstől továbblépve jut el a magasabb szellemi tapasztalatok irányába. A tudat-intuíció/eszmélet-eszmélődés útvonala ilyen értelemben véve messzebbre és mélyebbre mutató átélések lehetőségét rejti számára. Az észlelt jelenségek szemléletének eredményeképpen azok Dienesnél szimbólumként, valami „látás fölötti dologként”[55] jelennek meg. Amikor az eszmélet már nemcsak lát, hanem meglátja önmagát, és létezésének tudatára ébred, az eszmélés eszmélődéssé mélyül, azt másodfokú tudásnak nevezi.[56]

> Azok nem férnek szavakba. De ha beszélni akarsz róluk, szavak kellenek, ha értést akarsz beléjük mélyíteni, metaforák kellenek. Ezek a használatban elkopnak, és mikor már nem lehet felismerni őket fogalmak lesznek. A fogalmak eredetük szerint elkopott metaforák. Bergson mondta. Ha valaki, ő tudta mennyit mond meg a metafora a valóságból, ha valaki, ő felismerte értéküket is. Meg sem lehet szólalni nélkülök. A metafora a szimbólumok édesanyja, és eszmélésünk minden kivetítése szimbólum.[57]

A metafizikai megismerés a belső tapasztalatokra fókuszál a szellem tanulmányozása által, ami olyan szférát jelöl, mely túlárad az érzékszervek által megtapasztalható valóságokon. Ez azt jelenti, hogy mindkettőjük módszere túlmutat az érzéki tapasztalatokon, így a természetfölötti irányába tart. Innen indul a metafizikai látásmód, amely Dienesnél a „Szellemegység”, az „Eszmélő Mindenség”[58] tételezésében fejeződik ki. Eszmélődései a mélyeszméletből kiindulva másodfokú eszmélődés formájában az Istenben való Létig vezetnek, ami tértelen és időtlen. Ez jelenti számára a lélek kiteljesedését, szabadságát a Végtelen és Örökkévaló létezésben, az Isteni Szeretetben.

Kitekintés

Bergson az emberi lét értelmét a vallás szempontjából vizsgálva a következőképpen fogalmaz: amennyiben az értelem magasabb rendű formájában más síkra képes vinni a lelket, akkor ez a szellemi áramlás, amely valamiféle érthetetlent keres, túlárad rajta, új értelemmel telik meg. *Az*

[55] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. szeptember 5. (8 óra 54 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[56] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. november 20. (10 óra 40 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[57] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. augusztus 25. (1 óra 48 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

[58] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. március 21. (21 óra 29 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

erkölcs és vallás két forrása című könyvében a tartamintuícióból fakadó teremtő fejlődésnek a legmagasabb állomása jelenik meg.[59] Ez látható keresztény misztikájában, amely számára az emberi szellemiség csúcsteljesítményét jelenti, ahogy Szabó Ferenc SJ a *Bergson, Dienes Valéria, Prohászka és Teilhard de Chardin szellemi-lelki kapcsolódása* című tanulmányában rámutat. Az anyagon áttörő eszméleti erőnek új meg új állomásai a szeretethez vezetnek, amelyet a lét okának és céljának tekint. Felfelé keres valami transzcendenst, amely nem elvont eszme, hanem szabad teremtés. Szeretet ez, ami a mindenség életlendületét mozgatja. A tartamban sodródó teremtő fejlődés Isten teremtő szeretetenergiája. Az életlendület kvintesszenciája szeretetlendület. „A misztikus a Szeretetben látja Isten lényegét; a filozófus a szeretetet teremtő energiának fogja fel […] a filozófus szerint Isten a teremtésben arra vállalkozik, hogy a maga számára szeretetére méltó lényeket hozzon létre."[60] Az emberiség lelki fejlődésének csúcsa tehát a keresztény misztika.[61]

Nem tekinthetünk el a miszticizmus jelentéskörétől, amelyben annak követői a földi létezésben a gondolkodás helyett más módon (hit, meditáció) kívánják elérni az egységet az istenivel. Ez magyarázatul szolgál arra a szellemi erőkifejtésre, amely, az értelem határait átlépve, ehhez szükséges. Ez nem csupán cselekvőerőben nyilvánul meg, hanem lélektani lendületet is jelent egyszerre. Ez olyan állapot, amely túl van az eszméleten, s az észen és beszéden túlról való kinyilatkoztatás felé irányul, azaz az egyetemes szeretet felé vivő misztikus lökés kiteljesedése. Bergson szerint „a szeretet iránya az életlendület iránya; a szeretet maga ez a lendület".[62] Ő a miszticizmus elterjedését népszerűsítené, mert annak tovaterjedése az emberi faj egészének előremozdításához vezetne. A misztikus tapasztalás az intuíció jelenlétét kívánja, ami az embernél valamiféle magasabb rendű kiváltságot jelent, azaz a lélek szemével észrevehető. A misztikus számára Isten lényege a magasztos szeretet és egyben teremtő hatalom is. Ez a teremtő energia a szeretet lényege s a mindenség eszméje, ami a misztikus intuíción keresztül érhető el. Bergson az eszmélet elmélyítésével s a világos intuíció módszerével mutat rá a lélek sorsára az isteni lényeg ismeretét illetően.[63]

Összegzés

A bergsoni gondolkodás meghatározó fogalma az intuíció, amelynek jelentőségét Dienes *Az intuíció kérdéséhez* című tanulmányában fejti ki. Az életre és az eszméletre irányuló intuitív munka nem az elemzés eszközeit használja, hanem a megismerést az átélésben végzi. Az intuíció az élményt közvetlen élményelemeiben a maga céljává teszi. Ennek a fajta megismerésformának nélkülözhetetlen kelléke a valóságérték. A szellemi lét felsőbbrendű megismeréséhez sem a fogalomalkotás intuitív megismerését követően, sem pedig az eszméleti tartalom megnyilvánulásaiban nem juthatunk el. Az intuíció mint ismerés valami igenlést kereső szimpátia ténye, amiben az ismerés alanya és tárgya egyetlen azonossággá egyesül. Az intuíciónak minden tagadás idegen, mert csak az értelem tud tagadni. Végleges megbonthatatlan szimpátia az egyén belső és

[59] Vö. Dr. Dienes Valéria: Előszó. In: Henri Bergson: *Az erkölcs és a vallás két forrása*. (Ford.: Dr. Dienes Valéria.) Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp. 2002. 15.

[60] Szabó Ferenc SJ: Bergson, Dienes Valéria, Prohászka és Teilhard de Chardin szellemi-lelki kapcsolódása. *Kellék* 60. szám. 137–151, 143.

[61] Vö. uo. 142–143.

[62] Uo. 260.

[63] Vö. uo. 119–348.

külső világa között.[64] A valóság közvetlen érintése csak az intuíció vonalán kereshető. Akaratunk nem hívhatja munkába, nem ömlik mondatokba, mert nem mondható, s nehéz érteni, mert egyéni. „Belső megélés, valóság-üzenetnek állítja magát […] (belémszakadó valóságdarab).”[65] „[…] az intuíció szellemiségünk mélyeire mutató eszméletjáték […]”.[66] Tudtunkon kívül ott van az érzékelésen belül, ezért számot kell vetnünk vele, ugyanis nem szabadulhatunk tőle. Értékes, mert a tudást arrafelé tágítja, amerre az értelmi eszközökkel lehetetlen.[67]

Dienes a bergsoni intuíción túlmutatóan további szellemi erőkifejtésre ösztönöz. Szerinte az általunk ismert tér-idő kontinuitásba nem zárható be az eszmélet. „De ez nem elég. Meg kell ismernie a negyedik dimenzió után az ötödiket is és elfogadni annak egyenrangúságát is mint »ötödik« dimenziót. Ez az Erő, és el kell nevezni Feszültségnek. Ez a lélekhez a legközelebb álló dimenzió”,[68] ami téren és időn túli világosságot képes adni az egyén számára, mélyeszméletének legnagyobb távlataiban. A filozófusnő e dimenzió megismerését sürgeti, mert az általa említett „szupereszmélet ismeretlen légkörében”[69] tud csak megnyilatkozni az Isten-tudat. Szerinte az élő gondolat ereje mindennél fontosabb jelentőséggel bír, mert a lélek csak ezáltal képes önmagát teljes valóságában megismerni. Későbbi naplójegyzeteiben ugyanezt Teilhard hatására így írja le: „Az isteni erőtér az Isten végtelen sok ujjának cselekvésígérete; az isteni akarat munkaképessége, amelyben operál a mi akaratszabadságunk; akarataink erőterei dolgoznak Isten Erőterében”.[70] A jelen tanulmány elején feltett kérdésre ezen gondolatok mentén kaphatunk választ, miszerint a dienesi „szupereszmélet” hangtalan, tértelen üzenetei jelentik az egyéni lélek önmagán túlmutató s egyszerre emberi időben és isteni időtlenségben való létezését. „Ezzel az önmagamból való kilépéssel válok teljesen önmagammá.”[71]

Dienes Valéria sajátos gondolkodásának vizsgálata, akár vallásos, akár misztikus értelemben véve, további kutatások tárgyát képezi, hiszen dienesi kifejezéssel szólva, ha az eszme egyszer elindult, akkor azt nem állíthatja meg semmi.

The Awakening as a Philosophical Method in the Philosophy of Valéria Dienes

Keywords: Henri Bergson, duration, intuition, élan vital, Valéria Dienes, consciousness, awakening

In my current study, I aim to compare the interpretations of consciousness/awareness and intuition/awakening in the philosophies of Bergson and Dienes. Through an examination of the concepts employed by these two thinkers, I seek to find out whether Dienes' philosophy contains any unique content beyond the shared motifs, which might potentially extend beyond the meanings of the expressions used by Bergson.

[64] Vö. Dr. Dienes Valéria: *Az intuíció kérdéséhez. Az intuíció mibenléte*.

[65] Dr. Dienes Valéria: *Az intuíció kérdéséhez. Az intuíció értéke*.

[66] Uo.

[67] Vö. uo.

[68] Dr. Dienes Valéria: *Dialógus*. 204.

[69] Uo. 198.

[70] Uo. 202.

[71] Dienes Valéria naplójegyzetei. 1963. december 31. (6 óra 30 p.) In: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

Beck Tamás

Heidegger és a halhatatlanság

Martin Heidegger köztudottan a létfelejtésre épülő bölcseleti hagyomány destrukcióját tűzi ki célul *Lét és idő* című művében. Ennek részeként természetesen elveti az európai gondolkodástörténetet Platón óta uraló metafizikai halálfelfogást is, új fejezetet nyitva a thanatológiában. Heidegger a halált az emberi életre való visszahatása szempontjából vizsgálja fiatalkori főművében, a jelenvalólét haláláról elmondható tehát, hogy „mivel az élet irányába hat visszafelé, ezért nem vetődik fel a kérdés, miszerint a halál utáni szférában mi történik majd”.[1] Mindazonáltal megítélésem szerint a *Lét és idő*ben felépített koncepció nem nyer kellőképpen megalapozást, éppen a halhatatlanságproblematika heideggeri negligálása folytán. Nem tekinthetünk el attól a ténytől, hogy a halálfenomén kizárólag megsemmisülésként értelmezve töltheti be azt a szerepet, melyet a német szellemóriás szán neki: csakis így, „meghaladhatatlan lehetőségként” funkcionálhat az emberi létezés transzcendentális, apriori, egzisztenciális lehetőségfeltételeként. Heidegger ugyan nem tagadja explicit módon a halál utáni élet lehetőségét; sőt, kinyilvánítja semleges álláspontját az ember halhatatlanságáról ősidők óta folyó diszkusszióban,[2] mivel azonban az ember tényként felfogott halandósága a *Lét és idő* gondolatmenetében mindvégig verifikálatlan „munkahipotézis” marad, a heideggeri rendszert bizonyos fokú ingatagság jellemzi.

Egy lehetséges motiváció

Ha a halhatatlanságproblematika eme látványos tisztázatlanságának okát keressük, elsőként a freiburgi magántanár nagy visszhangot vert szakítása juthat eszünkbe a katolicizmussal. Vajon személyes attitűdök vezették a *Lét és idő* „hitehagyott” szerzőjét, amikor fiatalkori főművében egyetlen szót sem szentelt a halál utáni élet érdemi cáfolatának? A filozófiatörténet-írásnak kétségkívül létezik olyan paradigmája, mely kizárólag az éppen vizsgált bölcselő társadalmi helyzetéből, körülményeiből eredezteti gondolatait. Schwendtner Tibor egyik tanulmányában tipizálja a doxográfiai értelmezéseket, s a szóban forgó megközelítést „tudásszociológiai, leleplező jellegű” vizsgálódásnak nevezi, mely „nem hisz a gondolati dimenzió önálló érvényességében, hanem úgy véli, hogy egy gondolkodó társadalmi helyzete döntő befolyással van az illető által képviselt gondolatok szerkezetére, végső értelmére”.[3] Legalábbis valószínűnek tarthatjuk, hogy a vakbuzgó meßkirchi sekrestyés fiának nehezen kiheverhető sokkot okozott a katolikus egyházzal való meghasonlása, s ez is hozzájárult a teológiai megnyilatkozásoktól való óvatos tartózkodásához.

Beck Tamás (1976) – doktorandusz, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, *zalaegerszeg3377@gmail.com*

[1] James M. Demske: *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1963. 16. (Saját fordításom – B. T.)

[2] Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Gondolat Könyvkiadó, Bp. 1989. 425–426.

[3] Schwendtner Tibor: Filozófiatörténet – politika – életrajz. Heidegger életművének paradigmatikus értelmezési módjai. *Erdélyi Múzeum* LXXXIII. évf. 2021/4. 76–89. 78.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-11

Schwendtner azonban ugyanebben a tanulmányában arra figyelmeztet, hogy az „ilyen típusú kísérletek nagy veszélye, hogy nem eléggé érzékenyek a filozófiai problematika belső összefüggéseire, és ezért sematikus, leegyszerűsítő válaszokat fogalmaznak meg”.[4] Intellektuális igénytelenséget tükrözne jelen esetben is egy túlzottan leegyszerűsítő válasz, ezért jónak látom, hogy Heidegger társadalmi helyzetének további boncolgatása helyett próbáljunk inkább immanens, bölcseleti jellegű magyarázatot keresni a halhatatlanságprobléma elhanyagolására a *Lét és idő*ben.

A görög ontológia inadekvát volta

A szálak persze ebben az esetben is a szóban forgó német gondolkodónak a katolicizmussal való szakításához vezetnek. Mégsem valami társadalmi helyzet által determinált körülményt, esetleg szimpla ellenszenvet kell mögöttes okként feltételeznünk. Az arisztotelészi-skolasztikus lételmélet megújítását maga elé célként kitűző fiatal Heidegger munkája során fokozatosan döbbent rá, hogy a katolikus teológia önnön fogalmisága révén elválaszthatatlanul hozzákötődik a létfelejtés bűnébe esett, elavult és meghaladni kívánt görög ontológiához.[5] E heideggeri „megvilágosodás” időpontját csupán hozzávetőlegesen datálhatjuk. Az újonnan aposztatává lett bölcselő 1919. január 9-én mindenesetre már így ír régi barátjának, a katolikus dogmatika professzorának a freiburgi egyetemen: „Bizonyos, a történeti megismerés elméletét is erőteljesen érintő ismeretelméleti belátások problematikussá és tarthatatlanná tették számomra a katolicizmus rendszerét – ám nem tették azzá a kereszténységet és a metafizikát (mindenesetre új értelemben véve ez utóbbiakat)”.[6] Heidegger a *Lét és idő* 6. §-ában ugyancsak elhatárolja magát a korábban általa saját bevallása szerint is akceptált középkori teológiától. A katolikus dogmatikai szisztéma megalkotói tudniillik kritikátlanul átvették a hellén lételméleti tradícióból a lét értelmére irányuló kérdésnek a feledés homályába való száműzését.[7] Ebből a szemszögből világossá válik, hogy az ember halhatatlanságának katolikus tanítását az ominózus teológiai konstrukció hibás létalapja folytán dobja Heidegger már nevezetes fordulata előtt a többi dogmával együtt a filozófiatörténet szemétdombjára.

Metodikai ateizmus

Fontos ugyanakkor komolyan vennünk a szóban forgó heideggeri önvallomásnak azt a részletét, melyben a bölcselő határozott különbséget tesz „katolicizmus” és „kereszténység” között. A *Lét és idő* szerzőjének a szakirodalom által oly sokszor hangoztatott ateizmusa ugyanis merőben módszertani jellegű. Kétségtelen, hogy Heidegger nem kívánja egy „legmagasabb *létező*ként” értett Isten „meglétét” bizonyítani. Az ő megközelítése ontológiai. Egy 1928-as előadásának kéziratban maradt passzusa a létre utal „szentségként” (*Heiligkeit*), s egy legfőbb

[4] Uo. 80.

[5] Vö. Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl Kiadó, Bp. 1992. 292.

[6] Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rácz Péter, Schein Gábor, Tatár Sándor. Európa Könyvkiadó, Bp. 2000. 160.

[7] Vö. Martin Heidegger: *i. m*. 114.

lény esetleges létezése kapcsán is a létmegértést tartja fontosnak hangsúlyozni.[8] Heidegger számára tehát nem valamely (akár a legfőbb) létező, hanem maga a *lét* a teljességgel transzcendens, melyet a fenomenológia módszerének segítségével igyekszik előhozni az elrejtettségből. Egyik kommentátora szerint „Heidegger a filozófiát egyfajta radikális ateizmus mellett kötelezi el; ez a metodikai ateizmus azonban éppen a létben rejlő túlerő tapasztalatából kiindulva juthatna el az ember rendelkezési körén kívül álló isteni új fogalmához".[9]

Ontológiai szükségszerűség versus fiziológiai esetlegesség

Az ember halhatatlanságának vonatkozásában ugyancsak tetten érhető a *Lét és idő* szerzőjének negatív attitűdje a katolikus teológiát illetően. A metafizikai halálfelfogásra jellemző s a katolicizmus dogmatikai rendszerébe is belefoglalt szubsztanciadualizmust – azt az elképzelést, miszerint az ember testből és lélekből, vagyis két *létező*ből tevődik össze – Heidegger vitán felül elutasítja. Csejtei Dezső egyenesen a heideggeri emberkép egyik legnagyobb hozadékának nevezi azt a tényt, hogy a *Lét és idő*ben a jelenvalólét „*egységes, kompakt* egész, nincs rajta olyan »lélek«, »szellem« stb. ami valamilyen módon leválasztható lenne róla".[10] Az ember szubsztanciális egyneműsége előfeltétele annak, hogy a halált Heidegger a *Dasein* egészének megsemmisüléseként interpretálhassa. Az antikvitás bölcselői, de még a középkori, illetve kora újkori gondolkodók is kizárólag egy lélekszubsztancia feltételezésében látták a halhatatlanság zálogát. Csak a modern korban fedezték fel az élővilág kutatói az ún. „biológiai halhatatlanság" jelenségét; azt a tényt, hogy néhány tengeri élőlény (bizonyos hidrák, medúzák) természetes módon nem pusztulhatnak el. (Egy kutatóbiológus így összegezte vizsgálódásainak eredményét ezzel foglalkozó tanulmányának absztraktjában: „A hidra valóban megússza az öregedést, és potenciálisan halhatatlan".[11]) E különös tény nem csupán azt a meghökkentő konzekvenciát vonja maga után, hogy bizonyos esetekben a halhatatlanság igenis összeegyeztethető egy élőlény szubsztanciális egyneműségével. Tekintve, hogy a *Homo sapiens* ugyanazon evolúciós folyamat eredménye, mint a fent említett tengeri állatfajok, a létmegértéssel rendelkező jelenvalólét halandósága is fiziológiai esetlegesség. Ha az élővilág történeti fejlődése más irányt vesz, a halál nem lehetne az emberi létezés transzcendentális, apriori, egzisztenciális lehetőségfeltétele, ergo a *Dasein* végességén alapuló heideggeri koncepció sem épülhetett volna ki. Más kérdés, hogy egyes gondolkodók szerint a halhatatlan ember életének nincs értelme. Bernard Williams például a következő frappáns felütéssel kezdi egyik dolgozatát, melyben Karel Čapek egy novelláját felhasználva argumentál a halhatatlanság „unalmas" volta mellett: „A halhatatlanság, vagyis a halál nélküli állapot értelmetlen lenne, ezt fogom sugallni; tehát bizonyos értelemben a halál ad értelmet az életnek".[12]

[8] Vö. Fehér M. István: *i. m*. 293.

[9] Otto Pöggeler: Besinnung oder Ausflucht? Heideggers ursprünglicheres Denken. In: *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung?* Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988. 238–272. 250. (Fordította és idézi Fehér M. István: *i. m*. 293.)

[10] Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisai a 19–20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*. Pallas Stúdió – Attraktor, Bp. 2002. 252. (Már az eredetiben kurziválva.)

[11] D. E. Martinez: Mortality Patterns Suggest Lack of Senescence in Hydra. *Experimental Gerontology* XXXIII. évf. 1998/3. 217–225. 217. (Saját fordításom – B.T.)

[12] Bernard Williams: The Makropoulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. In: uő: *Problems of the Self*. Cambridge University Press 1973. 82–100. 82. (Saját fordításom – B. T.)

A heideggeri tanok elhatárolása a kései Husserl halhatatlanságkoncepciójától

Láttuk, hogy Martin Heideggernek a katolicizmussal történő, 1919 környékére datálható szakítása nem jelentette egyúttal általában a krisztusi tanoknak a megtagadását. A német szellemóriás metodikai ateizmusa nem zárja ki egy gyökeresen új értelemben vett kereszténység elfogadását.[13] Ha pedig kereszténységről beszélünk, a halál utáni élet tanítása valamilyen formában elő kell, hogy kerüljön. Persze semmiképp sem valamely *létező* halhatatlanságáról van szó, hiszen a lét létezővé tételén alapuló metafizikai tradíciót Heidegger módszeresen destruálni kívánja. Nem egy testhez kapcsolódó lélekszubsztancia öröklétét feltételezi tehát, még csak nem is a transzcendentális ego husserli halhatatlanságtanát eleveníti fel. Fontos leszögeznünk, hogy a kései Husserl ominózus elképzelése egyébként sem jelent a szó szoros értelmében vett halhatatlanságot. „A transzcendentális én nem halhat és nem születhet meg" – fogalmazza meg Husserl nemegyszer. E kijelentéseket olvasva félreértés lenne halhatatlan lélekre, valamilyen örökkévaló testi létezőre, netán nem időbeli vagy idő feletti entitásra gondolni.[14]

Egészen másról van szó. A transzcendentális szubjektivitás husserli feltárása során először az énközösség énjéhez jutunk el, mentesítve magunkat a közvélekedések elfogadásától. A fenomenológiai redukció második lépéseként zárójelbe tesszük énünknek interszubjektív vonásait, vagyis felfüggesztjük az objektív világképzés másokkal közös folyamatát. Ekkor saját magunk mint személy áll előttünk, tapasztalatok útján nyert s időközben habitualizálódott képességeivel. Végül személyiségvonásainkat is lehántva énünk legbensőbb magváról, pusztán énpólusként gondoljuk el magunkat. Az énpólus (a transzcendentális ego) pedig sajátos időszerkezettel rendelkezik: a kései Husserl kifejezésével élve, az impressziók, retenciók és protenciók által meghatározott „eleven jelenben" (*lebendige Gegenwart*) tartózkodik. Minthogy azonban ennek az időszerkezetnek megfelelően a halál elgondolása során is szükségképpen jövőhorizont nyílik, performatív ellentmondás nélkül nem tudjuk elgondolni a létezésünk utolsó pillanataként felfogott halált. Husserl konklúziója: „De előre látható, hogy a halálnak a transzcendentális én megszűnése elgondolhatatlanságával, elképzelhetetlenségével összeegyeztethetőnek kell lennie".[15]

Nyelvi csapdahelyzet

Míg Husserl tehát a „fenomenológiai immortalitás" elképzelésének kidolgozása során önnön gondolkodásának csapdájába sétál be, addig Heidegger saját anyanyelvének csapdáival küszködik. A *Lét és idő* szerzője a halál utáni élet lehetőségének tárgyalásától véleményem szerint

[13] Hogy létezhet a heideggeri tanokkal kompatibilis, keresztény haláltan, azt valószínűsítik azok a teológiai kísérletek is, melyeknek tézisei teljes összhangot mutatnak a *Lét és idő* fundamentálontológiájával. Lásd pl. Boros László: *A halál misztériuma. Az ember a végső döntés helyzetében*. Vigilia Kiadó, Bp. 1998.

[14] Toronyai Gábor: A halál fenomenológiai megközelítése – Husserlt követve. *Magyar Filozófiai Szemle* LIV. évf. 2021/1. 86–114. 101.

[15] Edmund Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. (*Husserliana: Edmund Husserl – Materialien. VIII. Band.)* Szerk. Dieter Lohmar. Springer Verlag, Dordrecht 2006. 97. (Saját fordításom – B. T.)

ugyanazért tartózkodik, amiért fiatalkori főműve is torzóban maradt.[16] A ránk hagyományozott idiómák ugyanis teljes mértékben létezőre orientáltak; s mint ilyenek, nem csupán a lét értelmére vonatkozó kérdés megfogalmazására, hanem egy létfogalomból kiinduló halhatatlanságtan kidolgozására is alkalmatlanok.

Heidegger and Immortality

Keywords: immortality, forgetfulness of being, physiological probability, language

In my brief essay I attempt to find out why there is no solution offered for the problem of immortality in *Being and Time*.

Once I've eliminated a potential explanation from the aspect of the sociology of knowledge, I address the inevitable interconnection between the Catholic religion (largely abandoned by Heidegger in the book) and Greek ontology – blameworthy for the concept of forgetfulness of being.

Next, I proceed to demonstrate how human mortality is not an ontological necessity, but more of a physiological probability. I do this by employing certain developments of modern biology. The hypothetical abandonment of the Heideggerian thesis of finiteness should not be related to the concept of the transcendental ego's immortality in Husserl's mature work.

Conclusively, there appears to be no more fitting explanation for Heidegger's abandoning the problem of immortality in *Being and Time* other than the one with which the unfinished nature of the book itself can be given a rationale to.

[16] Fehér M. István a főmű befejezetlenségével kapcsolatban világosan fogalmaz: „a *Lét és idő* első részének harmadik szakaszában döntő fordulatnak kellett volna bekövetkeznie, ám megjelentetése azért maradt el, mert e fordulat megfelelő nyelvi formában való kifejezése a hagyományos metafizika nyelvének segítségével nem volt véghezvihető". Fehér M. István: *i. m*. 266–267.

Husztig Róbert

Halál és idő kapcsolata Karl Rahner filozófiájában
Megközelítés a végtelenség felől

1. Karl Rahner gondolkodására kiható előzmények

Karl Rahner jezsuita gondolkodó, a II. vatikáni zsinat kiemelkedő tagja, valamint Martin Heidegger egykori titkos diákja. Karl Rahner halálfogalmának megismeréséhez segítségül hívom Pierre Rousselot-t és Joseph Maréchalt, két filozófust, akik nagy befolyással voltak Karl Rahner gondolkodására.[1]

1.1. Pierre Rousselot „intelligencia"-fogalma

Az intelligencia szóban megjelenik az *intellectus* fogalma, amely különböző értelemmel bír: a rousselot-i „intellektus" az „isteninek a szerve" (*organ of the divine*) Erhard Kunz szerint, amely által az ember mint szellem Istenhez közelebb tud kerülni.[2] Ez a szerv hasonló a „Vermögen"-nel, ami egy abilitást fejez ki, egy képességet. Aquinói szent Tamás használja a *connaturaliter* fogalmát ennek értelmezésére, amely magyarázza az etikainak és a misztikusnak a kapcsolatát, az interperszonális kapcsolatok kettős dimenzióját par excellence. Az ember mély rezonanciát, konnaturalitást érez léte és tette között. A halál ezért is képez fontos szerepet később a rahneri filozófiában.

Az ismeret terén kétféle tudást különböztet meg Rousselot: tudni mint megtapasztalni, és tudni mint megérteni. A tapasztalás a tudás nyersanyaga, csupán tapasztalás marad, amíg azt meg nem vizsgálom. Az ember úgy hal meg, amilyen körülmények között leéli az életét. A megértés dialektikus, mert az intellektus segítségével Istennel mint Abszolútummal akar egyesülni, és vele lép kapcsolatba. Az Isteni mindig a Másik, de a szellem ezzel a Másikkal törekszik egységre lépni.[3]

Az ember mint szellem mindig valamilyen módon hangolva van (*mood*). Ez a fundamentális hangoltság a szorongás, az *Angst*. Ezt a német „Langweilé"-nak, (*long-while*), hosszan időzőnek is nevezi, amely egy belső nyugtalanságot fejez ki, amelyre Ágoston is utal a *Vallomásai*ban, és amely az időben terjed ki: „weilen".[4] A fundamentális affektív diszpozíció pedig mint tapasztalat az emberi végességre utal.[5]

Husztig Róbert (1987) – doktorandusz, Babeș−Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *husztig_robert@yahoo.com*

[1] Lásd Pierre Rousselot: *Intelligence, Sens of Beeing, Faculty of God*. Marquette University Press, Milwaukee 1999; Michael Joseph Maréchal: *Le point de depart de la metaphysique*. Cahiér V, Charles Beyaert, Bruges 1927.

A *Katholische Zeitschrift für Theologie und Kirche* is tartalmaz tanulmányokat a két francia jezsuita gondolkodótól.

[2] Vö. Erhard Kunz: Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot. *Frankfurter Theologische Studien*. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1969. 17. Lásd továbbá: Andrew Tallon: Előszó. In: Pierre Rousselot: *Intelligence, Sens of Beeing, Faculty of God*. XI.

[3] Vö. Kunz: *i. m*.19.

[4] „Cor inquietum" – Augustinus: *Confessiones*, I.

[5] Vö. Rousselot: *i. m*. 11–17.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-12

1.2. Joseph Maréchal transzcendentális metafizikája

Joseph Maréchal belga filozófus és transzcendentális metafizikus. Főművében összeegyezteti Aquinói Tamás ismeretelméletét, amely egyébként a szenttamási metafizika, és Immanuel Kant transzcendentális metafizikáját, a létértelmezés arisztotelészi-ontológiai és dinamikus teleológiai irányát követve.[6] A transzcendentális filozófiai eljárás Immanuel Kantra való visszatekintéssel érthető meg. Kant *A tiszta ész kritikájá*nak a bevezetőjében írja: „Transzcendentálisnak nevezek minden ismeretet – olvashatjuk a TÉK bevezetésében –, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés a priori lehetséges".[7]

A transzcendentális filozófia a tiszta ész „valamennyi elvének rendszere…, magába foglalja az egész a priori emberi megismerés kimerítő analízisét is",[8] vagyis a transzcendentális filozófia nem magával a tárggyal foglalkozik, hanem a tárgy megismerési módjával. Az a priori ismeretek lehetőségei feltételeinek felmutatásáról van szó a transzcendentális metafizika esetében.

A metafizika realitásának bizonyítása Maréchalnál az ontológiai rend szükségességének bizonyítása is egyben. Maréchal megkülönbözteti az ontológiai rendet az empirikus rendtől, ami fontos tényező az emberi ismeret maréchali értelmezésben.[9] Szerinte Isten az ontológiai rend Ősalapja. Isten a „l'être infini" *(végtelen lét)*, az a realitás, amelyen az egész ontológiai rend alapszik. Az ontológiai rend az, amiben a dolgok a létükkel való alapvető viszonyukban foghatók fel. Ennek a rendnek a metafizika az első fokozata, annak pedig Isten *grounding reality*ja.[10]

2. A rahneri metafizika diszkurzív jellege

2.1. Az ember mint transzcendentális lény

Rahner szerint az ember személynek és szubjektumnak tapasztalja magát. Éppen azáltal tapasztalja magát szubjektumként és személyként, hogy olyasminek ismeri fel magát, ami. Az ember több, mint az empirikus tényezőinek összessége. Továbbá, reflektál önmagára, ezért személyes létről beszélhetünk, van öntudatossága, ráérez a létre, tudomása van a valóság végtelenségéről. A semmi nem alapoz meg semmit, így a semmi nem lehet az, amire ráérez az ember, ami után vágyakozik. Kétségtelen, hogy átéli az ember az ürességet, a törékenységet, de ugyanakkor a szabadságot, a reményt is. Ez egyfajta szorongás az emberben, amely a végtelenség felé készteti („Vorgriff"). Az ember ezáltal transzcendens lény, s mint ilyen szembesül önmagával, felelős önmagáért, ami azt jelenti, hogy személy és alany.

[6] Vö. Harald Holz: Maréchal Joseph. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Walter Kasper szerk. Herder, Basel 2006. Band 6. 1310.

[7] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. *Bevezetés*. Atlantisz, Bp. 2004. 69.

[8] Uo. 70.

[9] Joseph Cashore szerint azonban fontos kiemelni, hogy megkülönböztetésről (*distinction*) van szó, nem pedig különválasztásról (*separation*). – Joseph Cashore: *The Proof of God's Existence in the Work of Joseph Maréchal*. 1980. www.macsphere.mcmaster.ca/bistream/11375/8011/fulltext.pdf

[10] Vö. uo. 3–6.

Ez a felelősség része az emberi szabadságnak. A rahneri szabadságfogalmat nem szabad túlságosan szabadon értelmezni. A keresztény szabadság nem egy abszolút szabadság, mivel az emberi magatartás Istentől függő. Karl Rahner nagyon élesen rálát arra, hogy az ember megtapasztalja a végességét, hiszen határai vannak – ez az identitása –, de csak az a lény képes rálátni a határaira, aki mástól kapja a létét. A szubjektum a priori nyitottságban áll a létre, és ez a nyitottság éppen akkor van meg, amikor az ember aggódva és gondoskodva, félve és reménykedve áll szemben a hétköznapi világ eseményeivel. Ez metafizikai reflexióra készteti az embert, amelyet sokszor a halál küszöbén él meg, vagyis akkor, amikor készen áll a halálra. Olyan lények vagyunk, akiknek állandóan odaajándékozza magát a végtelen valóság, és így leszünk nyitottak arra a titokra, amely a halál után vár minket.[11]

2.2. Az ember mint felelős és szabad lény

Rahner elgondolása szerint a szabadságot mindig a térbeliségnek, a testiségnek valósága közvetíti. Ha nem lenne észlelhető az ember számára a valóság, senkit sem érdekelne a szabadság. Itt azonban fontosnak tartja Rahner megkülönböztetni az eredeti szabadságot a világban megtestesült valóságtól (actus). A kétféle szabadság nem választható szét, hanem az egy valóság kétféle mozzanata.

Amikor üdvösségről beszélünk, nem valami jövőbeli, meglepetésszerű eseményről van szó, hanem az ember önfelfogásának végérvényességéről. Az ember a világban és az időben él: a világban-való-lét és az időbeliség szubjektum voltának és a szabadságnak is a mozzanatai: az emberi szabadsághoz tartozik az is, hogy Istent választom vagy elutasítom. A szabadság az alany képessége, hogy rendelkezzen magával, mint egésszel, létünk pedig a halálban teljesedik be, mert ott már nem kell választani, dönteni. Lezárul valami, egészként mutatkozik meg, mint olyan. A szabad ember az örök életre született. A szabadság az örökkévaló eseménye, s az örökkévalóság már a Földön elkezdődik,[12] mivel „az időbeliség sokféleségének elszenvedésével alkotjuk az örökkévalóságot, ami ugyanis mi vagyunk és leszünk”.[13]

A szellem spontaneitása a rahneri gondolkodásban azonosítódik a szabadsággal. Itt egy transzcendentálfilozófiai szabadságfelfogással van dolgunk. A szellem felemelkedik Istenhez. A szabadság teszi lehetővé a kommunikációt az isteni titokzatossággal, a szent különbséggel; egység jön létre a különbözőségben, és átmenet képződik az örökkévalóságba. Az örökkévalóság pedig az embernek a szabadság által véghez vitt végérvényesítéseként nyílik meg a halálban. Azt mondhatjuk, hogy a szabadság az örökkévalóság gyümölcse.[14]

3. A Conversio ad phantasma mint az abstractio része

3.1. Rövid felvezetés

Az ember a világban észleli magát. Ez a világban levő szellem metafizikája, vagy ahogyan Heidegger mondaná, a fakticitás hermeneutikája. Az intuíció érzékére való restrikciót Rahner

[11] Vö. Karl Rahner: *A hit alapjai*. Római Katolikus Hittudományi Akadémia, Bp. 1985. 48–58, 112–113.

[12] Vö. uo. 48–58, 113–115.

[13] Vö. uo. 113.

[14] Vö. Klaus Vechtel: *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortaklen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*. Tyrolia, Innsbruck 2014. 48–53.

*conversio ad phantasmá*nak nevezi: a lét állandó feltétele, ami az érzékek felé irányul.[15] Az ember kognitív anticipációja a realitás alapja, a lét pedig egy világon belüli mozgás. Az ember a végtelenből reflektál önmagára, a „Man"-ból: „Sinnlichkeit besagt Hingegebenheit des Seins (Bei sich sein) an das andere, an die materia",[16] s ez jelenti az absztrahálást. Ennek során a lét elhatárolja magát a külvilágtól: reditio subiecti in seipsum. Az intellektus világ felé fordulása folytán a világ a létről az abstractio által levált tárgyként (Gegens-stand), a „conversio ad phantasma"-ként[17] válik felismerhetővé.

Amikor Rahner leírja az emberi természet szubjektivitását, a *reditio completa in seipsum* kifejezést használja. Itt a teljes, a *completa* kifejezés nyitott fogalom, amely egy önjelenlétet (*self-presence*) jelent, amely az ember sajátja. Az ember észleli magát, tud önmagáról a világon belül, és próbálja megérteni önmagát.[18]

3.2. A rousselot-i–maréchali életmű folytatása

Rousselot és Maréchal a transzcendentális tomizmus megalapítói, amelynek Karl Rahner is követője. A transzcendentális tomizmus arra törekszik, hogy a kanti transzcendentális felfogást és a Szent Tamás-i metafizikát egyeztesse. Kant szerint az ember nyitott a realitás alapmegismerésére.[19] Kantnál a transzcendentális fogalma azt az ismeretet jelenti, hogy mi miként ismerjük meg a dolgokat. A tomista skolasztika pedig Istent kutatja végső alapként. Rahner, Rousselot és Maréchal hatására egyesíti a kanti transzcendentális létfelfogást a neo-tomista létkoncepcióval. A filozófiában jelen vannak a dialektikus fogalmak, mint sötétség-világosság, mozgás-nyugalom. A görög filozófiában ez az ατελεσ és a τελειον feszültségeként merül fel. A τελοσ a tárgynak az az állapota, amikor teljesen jelen van a realitásban akként, ami. Ezek a fogalmak felvetődnek a rahneri halálfogalom kapcsán is. Ezekhez a szavakhoz a ποιειν szó társul, amely a nemlétből a létbe vezet át, a sötétből a világosságba. A halál fogalma is Rahnernél ezt jelenti: visszahozni a létet eredeti fényébe, teljes realitásába; a halál a lét ποιειν-je.[20] Teljesen kiragad a „Man"-ból.

4. Karl Rahner halálproblematikája

4.1. Mi a halál?

A halált az ember rettenettel szemléli, az ember a sötétségben és halál árnyékában lakozik.[21] Éppen ezért kihívás róla írni és metafizikailag megközelíteni. Bár nehéz, mégis szükséges beszélni róla, hiszen életünk velejárója. Többféle halálról ír Rahner: beszél a halálról mint a zarándokút végéről, mint a tér-idő-beli egzisztencia végéről, mint a bűnös haláláról, vagy mint

[15] Vö. Karl Rahner: *Geist in Welt*. SW, 2. kötet. Raffaelt Albert szerk. 202–203.
[16] Vö. uo. 98.
[17] Vö. uo. 99.
[18] Vö. Thomas Sheehan: *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*. Ohio University, USA 1987. 1–11.
[19] Vö. uo. 56–57.
[20] Vö. uo. 62–63.
[21] Lk 17, 79

az *együtt-halás*ról, a Krisztussal való meghalás lényegéről: *Mitsterben mit Christus*.[22] A halál az ember mérvadó eseménye, aminek tetőfokát Krisztus üdvözítő halálában nyeri el. A halál az egyházi tanításban test és lélek különválása, valamint a lét beteljesedése. A test-lélek különválást a jezsuita filozófus és teológus nem a neoplatonista dualizmus jegyében szemléli, hiszen a test Rahner felfogásában a lélek aktusaihoz tartozik, amely csak akkor szűnne meg, ha a lélek is megszűnne. Rahner egységet feltételez a lélek és a test között. A lélek *forma corporis*, amely kommunikál a világgal a testiség által, nyitottságot mutat fel a világegész felé, nem egy elzárt nomád módjára viselkedik.[23]

A tény, hogy minden ember meghal, tagadhatatlan. A Szentírás szerint voltak személyek, akik nem haltak meg, de ezek kivételnek számítanak az örök élet elővételezése érdekében. Szűz Mária is meghalt, még akkor is, ha a katolikus-ortodox tanítás szerint Isten megóvta testét a romlástól. Rahner antropológiai irányultságú teológiája az ember természetfeletti egzisztenciájában tetőzik, ugyanis minden ember Isten önfeltárulkozására van utalva, és minden ember Isten képmására van teremtve.[24] De akkor a halál mennyire képmás?

Epikurosz szerint a halállal foglalkozni nem a mi dolgunk, mert nincs még itt, amikor pedig itt lesz, mi nem leszünk már itt.[25] Rahner ezzel nem ért egyet, hiszen a halál nemcsak megtörténő esemény az életünkben vagy annak a végén, hanem az, ami által jelenvalólétünket végesként, egészként és halandóként fedezzük fel. A halál által a lélek már nem *forma corporis*.[26]

A halál arra szólít fel bennünket, hogy „önmagunkat, vagyonunkat és a földi világot elengedjük. Véghez viteti velünk a lemondást a vagyon birtoklására. Mindezt azért, hogy rábízhassuk magunkat a felfoghatatlan titokra, ami a halál után vár minket".[27]

A halál Karl Rahner gondolkodásában semmiképpen sem egy könnyen magyarázható és konkrét válasszal bíró tény. Ezért is okoz fejtörést mind a filozófiának, mind a teológiának. Rahner elutasítja a könnyelmű válaszokat, miszerint a halál természetszerű, az emberi szabadság visszaélése, isteni próbatétel, illetve előzetes lépés a mennyei jutalomhoz, mivel akkor ártatlan gyerekek vagy háborús áldozatok halálát könnyelműen lehetne magyarázni, illetve a halálnak nem kellett volna lennie. Ezért úgy véli, a halált nem lehet önmagában véve természetesnek tekinteni.[28]

4.2. A halál mint a földi zarándokút vége

A zarándoklat olyan út, amely céllal történik, és áldozatvállalással jár. A cél az, hogy jobbá váljak, tökéletesedjek, teljesíteni tudjam életemben a rendeltetésemet. A földi élet célja, hogy eljusson az örökkévalóságba, áldozat, és ehhez méltóan kell élni a földi születésnaptól egészen

[22] Vö. Karl Rahner: *Zur Theologie des Todes*. Questiones Disputatae 2. Herder, Freiburg 1958. 31, 61. Lásd továbbá: Karl Rahner: *Im Gespräch*. 2.kötet. Kösel Verlag, München 1983. 122.

[23] Vö. uo. 1–11.

[24] Vö. Susanne Kuhn: *Zur Theologie des Todes bei Karl Rahner*. Studienarbeit, Impressum, GRIN Verlag 2000. 3–4.

[25] Vö. Epikur: *Von der Überwindung der Furcht*. Artemis, Zürich 1949. 45.

[26] Vö. Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*. 10. kötet. Zürich 1964–1984. 193.

[27] Hanjo Sauer: *Todesbewusstsein als Lebenskunst im Denken Karl Rahners*. Bamberg, 5. kötet. Paul Imhof Kiadó 1993. 335. (Fordítás tőlem – H. R.)

[28] Vö. Patsch Ferenc: Az érett hit iskolája. Karl Rahner szenvedés-értelmezése. *Vigília* Bp. 2014. 79. évf. 4. szám; Rovat: A szenvedő ember. 269–276.

a mennyei születésnapig, a halálig. A halál mennyei születésnap, mert valami bevégzésével valami új helyzet keletkezik. A halállal véget ér a földi pálya. Akkor már nem lesznek torlaszok, akadályok, „Gegen-stand"-ok az életben, csak folytonos harmónia: „Endgültigkeit".[29] A halál után a lét végérvényes lesz, és egészében áttekinthető.

Isten beültette az embert az ő időtlenségében az időbeli világba. Az ember egy egyszeri esemény, amely Isten időtlen akaratában lett beleteremtve a mulandó földi életbe. Az idő egy egyszeri folyamat, amely Isten idő nélküli teremtési aktusával kezdődött, és ezért ez az idő nem is lehet független az isteni léttől, bár az, ami materiális, mégis mulandó, mert nem örök. Az élet egy önmegvalósítás, amely belülről jön, egy aktives Sich-Zur-Vollendung-bringen, sich-in Besitz-nehmen-der-Person. Az ember birtokba veszi magát, vagyis teljes lesz, egészen olyan lesz, amilyennek lennie kell, már nem függ a mulandóságtól, az akcidenciáktól, már teljesen örök. Ez egy reálontológiai dialektikus folyamat eredménye, mely a lélek és a matéria, a szabadság és a szükségszerűség, a véges és a végtelen között megy végbe. Az ember lélek és anyag egysége, ezért halála a vég és beteljesedés egysége. Amennyiben a halál a földi élet vége, a hitforrások szerint a személyes beteljesedés és a földi zarándoklat vége egyben.[30] Ugyanakkor a halál is birtokba veszi az embert testestül-lelkestül, az embert testi tapasztalataival együtt Isten elé viszi beteljesedésre. Ezért a halál nem egy pontszerű esemény, hanem az életmű beteljesedése.

A halálban való beteljesedés szorosan összefügg a szabadság fogalmával. Mivel az ember életében szabadság van, vagyis radikális döntés történik, azért elképzelhető, hogy ott a beteljesedés is lehetséges. A szabadság mindig szorosan össze van kapcsolva a döntéshozatallal. Az ember egész egzisztenciája az aktivitás és passzivitás között húzódik; teszünk, hatunk és elszenvedünk. A halál az ember számára az utolsó lehetőség az élettel szembesülni, és Isten mellett vagy ellen érvelni. Mivel Isten az emberi jelenlét lehetősége és oka, ezért a halál Istennel is kapcsolatban van.[31] A halál egy személyes aktus, ami a földi zarándokút végén az Istennel való találkozásba „torkollik". A találkozás megnyilvánulás. A zarándokút vége a hagyományos felfogással kapcsolatban, a halált tekintve, nem csupán a test végállomása, hanem a test – lélek – szellem egészét érinti, valami a végéhez ér. Az emberi szabadság egy földi méret, ami beteljesedik a halálban, ezzel a dualizmus esélye is kizárható, miszerint a jó lélek szabadulna meg a gonosz testtől.[32]

Az ember halálát a végső kinyilatkoztatásként írja le Hanjo Sauer teológus a Rahner koncepciójára irányuló tanulmányában, mert az ige és a tett, a cselekvés és az elszenvedés (*actio* és *passio*), a tett és a tapasztalat mint az ember egzisztenciája, feloldhatatlanul egybekapcsolódik benne. A halál a legradikálisabb transzcendencia Isten felé, így a legvilágosabb forma, amiben a kinyilatkoztatás megmutatkozhat. A halál szerves része az életünknek.[33] Aki az emberséget magára veszi, a halált is magára veszi, mert a halál annak belső pillanata. A halál mindig jelen van életünkben.[34]

[29] A német „Endgültigkeit" végérvényességet, egy bizonyos állandóságot jelent, és két szóból tevődik össze: Ende (vég) + gültig (érvényes).

[30] Vö. Karl Rahner: Zur Theolgie des Todes. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79. köt. 1. sz. 1957.

13–16; Gisbert Greshake–Gerhard Lohfink: *Naherwartung, Auferstehung, Untserblichkeit*. Herbert, Freiburg 1978. 121–123, 173–174.

[31] Paul Imhof–Hubert Biallowons: *Karl Rahner im Gespräch*. Band 2. München 1982. 122.

[32] Susanne Kühn: *Zur Theologie des Todes bei Karl Rahner*. Studienarbeit 6. https://www.grin.com/document/100179

[33] Vö. Hanjo Sauer: *i. m*. 337–338.

[34] Vö. Karl Rahner: Alltägliche Dinge. In: uő: *Theologische Meditationen*. Benzinger, Einsiedeln 1980. 11.

4.3. A halál és a bűn kapcsolata

A halál másik megközelítési szempontja a rahneri gondolkodásban: a halál mint a bűn következménye.[35] Ez attól függ, hogy minden ember földi rendeltetését miként végezte el, milyen halált halt, Ádám halálát vagy Krisztusét. Előre nem lehet megítélni, hogy ki üdvözül és ki nem, a halál titokzatos. A halál olyan, mint egy tolvaj éjszaka, kiüresedés és egyben beteljesedéses vég. Éppen ennek az egysége, az ürességnek, kimerülésnek és beteljesedésnek, az önmagát birtokba vételnek és elveszettségnek az egysége az, amit halál szóval illetünk: dialektikus egység. A halál úgy mutatkozik meg, mint tett, mint szenvedés, ami arra mutat, hogy hiányzik ebben az aktusban az isteni kegyelem, tehát a halál ilyen értelemben a bűn következménye. Mivel a halál titokzatos olyan értelemben, hogy nem tudjuk pontosan mi vár ránk az ítéletkor, a halál pillanata egy adventi tartással vértez fel, amikor várjuk, hogy mi lesz velünk, és ebben a várakozásban átadjuk magunkat az isteni irgalomnak.[36] A halál titokzatos, de mégis közeli. Krisztus véghez vitte a megváltás művét a vallásos felfogásban, és ezt a halálban mi is megtapasztalhatjuk a lét teljességében. Olyan közel van ez a vég, hogy minden napunk egy utolsó döntés. Ha ezt felfogom, akkor már nem is borzadok a haláltól annyira.[37]

A halál homályos mivolta a rahneri filozófiában egy megtört viszonyt jelképez az isteni kegyelem és a földi valóság között. A halál továbbá az áteredő bűnnek a következménye. Rahner saját kegyelemtani véleményével egészíti ki a halál keletkezését az áteredő bűnből eredendően, hogy egyrészt vallja az ember bűnösségét, másrészt az ember egy állandó viszonyban képzeli el önmagát az isteni kegyelemmel: Isten sohasem feledkezik meg az emberről.[38] Az áteredő bűn fogalma sohasem egyoldalú. Az áteredő bűnt nem úgy kell felfogni Rahner szerint, mintha biológiailag örököltük volna, vagy genetikailag, DNS-ben. Az áteredő bűnről mindenekelőtt úgy szerzünk tapasztalatot, hogy szabadságunkat tapasztaljuk meg, amely benne van az időbeliség terében, és olyan léthelyzetben valósítjuk meg a szabadságunkat, amelyhez hozzátartozik a gyarló mivoltunk és bűnre való hajlamunk. Az Isten is szabad: az Ő szabadságában adja meg az embernek az üdvösséget: erre maga az ember a példa: mennyi rosszat tett az ember, mégis ma is létezik: Isten újra és újra megbocsát. Az ember Isten szabad, megbocsátó önközlésének eseménye. Isten az embernek legbensőbb alkotóelemévé lesz: ontikus, létszerű önközlésről van szó. Az ember Isten színe látásában jut el a beteljesüléshez. Ez azt jelenti, hogy az ember Isten szabad és abszolút önközlésének az eseménye. Az önközlés azt jelenti, hogy a „közölt" maga Isten, aki a saját létében mutatkozik meg. Ez a halál után lehetséges. Ezt az eseményt nevezi Rahner *visio beatificá*nak.

Ugyanakkor a halált és a szenvedést nem szabad úgy felfogni, hogy a bűn következményében szükségszerű és természetes. Ha a szenvedés természetes lenne, akkor az ártatlan emberek halála, a gyermekek korai meghalása, a gázkamrákban megölt emberek szenvedése és halála nagyon könnyedén lenne elmagyarázva. A halál nem szenvedés, nem szükségszerű. Nem kellett volna lennie. De belépett a világba, az időbeli létezés velejárója lett.[39]

[35] Vö. Karl Rahner: *Im Gespräch*. 2. kötet, Kösel Verlag, München 1983. 122.
[36] Vö. Karl Rahner: *Zur Theolo gie des Todes*. 18–22.
[37] Vö. Herbert Vorgrimmler: *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*. Herder, Freiburg 1980. 80– 82.
[38] Vö. Karl Rahner: *i. m*. 25–26; Lásd Susanne Kühn: *i. m*. 9–10; Herbert Vorgrimmler: *i. m*. 133–138.
[39] Vö. Patsch Ferenc: *Az érett hit iskolája*. 269–275.

4.4. A halál mint kapcsolat Istennel

Karl Rahner első írásai közé tartozik a *Hörer des Wortes*, magyarul *Az Ige hallgatója*, amely egy vallásfilozófiai mű.[40] Ebben a műben a metafizika önmegalapozásáról olvasunk. Ebben szerepet játszik a filozófia, amely kutatja az Igét, és együttműködik a teológiával. A beszéd itt átfogó értelemben van használva, nem egy mondatszerű igéről van szó, hanem arról a kinyilatkoztatásról, amely Isten önközlése által hangzik el az ember transzcendentális nyitottsága felé. Az ember nyitott a végtelenre, a teljesedésre, a tökéletesedésre. Az ember maga az a lény, amely kutatja Istent, a teremtmény kutatja a Teremtőt, kutatja Isten kinyilatkoztatását, azét, aki metafizikájában az ismeretlenként jelenik meg. A halál is ismeretlen számunkra, bár valójában ismert. Nem új dolog, mert számtalan ember hal meg minden nap, mégis ismeretlen, mert még egy orvos, egy filozófus, egy teológus sem volt a halálon túl, és nem tért vissza a földi életbe. A metafizika nem valami újjal foglalkozik, hanem a már ismerttel, de olyannal, ami mégis új a földi szemnek, felfogásnak.[41] Isten az embernek az értelme, lehetővé tétele. Mivel végesek vagyunk, Isten pedig végtelen, nem ismerjük fel teljes mértékben Isten megmutatkozását, azért csodálkozunk és szomorkodunk elhunytjaink elvesztésén is. Isten teszi lehetővé a létet, amelyben az emberi is részesül, így a halál is része a létünknek.[42]

A metafizika a módszeresen reflektáló megismerése annak, amit mindig is ismertünk. Az ember képes meghallani Isten Igéjét, mert Isten a létben megmutatkozik. Ezért fontos a halált is mint létkérdést feltenni. Ha Isten a lét feltétele, akkor a halál nem a lét elmúlása, mert Isten több mint a puszta biológiai lét. Metafizikailag kérdezni a halál felől annyi, mint létkérdésként tenni föl a kérdést. Ez azt is kimutatja, hogy az ember képes meghallani Isten Igéjét az élet folytán, a történelem megvilágosodásában.

Minden kérdésnek van eredete, amelyből fakad. Egy kérdés, amelyre tetszőlegesen akarnánk válaszolni, elvesztené érvényét. Magának a kérdésnek eredete nem lehet benne a kérdésben, mert akkor nem lenne már kérdés. A kérdés kutat, keres, megismer, majd felismer. A halál kérdése számomra itt mutatkozik meg, mint metafizikai kérdés. A teremtmény kérdez, kutat, keresi Teremtőjét, a halál pedig nem egy megsemmisítő pont, hanem valami, ami már rég végigkísért, és egyszer csak halkan elmondja: ne keresd, már itt van Ő! A megismerés önbirtoklás, vagy ahogyan Rahner mondja, önmagánál-való-lét.

A megismerhetőség minden létező megismerhetőségéhez hozzátartozik: az *omne ens est verum*[43] alapján: a megismerhetőség minden létező transzcendentális határozmánya. A transzcendentálist az író filozófus itt arra érti, hogy a megismerhetőség nem kívülről járult a léthez, hanem belsőleg, és magából a létezőből fakadóan hozzátartozik annak lényegi alkatához, és amit a létnek mint a létező megvilágosítottsága horizontjának állításával már ki is mondtunk. Ez a kanti megközelítésből vett transzcendentális értelmezés, amit a halálra is alkalmazunk: rákérdezünk arra, amit keresztény mivoltunkban mindennap élünk és halunk. A lét önmagában véve megismerés, a megismerés pedig a létező létének önmagánál-való-léte.

[40] Karl Rahner: *Hörer des Wortes*. Kösel Kiadó, München 1963; uő: *Az Ige hallgatója*. (Ford. Gáspár Csaba László.) Gondolat, Bp. 1991.

[41] Vö. Karl Rahner: *Az Ige hallgatója*. 13–27.

[42] Vö. uo. 36.

[43] „Minden létező igaz" (Saját fordítás – H. R.)

A halál kérdésének megvilágosodásában az ember aktívan részt vállal. Tamás bevezeti a *species* fogalmát, amely nem valamiféle „intencionális" kép, hanem a szellemnek[44] mint létezőnek létszerű tökéletesedése. A megismerés tehát a létező létének magánál-való-léte. Ha a halál kérdésével mint filozófus és keresztény foglalkozom, nem ér váratlanul a halál, mert már rég ismerem, bírom.[45] Az ember különválasztja a megismertet önmagától, ez a szellem képessége, és ezt nevezi Aquinói Tamás *reditio completá*nak, vagyis a szubjektum szubjektivitásának: az ember szubjektumként van önmagánál: ő nem a halál, de szembesül vele, és a megismerésben léte részévé válik.[46]

Az értelmi megismerés fogalma fontos szerepet játszik Karl Rahner filozófiájában. A *phantasma* szó nem egy tárgyat jelöl, hanem az emberi tudat egy tartalmát. A *conversio ad phantasma* egy cím, amely arra utal, hogy az érzéki és az intellektuális gondolkodás egy emberi ismeretté válik. Az önmagánál-való-lét mindig egy valami-másról-való-tudás is, ezért már önmagában egy *conversio ad phantasma*. A *cogitativa* pedig nem más, mint az érzéki és intellektuális gondolkodás egységesített középpontja, ilyen értelemben a *conversio* véghezvitele. A halál fogalmát is ebbe a *conversio ad phantasma* fogalmi körbe kell elhelyezni és így az érzéki és értelmi megfontolásokat vele kapcsolatosan mérlegre tenni. Rávezeti a gondolkodó embert, hogy amikor a halálról beszél, rájön, hogy a nála-való-lét beteljesítő fázisáról beszél.[47]

Ha az ember nem fél a halál problémájával szembesülni, és nem tehet egyébként mást, minthogy szembesüljön vele, akkor rájön, hogy az élet és halál egységet alkot. Boros László mondja, hogy aki a halált ismeri, az életet is ismeri, aki viszont a halált elfelejti, az az életet is elfelejti.[48]

5. Összegzés

Karl Rahner jezsuita szerzetes, lelkipásztor, akinél a filozófiai és teológiai gondolkodás ötvöződik. Teológiai témát tárgyal, filozófiai módszerekkel érvelve. A filozófia kérdez, kutat, rávilágít a dolgok miértjére. Miben áll a halál halálisága? Meg lehet-e érteni a halált, és lehet-e remélni a halál miatt abban, ami örök: az isteni létben?

A halál témája nagyon provokatív, mert mindenkit érint, de nem kimeríthető; bár tárgyalható sokféle szakterületen, de mégsem tudunk teljesen kimerítő válaszokkal előhozakodni.

Karl Rahner rávilágít arra, hogy a filozófiai realitás, a kérdezés helyes módszere és a Szent Tamás-i filozófia párosítása nemcsak, hogy jól tud együttműködni a halál témája kapcsán, de szükséges is, hogy együttműködjenek. Rahner filozófiai oldalról rámutatott arra, hogy meg kell tanulni helyesen kérdezni és értelmezni a halált, a teológiai oldalon pedig utat nyitott arra, hogy megértsük a halált. Ugyanis a halál misztikája olyan mélységes, hogy csak transzcendentális módszerrel közelíthető meg: vagyis a végtelenség felől. Ezért a halált Rahner szerint igazán csak a filozófiait és a teológiait egyesítő metafizikai horizontban lehet megérteni.

[44] Magára az emberre vonatkoztatja Rahner a szellem fogalmát. Az ember szellem, mert abszolút nyitott a létre mint létre. Magára a létre irányuló transzcendencia az ember alapvető antropológiai alkata. – Vö. Karl Rahner: *A hit alapjai.*

[45] Vö. Karl Rahner: *Az Ige hallgatója*. 41–54.

[46] Vö. uo. 64.

[47] Vö. Karl Rahner: *Geist in Welt*. Felizian Rauch, Innsbruck 1939. 169–172, 180.

[48] Vö. Ladislaus Boros: *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*. Topos, Regensburg 1997. 8.

The Relation between Death and Time in the Philosophy of Karl Rahner. An Approach from the Side of the Infinite

Keywords: death, conversio ad phantasma, infinity, metaphysics, being

In this paper I analysed the concept of death and time by Karl Rahner, a Jesuit intellectual with philosophical roots. Rahner describes the concept of death from the side of eternity.

I tried to show the importance of the dialogue between philosophy and theology. Rahner describes death as a theological and philosophical problem, with philosophical arguments. He continues the work of Pierre Rousselot and Joseph Maréchal in trying to bind Kantian philosophy with scholastic metaphysics. My work was an attempt to describe the concept of death with the help of Karl Rahner who is an example, that religious philosophers can also have valuable criticism about difficult philosophical subjects.

Sipos Andrea

A szubjektivitás fogalmának átalakulása Jean-Luc Marion és Claude Romano filozófiájában

Bevezetés

A jelen tanulmány fő célkitűzése, hogy bemutassa a szubjektivitás fogalmának átalakulását a kortárs francia fenomenológia két nagy alakja, Jean-Luc Marion és Claude Romano filozófiája alapján. Mint ismeretes, a 20. század második felében a fenomenológiában jelentős irányváltás figyelhető meg, és egyfajta „empirikus fordulat" következik be. Az „új francia fenomenológia" egyik jellegzetessége, hogy a tudat értelemadó tevékenysége hatályon kívül helyeződik, helyette a fenomén önmagától való megjelenése, más szóval az értelem felmerülésének eseményszerűsége kerül előtérbe.[1] Jean-Luc Marion és Claude Romano filozófiájában is kitüntetett szerephez jut az esemény fogalma, ugyanis mindkét gondolkodó ez utóbbi alapján értelmezi újra a tudat és fenomén viszonyát. Azonban míg Marion vizsgálódása fenomenológiai keretek között zajlik, addig Romano fenomenológiai vállalkozása kibővül egy egészen sajátos „egzisztenciális", pontosabban mondva evenmenciális hermeneutikai perspektívával. A két filozófus közti különbséget továbbá jól illusztrálja a módszer kérdéséről kialakult vitájuk. Marion a redukciók sorát bővíti, nevezetesen egy hármas redukció alkalmazását javasolja, ezzel szemben Romano a redukciót mint a fenomenológia *par excellence* módszerét teljes egészében elveti. Mindeközben a szubjektum fogalma is átalakul, amely Marionnál az odaadó (*adonné*), Romano esetében pedig az eljövendő (*advenant*) neologizmusokban ölt új alakot.

Mindazonáltal kérdés, hogy e két filozófus elképzelései alapján vajon kifejezhető-e az a személyes érintettség, valamint az egyedi mód, ahogyan a saját életünkben bekövetkező eseményt megtapasztaljuk? Másképpen: értelmezhető-e a személyes eseményt átélő szubjektum csupán a fenomén vagy akár maga az esemény mint fenomén megjelenésének passzív, anonim, sőt indifferens szemlélőjeként? Azt az álláspontot kívánom kifejteni, hogy a személyes esemény révén megjelenő értelem nem függetleníthető attól az egyedi szubjektumtól, avagy szingularitástól, aki azt megéli, sőt az esemény fogalma csak ez utóbbi tükrében válik egyáltalán értelmezhetővé.

Sipos Andrea (1982) – filozófus, doktorandusz, Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest, *andrea.b.sipos@gmail.com*, MTMT-azonosító: 10077968

[1] Az „új francia fenomenológiáról" lásd Tengelyi László–Hans-Dieter Gondek: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkam Verlag, Berlin 2011; Tengelyi László: Az új fenomenológia Franciaországban. In: *Filozófia*. Boros Gábor szerk. Akadémiai Kiadó, Bp. 2007. 1346–1371.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-13

1. A módszer kérdése

1.1. Marion hármas redukciója

Husserl egész munkásságában kitüntetett szerepet játszik a módszer, mely a különböző redukciókban ölt alakot. A kérdés fontosságát Marion is hangoztatja, hiszen épp a módszerrel való számvetés különbözteti meg a fenomenológiát a metafizikától. A fenomenológia módszere – a karteziánus és a kanti metódusokkal szemben – csupán arra szorítkozik, hogy megnyissa a fenomenális mezőt, és hagyja a fenoméneket maguktól megnyilvánulni (*se manifester*), még ha értelmüket konstituálja is. A konstitúció azonban nem jelent mást, mint értelmet adni, vagy még pontosabban felismerni az értelmet, amelyet a fenomén magától önmagának ad.[2] Marion a fenomenológiai hagyomány történetében két redukciót nevez meg, melyek időrendben is követik egymást. Husserl redukciója, avagy „az első redukció" a transzcendentális tárgyak konstitúciójával egyenlő. Az értelem egy intencionális és konstituáló ego számára bontakozik ki, akinek a redukció csupán konstituált tárgyakat ad, ellenben kizárja minden más dolog (például a létmódok) adódását, melyeket nem lehet a tárgyiságra (*objectité*) redukálni. „A második redukció", mely Heidegger nevéhez fűződik, egyfajta „egzisztenciális" redukciónak tekinthető, mivel a jelenvalólétre (*Dasein*) redukál, célja pedig a lét kérdésének megnyitása. Ez utóbbi nem ad mást, mint magát az ontológiai differenciát, röviden a „lét fenoménjét", ellenben kizár minden olyat, aminek nincs léte, különösképp a „lét fenoménjének előfeltételeit" (unalom, követelés).[3] Míg Husserl transzcendentális redukciója a tárgyiság horizontjában játszódik, addig Heidegger egzisztenciális redukciója a lét horizontjában működik, más szóval mindkettő megreked a tárgyiság (*objectité*), illetve a létezőség (*étantité*) szintjén. Marion úgy véli, hogy egy további, azaz egy „harmadik redukció" végrehajtása szükséges ahhoz, hogy a tisztán adottat (*pur donné*) elérjük, hogy magukat a fenoméneket feltárjuk.[4] Az első redukciót a transzcendentális ego, a másodikat a *Dasein*, a harmadikat pedig maga a hívás (*appel*) hajtja végre.[5] A fenomén nem adódik, csak ha redukáltuk, más szóval a redukció és az adódás (*donation*) teljesen összefonódnak egymással: „minél több a redukció, annál több az adódás".[6] Másképpen fogalmazva: ahhoz, hogy a fenomén abszolút megjelenhessen, le kell, hogy redukálódjon a tisztán adottra, így az adódás elsőbbséget élvez a megjelenéshez képest.[7] Sőt, maga az adódás redukál, tehát egyedül a redukció engedi meg az adott megjelenését.[8]

Valójában maga az adódás ad és adódik, méghozzá úgy, hogy miközben mást ad, mint önmagát (az adottat), ő maga visszahúzódik. Az adódás elrejti saját magát, csupán közvetetten jelenik meg; maga helyett az adottat jeleníti meg, színre viszi a fenomént. Az adódás maga rejtve marad,

[2] Jean-Luc Marion: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Presses Universitaires de France, Paris 2013. 13–14.

[3] Jean-Luc Marion: *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Presses Universitaires de France, Paris 2010. 352–353.

[4] Vö. Marion: *Étant donné.* 3–5.

[5] Vö. uo. 13–14.

[6] Uo. 26–27.

[7] Vö. uo. 89–90.

[8] Vö. uo. 88.

méghozzá az adott redőjében (*pli*) bújik meg, mintegy önmagára hajolva.[9] Ugyanakkor minden adott tanúsítja is az adódást, hiszen a fenomén megjelenésének eseménye révén az adott redője kisimul (*déplie*), mint ahogyan a ruhán egy gyűrődés kirúgja magát, az adódás pedig kinyílik, megnyílik előttünk.[10] Mi több, Marion – különösen a *Redukció és adódás* (*Réduction et donation*) című könyvének megjelenése után kapott kritikákra reagálva – a fenomén önmagától való adódását az adomány analógiájára képzeli el. Mindazonáltal ahhoz, hogy a színtiszta adódáshoz eljussunk, mindennemű transzcendenciától el kell vonatkoztatnunk, következésképp mind az adományozót (*donateur*), mind az adományozottat (*donataire*), sőt még magát az adományt (*don*) is *epokhé* alá kell vonnunk.[11]

A harmadik redukció végrehajtásának köszönhetően lehetőség nyílik arra is, hogy bizonyos kivételes fenoméneket leírjunk, melyeket nemcsak a metafizika, de még a fenomenológia is korábban figyelmen kívül hagyott és kizárt vizsgálódásaiból, úgymint a szemléletileg telített fenoméneket (*phénomènes saturés d'intuition*), avagy a paradox fenoméneket (*phénomènes paradoxes*).[12] A telített fenomén szemléletileg túlcsordítja fogalmát, más szóval észleletileg jóval többet ad, mint amit a fogalom kifejezhet. Az ilyen típusú fenomén egy olyan szemléleti többlettel jelenik meg, amely leírhatatlanná teszi, melynek révén minden konstitúciós erőfeszítést is meghiúsít. Egyszerűen nem hagyja magát egy szubjektum tekintetének alávetni, vagyis nem engedi, hogy tárgynak tekintsük, mivel a szaturált fenomén intencionálisan megcélozhatatlan (*invisable*).[13] A szintézis az ego nélkül, sőt az ego ellenében megy végbe mintegy passzívan, ami magából a fenoménből ered. A telített fenomén előbb adódik, ezért megelőz minden intencionális irányulást.[14] A feltáruló értelem nem a tudat önkényes értelemadó tevékenysége révén keletkezik, hanem önmagában és önmagától jelenik meg. A fenomén saját kezdeményezésére történő megmutatkozása kész tényként (*fait accompli*) áll elő a tudat számra.[15] A szaturált fenomén felszínre törése így leginkább egy eseményhez hasonlítható: a meglepetés jellemzi, mivel csak úgy hirtelen, minden ok vagy előzmény nélkül, valami abszolút újként adódik. Egy forrás nélküli eredetet jelöl, mert semmi nem előzi meg, ami megmagyarázhatná, semmi nem idézheti fel kezdetét.[16] A szaturált fenomén hatást, illetve valóságos értelemhatást (*effet de sens*) kelt, amint megjelenését vitathatatlanul ránk kényszeríti (*s'impose*), és ahogyan értelemtöbbletével eláraszt minket.[17]

1.2. Romano redukció nélküli fenomenológiája

Marionnal ellentétben Romano a redukciót mint a fenomenológia *par excellence*-módszerét nemhogy fokozza vagy radikalizálja, hanem teljes egészében eltörli. Romano empirizmusának, avagy az életvilág realizmusának (*réalisme du monde de la vie*) alapvető jellemzője a

[9] Vö. uo. 67.
[10] Vö. uo. 110.
[11] Vö. uo. 140–193. Lásd még ehhez Harmati Gergely: Útkeresés egy lehetséges fenomenológiához. Jean-Luc Marion filozófiája az ezredfordulón. *Helikon Irodalomtudományi Szemle*. 53. évf. 2007/1–2. 226–271, különösen 242–247.
[12] Vö. Marion: *i. m*. 4.
[13] Vö. uo. 351.
[14] Vö. uo. 371.
[15] Vö. uo. 232.
[16] Vö. uo. 287.
[17] Vö. uo. 83.

karteziánus szubjektumra visszavezethető konstituáló tudat elvetése és a husserli intencionalitás éles bírálata, ami ellenben párosul a fenomén értelmének prereflexív síkon történő felfogásának hangsúlyozásával.[18]

Vitathatatlan tény, hogy Husserl fenomenológiája szorosan kapcsolódik a kartezianizmushoz és az antik szkepticizmushoz. Descartes filozófiájában megjelenő szubjektivitás és az antik filozófiában gyökerező egyetemes kétely kiindulópontot jelentett Husserl számára a fenomenológia fogalmainak kidolgozásában, úgymint immanencia és transzcendencia, a fenomén fogalma és az *epokhé,* avagy az első (pretranszcendentális) redukció. A redukció művelete az immanens adottságokhoz való visszatérést jelenti, egyúttal pedig a kizárását minden másnak, ami kételyre adhat lehetőséget, vagyis ami transzcendens. Romano úgy véli, hogy Husserl e két szféra, az adekvát és inadekvát adottságok elkülönítésével nem csupán Descartes álláspontját erősíti meg, hanem a szkeptikus kétely érvényességét is helyben hagyja. Mi több, Husserl kartezianizmusa a transzcendentális fordulattal csak tovább mélyül, amikor is a világ a transzcendentális ego konstituáló tudatának korrelátumaként jelenik meg.

A redukció az *Eszmék*ben egy új jelentéssel gazdagodik: az egyik redukció (*epokhé*) egy kizáró művelet, mely felfüggeszti a világban való hitet, a másik, transzcendentális redukció pedig valójában visszavezetést (*Zurückleitung*), méghozzá a létezésről való bárminemű állásfoglalástól mentes, transzcendentális mezőre való visszavezetést jelent. „Csakhogy a redukció nem vezet vissza máshoz, mint ahhoz a transzcendentális egóhoz, melynek létezését már előzetesen elfogadtuk."[19] Romano úgy véli, hogy a redukció nem igazolja a transzcendentális idealizmus elfogadását, hanem előfeltételezi annak magától értetődő érvényességét. Az *epokhé* nem csupán a szemlélet megváltozását jelenti, hanem sokkal inkább tekinthető „egy szubsztanciális metafizika jelmondatának".[20]

A világhoz való viszonyunkat ennek okán nem az intencionalitás, hanem a tapasztalat radikálisan holisztikus rendszerére épülő világban-való-lét (*être-au-monde*) fejezi ki. A holisztikus karakter azt jelenti, hogy egy észlelet, amely nem tud zökkenőmentesen az észleletek összességébe illeszkedni, az nem is észlelet. A világban-való-lét pedig a dolgokra való közvetlen nyitottságunkra utal, melynek alapja, hogy testünk által eleve a világhoz tartozunk.[21] Fontos azonban megjegyezni, hogy e kifejezés nem azonos a heideggeri *In-der-Welt-sein* fogalmával, mert Romano szerint ez utóbbi még mindig egy transzcendentális struktúrára támaszkodik. Ezzel szemben az *être-au-monde* egy olyan transzcendentálisan semleges rendszer, melyben a szubjektum és a világ egy megbonthatatlan egységet képez, anélkül azonban, hogy bármelyik is elsőbbséget élvezne a másikhoz képest. Az ember nem csupán a világ egy része, hanem testének köszönhetően egyetlen rendszert alkot vele; egyszóval a szubjektum és a világ együtt eredőek (*co-originaires*).[22] Valójában a megjelenés alapvető eseményének két pólusa van: testként való jelenlétünk képezi a szubjektív, a világ pedig

[18] Az életvilág realizmusáról lásd Claude Romano: Pour un réalisme du monde de la vie. *Revue de Métaphysique et de Morale*. vol. 90. no. 2. 2016. 269–284; Sipos Andrea: Redukció nélkül. Claude Romano empirikus fenomenológiája. *ELPIS Filozófiatudományi Folyóirat*. XV. évf. 2022/1–2. 73–84. Husserl kartezianizmusának kritikájáról bővebben lásd Claude Romano: La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne? *Les Études philosophiques*. vol. 100. no. 1. 2012. 27–48.

[19] Claude Romano: *Au cœur de la raison: la phénoménologie*. Gallimard, Paris 2010. 530.

[20] Uo. 530.

[21] Vö. uo. 615.

[22] Vö. uo. 572.

objektív pólusát. Ebből fakadóan az észlelés egyúttal relációs is, hiszen nem jelent mást, mint e kettő folyamatos találkozását.[23] Noha mondhatjuk, hogy a fenomének „szubjektívek", de csak abban az értelemben, hogy lényegükből fakadóan egy szubjektumhoz kapcsolódnak, azonban ez a „szubjektivitás" semmi esetre sem jelenti egy tudat immanens tartalmát. Amit észlelünk, az a fenomenális dolog (*chose phénoménale*), avagy a hozzánk fűződő viszonyában megjelenő dolog, amelyet az életvilág (*Lebenswelt*) szintjén, közvetlenül ragadunk meg.

Noha e gondolatok egyértelműen visszatükrözik a kései Husserl *Válság* könyvének vagy Merleau-Pontynak *Az észlelés fenomenológiája* című korai munkájában kifejtett elképzeléseit, Romano számos ponton meg is haladja a fenomenológiai hagyomány nagy alakjainak eredményeit. Az életvilág realizmusa egy *deskriptív* realizmus, ami azt jelenti, hogy az észlelést csak közvetlenül magára a világra nyílóként lehet leírni, mindenféle tudati közvetítő nélkül.[24] Következésképp nincs szükségünk redukcióra a fenomenológiai mezőhöz való eljutáshoz; ha egyfajta módszerre mégis igényt tartana a fenomenológia, akkor az a hermeneutika, ami azonban nem a fenomének megjelenéséhez, hanem csupán azok leírásához szükséges.[25]

2. A szubjektivitás fogalmának átalakulása

2.1. Marion és az odaadó

Az adódás fenomenológiában nemcsak a fenomén, hanem a szubjektum fogalma is gyökeresen átalakul. Marion úgy véli, hogy az adódás csak akkor gondolható el, ha a fenomenológia végleg szakít a *par excellence* metafizikai hipotézissel, a transzcendentális és konstituáló ego elsőbbségének elképzelésével. Az adódás mindaddig elérhetetlen, ameddig az egót fenntartjuk, vagyis csak akkor jelenik meg az adódás, ha zárójelezzük az adományozó egót.[26] A harmadik redukció még a szubjektumot is redukálja, más szóval visszavezet minden egót, de még a jelenvalólétet is annak tiszta és egyszerű alakjára, a hallgatóra (*figure d'auditeur*), avagy a megszólítottra (*interloqué*).[27]

A megszólított „egy szubjektivitás nélküli szubjektum", mely csupán az eseményként felbukkanó fenoménnel való viszonyából vezethető le.[28] Az adódás ugyanis megelőz minden egyéb instanciát, beleértve és legfőképpen az egót, hiszen a fenomén önmagától adódik, egyes-egyedül önmagától. Az ego tehát nem dönt a fenomén megjelenése felől, hanem csupán megkapja és fogadja azt, jobban mondva a fenomén mint adomány címzettjévé (*attributaire*) válik.[29] Mindamellett ahhoz, hogy a fenomén önmagát adva megmutatkozhasson, szükségszerűen ki kell jelölnie azt a pontot, ahol és

[23] Vö. uo. 587.

[24] Vö. uo. 571. Romano deskriptív realizmusáról lásd még Claude Romano: Réalisme métaphysique et réalisme descriptif. In: *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*. E. During et E. Alloa éd. Presses Universitaires de France, Paris 2018. 117–133.

[25] A hermeneutika és a redukció összefüggéséről a francia fenomenológiában lásd Claudia Serban: La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique. *Les Études philosophiques*. vol. 100. no. 1. 2012. 81–100.

[26] Vö. Marion: *Étant donné*. 118.

[27] Vö. Marion: *Réduction et donation*. 353.

[28] Vö. uo. 347.

[29] Vö. Marion: *Étant donné*. 309–310.

ahová adódik, továbbá a címzettet is, hogy kinek vagy minek adja át magát, amely nélkül meg sem jelenhetne. Más szóval a fenomén „önmagasága" az Én (*Je*) újbóli meghatározására kötelez bennünket; így válik a szubjektum a fenomén felbukkanásának egyszerű tanújává (*témoin*).[30]

A szaturált fenomén vagy paradoxon nem csupán felfüggeszti, hanem meg is fordítja azt az aszimmetrikus viszonyt, amely eddig az Én javára a fenomén és az Én között állt fenn; maga az Én kerül most alárendelt helyzetbe a fenoménhez képest. A fenoményt nem lehet konstituálni, sőt éppen az Én érzi úgy, hogy a fenomén konstituálja őt. A tanú fogalma alatt egy transzcendentális rangjától megfosztott szubjektivitást kell érteni, amely már nem végez sem szintézist, sem konstitúciót. Következésképp a tudat működését úgy kell elképzelni, mint egy tartalom nélküli vetítővásznat (*écran*), melynek felületén a fenomén egyszer csak formát ölt (*anamorphose*), ahogyan a vászonra vetített fény felvillan és szétszóródik (*éclate*). A fenomén mint adomány felragyog, sőt egyenesen odasiet a tudathoz, és annak felületén kivetíti, kinyilatkoztatja magát. Pontosan az adódás tanúsítja a fenomén „önmagaságának" (*le „soi" du phénomène*) fenomenológiai elsőbbségét, minden lehetséges címzettel szemben.

A szubjektum, a fenomén csupán részesül az adományból, sőt csak ennek révén születik meg. Maga az adott, a fenomén hívja életre a címzettet azáltal, hogy megmutatkozik számára. Azzal, hogy fogadja azt, ami adódik (fenomén), a címzett önmagát is megkapja; a fenomén másságának feltárulása révén individualizálódik, ekképp szakítva szolipszizmusával.[31] A címzett a „szubjektum" után jön, méghozzá két értelemben is: egyfelől azt jelzi, hogy meghaladja a szubjektum metafizikai alakját, másfelől és legfőképpen arra utal, hogy a megjelenést a fenomén kezdeményezi, a címzett pedig csak magából a fenoménből származik.[32]

A szaturált fenomén felbukkanásakor a hatás hívássá (*appel*) fokozódik, a címzett pedig odaadóvá (*adonné*) alakul át.[33] A megszólított egy hívást kap, ami arra kényszeríti, hogy odahajoljon (*se rendre*) a fenoménhez, méghozzá a francia kifejezés mindkét értelmében: a megszólított odasiet, odalép (*se déplacer*) az adotthoz, és meghajol előtte (*se soumettre*). A címzett enged, illetve eleget tesz a fenomén hívásának, elmegy hozzá, és megadja magát neki.[34] De a hívás, amely fenomenológiailag csupán a rá adott válaszban mutatkozik meg, mégis előbbi, mint a válasz.[35] A transzcendentális redukció és az egzisztenciális redukció után a hívásra történő redukció következik. Ennek fényében a hívás úgy jelenik meg, mint a két korábbi redukció eredendő sémája, mivel lehetővé teszi a visszavezetést azzal, hogy odaadást követel. Éppen ezért ami adódik, csak annak adódik, aki odaadja magát a hívásnak.[36]

Bár Marion többféle elnevezést ad az újólagosan meghatározott szubjektumnak (megszólított, tanú, odaadó), lényegét tekintve azonban mindegyik azt hivatott kifejezni, hogy az értelemadó szubjektum az értelem egyszerű befogadójává válik. A szubjektumnak mindenképp le kell mondania a *cogito* eszméjéből származó kiváltságáról ahhoz, hogy az eredendő adódás kedvezményezettjévé válhasson.[37]

[30] Vö. uo. 405–406.
[31] Vö. uo. 426.
[32] Vö. uo. 406–407.
[33] Vö. uo. 433.
[34] Vö. uo. 436.
[35] Vö. Marion: *Étant donné*. 465.
[36] Vö. Marion: *Réduction et donation*. 342–343.
[37] Vö. Marion: *Étant donné*. 416.

2.2. Romano és az eljövendő

Romano legelső filozófiai értekezésében, nevezetesen az 1998-ben megjelenő *Az esemény és a világ* (*L'événement et le monde*) című könyvében kidolgozott evenmenciális hermeneutika szintén az esemény fogalmára épül. Mindazonáltal, míg Marion az adódás fenomenológiájában a fenomén eseményszerűségét hangsúlyozza, addig Romano egy kitüntetett fenomén, a személyes életünkben felmerülő esemény – avagy Tengelyi kifejezésével élve, a „sorsesemény" – mélyreható fenomenológiai elemzését nyújtja. A szerző alapvető célkitűzése az eseményektől függő emberi létezés értelmezése, ezért a fenomenológiai leírás egy egészen sajátos egzisztenciális vetületet kap; ekképp születik meg az úgynevezett evenmenciális hermeneutika.[38]

A konkrét emberi életben bekövetkező történéseket, mint például egy találkozás, egy döntés vagy egy súlyos betegség, Romano „személyes" eseményeknek (*événements „personnels"*), illetve evenmenciális értelemben vett eseményeknek (*événements au sens événementiale*) nevezi. Az esemény egy előre nem látható módon bekövetkező, egyben mindent felforgató élethelyzet előállására utal, amely teljes mértékben felborítja életünket, keresztülhúzza terveinket, valamint átalakítja önmagunk és a világ eddig megrögzült értelmét. Az esemény alapjaiban borítja fel saját kontextusát; minden előzmény nélkül, szükségszerűen anarchikus módon merül fel, mivel önmaga képviseli saját értelmének eredetét.[39] Mint olyan, kivonja magát a kauzális világból, és áthágja a már meglévő értelmezési lehetőségeket. Ennek fényében az esemény tényszerű körülményeiben fellelhető esetleges oksági összefüggések nem képesek kifejezni valódi fenomenológiai jelentéstartalmát, nevezetesen hogy elérkezésével egy merőben „új fejezet" kezdődik annak az életében, akit az közvetlenül érint. Az effajta eseménynek ugyanis van kijelölt ontikus alanya, avagy meghatározott „címzettje", „szubjektuma"; az esemény személyesen engem érint, benne helyettesíthetetlen önmagaságom (*ipséité*) a tét.[40]

Romano írásában az ember egyfajta „kalandor" képében jelenik meg, az emberi sors vagy életút pedig események által tűzdelt „kalandos utazásként", illetve szó szerint kalandként (*aventure*) fogható fel. Az emberi létezés eseményektől való függőségét az eljövendő (*advenant*) fogalma fejezi ki: eljövendő az, aki az eseményt megéli, akinek az esemény által hordozott új értelem feltárul, és aki mindeközben elengedhetetlenül maga is megváltozik.

Az esemény általi személyes érintettséget az ipszeitás fogalma fejezi ki, amely valójában egy háromkomponensű képességet takar; először is az eseményekre való eredendő nyitottságot jelenti, másodsorban arra utal, hogy közvetlenül, mi magunk, a saját helyettesíthetetlen mivoltunkban tapasztaljuk meg a történéseket, harmadsorban pedig azt az adottságot jelöli, hogy saját történetünkön keresztül és az események által nyitott lehetőségek tükrében értjük meg magunkat.

Ugyanakkor nem úgy kell elképzelnünk az ipszeitás ezen jellemzőit, mint egy, a „szubjektumban" előzetesen jelenlévő alapstruktúrát, mely eleve lehetővé tenné az eseményt. Az esemény ugyanis pontosan az, amire nem lehet felkészülni, tehát nem is egy lehetőségről van szó, hanem egy valóságos lehetetlenségről.[41] Tudniillik az ipszeitás egy szigorúan neutrális „maga-lenni"-t

[38] Romano evenmenciális hermeneutikájáról lásd Sipos Andrea: Az evenmenciális hermeneutika emberképe: az eljövendő. In: *Ütközéspontok VIII*. A Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztály konferenciájának kötete. Szerk. Jancsó András (et al.). Doktoranduszok Országos Szövetsége, Bp. 2021. 107–119.

[39] Vö. Claude Romano: *L'événement et le monde*. Presses Universitaires de France, Paris 1998. 55.

[40] Vö. uo. 37–44.

[41] Vö. uo. 121.

(*„être-soi”*) jelöl, mely szemben áll minden egoitással és individualitással. Nem jelent mást, mint egyes szám első személyben történő érintettséget anélkül, hogy a szubjektivációs folyamat révén már kialakult egyénről lenne szó. Az eljövendő nem egy „magam” (*„soi”*), egy „én” (*„je”*) vagy akár egy előzetesen adott szubjektivitás, hanem egy olyan „szubjektum”, amely színtiszta anonimitásból emelkedik ki, és amely egyénné csupán az esemény hozta lehetőségek elsajátítása révén válik.[42] Az eljövendő semmi esetre sem ragadható meg egy elidegeníthetetlen önmagaság állandóságaként; lényege sokkal inkább változni tudó képességében rejlik. Valóban, az eljövendő minden egyes eseménnyel való „találkozásakor” átalakul, ezért egyedisége (*singularité*) többször is megváltozhat. Bár mindig ugyanazok maradunk, az események hatására mégis mássá válhatunk, egyediségünk számos alkalommal módosulhat életünk különböző szakaszaiban.[43]

Romano éppen az eljövendő neologizmusával kíván szakítani a szubjektivitás minden eddigi meghatározásával, mivel úgy véli, hogy az arisztotelészi *ousia*, a karteziánus *res cogitans* de még a heideggeri *Dasein* is mind valamiféle szubsztanciával rendelkező szubjektumként foghatók fel. A szubjektum jelentése is azt sugallja, hogy valami „mögöttes” megmarad még az események hatására is, vagy hogy a szubjektum „uralhatná” az eseményt, amely így annak puszta attribútumává válna. Az esemény azonban teljességgel uralhatatlan, sőt ő maga uralkodik az emberen. Az eljövendő ebből kifolyólag nem konstituálhatja az esemény értelmét, és nem is teheti lehetővé azt a nyitottságot, amely a születés eseménye által nyílik meg előtte. Az esemény formálja az eljövendőt, vagyis az eljövendő kiléte önmaga számára csak az esemény eljövetelekor fakad fel.[44]

3. Romano és Marion vitája a módszerről

Romano alapvetően elutasítja a redukció módszerét, melynek következtében nemcsak Husserl intencionalitáselméletéhez, de Marion adódást illető elképzeléseihez is kritikusan viszonyul. Marion *Adva lévén* (*Étant donné*) című könyvének megjelenésekor Romano egy recenziót ad közre, melyben a redukció műveletét egy „szubjektív eljárásnak” tekinti, amely szerinte ellentmondásba kerül az adomány tematikájával. Úgy véli, hogy a harmadik redukció végrehajtásával a transzcendentális szubjektum újjáéledhet, és vele együtt a konstitutív tevékenység is, amely a fenomenális mezőhöz való eljutást biztosítja. A redukció, a „transzcendentális fenomenológia *par excellence* módszere” a tekintet módosítását jelenti, amely Husserlnél a szubjektumon belül működik: visszavezeti az empirikus én élményeit a transzcendentális ego megtisztított élményeire, mindez azonban magában az egóban zajlik le. Romano szerint tehát bárki, aki redukciót hajt végre, azzal *de facto* elfogadja a megjelenés „szubjektumhoz” való kapcsolódását, egyúttal elkötelezi magát „a szubjektum egyfajta metafizikai felfogása mellett”.[45]

Marion vállalkozása valóban bizonyos paradoxonokat rejt magában. Egyfelől arra törekszik, hogy a szubjektum dekonstrukcióját véghez vigye, úgymond száműzze a szubjektivitást a fenomenológiából, azaz hogy végleg elhagyja azt a horizontot, ahogyan az szubjektum gondolata a

[42] Vö. uo. 127.
[43] Vö. uo. 131.
[44] Vö. uo. 71–72.
[45] Claude Romano: Réponses de Claude Romano à quelques questions. *Transversalités*. No 96. 2005. 53–66. 58.

metafizikában, de még a fenomenológiában is megfogalmazódott. Másfelől viszont a redukció kitüntetett szerephez jut fenomenológiájában, mely Romano szerint mindenképp egy „szubjektív eljárást" takar.[46] A redukció módszerének fenntartása emiatt szöges ellentétbe kerül Marion eredeti törekvésével, az adódás fenomenológiájával. Hiszen ha a fenomén „önmagaságát", azaz annak önmagától való megmutatkozásának képességét hangsúlyozzuk, akkor a fenomenológiának nincs is más tennivalója, mint hagyni, hogy a fenomén saját kezdeményezésére megjelenjen.[47] Amennyiben a fenomént megnyilvánulásának eseményszerűsége felől gondoljuk el, akkor mi szükség van arra, hogy az adódást egy olyan aktustól tegyük függővé, melyet a szubjektum hajt végre tekintetének módosításával?[48] Marion állítása szerint azonban a redukció nem a szubjektum teljesítménye, hanem az adódásé, mivel „maga az adódás redukál".[49]

Egyértelmű, hogy Romano a redukciót kizárólag a transzcendentális tudatra való visszavezetésként értelmezi, melynek révén Marion elméletéhez fűzött kritikája egyoldalúvá válik. A redukció fogalma már eleve Husserl munkásságában is különböző értelmezést nyer, úgymint a tudat immanens tartalmaihoz való visszatérés, a konstituáló tudatra való visszavezetés és a megjelenő dologra – beleértve a dolog létére – vonatkozó hétköznapi és tudományos meggyőződéseink felfüggesztése. Marion is a redukció fogalmát hol a visszavezetés (*Zurückleitung*), hol pedig a zárójelezés vagy felfüggesztés (*epokhé*) értelmében alkalmazza. Egyfelől a redukció az *epokhé* értelmét veszi fel, amikor a szerző a mindennemű transzcendenciától elvonatkoztatva, vagyis az adományozott, adományozó és adománytárgy hármas transzcendenciáját zárójelbe téve az adódás felől gondolja el az adományt.[50] Másfelől a harmadik redukció bevezetése magához az adódáshoz való eljutást, méghozzá a tárgyiság és a létezőség szintjén túl, a tisztán adottra történő visszavezetést teszi lehetővé.[51] Mindezek mögött az a megfontolás áll, hogy csupán a redukció radikalizálásával tárhatjuk fel magukat a fenoméneket: „a fenomén nem adott, csak ha redukáltuk".[52]

Az adódás és a redukció már Husserlnél is összefonódik egymással, még ha az adódás (*Gegebenheit*) pontos értelme tisztázatlan marad. Marion az adódást magával a korrelációval, tehát a megjelenés, avagy a szubjektum immanens tapasztalata (*Erscheinung*) és annak korrelátuma, a megjelenő dolog (*Ercheinenden*) viszonyával azonosítja. Az abszolút adódás kettős; van a megjelenés adódása és a tárgy adódása, vagyis pontosan a fenomén két oldala között fennálló korreláció az, ami kifejti és kiteljesíti az adódást.[53] Éppen ezért a két visszavezetés, nevezetesen a tudati énre és magukra a dolgokra való visszavezetés nem mond ellent egymásnak, hanem valójában egyazon rendezőelv két oldalát képviselik, amivel a redukció az adódásra vezet vissza.

Marion Husserl nagy vívmányának tartja az immanencia és az intencionalitás összekötését, melynek fényében bármi csak akkor jelenik meg, ha immanensen adódik a tudat számára.[54] Az

[46] Claude Romano: Remarques sur la méthode phénoménologique dans Étant donné. *Annales de Philosophie*. vol. 21. no. 2. 2000. 6–14. 9–10.
[47] Vö. uo. 7.
[48] Vö. uo. 11.
[49] Marion: *Étant donné*. 88.
[50] Vö. uo. 141.
[51] Vö. uo. 4.
[52] Uo. 26.
[53] Vö. uo. 36–37.
[54] Vö. uo. 39.

evidencia a tudathoz tartozó tulajdonság, mindazonáltal ahhoz, hogy az evidencia láthatóvá tegye, megjelenítse a fenomént, Marion szerint egy újabb terminusra van szükség, mégpedig az adódásra. Az evidencia nem lát semmit, ha az adódás nem biztosítaná számára a fenomén – avagy a tudathoz nem tartozó inevidencia – megjelenésének lehetőségét. Az evidencia, amely tehát önmagában véve vak, képes arra, hogy a megjelenés vetítővásznává váljon; ez az adódás helye (de nem az eredete!), ahol az adódás végbemegy. Az adódás eredete továbbra is a fenomén „önmagasága"; a *Selbstgebung* nemcsak azt jelenti, hogy a fenomén személyesen adódik, hanem azt is – és legfőképpen –, hogy önmagát adja és önmagától adódik.[55]

Romano és Marion vitája véleményem szerint arra vezethető vissza, hogy a két filozófus más és más ponton csatlakozik Husserl fenomenológiájához. Igencsak leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy míg Marion Husserlt főként a módszer szükségességének hangsúlyozásával, valamint az evidenciára való törekvés helybenhagyásával követi, addig Romano a kései Husserl életvilág (*Lebenswelt*) fogalmához kapcsolódva fejti ki fenomenológiai realizmusát. Romano teljes mértékben szakít a transzcendentális idealizmussal, ezért is veti el a redukció műveletét. A közvetlen életvalóság tapasztalati mezejéhez való visszatéréshez nincs szükség redukcióra, hiszen életünk természetes horizontjához közvetlenül, testi és érzéki módon viszonyulunk. Következésképp a fenoménekhez való eljutás immár nem kíván semmilyen kitüntetett módszert.

4. A szubjektivitástól a szingularitásig

4.1. Mi is az esemény?

Az eddigiek alapján azonban számos kérdés nyitott maradt. Milyen fenomént jelöl a személyes életünkben előforduló esemény? Mi változik meg pontosan hatására? Hol és miként képződik az a másság, az az idegenség, amellyel az esemény eljövetelekor szembesülünk?

Romano elemzése rávilágít, hogy az esemény egyik legfőbb tulajdonsága a mindent felforgató hatásában (*bouleversant*) rejlik, melynek következtében képes életutunkat teljesen új pályára terelni. Az esemény fogalma tehát éppen azt hivatott kifejezni, hogy egy gyökeresen új értelemmel találjuk szemben magunkat, mely alapjaiban borítja fel és alakítja át önmagunk és a világ eddig megrögzült értelmét. E meghatározás értelmében az esemény zavart kelt, felfordulást okoz, és legfőképp változást hoz, amelyből arra következtethetünk, hogy érkezte előtt volt „valami", egyfajta alapállapot, mely egy bizonyos ideig viszonylag stabilan fennállt, ám amely az esemény hatására most felborul.

Az esemény drámaisága véleményem szerint abban rejlik, hogy szembetalálkozunk önmagunkkal mint mással; valami bennem változik meg olyannyira, hogy nem ismerem fel ki lettem. Az esemény arra kényszerít, hogy lemondjunk a már megszokott és többé-kevésbé stabil, mondhatni otthonos önmagunkról, és azonosulnunk kell egy másik, idegen és ismeretlen énünkkel. Mindez azonban csak úgy lehetséges, ha feltételezzük, hogy az önmegértést egyfajta koherencia és linearitás jellemzi; csak ekképp következhet be az az értelemváltozás, amelyet az esemény jelöl. Ebből fakadóan az ipszeitásnak nem csupán képesnek kell lennie az eseménynyel való találkozásra, hanem ezt megelőzően alapvetőbb, hogy önmagunkat mint önmagunkat

[55] Vö. uo. 34.

valahogyan megértsük, mielőtt másként értenénk meg, illetve másként kellene megértenünk magunkat. Ha ez így áll, akkor az önkonstitúció problémája megkerülhetetlenné válik. Hogyan képződik önmagunk mindenkori értelme, és miként ragadhatjuk meg?

Marion nem foglalkozik a szubjektum saját értelmének képződésével, mivel fenomenológiájában a személyes esemény kérdése fel sem merül. Csupán a történelmi eseményt hozza fel példának, ami a szaturált fenomén egyik típusát, a mennyiség kategóriája szerinti telítettséget reprezentáló eseményt hivatott szemléltetni. A mindenkori „szubjektum", mely kizárólag arra hivatott, hogy a fenomén adódását fogadja, hogy részesüljön az adományból, önmagát is csak az adott feltárulásából meríti.[56] A tudat, melyet a szerző a szűrőhöz (*filtre*), a prizmához (*prisme*), végül pedig a vetítővászonhoz (*écran*) hasonlít, nem avatkozik be aktívan a fenomén megjelenésébe, hanem mindössze egyfajta semleges felületet biztosít számára anélkül, hogy megzavarná vagy feltartóztatná azt. Tudniillik ahhoz, hogy az adódódó megmutatkozzon, hogy formát öltsön (*anamorphose*), szüksége van a részesülőre (*attributaire*), akinek a számára megjelenik. A tudatpólus (*pôle-consience*) tehát részt vesz a fenomenális mező megnyitásában, de csak azzal, hogy a puszta befogadó funkcióját tölti be.[57]

Romano minden kétséget kizáróan mélyrehatóan elemzi a személyes esemény fenoménjét, kiemelve ez utóbbi szerepét az eljövendő mindenkori értelmének kialakulásában és formálódásában. Egyfajta körkörösség figyelhető meg e fogalmak között: egyfelől az eljövendő eredendően nyitott az eseményre, érzékenysége révén képes fogadni azt, ami vele történik, másfelől az esemény értelme csupán egy „szubjektum", pontosabban az eljövendő számára tárulhat fel, aki valójában az esemény egyedüli „címzettjének" tekinthető. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az eljövendő csak az esemény érkezésével megnyíló értelem által válik önmagává, hiszen az eljövendő nem más, mint ami az esemény következtében születik, elérkezik és megjelenik.[58] A másik szemszögből nézve viszont az eljövendő maga képezi az esemény megjelenésének evenmenciális feltételét, vagyis azt a dimenziót jelöli, melynek mentén az esemény önmaga által és önmagában láthatóvá válik.[59] Valójában az esemény önmaga képezi saját értelmének eredetét, tehát nem a „szubjektum" által képződik; mi több, maga a „szubjektum" szubjektivitása is csak az esemény révén konstituálódik.[60]

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy Romano és Marion is ellenzi, hogy az esemény által feltáruló új értelem valamiféleképpen összefüggésbe hozható lenne a szubjektum konstitúciós tevékenységével. Mindkét filozófus az esemény elsődlegességét, a fenomén önmagától való megjelenését hirdeti, ezzel másodlagos szerepbe szorítva az értelemadó tudatot. Világosan látszik, hogy amikor Marion és Romano a szubjektumról beszélnek, akkor a karteziánus gyökerekre visszavezethető transzcendentális egóra gondolnak, melyet egyhangúlag el is utasítanak. De vajon az adódás fenomenológiája és az evenmenciális hermeneutika képesek-e kielégítően megragadni a személyes esemény értelmét, valamint kifejezni azt az összehasonlíthatatlan egyedi módot, ahogyan a mindent felforgató történést egy szubjektum megéli? A személyes eseményt átélő szubjektum értelme korlátozódhat-e csupán arra, hogy az őt személyesen érintő esemény megjelenési aktusának passzív, anonim, mondhatni indifferens résztvevője maradjon, mint ahogyan azt a megújult szubjektumfogalmak (odaadó, eljövendő) sugallják?

[56] Vö. uo. 460.
[57] Vö. uo. 430–431.
[58] Romano: *L'événement et le monde.* 76, 95.
[59] Uo. 72.
[60] Uo. 93.

4.2. A szingularitásról

Az esemény egy rendkívül különös fenomén, hiszen nem ugyanúgy mutatkozik meg számunkra, mint az előttünk álló asztal, a piros szín, de még csak nem is olyan formán, mint az arc, amelyre ránézünk. Feltevésünk szerint az esemény különössége az ipszeitáshoz való szoros, mi több elválaszthatatlan viszonyából fakad; az esemény mindig a sajátom, egy új élethelyzet előállása csak nekem (vagy egy közösség számára) jelent eseményt. Az esemény felfogása szükségszerűen szubjektív, sőt mint fenomén, kizárólag egy ipszeitás révén képes megmutatkozni. Ezt a szubjektivitást azonban sem az odaadó, sem pedig az eljövendő nem képes maradéktalanul kifejezésre juttatni.

A következőkben egy olyan szubjektumértelmezést igyekszem bemutatni, mely nem helyezhető el a transzcendentális ego és azzal szöges ellentétben álló új szubjektumfogalmak tengelye mentén. Amellett szeretnék érvelni, hogy az esemény értelme nem teljesen önmagától adódik a szubjektum számára, hanem a szubjektum egyedi képességei alapján és a már megélt tapasztalataival összefüggésben képződik. A személyes eseményt fogadó szubjektum nem tekinthető csupán a megjelenés egyfajta semleges komponensének, hanem egyenesen rajta áll, hogy az adott történés számára eseményként tűnik fel, vagy nem. Elképzelhetőnek tartok egy olyan szubjektumfogalmat, mely megengedné az uralhatatlan értelemképződést, amely viszont nem lenne tőle teljesen független; ez a szubjektum nem uralná önkényesen az értelmet, jóllehet az értelem mégis rajta keresztül, méghozzá a szubjektum egyediségének vetületében mutatkozna meg.

Az ekképpen meghatározott szubjektum értelmét a szingularitás fogalma hivatott kifejezni. A szingularitás egy szigorúan fenomenológiai fogalom, mely elsősorban egy egyedülálló, passzívan lejátszódó értelemképződési és szedimentációs mechanizmus eredményeként létrejövő „én-értelmet" takar. Tengelyi László nevét kell most kiemelnünk, aki Maurice Merleau-Ponty és Marc Richir gondolataira támaszkodva feltárt egy kétszintű folyamatot, mely az értelem keletkezésének és megértésének működését írja le. Eszerint először egy magától meginduló értelemképződés zajlik le, majd ezt az új tapasztalati értelmet a nyelv segítségével, fogalmakkal igyekszünk rögzíteni, történetekben elbeszélni.[61] Mindazonáltal az értelem keletkezése és önazonosságunk rögzítése között, úgy vélem, kell lennie egy köztes fázisnak, amely nem más, mint az értelem szedimentációja. Ez a fázis azért megkerülhetetlen, mert ezen a szinten megy végbe valójában az „én" értelmének átmeneti állandósulása, amely nélkül az önazonosság rögzítésére nem kerülhetne sor, valamint az esemény sem lenne elgondolható. A tapasztalati értelem még fogalmak előtt, avagy prereflexív módon, réteges formában „leülepszik", „összesűrűsödik" és „megköt" anélkül azonban, hogy egyszer és mindenkorra végleges formát venne fel. Más szóval önmagunk értelme egy passzív genezis eredménye, mivel teljesen magától képződik és rögzül, mielőtt még fogalmakkal rögzítenénk.

Önmagunk értelmének relatív állandósulása képezi feltételét tehát annak, hogy egyáltalán eseményt éljünk át. Az esemény ugyanis nem más, mint egy értelemváltozás; önmagunk passzívan és egyedi módon „leülepedett" értelmének átalakulása. Önmagam mindenkori értelme, avagy a szingularitás úgy működik, mint egy prizma, amely a fényt egyedi módon töri meg; a tapasztalati értelem rajta keresztül világlik meg, vagyis az esemény a szingularitás függvényében nyeri el a maga sajátos, szinguláris értelmét. Szingularitásom egy látens értelemszedimentáció

[61] Vö. Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz Kiadó, Bp. 1998. 33.

eredménye, mely bár átmenetileg állandósul, minduntalan módosulni is képes, mint egy változó szerkezetű kristály.

Ennek értelmében a szingularitás több mint egy szubjektív tapasztalati pólus, amely a megjelenés semleges felületét adja, viszont nem is azonos a karteziánus gyökerű transzcendentális és konstituáló szubjektummal. A szingularitás egy mindennemű „aktivitástól" megfosztott „szubjektum", mely nem képes önkényesen irányítani az értelemképződést és a leülepedést sem, ugyanakkor „passzívan" mégis részt vesz az értelem keletkezésében, mint a prizma, amely részt vesz a fénytörésben. A „szubjektivitás" ebben a formában megmaradhatna fenomenológiai „alapként" anélkül azonban, hogy áldozatul esne a fenomenológia legújabb vonulatában megfigyelhető tendenciának, miszerint a szubjektum és a fenomén kapcsolata egy hangsúlyosan aszimmetrikus viszonyként kerül meghatározásra ez utóbbi javára, továbbá lehetőség nyílna arra is, hogy az egyediség problémáját beemeljük a fenomenológiai diskurzusba.

Konklúzió

A kortárs francia fenomenológia számos ponton szakít Husserl transzcendentális idealizmusával, mely maga után vonja elsődlegesen a fenomén, másodsorban pedig a szubjektum fogalmainak átalakulását is. Tanulmányomban ezeket a változásokat igyekeztem nyomon követni Jean-Luc Marion és Claude Romano filozófiájában.

Mindkét gondolkodónál hangsúlyos szerephez jut az esemény fogalma, amely azonban eltérő kontextusban merül fel. Marion az adódás fenomenológiáját arra az alaptézisre építi, hogy ami megjelenik, az előbb adódik, tehát maga az adódás hozza létre a megjelenés eseményét. Emellett rámutat a szaturált fenomén eseményszerűségére is, miként ez utóbbi önmagától, előre nem látható módon, abszolút új értelemként tárul fel, szemléletileg túlcsordítva fogalmát. Romano a személyes életünkben felmerülő esemény fenomenológiai leírását készíti el, mellyel az esemény fogalmát evenmenciális hermeneutikai keretbe helyezi. Az esemény fenomenológiai elsőbbségét mindkét filozófus kiemeli, ami a transzcendentális és konstituáló ego egyhangú elvetésére vezethető vissza. Az értelemadó tudatot felváltja az értelmet csupán befogadó, a fenomén hívására csak válaszolni képes tudatpólus vagy ipszeitás. Ennek folyományaként szükségessé válik a szubjektum újbóli meghatározása, mely Marionnál az odaadó, Romanónál pedig az eljövendő fogalmában ölt új alakot. A két filozófus elképzelése között lényeges különbség is mutatkozik, ami a fenomenológia módszer kérdését illetően érhető tetten. Míg Marion magához az adódáshoz való eljutás érdekében a redukciók sorát bővíti, addig Romano a redukciót mint módszert teljes egészében elveti.

Mindazonáltal úgy vélem, hogy sem Marion, sem pedig Romano elmélete nem biztosít kielégítő keretet ahhoz, hogy a személyes esemény valódi, a szubjektumtól elválaszthatatlanul, sőt tőle függően keletkező értelmét megragadhassuk. Az újólag definiált szubjektumfogalmak nem adnak választ az önkonstitúció kérdésére, és nem vetnek számot a szubjektum egyediségével sem. A fenomenológiai értelemben vett szingularitás ezeket a hiányosságokat igyekszik pótolni. A szingularitás nem konstituálja az esemény értelmét, de nem is marad tőle független; ahelyett, hogy csupán passzív, semleges és anonim felületét képezné a megjelenésnek, valójában lényegi komponensévé válik az esemény mint fenomén felmerülésének. Egy történés csak egy szingularitás révén képes eseményként megmutatkozni.

Andrea Sipos

The Transformation of the Concept of Subjectivity in the Philosophy of Jean-Luc Marion and Claude Romano

Keywords: contemporary French phenomenology, event, method, subjectivity, singularity

The present study tries to show how the concept of subjectivity has been transformed in contemporary French phenomenology, through the philosophy of Jean-Luc Marion and Claude Romano. Both thinkers reject the idea of transcendental and constitutive consciousness, instead, they promote the event-like appearance of the phenomenon by itself. The relationship between consciousness and phenomenon is thus redefined based on the concept of the event. However, this question arises in different contexts and is explained on the basis of different methodological theories. Marion expands the range of reductions in the phenomenology of donation, while Romano declares reduction as an unnecessary operation in his evental hermeneutics. In the meantime, the concept of the subject is also transformed, which in Marion's case takes on a new shape in the form of the „devoted" (*adonné*) and in the case of Romano, the „advenant" (*advenant*). But can the meaning of the events happening in our personal lives be grasped based on the theories of these two philosophers? Can the subject experiencing the event be considered merely a passive, anonymous, even indifferent observer of the appearance of the event as a phenomenon? According to my point of view, the meaning that emerges through a personal event cannot be separated from the individual subject or singularity that experiences it, in fact, the concept of the event can only be interpreted in the light of the latter.

Kerekes Erzsébet

Csoda, tévelygés, rejtély. Ricoeur gondolatai a szexualitásról[1]

Jelen dolgozatunkban egy kevésbé ismert Ricoeur-szöveggel foglalkozunk – *La merveille, l'errance, l'enigme* –, mely bevezetőként született az *Esprit* folyóirat 1960 novemberében megjelenő szexualitástematikájú számához.[2] Majd megjelent az *Histoire et vérité/Történelem és igazság* című esszé- és tanulmánykötet későbbi kiadásaiban,[3] mely írások különböző eseményekhez kapcsolódnak: munkacsoportokban folytatott beszélgetések, kollokviumok, híresebb évfordulók, konferenciák. Mégis a kötet szövegei közel állnak egymáshoz, tematikai összhangot alkotnak.

A *Történelem és igazság* című kötet írásai két pólus körül csoportosulnak: egy módszertani és egy etikai pólus körül. Az első rész (*Az igazság a történelem megismerésében*) olyan tanulmányokat tartalmaz, amelyeket a szerző a történelmi cselekedet jelentőségének szentel, és úgy állítja sorrendbe őket, hogy az objektivitás követelményével fellépő szigorú értelemben vett történészi mesterség vizsgálatától eljut a történelem teljes vagy végső jelentésének filozófiai-teológiai problémájáig.[4] A második rész emberi kapcsolatok etikai-politikai megközelítését tartalmazza. E tanulmányokat egyfajta civilizációkritikának tekintette Ricoeur; megpróbálja reflexió útján újraéleszteni bennük korunk bizonyos civilizatorikus impulzusait, s egy politikai pedagógia körvonalazásával kísérletezik.[5] Az első három esszében jelentkező, inkább módszertani típusú reflexió elválaszthatatlan a második részben megjelenő etikai megközelítéstől, a két rész rímel egymással. Ricoeur hisz a reflexió hatékonyságában, mert hiszi, hogy az ember nagysága a munka és a beszéd/logosz dialektikájában áll. Kimondani és tenni, jelenteni/jelölni és cselekedni túlságosan áthatják egymást ahhoz, hogy fel lehessen állítani egy tartós és mély ellentétet a „theoria" és a „praxis" között.

Kerekes Erzsébet (1977) – filozófus, egyetemi adjunktus, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *erzsebet.kerekes@ubbcluj.ro*

[1] E tanulmány a 110 éve született Paul Ricoeur munkásságának szentelt, 2023. október 19–20-án az ELTE-n, Budapesten tartott, *Személyes azonosság, narrativitás, emlékezet* című konferencián elhangzott előadásom (*Személy, csoda, tévelygés, rejtély. Ricoeur gondolatai a szexualitásról*) bővített változata.

[2] Lásd *La Sexualité.* Novembre1960.

[3] Paul Ricoeur: Sexualité, la merveille, l'errance, l'enigme. In: uő: *Histoire et vérité* (Troisième édition). Éditions du Seuil, Paris 1978. 198–209. A kötet első kiadásában, 1955-ben, még nem volt benne ez a szöveg.

[4] A kötet első részének címe *Az igazság a történelem megismerésében.* Ebben a részben a tanulmányok két fejezetbe rendeződnek: *I. Kritikai perspektívák* (Objektivitás és szubjektivitás a történelemben, A filozófia története és az igazság egysége, Megjegyzések a filozófia történetéről és a tudásszociológiáról, A filozófia története és a történetiség); *II. Teológiai perspektívák* (A kereszténység és a történelem értelme, A socius és a felebarát, Isten képe és az emberi eposz).

[5] A második rész címe *Az igazság a történelmi cselekvésben*, és négy fejezetből áll: *I. Emmanuel Mounier: egy személyes filozófia*; *II. Beszéd és praxis* (Igazság és hazugság, Megjegyzés az egység álmáról és feladatáról, A szexualitás, a csodálkozás, a tévelygés, a rejtély, Munka és beszéd); *III. A hatalom problémája* (A nem-erőszakos ember és jelenléte a történelemben, Az állam és az erőszak, A politikai paradoxon, Univerzális civilizáció és nemzeti kultúrák, Gazdasági előrejelzés és etikai választás); *IV. Az állítóerő* (Igazi és hamis szorongás, Negativitás és „eredendő" állítás).

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-14

Az elemzésre kerülő szövegünk a második rész (*Az igazság a történelmi cselekvésben*) második fejezetében *(Beszéd és praxis*) található, és – ahogy már jeleztük – eredetileg egy *Esprit*-szám bevezetőjeként íródott. Miért szentelné az *Esprit* az egyik számát a szexualitásnak, és nem inkább a szerelemnek/szeretetnek? – kérdezheti az olvasó. Nem a szeretet az átfogó terminus, a felemelő pólus, a spirituális mozgósító? Persze, hogy az. De a szerkesztők állítása szerint számukra semmi sem volt kívánatosabb, mint kimozdítani az olvasót a szokványos misztikus-lírikus félárnyékból. A szeretetnek szentelt dicshimnusz helyett jobban szerettek volna egy olyan vizsgálódást megvalósítani a szexualitásról, amellyel nem kerülik meg egyiket sem azokból a nehézségekből, amelyek az emberi egzisztenciát mint szexuális egzisztenciát *problematikussá* teszik. A nemek közti különbség másként szeli át az emberiséget, mint a rasszok közti különbség vagy a szociális különbség, és másként, mint a szellemi különbség. A szám szerkesztői szerre szót adtak a tudósoknak, a filozófusnak, az irodalomkritikusnak, s az átlagemberekhez intézett körkérdés is szerepel a számban. Ricoeur e kollektív munka bevezetőjében arra tett kísérletet – saját megfogalmazása szerint –, hogy a szex rejtélye előtti csodálkozásunk legevidensebb pontjait megjelenítse.

Ricoeur nem a lapszámban alkalmazott didaktikus sorrendet követi, hogy a probléma globális szemléletéből kiindulva (I. rész) a szexualitással kapcsolatos tudományos ismereteken végighaladva (II. rész), majd az etikai problémákhoz (III. rész) és a kifejezési módokhoz (IV. rész) eljutva végül megállapodhasson a konkrét gyakorlati kérdéseknél. (V. rész). Ehelyett Ricoeur egy szubjektív rendet követ: abból indul ki, ami számára egy *csoda*, aztán eljut addig, ami számára a szexualitás *rejtélye*, áthaladva mindazon, ami a szexualitást *tévelygő*vé (aberrálttá) teszi. Abból indult ki, ami a személyes érdeklődését táplálta: egy új szakralitás kereséséből a kortárs házastársi etikában. Ezt követően vizsgálja a szexualitás fenyegető *értelemvesztését*, az erotizmus problémájával összefüggésben, amely kiváltja ezt.

A szexualitás mint csoda

A szexualitáshoz kapcsolódó összes problémánk egy régi szakralitás összeomlásával veszi kezdetét, amelyet Ricoeur kozmikus-vitális szentségnek nevez, és amely értelemteljességet kölcsönzött az emberi szexualitásnak. A modern családi etika, Ricoeur szerint, egy relatíve sikeres válasz erre az összeomlásra. Tézise az, hogy nem lehet megérteni a szexualitás kalandjait másként, mint szem előtt tartva azokat az utakat, amelyeket a szent járt be a maga során az emberek körében.

Az antik szakralitáshoz kapcsolódik a megfelelések teljes hálózata, mely a szexualitást az élethez és halálhoz, az élelemhez, az évszakok ritmusához, a növényekhez, az állatokhoz és istenekhez tudta kötni rítusok, cselekvések, mítoszok révén (a képzelet „abban az időben” nem szűnt meg bármely dolgot szexuális szimbólumokkal felruházni). Ebből az antik szentségből morzsák maradtak csupán.

De – Ricoeur úgy látja – össze kellett omlania ennek a szentségnek, legalábbis közvetlen, azonnali és naiv formájában mindenképpen, az etikai monoteizmus és tehnicista intelligencia hatására. Az etikai monoteizmus nagymértékben „demitologizálta” a kozmo-vitális szentséget, annak a növényi és pokoli istenségeit, a hierogamiáit, az erőszak gyakorlatait és delíriumait, a téveszméit, az irányultságát, hogy inkább „az égiekre” figyelt, mint „a földiekre”. A transzcendens

szentség vizsgálata következik Ricoeur szövegében, melyet összefüggésbe hoz az igazságszolgáltatás-központú politikai etika támogatásával (az élet lirizmusának támogatásával szemben). A rend csillagászati archetípusához viszonyítva, a szexualitás aberráns fenoménként tűnik fel, amelyet a pokoli és növényi istenségek „demitologizálása" megfosztott saját szentségétől. A transzcendens szentség nem építi magába az erósz látens démonizmusát, kreativitását, erőszakosságát; csupán a házasság intézményes fegyelmét tudja támogatni, melyet a *totális rend* egy fragmentumának tekint. Az erósznak integrálódnia kell ebbe a rendbe, úgy, ahogyan képes, jobban-rosszabbul. Megjelenik a szigorú etikai elv, mely egyetlen axiómára összpontosít: a szexualitás egy társadalmi funkció, a szaporodásé; nincs más értelme a szaporodáson kívül. (Látható tehát, hogy a szociális, kommunitáris, politikai irányultságú etika, mely a transzcendens szentségből származik, bizalmatlan az erósz tévelygő virtualitásával szemben. Az erósz mindig megőriz az ősi letűnt szakralitásból egy veszélyes és tiltott virtualitási alapot.) A transzcendens szentség arra hajlik, hogy diffúz bűnösséggel terhelje meg a szexualitást mint olyat.

Ricoeur emlékeztetni kíván arra, hogy a zsidók nem hangsúlyozzák a szorosan utilitáris és kommunitáris családi-továbbörökítési funkción kívüli szexualitás elítélését. Ennek oka az lehet, hogy a keleti mitológiával szembeni nehéz küzdelem után Izráel hite fel tudott emelkedni a teremtés egy sajátos jelentéséhez, egy immanens-transzcendens szenthez, melyhez az egész föld az egekkel együtt fohászkodik, és zengi az örökkévalóság dicsőségét. A hús/test ég felé emelkedő ujjongása nagyszerű kifejezést nyer abban a kiáltásban, amelyet a szent iratok az első ember szájába adnak, amikor felfedezte az első nőt: „Íme, ez csontomból való csont és húsomból való hús!…"

Ricoeur itt testi és szellemi értelemegységet tapint ki, de ez szerinte nem tudta kompenzálni a régi kozmo-vitális szentség mélyebb dekadenciáját. Korán bekövetkezett ugyanis a *dualista hullám* támadása, az orfikus és gnosztikus hullámé; az ember egyszerre elfelejti, hogy „hús" (Szó, Vágy és Kép oszthatatlanságában); eltévedt Lélekként „ismeri" meg magát, egy test foglyaként; s ezzel együtt a testét Másikként, Ellenségként és Rosszként „ismeri" meg. A Lélek és Test e dualista „gnózisa" beszűrődik a kereszténységbe, sterilizálja a teremtés értelmét. Ily módon szaporodik az élettel szembeni gyűlölet és az antiszexuális resentiment, amelyben Nietzsche a kereszténység lényegét vélte felfedezni.

A modern házastársi etika részben sikeres erőfeszítés egy új szakralitás kiépítésére a testi és a szellemi törékeny szövetségére összpontosítva a *személy*ben. Előtérbe állította a szexualitás értékét mint szavak nélküli nyelvét, mint *kifejezés*t, mint a kölcsönös elismerés eszközét, a kölcsönös perszonalizációét. Ez az, amit Ricoeur a „gyengédség" dimenziójának nevez, és amelyet a későbbiekben szembeállít az „erotizmussal." Ez az etika a zsidó kreacionizmus és a keresztény *agapé* folytatása, amennyiben a kereszténység visszautasítja a gnosztikus hajlamokat, illetve visszautasítja az erósz és agapé közötti hamis ellentétet. Ricoeur ebben az etikában *erósz újravétel*ének egy kísérletét látja, mely az agapé *által* valósul meg.

A személy témája, a kölcsönös személlyé tevés, idegen a régi szentség kozmikus liturgiájától és attól a meghívástól, amellyel felszólítja az individuumokat, hogy vesszenek bele a generációk áramlatába. A régi szent személy alatti stádiumában a szaporodás alapvetően felelőtlen, véletlen, állatias marad. A Szent át kell, hogy lépje a *személy* küszöbét. E küszöb átlépésével az ember az életadás felelősévé válik, ahogyan a teljes természetért is felelős lesz; a szaporodás kontrollja feddhetetlen jele a régi szentség halálának, visszafordíthatatlan nyeresége a szexuális kultúrának. A gyengédségen keresztül megpróbáljuk újraalkotni az

ártatlanság egy szimbólumát, ritualizálni az ártatlansági álmunkat, restaurálni a hús integritását és integralitását. Ez a kísérlet feltételezi a személy emergenciáját, az interperszonalitást. Az androgün régi mítosza az el-nem-különböződés mítosza marad; át kell alakulnia egy új mítosszá, mely a kölcsönösségé, a húsbeli kölcsönösségé. A primitív szentnek egy másik kulturális és szellemi szinten való restaurálásáról van szó.

Láttuk, hogy a transzcendens szent szükséges mozzanata a szentség ezen történetének; de a transzcendens szent (amely a politikai törvény egy etikáját generálja, a szociális igazságosságét) brutálisan kényszerítette az erósz anarchiáját arra, hogy meghajoljon a házasság törvénye előtt. A szexuális etika a politika hatását szenvedve el, megterhelődött jogokkal és kötelezettségekkel, kötelességekkel és szerződésekkel: ismeretes a tilalmak, tiltások és gátlások felvonultatása, melyek az ösztön idomítását kísérik. A *szocializálás*ért fizetett ár persze szörnyű. És mégis, egyetlen modern társadalom sem mond le az erósz démonizmusának csatornázásáról és stabilizálásáról a házastársi család intézménye által. Elgondolható, hogy léteznek-e törvénykezés alól felmentett, egyedi sorsok: vannak nagy példák, főleg a művészek és a nagy kultúrateremtők körében, akik sorsa nem képzelhető el a házasság kötelékeibe zárva. De melyik törvényhozó találna ebben érvet a szex „intézménytelenítésére", és próbálná meg univerzális szabályként előírni e szinguláris sorsok maximáját? Tudjuk jól, hogy az ember csak a házasság fegyelme által jutott el emberségéhez, és humanizálta szexualitását. Egy ingatag paktum jött létre erósz és a házasság intézménye között, egy korántsem szenvedésmentes, sőt kockázatos paktum. Ricoeur úgy látja, hogy mégis a házasság a kultúránk kardinális tétje, ami a szexualitást illeti; ez a tét persze nincs teljességében megnyerve; kétségtelen, hogy nem is lehet teljességében megnyerni. Éppen ezért a házasság ellen benyújtott per mindig egy lehetséges, hasznos, legitim, sürgős feladat marad. Az irodalomra és művészetekre hárul az a feladat, hogy leleplezzék egy olyan társadalom képmutatását, mely mindig hajlik elfedni összes árulását az ideáljainak ürügyén. Minden kényszerítő etika rosszhiszeműséget és szélhámosságot generál; ezért az irodalomnak helyettesíthetetlen botrányfunkciója van, mert a botrány a szélhámosság ostora. És a szélhámosság az embert mindaddig kísérni fogja, amíg nem tudja meghatározni a vágy egyediségének egybeesését az intézmény univerzalitásával. A mi civilizációnkban a házasság mindig valamilyen mértékben a kötelesség jele alatt áll. Sok házasságot éppen ez a kötelesség zúz össze. A házasság védeni akarja a szexuális kötelék időtartamát és intimitását, de sokak számára éppen ez az, ami romokba dönti a tartalmát és intimitását.

A gyengédségi etika tétje az, hogy e kockázatok ellenére a házasság a legnagyobb esélyt nyújtja a gyengédségre. Ez az etika megőrzi (a transzcendens szentségből) azt a gondolatot, hogy az intézmény az erósz fegyelmezéseként szolgálhat, transzponálva a politika szférájából a szexualitásszférába az igazságosságnak, a másik tiszteletének, a jogegyenlőségnek a szabályát és a kötelességek kölcsönösségének szabályát. Az intézmény szellemében a házasság fő célja a szaporodás, az emberiség mint faj állandósulása; a gyengédség etikája viszont – bekebelezve az intézményt, s megváltoztatva intencióját – a szaporodást a szexualitásba akarja bevonni (és nem a szexualitást a szaporodásba), a házasság céljainak élére *az interperszonális kapcsolat tökéletesítését* tűzi ki.

A személyesség és az interperszonalitás előtérbe kerülésével az ősi családmodell helyére a házastársi család áll, a családok közötti paktumoktól elinduló folyamat a partnerek kölcsönös elismeréséig jut el. De vajon mindig sikeres az intézmény fúziója a szublimált erósszal a gyengédségben? Semmi sem garantálhatja ezt.

Az erósz és a civilizáció törékeny kompromisszumát egy intézményellenes erő fenyegeti, mely a kortárs „erotizmusban" csúcsosodik ki. Korunkra két ellentétes irányú erő hat: egyik a szerelem újraszakralizálása, a másik a deszakralizálása.

A tévelygés, avagy az erotizmus szemben a gyengédséggel

Az „erotizmus" terminus kétértelmű: egyrészt jelölheti az emberi szexualitás egyik elemét, az ösztönös és érzéki elemet; másrészt jelölheti a szexuális élvezet kultúrájára épülő szerelemművészetet: ebben a minőségében a gyengédség egyik aspektusa addig, amíg a kölcsönösség gondja, a kölcsönös kielégítés, odaadás, ajándékozás gondja fontosabb, mint a kielégülés egoizmusa és narcizmusa; de az erotizmus az élvezet tévelygő vágyává válik akkor, amikor kiszakad abból a szoros kötelékből, amelyet a tartós, intenzív és intim interperszonális kapcsolat iránti gond tart össze. Ekkor szül problémákat az erotizmus.[6]

Ricoeur végül szembeállítja az erotizmust a gyengédséggel. A gyengédségben a másikhoz való viszonyulás fontosabb, a kölcsönös adakozás, az adakozáscsere; az erotizmusban az élvezet egoista kultúrája fontosabb. Az élvezet kultúrája az emberi szexualitás alapvető lehetősége pusztán azért a tényért, mert nem engedi magát redukálódni az állati reprodukcióra, hanem játékká válik. Az erósz démonizmusa az erotizmus és a gyengédség kettős lehetőségében áll. Az „erotizmus" egy mindenkori lehetőség és belső veszély a szexualitás számára.

Ricoeur három új módozatra, fenoméncsoportra szűkíti a továbbiakban a figyelmét:

1. Jelentéktelenné válás (jelentéktelenségbe zuhanás). A szexuális tiltások megszüntetése bizarr hatáshoz vezetett, amelyet a freudi generáció nem ismert. Ricoeur a *facilitás, megkönnyítés, elősegítés* nyomán előálló értékvesztésről beszél; a bármikor kéznél levő, elérhető szex jelentéktelenné válik.

Ehhez az első fenoménhez sok körülmény járult hozzá: a nemek összekeveredése a gazdasági életben és a tanulmányok során, a nők olyan egyenlőségének kiharcolása, mely a szexualitás szabadságához nyújt hozzáférést, mely addig csak a férfiak kiváltsága volt. Mindaz, ami hozzájárul ahhoz, hogy a szexuális találkozás könnyű legyen, elősegíti az értelem és az érték zuhanását.

Ehhez hozzáadódik még a vulgarizáló szexirodalom belépése a nyilvános térbe. Az ember jobban ismeri önmagát attól a pillanattól, amikor szexualitása publikussá válik; de a szexualitás elveszti intimitását, mihelyt elveszíti titkos jellegét.

Végül, a szexualitásra hatnak az elszemélytelenedés és anonimitás irányába mutató tényezők. Az amerikai pszichoanalitikusok feljegyzései nagyon tanulságosak: az affektív szerződés eltűnésének szimptómáit vették észre, a szeretni vagy gyűlölni képtelenséget. Klienseik egyre többet siránkoznak arról, hogy nem érzik a teljes személyiségük affektív vállalását a szexuális aktusban, szeretkeznek szeretet nélkül.

A szexualitás belezuhanása a jelentéktelenségbe egyaránt oka és következménye az érzelmi dekadenciának, mintha a társadalmi és a szexuális anonimitás egymást kölcsönösen stimulálná.

[6] Ahogy Freudtól tanulhattuk – főként a *Három esszé a szexualitásról* c. művéből – a szexualitás sokféle összetevőjének integrálása meghatározatlan feladat. A szétbomlást néhányan egyenesen keresik testi technikákkal, s ez odavezet, hogy az erotizmus a gyengédséggel ellentétes pólusra kerüljön.

2. Amilyen mértékben a szexualitás jelentéktelenné válik, úgy válik egyre sürgetőbbé az emberi élet más területein elszenvedett kiábrándulások, csalódások megtorlásának címszava alatt. Milyen kiábrándulásokról van szó?

a) Először is a *munka* keretében jelentkező csalódásokról. A freudi iskola egoanalízise (Hartmann, Erikson stb.) kimutatta, hogy a munka az ösztönök megnevelésének faktora antilibidinális jellegénél fogva. A munka, a nyelvvel és az intézményekben való életinaskodással együtt, egyike azon nonkonfliktuális szféráknak (*conflict-free sphere* – Erikson terminusa), szituációknak, ahol a személyiség épül, ahol az én elnyeri autonómiáját (az ösztönök szempontjából legalábbis). De a következmény is fontos: a modern ember tapasztalata az, hogy nincs „megelégedve" ebben a társadalomban, mely szervezett természet elleni harcként értelmezi magát. Csalódása sokkal mélyebb, mint a gazdasági-politikai rendszer egyszerű visszautasítása; csalódott a technológiai világban magában. Ezért élete értelmét áthelyezi a munkáról a szabadidőre. Az erotizmus ekként a szabad idő egyik dimenziójaként jelenik meg; gyakran nem más, mint a legolcsóbb pihenés (legalábbis amikor arról van szó, amit hiányos műveltségű erotizmusnak hívunk).

b) Ehhez az elsődleges csalódáshoz adódik hozzá a „politikum"-mal szembeni csalódás. Az ember politikai meghatározásával kapcsolatos kudarcának vagyunk tanúi. Az ember, akinek elege van a történelemből, a nem történetire törekszik. Visszautasítja azt, hogy magát társadalmi „szerep"-ként határozza meg, és arról álmodik, hogy szakképzetlen ember legyen civil szempontból. Az erotizmus nagyszerű visszavágóként jelenik meg: nem csupán a szabadidőé a munkával szemben, hanem a privát elemé is a nyilvánossal szemben általában.

3. Végül, egy mélyebb szinten az erotizmus egy mélységesebb csalódást, kiábrándultságot fejez ki, az „értelem" csalódását; létezik egy titkos kapcsolat az erotizmus és az abszurditás között. Amikor már semminek sincs értelme, marad a pillanatnyi élvezet. Ez a vonás egy harmadik fenoménre hívja fel a figyelmet, mely segít még jobban megközelíteni az erotizmus természetét. Ha a tévelygő szexualitás egyszerre jelentéktelen és sürgető (mint megtorlás), az marad, hogy érdekessé kell válnia. Az erotizmus ekként nem csupán a munkával, politikával, szóval szembeni megtorlás és elégtétel, hanem magának a szexualitásnak a jelentéktelenségével szemben is. Innen ered a mesebeli szexualitás keresése, mely az emberi szexualitásnak egy alapvető potencialitását szabadítja fel: a szaporodási élvezetnek a szaporodási funkciótól való elválasztásáról van szó, de nemcsak ettől (a gyengédség-szerelem is ugyanezt teszi), hanem magától a gyengédségtől is. Az ember magának az élvezetnek a pszichológiai szegénysége ellen folytat harcot az erotizmus révén. A képzeletbelit, a meséset a hedonista szétesés és az érzelmi végesség intervallumában fogja felépíteni. Innen van eljárásának kvázi kétségbeesett jellege. A szexuális mese különböző hősökbe kivetülve konstruálódik sokféle módon. Ricoeur azonosít néhányat: egy szexualitásnak szentelt élet kvantitatív erotizmusa; kifinomult erotizmus, a változatosságot lesve; a „látni engedni"/„elrejteni" vagy a „visszautasítani"/„adományozni" közötti játék képzeletbeli erotizmusa; a kukkoló értelmi erotizmusa, aki harmadik szereplőként utal magára minden erotikus szerepben. A szexualitás egyik formától a másikig csúszik át az összevissza keveredéstől, együttéléstől a vigasztalan, levert, szomorú magányig. Az erotizmus intenzív kétségbeesése abban áll, hogy – felhalmozva a gyengédség *pótlékait* (Ersatz) – sohasem kárpótolja az értelem és az érték elvesztését.

A szexualitás rejtélye

Ricoeur nem kívánja pesszimista hangnemben zárni gondolatmenetét, hanem egyesíteni akarja elemzése két oldalát. A szexualitás két útját vizsgálva, a gyengédségét és az erotizmusét, valamit észrevehettünk: a szexualitás, alapjában véve, áthatolhatatlannak bizonyul a reflexióval szemben, és hozzáférhetetlen marad az emberi dominancia számára; talán ennek az átlátszatlanságnak köszönhető, hogy nem fogja őt át sem a gyengédség etikája, sem az erotizmus nonetikája, semelyik technika, csupán *szimbolikusan leképezhető*, képviselhető annak révén, ami még mitikus bennünk.

Végül is, amikor két élőlény ölelkezik (megöleli egymást), akkor nem tudják, mit tesznek, nem tudják, mit akarnak; nem tudják, mit keresnek; nem tudják, mit találnak. Mit jelent ez a vágy, amely egyiküket a másik felé tolja? Vajon az élvezet vágya? Igen, természetesen. De ez szegényes válasz; mert ugyanakkor megsejtjük, hogy az élvezetnek sem önmagában van az értelme; figuratív, *képletes*, ábrázol. De mit ábrázol? Azzal az eleven és homályos tudattal bírunk, hogy a szexualitás részt vesz a virtualitásoknak egy hálózatában, mely virtualitások kozmikus harmóniái feledésbe merültek, de nem töröltettek el; hogy az élet valamivel több, mint a puszta halállal szembeni harcként felfogott élet, mint a végzetes sors késleltetése; hogy az élet egyszeri, egyedülálló, univerzális, mindenkiben egész és a szexualitás öröme éppen ehhez a misztériumhoz nyújt hozzáférést; hogy az ember nem válik etikai, jogi személlyé, személyiséggé, csak ha újra belemerül az Élet vizébe – ez a romantika igazsága mint a szexualitás igazsága. De ez az élő, eleven tudat egyben homályos is, mert nagyon jól tudjuk, hogy az az univerzum, amelyikben részt vesz a szexuális öröm, összeomlott bennünk; hogy a szexualitás egy elsüllyedt Atlantisz roncsa. Innen a rejtélye, titokzatossága. Ez a helyéről kimozdult univerzum többé nem hozzáférhető a naivitás számára, hanem csupán a régi mítoszok tudományos, hozzáértő *exegézisé*nek; csak egy *hermeneutiká*nak köszönhetően elevenedik meg, vagyis a ma már néma írások egy „interpretálási" művészetének. Ricoeur egy új űrt, hiátust vesz észre a nyelv e hermeneutikája által visszaszolgáltatott értelemroncs és egy másik értelemroncs között, amelyet egyetlen nyelv nélkül a fedez fel a szexualitás szervesen.

Tovább haladva: a szexualitás rejtélye abban a tényben áll, hogy nem redukálható arra a triádra sem, amely az embert meghatározza: nyelv – eszköz – intézmény hármasságára.

a) Egyfelől valóban az ember egy nyelv előtti egzisztenciájához tartozik; akkor is, amikor *kifejezi* magát, a kifejezés, amelyet magára ölt, infraparaszupra-lingvisztikus (nyelv alatti, nyelven túli, nyelvvel szembeni, nyelv feletti). Mozgósít egy nyelvet, de átkel rajta, átöleli ezt a nyelvet, szublimálja, becsapja, morajjá és megszólítássá, segélykéréssé szórja szét, érvénytelenné teszi, hatálytalanítja, mint közvetítőt; ő Érosz, és nem Logosz. Ezért teljes visszaszolgáltatása a Logosz elemébe radikálisan lehetetlen marad.

b) Másfelől erósz az ember pretechnikai egzisztenciájához tartozik. Akkor is, amikor az ember felvállalja felelősségét, és integrálja a test egy technikájába (legyen szó csupán a szexuális összeillés művészetéről vagy a szaporodás megelőzésének technikájáról), a szexualitás hiperinstrumentális/eszköz fölötti marad; eszközei el kell, hogy tűnjenek szem elől. A szexualitás alapvetően idegen marad az „intenció – eszköz – dolog" viszonytól; a noninstrumentális közvetlenség egy maradéka; a test–test viszony vagy jobban mondva „személy – hús/hús – személy" – alapvetően nem technikai marad. Mihelyt a figyelem az összeillési technikára összpontosít, vagy a sterilitás/terméketlenség technikájára, varázsa szétfoszlik.

c) Végül az Érosz, bármi is mondható a házasságban elnyert egyensúlyáról, nem intézményes. Megsértjük, ha a szerződésre redukáljuk, a házastársi kötelességre. Természetes kapocsát lehet elemezni a jogok-kötelességek terminusaiban, de törvénye, mely már nem törvény, az adományozás/ajándékozás kölcsönössége. Ezáltal jogon belüli és joggal szembeni, jog feletti. Ezért lényegéhez tartozik, hogy a rá jellemző démonizmusával fenyegeti az intézményt, a házasságot is beleértve. A szerelem – ahogyan kultúránk keretei között csiszolódott, két szakadék között halad előre: a tévelygő vágyé és a képmutató gyönyöré (élvezeté) – a hűség merev, morális karikatúrája.

Boldog és ritka a szabályokkal szembeni türelmetlen Érosz és az intézmény közötti találkozás a hűség megélésében.

Miracle, Wandering, Enigma. Ricoeur's Thoughts on Sexuality

Keywords: miracle, sacredness, ethics of tenderness, eroticism, enigma

The text of Ricoeur (*La merveille, l'errance, l'énigme*) presented and analysed in this paper was written as an introduction to an issue of the journal *Esprit*, which deals with sexuality (La Sexualité. November 1960). It was later published in the volume *Histoire et vérité* (under the title "Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme"). The issue of the journal offers an inquiry into sexuality, and the editors' goal was to not bypass any of the difficulties that make human existence problematic as a sexual existence. Gender difference crosses humanity differently from racial or social difference and different from spiritual difference. The authors examine what this means. The scientist, the philosopher, the literary critic, the ordinary man speak. As far as Ricoeur is concerned, in the introduction to this collective work, he attempts to allow the most obvious points of our astonishment at the mystery of sexuality to appear. Ricoeur follows a very subjective order: starting from what, to him, is the miracle of sexuality, he arrives at what to him is a mystery, passing through what makes sexuality wandering and aberrant. Meanwhile, he examines two paths of sexuality: tenderness and eroticism. Ricoeur's conclusion is that sexuality proves impervious to reflection and remains inaccessible to human domination. Perhaps because of this opacity, neither the ethics of tenderness nor the non-ethics of eroticism can contain it, it can only be represented symbolically. The mystery of sexuality lies in the fact that it cannot be reduced to the trilogy that defines man: the language–tool–institution trilogy.

Rancz Mónika

Mítoszképzés
A mítosz és a műalkotás összefüggései Hans-Georg Gadamer két tanulmányának tükrében

1. Bevezető

Hans-Georg Gadamer egyik tanulmányában[1] a reprezentáció általános elvéről szólva fogalmazza meg az *önigazolás* gondolatát, mely annyiban tekinthető általánosnak, amennyiben mind a szó, mind a kép művészetére érvényesnek véljük. Az *Igazság és módszerben* találjuk a gondolat megalapozását, amikor a képi ontológia tárgyalása során a szerző az *esztétikai meg nem különböztetés* alapján állítja ellentétbe a reprezentáció e formáját a képmással.[2] A mű forma és tartalom metszésében áll, ezek nem különböztethetők meg az esztétikai tárgyban, a kettő összefüggése és értelemdinamizáló képessége teszi lehetővé, hogy a mű ne leképezzen, hanem *saját* érvényességet és igazságot teremtsen. Mintegy önmaga igazolásaként hozza vissza, teszi prezenssé saját világát. Míg a képmás üres megismétlés, a kép megújított értelem. Gadamer most elemzésre kerülő tanulmányának egyik következtetése, hogy a főműben kifejtettek nem kizárólag a kép esetében állnak fenn, mivel eme sajátos működés a szó művészetét is érinti: tekintsünk csak egyelőre arra az első megfigyelésre, hogy egy kifejtett történet lehet valószerű, de sosem lehet tétje a valóságutánzat. A kép és szöveg közötti párhuzamosság fejtegetése során Gadamer tesz egy megjegyzést: „A művészet műve tehát egyfajta önigazolást rejt magában, amely egyébként a mítoszra jellemző, aminek szintén nem hiszünk, hanem léte hatalmában állunk”.[3] E kijelentéstől egy hivatkozás vezet néhány további szöveghelyhez, melyek Gadamer mítosszal kapcsolatos megfigyeléseihez irányítanak. Ugyanakkor a szerző elvarratlanul hagyja e szálat, mivel végül nem fejti ki részleteiben a mű és a mítosz összefüggéseinek gondolatát. Jelen tanulmányban így arra vállalkozunk, hogy megtaláljuk az elejtett szálak közötti összeköttetést.

2. A mítosz mint átvitt beszéd

A mítosz meghatározására számos lehetőség áll előttünk, mely téma önmagában túllép e tanulmány keretein. Így arra kell szorítkoznunk, hogy a téma szempontjából releváns aspektusokat szemlézzük.

Rancz Mónika (1996) – doktorandusz, Babeș−Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *rancz.monika@gmail.com*

[1] Hans-Georg Gadamer: Szemlélet és szemléletesség. (Ford. Kukla Krisztián.) In: *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika.* Bacsó Béla szerk. Kijárat Kiadó, Bp. 2003. 123–136.

[2] Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* (Ford. Bonyhai Gábor.) Gondolat Kiadó, Bp. 1984. 107–112.

[3] Hans-Georg Gadamer: *Szemlélet és szemléletesség.* 136.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-15

Az első megközelítésben a mítoszt mint átvitt beszédet kell értenünk: egy olyan kifejezést jelent, melynek nem közvetlen vonatkozása a lényeges, hanem épp a valóságra való elsődleges irányultságának felfüggesztése. E központi jellemző rokonítja a metaforához vagy az allegóriához, sőt mondhatnánk, a mítosz alapvető sajátossága ez az átvitt jelleg. A mítosz allegorikus értelmezése hosszú hagyományra[4] vezethető vissza, mely már az antik görög gondolkodást is foglalkoztatta. Bár jelen tanulmány e tradícióhoz kapcsolódik, ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy semmiképp sem ez az egyedüli lehetőség a mítosz meghatározására.[5] Mindemellett ha a mítoszt a metaforák felől kívánjuk megközelíteni, értékes és érvényes szempontok merülnek fel.

Hans Blumenberg a filozófiai nyelv jellegzetességeinek kutatása során tesz kísérletet a metafora meghatározására a *Paradigmák egy metaforológiához*[6] című szövegében. Láthatjuk úgy a metaforát – a szerző fogalma szerint –, mint *maradékállomány*t, és látták így sokan, akik Platón után a retorikára vonatkozó leértékelő álláspont alapján ítéltek. A retorika a szavak kezelésének szofistákra jellemző módja, míg a metaforák – amelyek e beszéd szerves és elsődleges komponensei – a puszta hatás kiváltásának eszközei, mellyel ámít a becsapó szó. Blumenberg úgy mutatja be a metaforát ebben a paradigmatikus megközelítésben, mint a mítosztól a logoszig vezető út egy maradványát. A metaforológia célja, legalábbis ebből a nézőpontból, nem lehet más, mint annak a homálynak a tisztázása, amelyet a metafora helyén találni, és amelyet ki kell tölteni a logosz világosságával. Végre meg kell állapítani, hogy miről van szó *tulajdonképpen*. Mindezzel szemben egy második paradigma is előáll a metaforológiával kapcsolatosan. Tételezhetünk ugyanis egy, az előzővel szembenálló végletet: a metafora mint a filozófia nyelvének *alapállománya* egészleges elem, mellyel nem az a feladatunk, hogy konkretizáljuk vagy felfedjük az értelmét, hanem az, hogy mint egy-egy összetett struktúrának értelmezéseit keressük. A metafora tehát nem vethető alá a tulajdonképpeniség vizsgálatának, de ebben nem szegénysége rejlik, hanem potencialitása, hogy mindenkor megújuló jelentést fedjen fel.

Blumenberg e második paradigma számára az *abszolút metafora* fogalmának bevezetését javasolja, teszi ezt annak hangsúlyozására, hogy e nyelvi alapállomány önálló jelentése nem képezhető le és nem meríthető ki a fogalmi megragadásban. Ebben az értelemben az abszolút metafora a gondolkodás „szubstruktúráját" követi – nyelvelőttes, amennyiben mindig valamit elrejt a kifejezés elől, és ennyiben lerombolja a logosz és fantázia bevett ellentétét. A metafora nem olyasmit rejt, ami arra vár, hogy *jobban* kifejezzék, hanem arra, hogy *egyáltalán* szóhoz jusson. Tehát nem rajzolhatjuk meg a logoszt és a (mítoszt magában foglaló) fantáziát két egymástól elválasztott, határvonalaikban sem találkozó területként. Blumenberg e gondolatát úgy magyarázhatjuk tovább, ha a két régiót egymással átfedésben láttatjuk. A megismerés és a képzelet nem két különböző funkcióként adott, hanem egyazon értési folyamat egymásból fakadó

[4] Az allegorikus módszer első megfogalmazása rhégioni Theagenész nevéhez fűződik, aki úgy látta – szemben a neki kortárs filozófiai kritikával –, hogy a mítoszok másodlagos értelmet hordoznak, melyek igazságokként rögzülnek a történetek felszíni jelentése alatt. Sokan követték a Theogenész által felajánlott irányt. Christian Bădiliță vallástörténész például három nyomvonalat is kijelöl, amelyen az antikvitás a homéroszi mítoszok értelmezésével haladt: kimutatható egyrészt egy fizikalista (a mítosz természeti jelenségekről beszél), másrészt egy moralista (Homérosz munkái az erény iskolái), harmadrészt egy teológiai (a homéroszi szóban misztika rejtőzik) értelmezés. – Cristian Bădiliță: *Miturile lui Platon*. Humanitas, Buc. 1996.

[5] Bădiliță jelzett kötete épp a mellett a tétel mellett szóló érvelés, hogy Platón alapvetően utasítja el az allegorizáló módszert.

[6] Hans Blumemberg: Paradigmák egy metaforológiához. (Ford. Király Edit.) In: uő: *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok*. Atlantisz Könyvkiadó, Bp. 2005. 199–388.

és folytatódó, egymással játékban álló szegmenseiként. A fantáziát – javasolja Bumenberg – „ne tekintsük pusztán a fogalommá alakítás szubsztrátumának – mely alakítás mintegy elemről elemre dolgozna fel és formálna át mindent, míg föl nem élné a képkészletet –, hanem inkább katalizáló szférának, amely ugyan minduntalan tovább gazdagítja a fogalmak világát, ám anélkül, hogy ez az alapállomány közben átalakulna vagy elfogyna".[7]

Egy emanációfolyamatként határozhatjuk meg az abszolút metaforát, és innen – immár elhagyva a Blumenberg által megfogalmazottakat – továbbléphetünk egy új fogalomhoz: az előbbi mintájára határozhatjuk meg az *abszolút mítoszt*. E fogalom abban alapozható meg, hogy a logoszt nem tekintjük egyszerűen ellentétesnek a mítosz tartományával, hanem feloldjuk azt a redukciót, mely a kitisztázás, felszámolás mozzanatában benne volt. Az abszolút mítosz az ember történetbe vetettségét hivatott kifejezni, ahogy történeteket mesélve építi fel valóságát, és egyben általuk tájékozódik benne. Ezek a mítoszok nem kimeríthetőek fogalmilag, mert katalizátorként töretlenül generálják az új értelmezéseket az ember önértéséhez. Történetiek és történelmet alakítók. A mítosz az embert önmaga elé állító rejtély, ami újabb és újabb megfejtési törekvésekre serkenti a végleges lezárhatóság reménye nélkül.

3. A mítosz és a racionális igazság

A fenti megkülönböztetés a metafora két paradigmája között szorosan kötődik ahhoz, hogyan látjuk az emberi tudás világát. Blumenberg a karteziánus hagyományra hivatkozik a maradékállomány-metafora történeti vonatkozásai feltárása során, mely a tudásszerzés folyamatát mint lezárhatót, teljességre törekvőt és azt egyszer majd következetesen meg is valósítót írja le. A történelmi tapasztalatunk azonban nem írja alá a végleges meghatározások elképzelését. Szükségszerűen kínálkozik a másik lehetőség: talán fogalmaink határait nem tudjuk lerögzíteni, talán a tudásunk és a világ halmazai nem fogják sosem tökéletesen fedni egymást – ezeket megengedve lesz helye a metaforának mint alapállománynak, valamint az előbbiek értelmében az abszolút mítosznak is. Gadamer a korábban már említett tanulmányában[8] a mítoszokról szólva Blumenberghez hasonlóan eljut egy történelmi megalapozottságú paradigmatikus különbségig. A modern gondolkodás két forrását határozza meg, így beszél egyfelől a felvilágosodás eszményéről és a tőle elkülönülő, épp annak hatására ellenmozgalomként létrejövő német idealista filozófia, valamint a romantikus költészet és történelemfilozófia látásmódjáról.

A két szélsőség közti különbséget Gadamer a mítosz és a racionális ész (Vernunft) fogalmaival szemlélteti. A felvilágosodást az észbe vetett hit jellemzi, mellyel szemben pozicionálja a mítosz tartományát, és ezzel párhuzamosan arra is törekszik, hogy megtisztítsa a maga területét a mitikus tartalmaktól. A kor utópisztikus elképzelése, hogy a tudományos világkép végül a mitikus helyébe lép majd – márpedig mitikus mindaz, amit nem tudunk módszeresen igazolni. Ezzel szemben a romantika megadja a lehetőségét annak, hogy a dolgok rendjét nem a jelenben birtokoljuk vagy a jövőben derítjük fel, hanem a múltban állt a rendelkezésünkre. A mítosz az

[7] Uo. 202.

[8] Hans-Georg Gadamer: Mythos und Vernunft. In: uő: *Gesammelte Werke VIII*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 163–170.

igazság hordozójává, a maga összetett, véglegesen ki nem bontható jelentések struktúrájává válik, melyet a racionalitás nem dolgozhat fel a maga módszerességével. Gadamer felveti, hogy annak ellenére is, hogy a két korszak egyaránt egy-egy epizódot jelent történelmünkben, miközben mindkettő alakítólag hatott az európai gondolkodásra, mégis úgy tűnik, mintha a felvilágosodás diadalmaskodott volna a mítosz felett, egyedül az értelemnek tulajdonítva a megismerés régióját.

Az abszolút értelem[9] egyeduralma azonban könnyen gyanúba keveredik. A mitológiát elhagyó értelem ugyanis olyan autonómiát kell, hogy élvezzen, mely függetleníti gazdasági, társadalmi, állami meghatározottságaitól, ugyanígy az ismeretnek, valamint az azt lehetővé tévő kompetenciának időbeli meghatározásaitól függetlenül mindenkor abszolútnak és azonosnak kell lennie magával. Eszerint tudni annyi, mint örök igazságok csarnokát bejárni. Úgy tűnik azonban, hogy a tudás természetét firtató kérdésre minden kor másképp adta meg a választ, ráadásul az ismeretet is aszerint definiálhatjuk, hogy milyen kontextusban merül fel. Az autonómiát csorbítja e kontextusfüggőség, hiszen a tudás nem képzelhető el másképp, mint valamire való vonatkozásában, mint *valaminek* a tudása. A racionálisész-értelmezés egy – nem mitologikus vagy vallási alapú – hitnek az olvasata.

Mindebből következik, hogy lehetséges többtípusú megismerés, akár egy olyan is, mely a tudomány hagyományos meghatározásai szerint nem nyújt módszeresen igazolható tudást, mégsem másodlagos az igazság tekintetében. Újra a fantázia területére kell tekintetünket szegeznünk. A hermeneutikai nézőpont megengedi, hogy a mitikus tapasztalat és a művészet egyaránt forrása legyen igazságalakzatoknak, feltéve, hogy nem pusztán tetszőlegesnek és esetlegeseknek tüntetjük fel azokat, mint például az álmokat. A mitikus és művészi kifejezések maguk is válaszok, melyekben az ember önmagát kívánja megérteni. Önmagát önmaga elé állítja – ez adja e második paradigma „racionalitását".

A mítosz metaforizált beszéd, mely ugyan nem független a logosz tevékenységétől, mégis rendelkezik egy sajátos igazságigénnyel, ami azt jelenti, hogy nem tetszőleges játszadozás a fantáziával, hanem igazságérvénnyel rendelkező jelenség, melyben az önmegértés potencialitása rejtett. E következtetések egymással érintkezésbe helyezik a mítosz és a művészet birodalmát.

4. Szemlélet és szemléletesség fogalmai

Gadamer a művészet kontextusában a képzelőerő megjelenítéseként definiálja a szemlélet fogalmát, mely által (ahogy Kantól idézi) „valósággal magunk előtt látjuk a dolgot".[10] A szemlélet egyfajta *reprezentálás*, amivel kapcsolatosan azt kell hangsúlyoznunk, hogy a kifejezésben megjelenő, az ismétlés tényére a figyelmet felhívó „re-" előtag ellenére nem egy látvány reprodukciójára vagy újbóli megmutatására irányul – ez esetben a fogalom nem lenne megfelelő a mű létének leírásához. A szemlélet terében az alkotás jelenlétté, prezenciává alakítása következik be, mely végbemenéshez a képzeletet veszi igénybe, a kanti szóhasználattal élve, a képzelőerő

[9] Ebben a szakaszban az értelem jelzőjeként használt „abszolút" más jelentésben fordul elő, mint korábban az „abszolút metafora" és az „abszolút mítosz" esetében. Utóbbi fogalmakkal azt kívánjuk hangsúlyozni, hogy azok egészlegesek, önállóak, nem szükségeltetik kiegészítés ahhoz, hogy jelentésesek legyenek. Míg az értelem abszolút volta a relatív minőséggel ellentétében merül fel, mely mintegy kizárólagosságot és egyetemességet biztosítana neki.

[10] Hans-Georg Gadamer: *Szemlélet és szemléletesség.* 127.

szabad játéka az, amely mozgásba hozza a művet. A képzelet vagy fantázia a mű esetében sem egy céltalan ábrándozásnak bizonyul, ahogy a mítosz kísérőjelenségeként sem volt az. Ennek megvilágításához Gadamer egyik fontos meglátását kell kiemelnünk. A tanulmányában a szerző kifejti, hogy a szemlélet nem vonatkoztatható kizárólag az észlelés territóriumára, hisz a mű egy sajátos minőségéről van szó, mely által a jelen nem lévő mégis jelenlétre tesz szert. Ez a jelenlét nem hallucináció, mely ellepi az elmét, és nem is pusztán egy észleleti reakció terméke. A befogadó jelenléte, melyben megképződik ez a *másik*, az alkotás jelene épp azért szemlélet, mert képpé áll össze, látássá válik. Ez a jelenlét azért tud más lenni, mint puszta benyomás, mert már megformálódásában értelmes: nemcsak hatás, hanem értelem.

Ha a műalkotás befogadásának e kettős természetét vizsgáljuk, akkor további megfontolásokat is be kell vonnunk. Az európai gondolkodás hagyománya Platón után éles szembeállítással kezeli az érzékelésben képződő és az azon túlinak tartott, a rációként formálódó megismerést, egyértelműen utóbbinak juttatva az elsőbbséget. A műalkotás köztes terület, egyik dichotomikus véglethez sem tartozik: a mű továbblép az érzéki benyomás szintjén („voltaképpen nem az érzékiségre való vonatkozása határozza meg a szemlélet fogalmát”,[11] mondja Gadamer), a tapasztalatilag adotton átlépő belső, szemlélésre mégis alkalmas *képet* hoz létre. E szemléleti kialakítása rögtön értelemként mutatkozik meg, ami okot szolgáltat arra, hogy ne egyszerűen a ráció ellentéteként fogjuk fel a művet, ugyanis a „művészet tapasztalata nem érthető meg a fogalmi megismeréssel való absztrakt szembeállítás alapján”.[12] Szemléletet alakít ki a mű, ami azt jelenti, hogy egyrészt szemlélésre, elidőzésre készteti befogadóját, másrészt ebben az alkotás kiemelkedik a mindennapiságból, abból, amit „egyébként célzatosan létrehozunk és használunk”.[13] Az a mű, mely belesimul a megszokottságba, pusztán dekoráció lehet. Egy szimmetrikus kölcsönviszonyról van szó tehát, melyben a mű különbözősége mint a befogadó látásának és értésének változása megy végbe, értelmi mozzanatként és *történésként* strukturálódik. A mű történésének fogalma a szemlélet, amelyet az ember maga alakít ki, miközben maga is alakítottá válik. Gadamer azt hangsúlyozza, hogy ennyiben a tudományos ismeret mellett sajátos területet alakít ki a mű, a világszemlélet egyik módja (hegeli fogalommal), melynek produktivitása abban nyilvánul meg, hogy más értelemi képességekkel együtt tud dolgozni.

Gadamer a tanulmányában kitér arra, hogy mi az az értelmi aspektus, amelyhez a műalkotás juttathat el. Az erre adott válasza fogalmazódik meg a következő kérdésében: „nem határozza-e meg valóban a *művészet*et, hogy benne az ember önmagával találkozik, bármilyen legyen is az ábrázolt”?[14] A mű, mint a mindennapiságtól elkülönülő jelenlét, hív, sőt – heideggeri kifejezéssel – lök abba az irányba, hogy kuriózumát magunkra vonatkoztassuk, hogy új szemléletet alakíthassunk ki arról a világról, melyet érzékelünk, s most egy érzéken túli dimenzióban láthatunk. Az, hogy látásról beszélünk, nem téveszthet meg bennünket: az elmondottak nemcsak a kép, hanem a szó művészetére is jellemzőek. Gadamer ezt illusztrálandó Kant metaforameghatározására tér ki, és azt állítja, a költői szóra általánosan jellemzők a következők: a metafora terében nem két dolog összehasonlítása megy végbe, hanem egy

[11] Uo. 125.
[12] Uo.
[13] Uo. 126.
[14] Uo. 132.

szemlélet tranzíciója valami olyasmire, ami addig nem rendelkezett vele – tehát az új szemlélet létrejövése megy végbe ezzel a másodikkal kapcsolatosan, egy olyan jelentés megalkotása, mely nem szükségszerű vagy közvetlen a tárgyra nézve. A költő szava is a mindennapiságot feloldó *újnak* a megalapozásán nyugszik, mely értelemként való megmutatkozása e szemléletnek. A közös alap szó és kép számára nem más, mint a képzelőerő szabad játéka, melynek – tárgyalásunk esetében – igencsak fontos aspektusa fejeződik ki az *esztétikai meg nem különböztetés*ben. Gadamer a fogalommal nem pusztán arra utal, hogy a mű az érzékiség domíniumától el nem szakítható, amennyiben mindig is tárgyias formában lép elő, és ennyiben nincs kiolvasható „tartalma", amely nélküle is létezne.[15] Arról van szó, hogy az esztétikum elkülönül az absztrakció révén egyrészt a mindennapiságtól, másrészt saját morális vagy vallási vonatkozásaitól,[16] de egyúttal bele is illeszkedik az életfolyamatba. A mű az életösszefüggésektől válik meg nem különböztethetővé, vagyis az, mint tiszta forma és tartalom, egyben a hatásáról sem leválasztható, arról a hatásról, amely mint értelem konstituálódik, és (minden bemutatás alkalmával különböző) vonatkozásba kerül más értelmi mozgásokkal.[17] A szemlélet fogalmában igazán hangsúlyosan az fejeződik ki, hogy a mű annak következtében, hogy a képzeletet hozza mozgásba, egyben kapcsolódik (szintén Kant fogalmait használva) más, magasabb rendű megismerési képességekhez, mellyel elindít, jelenbe hoz valamit, ami korábban nem létezett: egy összefonódást az értelmi képességek között, mely meghaladja az érzéki benyomást vagy annak közvetlen tartalmát. A szemlélet „tiszta határfogalom, ama közvetítések absztrakciója, amelyek közepette az emberi világra irányultság beteljesedik".[18] A szemlélet közvetítés, a fordítás közege. Ebben a közvetítésben az értelmi struktúrák révén felmutatódik az egyedi műben egy olyan általános, mely érvényességigényt támaszt magával szemben. A művészet úgy szemlélet, hogy a világ egy szemléletére hív. Egy belső látásról, látszásról van szó, melyben szemlélhetővé válik a világ: az, ahogy az ember, sajátos módon rátekint. A világszemlélés tükre a mű. Nem hiszünk e világ létében, és nem is olyasmi, ami megjelenik egyszeriben előttünk, hanem „léte hatalmában állunk".

5. A közös alap

Innen kell megértenünk a felvetett, de végül ki nem fejtett gadameri gondolatot, melyet fentebb jeleztünk. A nyelv művészete nem más, mint *művé* tenni a szöveget, hogy az levesse a beszédre egyébként jellemző referencialitás elsőbbségét. A kép szintén nem a leképezés mozzanatához kötött, hanem önmaga alakít látványt. Így ösztönöz a mítosz is, hogy a képzelet

[15] Erről lásd Gottfried Boehm: A képi értelem és az érzékszervek. (Ford. Poprády Judit.) In: *Kép, fenomén, valóság*. Bacsó Béla szerk. Kijárat Kiadó, Bp. 1997. 242–253.

[16] Ezt nevezi Gadamer „esztétikai megkülönböztetésnek". – Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer.* 78.

[17] Gadamer ezzel kapcsolatosan arról beszél, hogy nem kívánja figyelmen kívül hagyni a XX. századi modern művészetet, mely gyakran tartogat példákat a vonatkozási struktúrák hagyományos szerveződésének áthágására vagy újszerű megközelítésére. Az esztétikai meg nem különböztetésben nem pusztán a forma és a tartalom egymástól való függéséről van szó, hanem arról a belső viszonyról, amely a mű formájának és tartalmának egységéből áll, és amely az értelem munkájának alanyává avatódik. Ennek következménye, hogy nemcsak a tetszés tárgyává válhat a mű (mert egy önmagában jól formált tartalom), hanem gondolkodásra is ösztönözhet a képzelet és megértés egymást ösztökélő mozgásában. Mindez nem korlátozható pusztán egyes művészeti jelenségekre.

[18] Hans-Georg Gadamer: *Szemlélet és szemléletesség*. 125.

mozgásba hozása által függetlenítsük a konkretizálás, a racionális igazság nehézkedésétől. Mindhárom kultúrterület igazságterület. A mítosz, ahogy a művészet is, önmagát igazolja, önálló, hisz nem támaszkodik egy eredetire, hanem csak saját világára. Önmagában világ, mely saját maga racionalitásával és érvényességi feltételeivel rendelkezik, benne az emberi lét érti meg önmagát, és ezt nem elhisszük neki, hanem léte hatalmába kerülünk. A létszerűség, a lét mint kép vagy történet reprezentálódik a mítosz vagy a mű sajátos nyelvén. Az általános érvény – amit a mű megteremt – egy önigazoló momentumban tárul fel, abban, hogy a mű az ábrázolt*on* látható leképezés helyett azt mondja el az ábrázolás*ban*, ami enélkül nem is lenne elmondható. Ez egy eleve néma és láthatatlan értelem, amely az alkotás tapasztalatában mint szemlélet jön világra, az mégsem zárul önmagába egy negatív *l'art pour l'art* formájában, hanem nyitottá teszi magát, és összefüggésbe kerül a már látottal, a már tudottal. Ismétlődés ez, egy *re*prezentáció, melyben minden szemlélet új és eredeti, mégis ismerős és otthonos. A mű prezenciájában mint történésben részesülünk, ami nem a racionális belátás vagy hit mozzanata, hanem egy sodródás vagy belevetődés az alkotás strukturálta tapasztalatba.

A korábban felvetettek értelmében a reprezentáció lesz az a közös szemléleti alap, melynek a sajátosságait három ismérvben foglalhatjuk össze. A reprezentáció egyrészt elutasítja a jelszerűséget, azt, hogy egy utalásban jelenjen meg és merüljön ki, mely mozzanat megnyitja a lehetőségét a képzelet – értelmi történéseket dinamizáló – erejének. E nyitást a jelentések egymással való játéka, vagyis átvittsége biztosítja. A műhöz nem közelíthetünk már előre készen álló jelentésekkel, mivel azok az átvittség katalizálóképessége folytán jönnek létre, a lerögzítettségek hiánya miatt kell újra és újra odafordulnunk a *re*prezentációhoz. A fantázia, az értelmi képességek e játékterének jelenléte másodikként jellemzi a reprezentálás különböző formáit. Működése közben a képzelet maga teremt keretet a felmerülő jelentéseknek, önkényes csapongás helyett épp szervezői, összefoglaló tevékenysége miatt lényeges. Harmadrészt a reprezentáció világszemléletre való nyitottságát és nyitását kell figyelembe vennünk. Ebben a mozzanatban egy különös tükörjátékra figyelhetünk fel: a reprezentáció léthez juttat valami radikálisan újat, mely a mutatásban áll fenn, belép a fantázia által megteremtett képkeretbe, de amint már nem állunk a tükör előtt, el is tűnik. Ugyanis a mítoszban szereplők hitelüket veszthetik, a metafora vonatkozása elveszhet, és a mű érdektelenné válhat, ha nem veszünk részt a játékában. E lét addig áll fenn, míg nézzük. Mit látunk a képben? A reprezentáció önmagunk világára nyitja ki a figyelmet, úgy ahogy azt az ember érti meg. E „humanocentrikus" világban az ember azt látja, ahogy az ember mindenkor magára tekint. A tekintet önmagát nézi.

6. Következtetések

Összegzésként azt állapíthatjuk meg, hogy a mítosz és a műalkotás közti összefüggések megközelíthetővé válnak a hermeneutikai szemléletmód keretében. A reprezentáció e nézőpontból egy árnyalt képet mutat arról, hogy a kultúra egyes elszigeteltnek tűnő jelenségei azonos működési elvek talaján találkoztathatóak. E közös fundamentumnak három sajátosságát határoztuk meg: az átvittség, a fantázia mozgásba hozásának lehetősége és a világszemlélet előállításának képessége egyaránt jellemzőnek bizonyult. E három szál egybefonása egyetlen szövetté áll össze, mely a reprezentáció általános elméletéhez vezethet.

Myth Formation. The Relationships between Myth and Artwork in the Light of Two Essays by Hans-Georg Gadamer

Keywords: myth, image, artwork, poetry, metaphor

In my study, while seeking the connection between art and myth, I aim to provide a novel approach to the theory of representation. In my research I draw upon two essays by Hans-Georg Gadamer in which a problem, grounded in its prerequisites but unexplored in terms of its consequences, remains pending. Therefore, I undertake to examine the mentioned connection in light of the prerequisites, with the stakes being the creation of a broader context in which, thanks to the unconventional approach, the possibilities for interpreting artworks are enriched.

Nyirő Nikolett

Nélkülözhető-e az aktív figyelem?
Zenei színtér, esztétikum és befogadás a Sofar Sounds zenei közösségben

Jelen tanulmány egy nemzetközi zenei projektet kíván bemutatni, mely a zene befogadásának problematikusságát, továbbá a csoport kultúramegőrző, értékközvetítő misszióját és közösségteremtő hatását vizsgálja. A szöveg kitér arra, hogy milyen, a korunkban megfigyelhető általános jelenségek – többek között az elidegenedés, a figyelemhiány, az érdektelenség és a művészetek iránti érdeklődés elmaradása – felszínre kerülése adott tulajdonképpen célt az alapító csapat számára, és szolgált a zenei startup megvalósításának alapjául. Tehát elmondható, hogy a kezdeményezés válaszreakció a globálisan megfigyelhető problémákra. Az esettanulmány beszél majd arról, hogy a magyarországi csoport miként integrálódott a transzlokális közösségbe, és milyen működésbeli hasonlóságok vagy éppen eltérések mutatkoznak a csoportok között. A kultúra – esetünkben kimondottan egy szegletére, a zenére fókuszálva – befogadásának és értelmezésének hiányosságainak értelmezése is megjelenik a szövegben. A tanulmány nem titkolt célja, hogy a végén az olvasó is feltegye magának a kérdést: mennyire érzem involválva magam a kulturális, zenei kezdeményezés globálisan és lokálisan is megfigyelhető folyamataiban?

A kutatás bemutatja a zenei közösség köré épülő fogalmakat, kitér a szubkultúra sajátosságaira, részletezi a csoport rendezőelvét, megismerteti a szervezőket és missziójukat, és igyekszik teljes képet adni az általuk szervezett eseményekről. Rövid kitekintésben igyekszik összehasonlítani a hazai működésben megragadható tendenciákat a nemzetközi színterekben tapasztalható sajátosságokkal. Az itt használt kvalitatív kutatási módszerre épülő szöveg a kultúrafogalom, szubkultúra-kutatás, ifjúsági kultúrák, szociológiai vizsgálódások, csoportidentitás és befogadás köré épült, foglalkozva a zeneesztétika fogalmi körével.

Az említett csoportnak, a Sofar Sounds közösségének az alapja a zene aktív és reflektáló megfigyelése. Ez az aktív, belső folyamat egy olyan korba ágyazódva figyelhető meg, mikor a művészeti értékek értelmezése, befogadása csupán a kellemes érzetét kelti közönségében, és az arról való diskurzus a legtöbb közegben a felszínen marad különösebb érdeklődés vagy a témában történő elmerülés hiányában. E megfigyelés nem új keletű probléma, a művészetek befogadásának és értelmezésének irányából közelítve, hiszen éppoly igaz a 18. századra a közönség szellemi hanyatlásától való félelem, mint a 21. századra.[1] A különböző tudományterületeken – többek

Nyirő Nikolett Szabina (1987) – doktorandusz, sajtóreferens, Debreceni Egyetem, Debrecen, *nyironikolett@gmail.com*

[1] Dr. Gross Félix: *Kant-breviárium. Kant világnézete és életfelfogása*. Franklin Társulat, Bp. 1998. 48. Az asztali zene csodálatos egy dolog, amely csak, mint kellemes zörej a vidám hangulatot kell, hogy fenntartsa és anélkül, hogy bárki a kompozíciójára a legcsekélyebb figyelmet is fordítaná, a szomszédok szabad beszélgetésének kedvez.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-16

között a szociológia, a pszichológia és az esztétika területein – számos vizsgálat foglalkozik a művészetek befogadásával.

Esztétikai aspektusból Adorno a már 1938-ban írt tanulmányában kifejtette, hogy a zenei közönség bevonódása a zenei élmények felszínes megértésére korlátozódik, és nem enged az embereknek lehetőséget arra, hogy mélyebben megértsék és értékeljék a zenei műveket, tehát ilyenformán az emberek nem vesznek részt aktívan a zenei előadásban, nem képesek értékelni a művészi elemeket és összetevőket, továbbá nem foglalkoznak a zenei jelentésekkel és üzenetekkel:

> A hallgató felszínesen élvezi a zenét, s nem vesz részt aktívan a zenei előadásban. A zenének tartalomszolgáltatást saját életvezetése számára nem remél. A zenével szembeni hozzáállása a játékhoz hasonló, s nem az életvezetéshez. A zenébe nem azért menekül, hogy az életét jobban megismerje, hanem hogy elmeneküljön az élettől. A zeneipar olyan zenei műfajokat és előadókat hoz létre, amelyek megfelelnek a tömeg ízlésének, és amelyeket az emberek könnyen befogadnak és emésztenek. Az emberek nem vesznek részt aktívan a zenei előadásban, nem értékelik azokat az esztétikai vagy művészeti értékek alapján. Ehelyett az emberek a zenei élményeket passzívan fogyasztják, és a zeneipar által előállított késztermékeket fogadják el. Az emberek viselkedése inkább hasonló a tanulóhoz, aki ismétli, amit gondol, hogy hozzá tartozzon, semmint a művészeti értékek és jelentések kritikus megértéséhez.[2]

A fenti szövegrészlet is alátámasztja azt a megfigyeléseken alapuló következtetést, miszerint a kultúrafogyasztó emberek befogadására a gyors, átgondolatlan értelmezés a jellemző – mely a folyamatokat részben a populáris kultúra térnyerése és a jelenleg 8 másodpercig tartó figyelem időablakának drasztikus csökkenése táplálja.[3]

A közösséghez tartozásra és a jelen időben megélt, fizikailag egy térben tartózkodó társas interakciókról elmondható, a mérleg másik tárájába helyezve, hogy aránytalanul csekély hangsúllyal viszonyul ezekhez a megélésekhez a társadalom az online tér által nyújtott virtuális találkozásokkal, beszélgetésekkel szemben – dacára annak, hogy az ember egy társas lény, ebből kifolyólag civilizációs és biológiai szükségletei megkövetelik az élő, személyes kapcsolatokat és közösségeket.

Az X és Y generációnak is problémát okoz a társas kapcsolódás, de a Z generáció a legérintettebb e témakörben:[4] a virtuális térben megélt tapasztalatok mellett ezek a fiatalok már aligha számolnak egy valódi közösség valós időben és térben történő szociális interakciói előnyös hatásaival. Mindez felveti a kérdést, hogy míg azok a generációk, akik már a virtuális valóság által nyújtott közösségi terekhez, információkhoz és interakciókhoz szocializálódnak, és nem tapasztalták a jelen időben és egy térben található kapcsolódásokat, azok mennyire fogják mégis

[2] Theodor W. Adorno: A zenei tapasztalat regressziója. In: uő: *Önmagáról ismeretlen: tanulmányok a kultúraiparról*. L'Harmattan, Bp. 2003. 53–54.

[3] T. Eagen: The Eight-Second Attention Span. *The New York Times* 2016.01.22. Kanadai kutatók 2000 résztvevőt kérdeztek meg, és 112 másik személy agyi tevékenységét vizsgálták elektroencefalogram (EEG) segítségével. A kutatás megállapította, hogy 2000 óta (a mobilforradalom kezdete óta) az átlagos figyelem 12 másodpercről 8 másodpercre csökkent.

[4] Amanda Nicole Moscrip: *Generation Z's Positive and Negative Attributes and the Impact on Empathy after a Community-Based Learning Experience*. University of North Florida 2019.

keresni és áhítani ezeket a kulturálisan is fontos tapasztalatokat. Vajon a 2010 után születettekkel együtt kikopnak-e majd a művészetek köré szerveződő, élő közösségek?

Az online térből származó gyors és információgazdag fogyasztásból adódóan alakult ki a 21. századi befogadás egyik problematikus része: a koncentráció nehéz megtartása és a figyelem hiánya. Mivel lehet felkelteni az érdeklődést, hogyan lehet lekötni a figyelmet, és mennyi ideig képesek fókuszálni az emberek? A Sofar Sounds közösségeknek ez vált az egyik meghatározó céljává és missziójává: szeretné visszavezetni a figyelmet a koncentrált zenehallgatásra, és megtartani azt az események végéig.[5] Az esemény keretei között egy folyamatosan fennálló verbális és nem verbális diskurzus bontakozik ki a zenész és zenehallgató közönség között. Ennek egy módszere az, hogy az események alatt kizárnak vagy minimalizálnak minden kívülről érkező ingert és befolyásoló tényezőt – például beszélgetést, étel- és italfogyasztást, mobiltelefon-használatot, utcai zajokat –, mely elvonhatja a figyelmet, és nehezítené a befogadást. Ha ezeket a tényezőket kiiktatjuk az esemény megvalósulásából, akkor a zene kerül a közönség fókuszába, és előadás során a zene mellett tapasztalható performanszt, a mikéntjét annak, hogyan tolmácsolja a zenész saját művészetét a közönség felé, fókuszált figyelem és interaktivitás kíséri.[6] Természetesen a fókuszáltság megteremtése nem ilyen egyszerű. A zeneipari szervezők elmondása alapján,[7] hogy míg a figyelem megragadható a korábban vázolt gyakorlat által, a figyelmet és a koncentrációt megtartani az egyes hallgatónak jóval nehezebb, és legalább 20 percre van szükség ahhoz, hogy a figyelmet összepontosítani tudja arra az egy eseményre, mely a szeme előtt zajlik.

A Sofar Sounds értékközvetítésének missziója, hogy az eseményeken hallható zenei műfajokkal tágítani szeretné a közönség számára az értelmezés határait, és motorja kíván lenni az aktív befogadásnak. Ezért a legkülönbözőbb műfajok és fúziók valósultak meg az ambient-től a jazzen át a pop, funk, groove alapoktól az elektronikus zenéig.[8]

A zenei projektet összegezve elmondhatjuk, hogy a Sofar Sounds nem más, mint egy kultúratermelő válságkezdeményezés, egy globális problémára adott válaszreakció vagy kínált megoldási mód, mely a zene iránti figyelemre, fogékonyságra, nyitottságra és egy azonos érdeklődésre épülő közösségben megélt valós idejű tapasztalatokra helyezi a hangsúlyt.

Zenei szubkultúra, színtér és neotörzs

A kutatás szempontjából megkerülhetetlen az, hogy bizonyos fogalmakkal keretezzük a csoport működésének megértését. A szubkultúra kifejezés minden kisebb és nagyobb létszámú közösséget kutató vizsgálat alapvető fogalma, ezért néhány gondolat erejéig szeretnék ebben a tanulmányban is kitérni rá, és megteremteni a téma fogalmi beágyazottságat. A szubkultúra

[5] Müller-Freienfels Richard: Az emocionális tényezők a műélvezésben. *Művészetpszichológia*. Gondolat, Bp. 1973. 375–392.

[6] A szervező szóbeli közlése: az aktív figyelem a közönség bevonására és egy interaktív zenei produkció megvalósítására adhat teret a zenésznek is. A legelső debreceni koncerten Jónás Vera jazzénekesnő vonta be a hallgatóságot az eseménybe különféle hangok és zajok létrehozásával.

[7] A szervező szóbeli közlése.

[8] Vö. Hans Heinrich Eggebrecht: *A Nyugat zenéje. Folyamatok és állomások a középkortól napjainkig*. Typotex, Bp. 2009.

fogalma adott korszaknak megfelelően változik és fejlődik, egészen az ortodox irányzatoktól a posztmodern leírásokig időről időre kiegészül, elavul, majd ismét reneszánszát éli. Minden közösségre kiterjeszthető fogalom, mely a társadalom bizonyos részeinek kulturális értelemben vett sajátos voltát fejezi ki, szabályainak, életvezetésének, értékrendjének, meggyőződéseinek és szokásainak tekintetében. A szubkultúrák a társadalom különféle körülményeivel állnak összefüggésben, így többek között kapcsolódhatnak a valláshoz, az etnikai, nemzeti és társadalmi hovatartozáshoz, hivatáshoz, korhoz, hobbihoz. Magát a fogalmat az eltérő társadalmi csoportok eltérő társadalmi helyzete, gondolatai és igényei formálják. Rendszerint valamennyi szubkultúra tagjai elfogadják a társadalomra nézve domináns kultúrát, azok tipikus sajátosságaival, de létrehozzák egyedi, szubkultúrájukra jellemző komponenseit: viselkedési normákat, nyelvi jelenségeket, öltözködési stílusjegyeket, életvezetési értékeket.[9]

Az e témában keletkezett vizsgálódások úttörőjeként Albert Cohen 1955-ös szubkultúra-kutatását[10] tartjuk számon, miszerint értékrendszerek, ideológiák, normák és viselkedések alapján is megfigyelhetőek rendezőelvek a társadalom kisebb csoportjait vizsgálva. Ezt követően több hullámra osztható a fogalom értelmezése. Az első hullámot a chicagói iskola[11] helyszíni megfigyeléseken, feljegyzéseken, interjúkon nyugvó tanulmányai határozták meg. Utólag determinisztikusként tartják számon a következtetéseiket, mert kevésbé számoltak az egyéni döntésekkel, ellenben a környezeti tényezők és a társadalmi berendezkedések emberekre gyakorolt hatásaival annál inkább. A második hullám az 1970-es években kezdődött, és a birminghami kutatások uralják. Az iskola kutatói elfordultak a devianciaszemlélettől, és inkább a szubkultúrák sajátosságaira, kulturális értékeire, érdekeire és szimbolikus tartalmaira koncentráltak. Előtérbe került a zene, a divat és a nyelvhasználat vizsgálata, és elemezték a csoporton belüli szimbólumrendszereket és rituálékat is, melyek az általuk vizsgált szubkulturális közegek életstílusainak meghatározó elemeiként voltak jelen. Az 1990-es években indult el a harmadik hullám, mikor a globalizálódó szubkultúrák, az online közösségek, valamint a különböző kulturális csoportokhoz tartozás és az identitás kölcsönhatásai egyre erősebben határozták meg a kultúrakutatásokat.

A Sofar Soundsot vizsgálva leginkább a birminghami iskola[12] kutatási szemlélete mutatkozik majd meg ebben a szövegben. Az iskola szubkultúra-kutatása óta a fogalom számos változáson ment keresztül, mely lehetővé tette, hogy folyamatosan bővüljön a hozzákapcsolódó diskurzus, és olyan összefüggéseket is vizsgálhassunk, hogy mi tartozik az alternatív kultúra ernyője alá, a színterek megjelenése milyen új perspektívákat nyitott, vagy a neotörzsek jelensége milyen formában érhető tetten a csoportok vizsgálatakor.

A ’90-es évektől a szubkultúra-kutatásokat kiegészíti – kéz a kézben a globalizációval – a jóléti társadalom, mellyel együtt járt e középosztály erősödése és az erőteljes fogyasztóréteg kialakulása, ahol az információ is áru, mely mindenki számára hozzáférhetővé vált, lehetővé téve azt, hogy mindezek állandó kölcsönhatásában sokszínű és variábilis szubkulturális szegmensek jöjjenek létre. A szubkultúra-kutatások színtérfogalma tulajdonképpen a vizsgált közösségek működésének és kulturális tevékenységeinek esszenciális fizikai terét vagy éppen

[9] Vö. D. Hebdige: *Subculture: The Meaning of Style*. Methuen, London 1979.
[10] Albert K. Cohen: *Delinquent Boys: The Culture of the Gang*. Free Press, Glencoe 1955. IL.
[11] Szűcs Ágnes: A chicagói iskola és a városi szociológia. *Szociológiai Szemle* 1. 2009. 65–83.
[12] Lásd Kalmár György: A birminghami iskola és a népszerű kultúra. *Replika* 51. 2005. 143–158.

eseményeit vizsgálja – mely lehet koncert, kiállítás, színházi előadás, de sportesemény is –, ahol a csoport tagjai találkozhatnak.[13] A színtér fontos szerepet játszik a szubkultúrák kialakulásában és fenntartásában, mivel lehetőséget ad az egyéneknek arra, hogy megosszák az érdeklődési körüket, és olyan szociális hálót építsenek, mellyel azonosulni tudnak.[14] A színtér lehetőséget teremt az egyénnek az önazonosság megerősítésére, a szubkultúra értékeinek és normáinak átadására, mindezzel egy erős csoportidentitás kialakulását segíti. Csoportidentitás-vizsgálatai során vezette be a diskurzusba Andy Bennett a neotörzs fogalmát, mely azokat az új típusú társadalmi csoportokat írja le, melyek a hagyományos társadalmi osztályokon és hierarchiákon kívül alakulnak ki.

> Ebből a nézőpontból a csoport többé már nem egy alapvető középpont az egyén számára, hanem inkább egy a középpontok vagy „színterek" sorában, amelyeken belül az egyén egy választott, időleges szerepet vagy identitást megélhet, mielőtt tovább lép egy másik színtérre és más identitást ölt magára. Ebből az is következik, hogy a csoport kifejezés sem tekinthető többé szükségszerűen állandó vagy kézzelfogható tulajdonságokkal rendelkezőnek.[15]

E neotörzsek alapját az érdeklődési kör, a kultúra és az életstílus adja, mely egyúttal a tagok közötti koherencia megteremtését is jelenti; az ilyen csoportokban az egyének gyakran úgy érzik, hogy családban vannak, és otthon érzik magukat a kialakult közösségben. Bennett a zenei fogyasztási szokásokra, a közösség instabilitására és időlegességére helyezi a hangsúlyt kutatásában, továbbá vizsgálja az identitás és ízlés közötti kapcsolat által létrehozott csoportokat azok kulturális gyakorlatai alapján.

A szubkultúra tagjai megteremtik saját normáikat, hőseiket, akár időészlelésüket is a domináns kultúrán belüli renddel párhuzamosan, elzárkózva az elit- vagy magaskultúrától, mégis hordozva az elitista jelleget. Eszméik az általános gyakorlat alatt helyezkednek el, melyben esetenként felfedezhető a potenciál arra, hogy domináns kultúrává váljon. A szubkultúra közvetítő szerepében próbál popularizálni, és a kevesek számára hozzáférhetőt igyekszik kiterjeszteni a nagyközönség felé, tehát alulról szerveződve közvetíti kulturális értékeit a kevesek felől a többség felé. Az alternatív művészeti szubkultúrákat különféle társadalmi csoportok – zenészek, színészek, képzőművészek – teszik magukévá, mely innovatív és haladó szereppel bír a társadalomban megmutatkozó mozgásokban. Az eminens kultúra feladata a kultúra eredeti értelmének a feltárása, míg az alkotók szócsövei a természetnek, tehetségnek, és olyan gondolatokat tolmácsolnak, melyek az emberek elől elzárva léteznek, csak a művészetek által ismerhetőek meg. Az elmúlt években készültek kutatások arról, hogy a napjainkban szerveződő közösségek már túl vannak a szubkultúra, de a posztszubkultúra fogalmán is.[16]

[13] Vö. Patakfalvi Czirják Ágnes: Sounds of Cluj. A kolozsvári elektronikus zenei szcéna tíz éve. In: *Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában.* Tófalvy Tamás, Kacsuk Zoltán, Vályi Gábor szerk. L'Harmattan, Bp. 2011. 159–169.

[14] Vö. Barna Emília: Online és offline zenei színterek. Esettanulmány Liverpoolból. *Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában.* 71–93.

[15] Andy Bennett: Szubkultúrák vagy neo-törzsek? A fiatalok, a stílus és a zenei ízlés közötti kapcsolat újragondolása. *Replika* 53, 2005. 127–143.

[16] Tracy Greener–Robert Hollands: Szubkultúrán és posztszubkultúrán túl? *Replika* 64–65, 2008. 193–216.

Nemzetközi zenei hálózat

A szubkultúra-kutatás és a kapcsolódó fogalmak tisztázását követően a bevezetőben jelzett zenei csoport működését, jellegzetességeit és kultúra-közvetítő misszióját szeretném megismertetni az olvasóval.

A 2009-ben Rafe Offer által alapított, londoni székhelyű Sofar Sounds zenei startup létrejöttét a zajos, zeneileg élvezhetetlen koncertélmények motiválták, melyeken a közönség és a körülmények nem jelentettek ideális környezetet a befogadásához: a zenét elnyomta a beszélgetések zaja, és a koncertélmény megélése sokadlagos szerepet játszott a produkció alatt jelen lévő közösség számára.[17] Ezzel szemben a Sofar-események aktív figyelemre épülő, alacsony nézőközönségű koncerteket valósítanak meg izgalmas és különleges terekben, melyek általában nem tradicionális értelemben koncerttermek – a blues és jazz kezdetére visszanyúló gyakorlatot[18] emelt át a Sofar Sounds, és úgynevezett living room-gigként definiálják a Sofar-helyszíneket. A kezdeményezés a világ több mint négyszáz városában van jelen, létrehozva egy transzlokális közösséget, ahol mind az ország-, mind a műfaji határok átjárhatóak a zenészek, a szervezők és a közösség számára. Az eseményeken előadóként részt vevő zenészek automatikusan bekerülnek a Sofar Sounds globális hálózatába, de művészként önként is regisztrálhatnak annak érdekében, hogy a Sofar helyi és nemzetközi aktorainak lehetőségében álljon felvenni velük a kapcsolatot, és lehetőséget adni számára, hogy különböző Sofar városokban koncertezzen. A 400 város szervezői térítésmentesen vehetnek részt a Sofarok eseményein, és egyfajta bajtársias, kollegiális bizalmon alapulva a koordinátorok szállást biztosítanak, vendégül látják az érkezőket. Ezen események pozitívuma, hogy a testvérvárosokban lehetőség nyílik a csoportok hasonlóságait és különbözőségeit megvitatni. A közönség is tudatosan keresi azokat az időpontokat, mikor egy másik városban tapasztalhatja meg a Sofar-hangulatot. A Sofar Sounds-koncertek egyik tradicionálistól eltérő koncertszervezési vonása, ahogyan korábban már szó esett róla, hogy nem megszokott terekben jelenik meg a zene: magánlakás, nappali, terasz, hátsó kert, iroda, könyvtár, hotel vagy színház is otthonává válhat a produkcióknak, ezzel biztosítva az izgalmas tapasztalatokat, és a belső és külső épületterek felfedezésének lehetőségét. A résztvevők számára motivációként szolgál a megismerésre való hajlam és az exkluzivitása annak, hogy olyan egyedülálló, nem megismételhető történet részesei lehetnek, mely csupán a zenei közeg rendkívül kicsi szegmensének áll lehetőségében. A közönség újra és újra rácsodálkozhat arra, milyen titkokat rejt városa, mindazonáltal ezeket a tereket mindig – a lehetőségekhez mérten – az otthonosság érzetét keltő dekorral egészíti ki a szervezőcsapat a bensőséges környezet és hangulat megteremtése érdekében. A Sofar Sounds exkluzivitását részben a titokzatosság határozza meg, hiszen a helyszín a koncertet megelőző napon válik ismertté a közönség számára, továbbá nem tudják előzetesen, mely előadó vagy műfaj jelenik meg adott eseményen, és a fellépők kilétére csak az eseményen derül fény. Mindezek hozzájárulnak ahhoz, hogy egy erős bizalom épüljön a résztvevők és a szervezők között, akik igyekeznek újra és újra olyan helyszíneket és előadókat bemutatni közönségük számára, melyek valamilyen módon új tapasztalatokhoz juttatják őket. A koncert kezdetétől a néma csend és a zene koncentrált, tiszteletteljes figyelése zajlik, amit az

[17] Lásd Silent Giants with Corey Cambridge; LIVE Interview with Rafe Offer; Co-founder and CEO of Sofar Sounds. 2018.07.09.

[18] Vö. Jones LeRoi: *A blues népe*. Európa, Bp. 2007. 102–114.

események szabályai szerint elvárt magatartás kísér, így a produkciókat nem töri meg beszélgetés, mobiltelefon-használat vagy egyéb hanggal, zajjal járó cselekvés. A befogadás szempontjából nem elhanyagolható környezet megteremtése mellett, a sikeres misszióhoz hozzátartozik a Sofar-szervezők kurátori feladata: a csoport feladata az, hogy felkutassák a kortárs, tehetséges és pályafutásuk elején járó zenészeket, vagy megmutassák a már ismert előadók egy kötetlenebb oldalát, és lehetőséget adjanak az eseményeken az országhatáron túlról érkező művészeknek a bemutatkozására. Mindezeket a sajátosságokat úgy formálják egy estté, hogy a koncertet mégis bensőséges hangulat jellemezze, és a diverz műfajok tapasztalását nyújtsa a közönségnek. A koncentrációt segíti a szervezés alapkoncepciója, miszerint az est két vagy három fellépővel operál, egyenként harminc-, maximum negyvenperces produkciókkal, szem előtt tartva a figyelem megtartásának biológiai korlátait is. A koncertek nem titkolt célja, hogy az alternatív előadókra, alkotókra terelje a figyelmet, és feszegesse a műfaji határokat, ezáltal kínál új, a megszokottól eltérő zenei élményt a közönség számára. A Sofar Sounds a könnyűzenei színtér amatőr vagy már népszerű előadóit olyan környezetben mutatja be, mely lebontja a határokat a zenész és közönsége között: a produkciókat lehozza a magasított, kordonokkal elválasztott színpadról, és közelebb, akár kéznyújtásnyira viszi őket a hallgatókhoz. Az eseményeken nincs kialakított színfalak mögötti stage, a koncertek előtt és után is az esemény részei az alkotók, így a közönség megszólíthatja őket, kialakulhat a zenéről való diskurzus. A zenészt és közönségét mindezek által egy olyan láthatatlan burok veszi körbe az esemény által teremtett közegben, mely inspirálóan hat mindkét fél számára, és közösséget teremt. A zenészek művészetük akusztikus, kísérletező oldalát mutatják meg a hallgatóknak, sokszor bevonva őket a performanszba, melyben benne rejlik az esetlegesség is: mind a zenésznek, mind a zenealkotásnak emberi, spontán oldala is megismerhető. A fellépésekhez hozzátartozik az is, hogy elmesélik történeteiket, és beavatják a hallgatóságot az alkotófolyamatok titkaiba. A zenei projektben a fent említett részletek mindegyikének szükséges megvalósulnia ahhoz, hogy a Sofar Sounds elérje legfőbb célját, és visszahozza a mindennapos fogyasztás gyakorlatába a zene aktív figyelését és értelmezését. A világ több mint négyszáz városát tömörítő nemzetközi közösségben a globális varázslat tartóssága az elkötelezett zenekedvelő közegnek köszönhető, mely a Sofar szellemiségét táplálja és támogatja.

Növekedés és aktív figyelem

Az együttesek, műfajok, stílusok, zenei művek és előadók köré csoportosuló fogyasztók közösségi élményt élnek át, értelmezik és értékelik a zenét, és ezáltal a zenéhez kapcsolódó csoportidentitás kialakulását segítik elő.[19]

A szöveg további részében a Sofar-közösséggel foglalkozom részletesebben a Sofar Sounds Debrecen bemutatásán keresztül. A debreceni öntevékeny csoport 2018-ban 4 fővel indult, 2023-ban pedig 12 fő valósítja meg kéthavi rendszerességgel a koncerteket a klubkoncertidőszakban. A csapat 25–45 év közötti önkéntesekből áll, mely a legkülönbözőbb területeken dolgozó emberekből tevődik össze. A tagok közötti összekötő kapocs a zene iránti érdeklődés, és a missziója annak, hogy a város kulturális, könnyűzenei életébe diverzitást hozzanak a programjaikkal.

[19] Bartha Tamás: A zenei fogyasztás és a kulturális értékek. In: *Zenei kultúra és identitás.* L'Harmattan, Bp. 2012. 45–64. 45.

A csoport identitásának motivációját meghatározza mindezek mellett az is, hogy saját és környezetük igényeit kívánják kiszolgálni a Sofar-eseményekkel, melyekhez hasonló tapasztalatokat a város nem tud nyújtani a mainstream-en túli, rétegízléssel rendelkező csoportok számára.[20] A debreceni csoport tagjai között nagyon erős kohézió figyelhető meg, aminek motivációját a kultúra-közvetítésben vállalt szerep határozza meg. A jelenlegi tizenkét tag öt éve működik együtt, az időközben távozott tagok, amit valamilyen élethelyzeti változás idézett elő, például városváltás, továbbra is ötletgazdag segítői a társaságnak a háttérben. Magyarországon Debrecen mellett még a fővárosban indult el a projekt, de a kezdeti két főszervező kiválását követően a 2016 óta szervezett Sofar Sounds Budapest a folyamatos tagcseréket követően megszűnt – annak ellenére, hogy a budapesti látogatószám, a szinte korlátlan helyszínlehetőség és a zenészek száma kedvező feltételeket teremtett a csoport számára.

A vizsgálat egyik megismerni kívánt eleme a zenehallgató közönség. A koncertek közösségének központjában a zene iránti érdeklődés áll, mely transzlokális összekötő kapocs minden Sofar-város közegét meghatározza. Az egymásra nyitott, kulturális érdeklődésen alapuló közösségben a zene jelenti a hidat az emberek között.

A Debrecenben szerveződő Sofar Sounds közönsége kezdetben negyven főt számlált, majd fennállásának kétéves évfordulóján több mint kétszáz fő részvételével zajlott az est. Ez az esemény azért számított kuriózumnak, mert a Debreceni Egyetem főépületének legnagyobb előadóterme, az Auditorium Maximum adott otthont a rendezvénynek, kifejezetten azzal a céllal, hogy nagyobb létszámot tudjon az est helyszíne befogadni, és az is a részese lehessen, aki a korábbi, limitált férőhelyes koncertek regisztrációjáról lemaradt. Ezen kiugró példától eltekintve az események negyven–nyolcvan fővel képesek működni, mely számot nem az érdeklődés, hanem leginkább a helyszínek befogadóképessége és az intimitás megtartása határozza meg. A közönség magja kezdetben harminc fő állandó tagból állt, akik az idő előrehaladtával lecserélődtek – ennek részben magánéleti körülmények megváltozása (munkahelyváltás, városváltás, családalapítás) volt az oka, másrészt pedig a negyven főn felüli közönségszám kiváltotta a visszajáró közönség ellenszenvét. E példa jól szemlélteti a növekedés problematikusságát, és az ebből adódó ambivalens álláspontot, miszerint a rendezvény a koncentrált, minőségi zenehallgatást hivatott visszavezetni a kultúrafogyasztásba, azonban a kívánt figyelembuborékot a nézőszám emelkedésével egyre nehezebb elérni, és a befogadás hatásfoka fordított arányosan csökken a bevont emberek számának emelkedésével. Hogyan lehetséges megtartani a figyelmet úgy, hogy ne sérüljön, de minél több emberhez sikerüljön eljuttatni a Sofar szellemiségét?

Az emberek egy helyen, egy időben és egyszerre vannak jelen a megélt élmény pillanatában, mégis a befogadás egyedül, elszigetelten élhető meg az egyes ember elméjében. Ezt az élményt nem lehet megjósolni, hogy milyen előjellel bír, de valamilyen hatást mindig von maga után az aktív befogadásnak és értelmezésnek köszönhetően. Tibori Tímea szerint, ha a műalkotásra – esetünkben a zenére – kiindulópontként tekintünk, akkor négy pilléren áll az értelmezés: a személyiség sajátosságán, a megértés skáláján, az előzetes tudáson és a cselekvésre támaszkodva követően jön létre a befogadás.[21]

[20] Vö. Berecz Dorina: Privát terekben rendezett, zártkörű koncerteken vehetnek részt a hajdúsági zenerajongók. *HAON*. 2020.01.27.

[21] Vö. Tibori Tímea: *Az esztétikai befogadás vizsgálata*. Kandidátusi értekezés. Bp. 1993. 114.

A kritikai szemlélet aktivizálódását jelzi, hogy a befogadás különböző spektrumairól érkeznek résztvevői visszajelzések: ugyanarról a koncertről érkezett olyan visszacsatolás, mely katartikus élményről számolt be, és olyan is, mely unalmasnak találta a hallott produkciót.[22] A csoport missziójának tekintetében feszültségforrást jelent, hogyan lehetséges mind több embert nyitottá és befogadóvá tenni a fősodor mellett létező zenei műfajokra, és ezzel párhuzamosan hogyan lehet a bevonódásélmény intimitását megőrizni a résztvevők létszámának emelkedése mellett.

Theodor W. Adorno a zenei közönség bevonódásával kapcsolatban megállapította, hogy a zeneipar és a tömegkultúra összefonódása miatt a zenei élmények átalakultak, a művészi sikert is a piaci érték határozza meg, nem pedig a valós művészeti értékek. Szerinte az iparosodott zene és a tömegkultúra olyan műfajokat és előadókat teremt, melyek könnyen befogadhatóak, így nagy tömegek ízlését szolgálják. Adorno szerint a közönség bevonódása a zeneipar által előállított élmények passzív fogyasztására korlátozódik, tehát az emberek nem vesznek részt aktívan a zenei előadásban, nem értékelik azokat esztétikai vagy művészeti értékek alapján, az élményeket passzívan fogyasztják, és a zeneipar által előállított késztermékeket fogadják el.[23] Megfogalmazza, hogy az ily módon előállított zenei élmények és a passzív befogadás korlátozza az emberek kritikai gondolkodását, és elzárja attól, hogy képessé váljon értékelni a háttérben húzódó társadalmi és politikai folyamatokat.[24]

Ehhez és a kultúrától, művészetektől elidegenedett társadalomhoz szorosan kapcsolódik Wilbur Schramm gondolata, miszerint, azok választják inkább a kommerszet, akikben kisebb vagy gátolt az antikvitás, a komplexitás és az inkonzisztencia iránti fogékonyság.[25]

Visszatérve ismét Adorno egy gondolatához, a populáris zenében nem ismer fel kreativitást, mely megkülönböztethetővé tenné őket egymástól, vagy felismerhetővé tenné a slágert, ezért szerinte az értékelő számára bemutatott zeneművek olyannyira tökéletesen hasonlóak egymáshoz, hogy az nem képes differenciálni őket.

A vizsgált zenei projekt egyik törekvése a műfajok bemutatása.[26] A közönség nem a megszokott – a befogadás szempontjából – kényelmes zenével és ismert előadókkal találkozhat, hanem a válogatott előadók által műfajilag is új élményben részesülnek. A közösség feladata, hogy a fősodorral párhuzamosan élő irányzatokat és csiszolt vagy csiszolatlan kreatív alkotók maradandó vagy múlékony szerzeményeit mutassa be a közönségnek. A képviselt műfajok minden esetben valamiféle keveredés eredményei, például – többek között – megvalósult elektroakusztikus, blues-rock, country rock, folktronica, indie-pop, pop rock, folk rock, cool jazz, shoegaze koncert is.[27] E tapasztalat alátámasztja Fazekas Gergely zenekutató állítását, miszerint a 20. századi zene nem más, mint egy kiszáradt folyómeder, melyben a zene – és vele együtt a zenészek – visszafelé

[22] Beszélgetés a közönséggel és a szervezőkkel.

[23] Vö. Weiss János: Kísérlet Adorno fétiskarakter-tanulmányának újraolvasására. In: *A művészettől a tömegkultúráig.* L'Harmattan, Bp. 2014. 97–113.

[24] Vö. Theodor W. Adorno: Fétiskarakter a zenében és a zenei hallás regressziója. In: *Zene, filozófia, társadalom.* Gondolat, Bp. 1970. 227–274.

[25] Vö. W. Schramm: *The Nature of News*. Wilkey, New York 1968.

[26] Batta Barnabás: A pop védelmében. A kultúra előállításának és fogyasztásának új logikája. In: *Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában.* L'Harmattan, Bp. 2011. 308–325.

[27] Vö. Gyenge Zoltán: Tömeg versus kultúra – elmélkedés a művészet és a filozófia kapcsolatáról. *A művészettől a tömegkultúráig.* L'Harmattan, Bp. 2014. 61–75.

haladnak.[28] Eszerint új műfajok már nem látnak napvilágot, hanem a korábbi évek, évtizedek és évszázadok műfaji sajátosságainak fúzióit tapasztaljuk. Valóban nem alakulnak ki a jövőben új műfajok, és valóban vége lenne a művészetnek? Egy békés, intézményesült világ standard hangszerei, hangjai és műfajai által a zenei kreativitás sem lesz képes a megújulásra?

A befogadás élményéhez társul a művészetről és az alkotóról való gondolkodás, a tehetség, az eredetiség és a zsenialitás fogalma. A 21. században sokszor nem a harmonikus rendezettséget és a tiszta hangzást keresi a zenére fogékony közönség, hanem az eredetiség élményét, mi több, a zseni különleges titkát szeretné megismerni, hogy letaglózza, és csodaként tisztelje az alkotás rítusát. A szabad művészet és az intézményesült, iparosodott folyamatok ellentétes előjellel rendelkeznek. A kultúripar nem a természetet tolmácsoló zsenit keresi,[29] aki szabad akaratából és meggyőződéséből alkot; ezzel ellentétben az alternatív művészet általános megítélése magában foglalja a dekonstrukciót, a deviáns kultúrát, a fősodortól történő elzárkózást, a természetest és az érzékenyt, mely tulajdonságok lehetővé teszik az autentikus alkotást a tehetség számára.

A Sofar Sounds létezése tulajdonképpen egy válsághelyzetre adott reakció: a közeg aktorai keresik azt a lényegi aktivitást, mely a folyamatból időközben elveszett, és oda szeretnének visszamenni, mikor szétvált a zenekedvelő közönség aktív befogadóra és passzív hallgatóra. Erre a problémára oly módon akar reflektálni, hogy újrateremt egy egyensúlyi állapotot, és azt kívánja elérni, hogy a szabadidőben végzett zenehallgatás során az esztétikai kontempláció ne csupán a mindennapok gyors, ebből adódóan felszínes értelmezésétől és nyomasztó érzésétől szabadítsa meg a szubjektumot, hanem az intenzív figyelés és beleélés által a projekt elérje célját, aktiválja a kritikai szemléletet, megidézze a szépség érzetét a befogadóban.[30]

Can Active Attention Be Given Up?

Keywords: cultural transmission, value creation, subculture, music scene, reception, community, Adorno

This paper aims to present the international music project Sofar Sounds and the translocal community that has organized around it. The study focuses on the preserving, value-creating mission and community-building impact of the project, and the text shows how general phenomena like alienation, lack of attention, disinterest in arts motivated the musical start up to implement it. The study introduces the principles of the translocal community and the work of the Hungarian group, and seeks to highlight the gaps in the reception and interpretation of culture, in this case music, and the processes of artistic activity and initiatives, both globally and locally.

[28] Vö. Fazekas Gergely: Hogyan ért véget a klasszikus zene története, és mi köze ehhez a zenetörténészeknek? *Kulturális iparágak, kánonok és filterbuborékok.* Typotex, Bp. 2020. 142.

[29] Vö. Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris, Bp. 2003.

[30] Vö. Hanslick Eduard: *A zenei szép. Javaslat a zene esztétikájának újragondolására*. Typotex, Bp. 2007.

SZEMLE

Módszeres öndefiníció
Hogyan vitázzunk érdemlegesen a módszerről?

A magyar filozófia történetírása. Mester Béla, Mészáros András szerk. Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács–Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet–Gondolat Kiadó, Budapest–Somorja, 2022. 346 old.

A Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács s Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézete és a Gondolat Kiadó közös gondozásában, Mester Béla és Mészáros András szerkesztésében 2022-ben jelent meg *A magyar filozófia történetírása. Módszertan és kutatói gyakorlat* című tanulmánykötet, amely tematikai gazdagságának köszönhetően kihívás elé állítja a róla referáló recenzenst. Amint azt már az alcím is jelzi, a kötet a magyar filozófiatörténetnek több szempontú megközelítésére vállalkozik, ez indokolja anyagának három fejezetben való elrendezését, amelyeket terjedelmes névmutató is kiegészít. Terjedelmi korlátok miatt, valamint a könyv szerteágazó tematikájának okán is a következőkben csak a könyv első fejezetét fogjuk alaposabb elemzés tárgyává tenni, a második és harmadik fejezetben foglalt tanulmányokra nem tudunk részletesen kitérni, noha mindegyik a magyar bölcseleti gondolkodás történetének igen érdekes jelenségeire, szereplőire, tendenciáira hívja fel a figyelmet, ám ezeket együttesen nem tudjuk valamely közös szempont vagy probléma felől megragadni. A második fejezet esettanulmányai a kora újkor és a 19. század filozófiai teljesítményeire/irányzataira vonatkoznak (a neosztoicizmusra Smrcz Ádám szövege reflektál, Bayer János természetfilozófiájára Guba Ágoston tanulmánya, a természetjog és kartezianizmus a kora újkori magyar filozófiában Simon József megközelítésében kerül szóba, a sárospataki kollégium történetéről Gángó Gábor ír, Pauer Imre és Kármán Mór, alias Plagiosippus esetét Varga Péter András dolgozza fel); a harmadik fejezetben helyet kapó szövegek tárgya a 20. század gondolkodásának néhány alakja, epizódja, jelensége köré szerveződik: Ungvári Zrínyi Imre Böhm Károlyról, Szabados Bettina Lukács György kultúrafogalmáról, Szücs László Gergely tanulmánya Heller Ágnesről, Székely László Palágyi Menyhért és Lukács alapján módszertani kérdésekről, Sándor Klára tanulmánya Karácsony Sándor nyelvészeti nézeteiről, valamint Kovács Gábor a két világháború közötti értelmiségi szerepmodellekről ír.

Az első fejezet, *A magyar filozófiatörténet-írás módszertana* öt tanulmányt tartalmaz, amelyek mindegyike a magyar filozófia történetének elbeszélésére/megkonstruálására tett kísérletek módszertani eljárásainak bemutatására, elemzésére, értékelésére, adott esetben lehetőségeinek és kritériumainak felvázolására és újragondolására vállalkozik. A következőkben a kötetben olvasható sorrendben tárgyalom e tanulmányok legfontosabb gondolatait, konklúzióit.

Perecz László tanulmánya két filozófiai kézikönyv módszertani megoldásainak összevetésére vállalkozik, de az ezekhez módszertanilag legközelebb álló előzményekkel együtt tulajdonképpen négy ilyen munka metódusairól kapunk eligazítást, mind terjedelmi, mind ábrázolás-módszertani szempontok alapján, éppen ennek köszönhetően módszertani sajátosságaik, különbségeik nemcsak egymáshoz mérten, hanem a 70-es, 80-as évek filozófiatörténet-írásához

Soós Amália (1982) – PhD, filozófus, tudományos munkatárs, Babeş−Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *soosamalia@yahoo.com*

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-17

viszonyítva is érthetővé válnak. Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*. Kalligram, Pozsony 2000, valamint a Hell Judit–Lendvai L. Ferenc–Perecz László: *Magyar filozófia a XX. században*. Első és második rész. Áron Kiadó, Bp. 2000–2001. című kiadványokról van szó. A szerző az elsőt együtt tárgyalja Hanák Tibor előzményként felsejlő munkájával (Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1981.), a második, terjedelmesebb kézikönyvet pedig a neki megfeleltethető előzménnyel hasonlítja össze (Sándor Pál: *A magyar filozófia története. 1900-1945. I–II. (Elvek és utak)*. Magvető, Bp. 1973.).

Fontos megjegyeznünk, hogy a szóban forgó kézikönyvek összehasonlítása egy következetesen végigvitt reduktív szempont, nevezetesen az ábrázolás-módszertan alapján történik; az elemzett kézikönyvek szerzőinek a narratívaalkotással és a kánonképzéssel kapcsolatos döntéseire az anyagkezelés alapján következtetni lehet, viszont a tanulmány ezt kevésbé explicitálja, gyakran csak az olvasóra bízza. „Az ábrázolás-módszertan végül a módszertan harmadik szintje. A történetíró, választott elbeszélése és megkonstruált kánonja birtokában eldönti, miként meséli el, amit elmesél. Történetének szereplőit hogyan mutatja be tehát: milyen sorrendbe rendezi őket, és milyen kapcsolatba állítja őket egymással" (11.) – írja Perecz László az általa kiválasztott szemponttal kapcsolatban.

A módszertani konzekvencián és a rendszerező elemzésen túl (itt veszi számba a szóban forgó kézikönyvekben felsorakoztatott filozófiai teljesítmények, filozófusportrék rendszerezésének, csoportosításának kritériumait) számomra a legérdekfeszítőbb az a kritikai attitűd, amelyet Perecz önmagával szemben is gyakorolni látszik, amikor több mint húsz év távlatából értékeli korábbi, Hell Judittal és Lendvai L. Ferenccel közös teljesítményét: „Sándor két kötete közül az első, ugye, a »polgári«-»nemmarxista«, a második a »munkásmozgalmi«-marxista gondolkodókat tárgyalja, Hell–Lendvai–Perecz első kötete a – nagyon óvatosan próbálunk fogalmazni – konzervatív-hagyományhű, második a progresszív radikális filozófusokat veszi számba. (…) Mintha a szerzőhármas, talán nem is reflektált előfeltevésként, elfogadná a magyar gondolkodás egész 20. századon végigívelő megosztottságát: a konzervatívok és progresszívek, a reakciósok és haladárok ellentétét. Még élesebben fogalmazva, mintha a szerzőhármas abból indulna ki, hogy elmesélt történetét lehetetlen egyetlen narratívába foglalnia: szükségképp kétszer kell nekiindulnia és végigmesélnie". (15.) Ez a megállapítás nem is annyira a Sándor Pál- és a Hell–Lendvai–Perecz-kézikönyvek kapcsolatára való tekintettel jelentős, hiszen a továbbiakban azt is megtudjuk, hogy az ideológiai tengely szerinti klasszifikáció a későbbi, a szerzőhármas által írt kötetben nem terjed a két kötet tagolásán túlra, ugyanis a filozófusportrék irányzatok szerinti besorolása már tudományos szempontból fenntarthatóbb vállalkozás. A fenti idézet viszont túlmutat e sajátos esettanulmány keretein, és tágabb összefüggésekre utalva azt jelzi, hogy a magyar filozófia történetírása mindmáig a narratívák heterogenitásával néz szembe, s úgy tűnik, egy egységes magyar filozófiatörténet lehetősége nem is jöhet szóba. A megközelítések komplexitását jelzik a másik két elemzett kézikönyv ábrázolás-módszertani eljárásai is, pl. Hanák azon eljárása, hogy minden filozófust egyszerre több fejezetben tárgyaljon (filozófiai tudományág, filozófiai irányzat, rendszerek, szakirányos problémafelvetés stb. szerint) vagy Mészáros András munkájának „flexibilis" szempontrendszere, amely: „egyszerre dolgozik korszakfogalommal, beszél recepcióról, vizsgál intézményt, vesz figyelembe vallási beállítottságot, számol be bölcseleti csoportosulásról, említ filozófust, és emlékezik meg filozófiai műről". (18.)

Azt hiszem, nem véletlen, hogy a kötet éppen Perecz tanulmányával nyit, hiszen a módszer kérdésével kapcsolatban itt a historiográfiai perspektívából megfogalmazható, sokféle narratíva tézisének megannyi példáját találjuk a második és harmadik fejezetben is, sőt, az első fejezetben helyet kapó tanulmányok szerzői közül Mészáros András és Mester Béla is több ponton kapcsolódnak Perecz módszertani elképzeléseihez.

Mészáros András tanulmánya (*Ha narratíva, akkor milyen?*) továbbárnyalja a Perecz által kiemelt narratívák palettáját, és azt a kérdést járja körül, vajon a sokféle elbeszélésből ugyanaz a történet körvonalazódik-e, s a narratívák sajátosságaira fényt derítve egyértelműen nemleges választ ad a kérdésre. A magyar filozófiatörténet-írásban négy alapvető elbeszéléstípust azonosít, amelyek közül az első kettőt átfogóbb integratív szemléletmód jellemzi, az utolsó kettőre inkább a restriktív-szelektív alapállás jellemző: „Mind a kronológiát követő, mind pedig a periodizációs elveket figyelembe vevő elbeszélésre jellemző, hogy a lehetőségekhez képest kimerítő képet kíván nyújtani a magyarországi filozófia aktőreiről és azok műveiről. Van azonban két olyan elbeszélésforma is, amelyik kizárással él. Az egyik, amelyiket *nyelvi szempontú elbeszélésnek* is nevezhetünk, és amelyiknek a fő képviselője Horkay László, expressis verbis emeli ki »a magyar nyelvűség kritériumát mint módszert«". A másik kizáró módszer, amelynek főként a kanonizációra van nagymérvű hatása, „a *teleologikus vagy eszkatologikus elbeszélés*". (22.) A teleologikus módszer követőinek a rendszerfilozófia protestáns kantiánus képviselőit nevezi, akik kizárták narratívájukból Kant ellenfeleit, és akik számára a magyar bölcselet végső célját az önálló magyar filozófiai rendszer megalkotása jelentette, ennélfogva Böhm Károly munkásságára összpontosítottak – eljárásuk tehát kettős értelemben is szűkítőnek nevezhető. Az eszkatologikus elbeszélést a marxista filozófiatörténet-írás jellemzőjének tekinti, amely művelésének Mészáros elgondolása szerint ugyancsak két irányban voltak resztriktív következményei: egyrészt degradálta vagy mellőzte a 20. századi polgári filozófia és vallásbölcselet képviselőit, másrészt hozzájárult a marxista filozófia előzményeként értelmezett hegelianizmus képviselőinek, így Erdélyi János kanonizációjához és ellenfeleinek méltatlan, leminősítő megítéléséhez.

A továbbiakban Mészáros arra igyekszik válaszolni, hogy az általa megidézett narratívák miért nyújtanak egymástól eltérő történeteket, e célból pedig, irodalomelméleti megközelítésekben jártas gondolkodóként, a narratológia kereteit választja, annak történet- és elbeszélésdefiníciójával és fogalomtárával él. Kétségtelen, hogy ebben rejlik Mészáros módszertani koncepciójának eredetisége, ugyanakkor ez a nézőpont elméleti síkon is igazolja a Perecz-tanulmányban már megfogalmazódó, a narratívák sokféleségét mutató történetírói teljesítmények legitimitását. Tulajdonképpen arról értekezik, hogy milyen lépései, összetevői, aspektusai vannak az egyik vagy másik narratíva mellett való elköteleződésnek, s milyen szempontok figyelembevételével (az esemény itt központi szerepet kap) jutunk el egy önálló diskurzusformáció beazonosításához (ilyeneknek tekinti pl. a nemzeti filozófiát vagy az iskolai filozófiát). A tanulmányból arra is fény derül, hogy a narratológiai elméletek segítségével reflektálni tudunk a különféle diskurzusformációkhoz sorolt szövegek és az intézményesülés, avagy a hatalmi legitimációs erők közötti összefüggésekre is. Arra is rámutat, hogy ha a magyar filozófián belül lehet ilyen önálló diskurzusformációkat azonosítani, ez azzal jár, hogy a korszak fogalmáról szükségszerűen le kell mondanunk – ezáltal eleve kizárjuk a nagy, egységes történet lehetőségét. A diskurzusformációk határainak beazonosítása szorosan összefügg az elbeszélői nézőponttal, ám a kortárs filozófiai történések esetében (amelyeken az elbeszélő nem tud teljesen kívül helyezkedni, hiszen maga is a történések része) a *point of view* helyett inkább a fokalizáció fogalmával érdemes élnünk, amely, amint G. Genette nyomán Mészáros írja, ebben az esetben a nullfokalizáció (ez az extradiegetikusan heterodiegetikus elbeszélői álláspontnak felel meg, amely a már lezárt időszakok és filozófusi életutak esetében egyébként követendő marad).

Mészáros konklúziója szerint a magyar(országi) filozófia koherens elbeszélését nem az egymást követő korszakokra, hanem „a heterogén történések mögött meghúzódó diskurzusformációk meglétére lehetne alapozni", (30.) s a narratíva megkomponálásakor hasznosnak látja a narratológia bizonyos téziseinek figyelembevételét.

Mester Béla tanulmányának (*Hogyan konstruáljunk filozófusi életműveket és nemzeti filozófiatörténeteket?*) alapnézőpontja az irónia. Ezen

belül maga is arra a módra reflektál, ahogyan az elbeszélői szemlélet alakítja az elbeszélés tárgyát. Tulajdonképpen arra hívja fel a figyelmet, hogy a magyar filozófia területén milyen túlzásokat, torzításokat és tévutakat eredményeztek a filozófiai rendszerek és életművek történetírói megalkotására való igények, valamint az egyes filozófusok koherensen elbeszélt életműve rekonstrukcióján túl a magyar filozófiatörténet egészként felfogott, egységes történetének megkonstruálására tett kísérletek és az egyetemes filozófiatörténethez való felzárkóztatás követelménye. Ugyanakkor arra is rámutat, hogy a filozófiatörténet-írás szemléletmódja adott korban magának a filozófiának az eszményét is megkonstruálja, és olyan, „az elbeszélésből adódó szerepmintákat" mozgat, amelyeket az adott korban élő filozófusok nem kerülhetnek meg. A továbbiakban e hatásösszefüggések komplex hálózataira szolgáltat példákat, elsőként „a magyar filozófiatörténetírás leghosszabban fenntartott és jelentőségben is talán a legfontosabb tévedése, Erdélyi Bojót fiktív alakjának a megkonstruálása" kerül szóba. (33.) Valóban tanulságos (és mulattató) az a szövevényes út, ahogyan az utólag Boëthius de Daciaként beazonosított, skolasztikus szerző Toldy Ferenc és Erdélyi János (főként *A bölcsészet Magyarországon* c. filozófiatörténeti munka, 1865–1867) eljárásainak köszönhetően a 20. század közepéig legendás alakja maradhatott a magyar filozófiatörténeti kánonnak. Toldy Ferenc egy domonkos rendtörténeti munkában, Ferrari Zsigmond szócikkszerű leírásában bukkanhatott a névre és elveszett műveinek listájára, tőle pedig a magyar bölcselet összefoglaló történetének megírását programszerűen szorgalmazó reformkorban Erdélyi János átvette, az ő filozófiatörténeti munkájának köszönhetően pedig Erdélyi Bojót fiktív alakja elkezdhette legendás karrierjét a *magyar* filozófia képviselőjeként. E jelentős tévedést Sajó Géza tisztázta 1945-ben, aki 1954-ben kiadta és kommentárokkal látta el Boëthius de Dacia egyik elveszettnek hitt kéziratát, a *De mundi aeternitate* c munkáját. Erdélyi Bojót az egyetemes filozófiatörténethez való felzárkózás igényével fellépő, egységesítő nemzeti törekvések egyik legkarakteresebb torzításának példája, de a tanulmányban számtalan ehhez hasonló, mitizáló eljárásról esik szó (Almási Balogh Pál és Erdélyi János filozófiatörténeti munkáinak alapján). Almási Balogh esetében Mester Béla felhívja rá a figyelmet, hogy noha nem vette igazán komolyan a könyve bevezetőjeként felhasznált szkíta előtörténetet, a szittya eredetmítoszokat, mégsem tehette meg, hogy kikerüli ezeket, egyrészt a korban uralkodó tekintélyelvű megközelítések elvárásaihoz igazolva, másrészt azért sem, mert „a magyar filozófia történetének elbeszélését valahol mégiscsak *el kell kezdeni*, mégpedig úgy, hogy annak az egyetemes filozófiatörténethez való kapcsolódása kezdettől fogva világos legyen. Erre a szerepre a Szolónnal, majd Szókratésszel barátkozó, magyaroknak tekintett szkíta bölcsek kiválóan alkalmasak voltak. Az első fejezet pár lapjának mesés előtörténete után Almási Balogh Pál gyakorlatilag újra elkezdi a történetet a magyar államalapítástól, majd innen kezdve valóban a fennmaradt nevekkel, szövegekkel foglalkozik". (38.) Mester meglátása szerint Erdélyi János esetében a kihívás éppen hegeliánus szemléletének a nemzeti törekvésekkel való összeegyeztetésében rejlett. S noha megoldása sokkal filozofikusabban hangzik, mint az említett szittya mítoszok, mivel a hegeli eszmékre épít, ugyanolyan önkényes torzítás, amely csak a magyar nyelvű filozófia önlegitimációs tendenciáinak kontextusában értelmezhető. Mester Béla idevonatkozó szövegrészletében az irónia a dekonstrukció, a kritikai felülvizsgálat eszköze: „Ismert, hegeli gondolatokra építő megoldása szerint a magyar bölcselet fejlődése a magyar nyelvbe belekódolt hegelianizmus fokozatos kifejlése, amelynek során a latin nyelv börtönéből való szabadulás, a magyarosodás együtt jár a történelem és a filozófiatörténet hegeli végpontjához mint az egyetemességhez való csatlakozással, amelynek kitüntetett pillanata, amikor a magyar filozófia öntudatra ébredve maga írja a saját történetét, intézményes öntudatra ébredve a Magyar Tudományos Akadémiában – természetesen Erdélyi János kezével". (38.)

Elemzés tárgyát képezi egy közelmúltbeli filozófiatörténeti munka is (*Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern*

Europe. Violetta L. Waibel szerk. Vienna University Press, Bécs 2015.), amely címleg az osztrák és a kelet-európai Kant-recepcióval foglalkozik, de amelynek koncepcióhiányára vezeti vissza Mester Béla, hogy kimaradtak belőle bizonyos igen fontos, valóban kelet-európai vonatkozások (pl. a korabeli Orosz Birodalom jelentősége), valamint hogy a különböző fejezetekben különböző kulturális sztereotípiák érvényesültek, sőt, azt is, hogy az osztrák filozófiatörténet-írás korábbi hagyományát (amely a Kant-recepció viszonylagos hiányával magyarázta az osztrák bölcselet önállóságát) egészében mellőzi. Az itt megfogalmazódó konklúziót szintén fontosnak tartom a filozófiatörténet-írás módszerproblémájának szempontjából, mert arra reflektál, hogy a nemzeti elbeszélések egyetemes filozófiatörténetbe integrálásának kísérletei (most már ez utóbbi felől nézve) is könnyen redukciókba torkollnak: „A szóban forgó kötetet természetesen nem gondolom a Kant-recepcióról szóló irodalom csúcsának, de létrejöttének és szerkesztésének esetlegességét, a végeredményt tipikusnak látom azokra a vállalkozásokra nézve, amelyek a filozófiatörténet nemzeti szintű elbeszéléseit kívánják regionális szintézisekben összefüggésbe hozni egymással. Ezt az esetlegességet kellene valahogyan meghaladnunk ahhoz, hogy az újrafogalmazott egyetemes – vagy legalábbis az európai – filozófiatörténeti elbeszélések hasznosítani tudják a 19. századtól kezdve felbukkanó nemzeti elbeszélés tanulságait". (43.)

E historiográfiai kérdésekkel foglalkozó első fejezetben a következő tanulmány Veress Károly szövege, amely a közelmúlt erdélyi magyar szellemi életének filozófiai teljesítményeire fókuszáló kutatás módszertani irányelveit, a rávonatkozó történetírás szemléleti lehetőségeit veszi számba. A szerző azt is megindokolja, miért látja szükségesnek a múlt század második felében lezajlott (az 1950-es évektől a rendszerváltásig tartó) erdélyi magyar vonatkozású filozófiai történések értő, alapos kritikai feldolgozását, s ennek fényében értelmezhető a lehetséges vagy követendő módszertani eljárások programszerű megfogalmazása is. Meglátása szerint a filozófiai gondolkodás jelenlegi képviselőinek az említett időszak szereplőihez, gondolati tartalmaihoz, hatásösszefüggéseihez, értelmiségi szerepmintáihoz, ideológiai keretéhez való viszonyulása mai napig (noha a rendszerváltás óta eltelt bő harminc év) leginkább a mellőzés vagy az elzárkózás („a *hallgatás* egyfajta *konszenzusa*"), s az elszigetelten előbukkanó kutatási/értékelési kísérletek a tágabb módszertani összefüggéseket érintő viták nélkül legjobb esetben is esetlegesek maradnak. Tanulmányában Veress megpróbálkozik a felvázolt helyzet kialakulására reflektáló magyarázatokkal is, amelyek, akárcsak a szóban forgó időszak tömör, a lényeges vonásaira összpontosító jellemzése, a módszertani összefoglaló megértését készítik elő. A hermeneutikai beállítódás és nézőpontok alapján fogalmazza meg mind a helyzetértékeléssel, mint a követendőnek tartott módszertani elvekkel kapcsolatos megállapításait, s az előzőleg említett szerzőkkel osztozik abban a meggyőződésben, hogy egyrészt, az elbeszélt történet soha nem független az elbeszélő tapasztalataitól, fogalmi állományától, intellektuális habitusától, másrészt, hogy a filozófiatörténet-írás maga is egy *filozófiai* viszonyulás, s alakítja a filozófiának önmagáról alkotott képét is, másképpen fogalmazva nemcsak a múltra vonatkozik, „nem merül ki a „volt" „múlttá" alakításában, hanem egy jelenbeli értelemtörténés szerves részét alkotó *hatástörténeti* folyamatként érvényesül", (52.) vagyis a filozófiatörténet-írás „nem válhat el az élő filozófiai *párbeszédtől*, amely igazából nem holtakkal való beszélgetés lenne, hanem a bennünk és általunk is élő hatásösszefüggések szóra bírása". (Uo.) Veress Károly azon a véleményen van, hogy a szóban forgó kor filozófiáját, a marxizmust – legalábbis a hatásösszefüggések tekintetében – nem haladtuk meg, „gondolkodásmódunk, filozófiai attitűdünk korántsem mentes a marxizmus hatásaitól, nem vagyunk hozzá képest kívülállók, s még kevésbé vagyunk felette állók. A marxizmus kifejtett hatásaival jelen van abban a filozófiai kultúrában, melynek közegében élünk, s e *jelenlét* alapján a filozófiatörténet-írás általunk művelt gyakorlata egyúttal az önszemlélet, önértelmezés és önvizsgálat útját is jelenti" (56.) – ez a tanulmány zárszava, s a benne kifejtett gondolat alapján dolgozza ki

tulajdonképpen azokat a módszertani szempontból relevánsnak tekintett, megválaszolandó kérdéseket is, amelyeket két irányból, mind a viszonyulók, mind a viszonyulás tárgya felől megvizsgál. Itt olyan fogalmakkal/problémákkal szembesülünk, mint a nyitottság és érintettség (ezekre fentebb utaltunk), kritikai hozzáállás (a *különbségek* feltárása!), a kor filozófiai teljesítményei relevanciájának kritériumai, az ideológia és filozófia viszonya, a látens filozófiai tartalmak azonosítása (attitűdök, szerepvállalás, allegorikus nyelv stb. formájában), valamint elmélet és alkalmazás szerves kapcsolatának a megértése.

Laczkó Sándor a magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisának létrehozási kísérleteiről és stádiumairól ír, amely, amint olvassuk, sokáig elhanyagolt területe volt a magyar filozófiai múlt kutatásának. A tanulmány történeti áttekintése Bartók György kezdeményezésével indít, aztán kitér az idők során összeállított, különböző szempontokat követő és más-más lehetőségekkel rendelkező különféle szakbibliográfiák és repertóriumok áttekintésére, mígnem eljut a magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisának első verziójáig, végül pedig a megújult adatbázis, a PHILOBIBL lesz a bemutatás tárgya. Az áttekintés figyelembe veszi az adatállomány, a struktúra, a használhatóság, a szelekció szempontjait, nemcsak a rendszerváltás után létrehozott adatbázisok, hanem az előzményeknek tekinthető repertóriumok esetében is. Ennélfogva hasznos olvasmány lehet nemcsak az adatbázis működése és alapkoncepciója iránt érdeklődő olvasók számára, hanem a magyar(országi) filozófiatörténettel foglalkozó kutatók számára is.

A filozófiatörténet-írás módszerproblematikájának szempontjából fontos és érdekes hozadéka van Ungvári-Zrínyi Imre szövegének is, akinél a módszertani kérdések egy konkrét életmű, Böhm Károly filozófiai munkáinak kontextusában merülnek fel, ám tanulmánya egy talán kevésbé ismert megoldást érvényesít, a Dieter Henrich által konstellációkutatásnak nevezett filozófiatörténeti módszert, amely alkalmas lehet a magyar filozófiatörténet egyéb jelenségeinek, teljesítményeinek kutatására, újraértelmezésére is. Ungvári azt írja, ez a módszer „az *intellektuális terek*nek (*Denkräume*) biztosít elsőbbséget az egyénekkel szemben, és arra irányul, hogy azokra az összetett eszmékre derítsen fényt, amelyek különböző gondolkodók közötti kölcsönhatásokban alakultak ki", (191.) így eszmék, alkotók, problémák, dokumentumok és elméletek kapcsolatainak a vizsgálatát jelenti, s úgy véli, csak e *kapcsolatok* feltárása és megértése révén érthetők meg az elszigetelt, diszparát elemek hozadékai, hatásai. E módszer alkalmazása nyomán jut el a felismeréshez is, hogy amennyiben Böhm életművét a reflexió tárgyát képező filozófiai problémák korabeli összefüggéseiben és ugyanakkor utóéletük szempontjából is kutatni akarjuk, olyan értelem-összefüggésekhez fogunk jutni, amelyekről sem a Böhm-recepció, sem a hatástörténet nem vett tudomást. Az itt körvonalazott módszer jó példája lehet annak, ahogyan a kanonizált, megrögzült rendszerek és életművek aktuális problémák felőli újraértelmezése lehetséges, s ha jól értelmezem, nem áll messze a Mészáros által felvázolt megközelítéstől sem.

Egy másik pluralista megközelítéssel találkozunk Székely László tanulmányában is, amely a módszertani problémákat ugyancsak a filozófiai alkotások értékelése felől veti fel, ez alkalommal Palágyi Menyhért és Lukács György életművei újraértékelésének kontextusában, s amely kritikai felülvizsgálat tárgyává teszi a kánon és kanonizáció fogalmait, s ugyanakkor módszerét alkalmasnak látja arra is, hogy általa rehabilitálni tudjunk talán érdemtelenül mellőzött vagy perifériára szorított szerzőket, illetve integrálni a nemzeti kultúrákban alkotó olyan szerzőket, akik ennél fogva csak részlegesen vagy egyáltalán nem jelentek meg az egyetemes filozófiatörténetben: „Ezért a magyar filozófiatörténetet – s különösen a 20. századi magyar filozófiatörténetet – illetően célszerűnek tűnik a több szempontú vizsgálódás, és ennek nyomán a törekvés egyfajta pluralista narratívára, amely a különböző szerzők munkásságának értékét, jelentőségét nem egy-egy preferált szempont alapján ítéli meg, hanem azokat különböző kritériumok alapján mérlegeli". (235–236.) Ezek után arra a kérdésre próbál válaszolni, hogy filozófiatörténetileg mi minden

teheti relevánssá egy filozófus művét/életművét, s a kritériumokat alapvetően a történeti és a jelenkor szempontjai szerinti párhuzamban igyekszik feltárni.

Szintén a módszeres filozofálás s még inkább a filozófia öndefiníciójával kapcsolatos kérdések érdekes filozófiatörténeti megközelítését nyújtja a kötet legterjedelmesebb tanulmánya, Varga Péter András *Plágiumvádak, sajtóbotrányok és zárt ülések* c. írása, amely egy 1892 áprilisában lezajlott esemény rendkívül aprólékos és dokumentált bemutatására és értelmezésére vállalkozik: Pauer Imre *plágiumperének* és a plágiumvád kapcsán megszólalók álláspontjának interpretációjára oly módon, hogy mindvégig reflektál a filozófiának a korban betöltött pozíciójára és nyilvánosságára is. Túl a nyomozóregényt idéző formai megoldásokon, amelyek önmagukban is izgalmas olvasmánnyá teszik a szöveget, problémafelvetései kiterjeszthetők a tudományosság mibenlétének, kritériumainak aktuális problémái irányába, és egészen a hatalmi struktúrák és a tudományos szerep/autoritás viszonyának e rendkívül „kényes" kérdésköréig számtalan más irányba is.

Soós Amália

Széljegyzetek a kritika kritikájának történetéhez

A kritika dialektikája. Szerk. Blandl Borbála, Boros Bianka et al. Áron Kiadó, Bp. 2022. 248 old.

Jelen könyv az MTA–PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport utóbbi, ötévi munkájának eredményeit tartalmazza. A kötet – mint azt a szerzők megfogalmazzák – magával a kritikával foglalkozik, amelynek a keretében olyan történeti és egyben szisztematikus vizsgálatra is törekednek, amelyben arra keresik a választ, hogy a kritika elmélete milyen változásokon ment keresztül a filozófiatörténetben, kialakulásától, azaz a 18. századtól napjainkig.

Ezt a folyamatot hivatott nyomatékosítani a címben szereplő dialektikafogalom is, amely a szerzők szerint a kötetben kettős jelentéssel bír. Ahogyan a bevezetőből megtudhatjuk, a könyv egyrészt a kritika elméletéhez szolgáltat adalékokat általa, másrészt úgy értelmezi a kritikát, mint ami az önmaga ellentétébe való átcsapásként megy végbe, ami a saját „meggyengülését, kompromittálódását és kioltódását mutatja meg". E gondolat nyomán sorakoznak fel a különböző fejezetekben a kritika nagy elméletalkotói, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas és sokan mások, amely által a kötet – mondhatni – egyfajta széljegyzetek gyűjteményét nyújtja a kritika kritikájának történetéhez.

A kötet különböző fejezetei tág spektrumban vizsgálják a kritika jelenségét, annak történetét és a különböző elméleti problémákat, melyek meghatározták kialakulását, illetve átalakulását. A kötet felépítése ezért nem is alkot egységes gondolatmenetet, szisztematikusan egybefüggő fejezeteket, hanem inkább a kritika immanens fejlődésében tapasztalható kérdéseket, problémákat világítja meg. A könyvnek éppen az adja az igazi érdemét, hogy a hét szerző különböző perspektívákból ragadja meg a kritikát mint filozófiatörténeti és mint dialektikus problémát. Az első fejezet, melyet Weiss János jegyez, a kritika intézményes kialakulásának az időszakát vizsgálja a 18. században kialakuló folyóiratpiac tükrében. Ezzel foglalkozik a kötet első exkurzusa is, amelynek Goda Mónika a szerzője. A fejezet Baumgarten és a romantikusok esztétikavitáját tárja fel. A Blandl Borbála által írt második fejezet, a fiatal Kant kritikakoncepciójának a kialakulását követi nyomon. Ezt egy, a már az érett Kantról szóló fejezet követi, Grósz Esztertől, aki *A tiszta ész kritikáját* és a *Prolegoménát* állítja írásának középpontjába. Czétány György kiindulópontja Jürgen Habermas *Megismerés és érdek* című könyve, amelynek segítségével az érdek és

Láng Márk (1994) – doktorandusz, Babeș–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *langmark30@gmail.com*

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-18

a reflexió viszonyát hasonlítja össze a klasszikus német idealizmus és a frankfurti iskola különböző szerzőinek munkásságában. Az ötödik fejezetben a kritika dialektikus természetét kutatja Kővári Sarolta, szintén a frankfurti iskola alapvető műveinek segítségével, amelyekben azt vizsgálja, hogy hogyan jut el e szerzők különböző generációinak a kritikakoncepciója önmaga felszámolásához. A következő fejezet Boros Bianka exkurzusa, mely arra a kérdésre keresi a választ, hogy mennyiben lehetne a kritikát nem társadalomelméleti, hanem szubjektumelméleti kontextusban megalapozni. A könyv utolsó része, egyben utószava a kritika fogalmának jelenkori pontosítására tesz kísérletet. Arra az összegző kérdésre próbál meg válaszolni, hogy ha a kritika dialektikus működésmódja miatt önmaga felszámolását viszi végbe, akkor mégis milyen eszközeink maradnak a kritika újragondolására.

A következőkben a kötet legfontosabb tartalmi és argumentációs mozzanatait igyekszem összefoglalni, követve a felsorolt fejezeteket.

Az első fejezetben Weiss a kritika megjelenését mutatja be a korai német felvilágosodás, olyan szerzőin keresztül, mint Christoph Friedrich Nicolai és Moses Mendelssohn, továbbá a fiatal Schelling és Hegel. Nicolai volt ugyanis, akiben először fogalmazódott meg egy olyan folyóirat megalapításának az ötlete, amelyben nemcsak egyszerű popularizáló jelleggel születnek írások a korszak iskolafilozófiái ellen, hanem magát ezt a popularizáló irodalmat illeti kritikával. A populárfilozófia együtt jelent meg a folyóirat-irodalommal, mint annak egy elsődleges kifejeződési formája. Elsődlegesen kritikákban jelentkezett, célja a tudományos eredmények közös nyelvre való átfordítása volt, popularizálása. Ám igen korán nagy befolyásra tettek szert olyan populárfilozófusok, mint Crusius, akiknek gondolkodását elsősorban az eklektika jellemezte. Nicolai és Mendelssohn ez ellen a talajtalan eklektika ellen szándékoztak fellépni, amely szkepticizmusba sodorta a filozófiát. Tették mindezt egyfajta tudományos kritika igényének a nevében. Ennek a valódi kritikának a létrehozatala volt az elsődleges céljuk, annak a felismerésnek köszönhetően, hogy „a mindennapi életben van tehát egy olyan társalgási praxis, ami alkalmas különböző alkotások, művek és kulturális események megítélésére; a kérdés csak az, hogy ennek lehet-e, és ha igen, hogyan, írásos alakot adni". (25.) A folyóirat első írását Mendelssohn jegyzi. „Sorgen Sie nicht!" – kezdi filozófiai levelét, és ha a fiktív katonának, aki a levél megszólítottja, nincs is aggódnivalója, annál több van a korabeli filozófiának, amely ekkor – negyven évvel Leibniz halála után – a szerző szerint már dogmatikus iskolafilozófiává vált, de nem kevésbé csapott át a maga ellentétébe az iskolafilozófia kritikájaként megjelenő úgynevezett populárfilozófia is. Nem véletlenül jegyezte meg *A tiszta ész kritikájá*nak előszavában maga Kant is, hogy a populárfilozófia juttatta szélsőséges szkepticizmusba a gondolkodást. A filozófia tehát csapdába esett. Weiss ezen a ponton mutat rá, hogy már a kritika megjelenésének a hajnalán megmutatkoztak azok az inherens tendenciái, amelyek saját önfelszámolásához vezetnek. A populárfilozófiáról hasonlóan vélekedett a későbbi *Kritische Journal* két ifjú szerkesztője, Schelling és Hegel. Schelling számára az okoskodó filozófia a tudományos filozófia ellentéte, amely az iskolafilozófia-metafizika demokratizálódásának a következménye, ami a fennálló melletti apológiába fordítja át a kritika eredményeit, a tömegek zsarnoksága, „(…), mivel a puszta okoskodáshoz végül is mindenkinek joga van". (48.) Weiss szerint a mendelssohni kordiagnózis termékeny maradt a korban, és ez fektette le a kritikai nyilvánosság alapjait, ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy e korszak fontos szereplői közül senki sem tudta kivonni magát a populárfilozófia népszerűvé vált formái alól, ugyanis ők maguk is előadtak, és folyóiratot szerkesztettek. Weiss szerint ez abból a meggyőződésből fakadt, hogy a kanti filozófia képes volt meghaladni mind a dogmatizmust, mind a szkepticizmust, de ugyanakkor azt is hozzáteszi, hogy a későbbiek sem bízhattak igazán másban, mint amiben a Nicolai-folyóirat szerkesztői, vagyis abban, hogy „ha ezeket a formákat reflektáltan használjuk, akkor megszabadulhatunk a populárfilozófia kísértésétől". (50.)

Weiss fejezetéhez kapcsolódik Goda Mónika exkurzusa, amely a filozófia Kant előtti válságának egyik lehetséges kiútját vizsgálja, mint arra tett kísérletet, hogy a kritikát visszavezesse az eredeti alkotó tevékenységbe. Az ehhez kapcsolódó vita Alexander Gottlieb Baumgarten 1750-ben megjelent *Esztétiká*ja körül robbant ki. Az esztétika, bár először a kritika megalapozásaként jött létre, mégis komoly kihívást jelentett rá, mivel úgy tűnt, hogy átveszi a helyét, mintegy felveszi magába a kritika funkcióját. A romantikusok ezért már igen korán felléptek Baumgartennel szemben. A poézis ugyanis, amely, a művész tevékenysége, ekkor még átfogóan vonatkozott mind a költészetre, mind a költészetről való reflexióra. Schlegel szerint csak az gyakorolhat kritikát, aki maga is művész, mert a poézis a világról adott „érdek nélküli reflexió" (58.), vagyis a műalkotások kritikája nem lehetséges egy külső diszciplínában, csak magában a művészetben. A romantikusok szerint a kritika egy produktív működésmód, alkotás, amely immanens módon hat: „a reflexió abszolút közegeként értelmezhető". (59.) A filozófia és a kritika így egy tőről fakad. Schlegel azonban a poézisben még ettől is nagyobb potenciált vélt felfedezni, szerinte ugyanis a poézis által értelmezett kritikai filozófiának át kell csapnia magának a filozófiának a kritikájába is. Goda írása éppen arra enged következtetni, hogy a kritika a romantikában, mintegy zárványban, éri el a maga legteljesebb formáját, amikor már nem csak egy külső reflexióként értelmezhető, hanem magának a műnek – lett légyen az filozófia vagy költészet – a beteljesítését viszi végbe.

A korban azonban a kritika legnagyobb hatású jelentésváltozása mégiscsak Kant filozófiájában ment végbe, ahol már a gondolkodás leghangsúlyosabb elemévé válik: a tények és a spekuláció kritikájává. Blandl Borbála írása Kant kritikakoncepciójának a filiációját kíséri végig, kezdve Leibniz és a port royali iskolával való kapcsolatától egészen a prekritikai korszakig. A szerző szerint a königsbergi filozófus kérdése mindig ugyanaz volt: „Miféle bizonyossághoz juthatunk a filozófia segítségével?". (74.) Erre azonban a kritikai korszak előtti Kant még nem tud választ adni. Látja ugyanis, hogy a természettudományos tudással szemben a metafizika nem képes apodiktikus bizonyosságot nyújtani, a két legfelsőbb elve ugyanis, az identitás és a differencia, tapasztalatilag igazolhatatlanok. Csak „materiális" alapelvei vannak, mint például Crusiusnál, a populárfilozófusnál, aki szerint „amit igazként gondolhatunk el, az igaz". (74.) Mint például, hogy a testek oszthatósága egy olyan elv, amely bár visszavezethetetlen egy metafizikai alapra, mégis más ismeretek alapjaként szolgál. Blandl szerint Kantot éppen az a felismerés indította el *A tiszta ész kritikájá*nak az útján, hogy felismerte: a kritikának ez a szubjektivista formája, melyet a kor populárfilozófiája is képviselt, és a hozzákapcsolódó klasszikus értelemben vett ismeretfogalom nem lehet az igazság alapja.

Meddig jutott el azonban Kant a kritikai filozófiában? A folyóirat-kultúra megjelenése magával hozta a filozófia populáris formáját, ugyanakkor annak a kritikáját is. Ezek a folyamatok azonban válságba sodorták a filozófiát azáltal, hogy az új beszédmódoknak a pluralitása kérdésessé tette az univerzális gondolkodásnak az eszményét. Grósz Eszter a kötet harmadik fejezetében azt vizsgálja, hogy *A tiszta ész kritikájá*ban, amely lényegében a korszak origója, amennyiben előttre és utánra osztja fel a kritika fejlődését, mennyiben szenvedte meg a racionális ész fogalmának ezt a válságát. Grósz tézise szerint Kant nem volt képes arra, hogy szintetizálja a filozófiai kifejtés (Darstellung) különböző formáit (dogmatikus, szkeptikus, népszerű, kritikai), emiatt nagyon erős kontúrokban fogalmazta meg, hogy a tudományos kifejtésnek milyen elvet kell követnie. Eszerint ez nem lehet más, mint mindenekelőtt a populáris tárgyalásmódtól való elkülönböződés. Grósz szerint ez ugyanakkor a dogmatikus kifejtéshez való közeledés veszélyét is magában hordozza, illetve felveti a kérdést, hogy vajon nem éppen ehhez a nyelvhez való közeledése okozza-e *A tiszta ész kritikájá*nak a legnagyobb nehézségét. Kant számára a kriticizmus mind a dogmatizmussal, mind a populáris filozófiával szembenáll, így igazán hasonlóságot a szkepticizmussal mutat, amennyiben a kriticizmus az ész önkorlátozását kívánja meg, szemben

a dogmatizmussal, amely éppen az ész korlátlan kiterjesztését irányozza elő. A hume-i szkepticizmus azonban csak „a fény első szikráját" (82.) gyújtotta meg, amennyiben arra sarkallta a kriticizmust, hogy továbbhaladjon, és a megismerőképesség gyökeréig hatoljon le, hogy meghúzza a maga határait. Grósz leírásából világosan kitetszik, hogy a kanti kriticizmus helye a dogmatizmus pozitivitása és a szkepticizmus negativitása között helyezkedik el. Ez a királyi út, amelyen Kant haladni szeretett volna, akármennyire radikális, mégis a konszenzus útja; a populáris filozófia pedig akármennyire is úgy tűnik, mégsem a konszenzualitást képviseli, amennyiben felülvizsgálatlan előfeltevései mentén dogmatizmusba csap át, a végeláthatatlan viták pedig, amelyeket eredményez, végül szkepticizmust szülnek. Ezek alapján egy pillantást kell vetnünk a *Prolegomená*ra is, amely ilyen szempontból, Grósz szerint több kérdést is felvet. A könyv ugyanis a metafizika kérdése körüli homályosságnak a tisztázását tűzi ki célul, de a népszerűsítő írástól eltérően tárgyát nem a nagyközönségnek, hanem a jövő tanárainak szánja, akik megalkotják majd a tudomány megfelelő perspektívaváltását. Kant itt elválasztja tehát a filozófusok közösségét a szakmán kívüli köznéptől. Ugyanakkor mégis felvetül a kérdés Grósz szerint, hogy ha Kant szerint a metafizika iránti igény természetes emberi hajlam, akkor mégis miért kell a kifejtésben exklúziókhoz fordulnia. Kérdéses marad az is, hogy ebből hogyan fog létrejönni a konszenzus. Grósz ezt az ellentmondást elsődlegesen a kifejtés nyelvében véli felfedezni. Annak ellenére ugyanis, hogy *A tiszta ész kritikájá*ban nem kapott különösebb figyelmet a nyelv problémája, úgy véli, hogy a kifejtési formák mögött egy nyelvfilozófiai probléma búvik meg. A konszenzusra törekvő Kant szerinte azzal, hogy kizárja a partikuláris kifejtésmódokat, a nyelv funkcionalista felfogása ellen érvel, és egy holisztikus nyelvfelfogásra törekszik. Egyúttal azonban megkerüli a nyelv problémáját, amennyiben a transzcendentálfilozófia mindent a megismerés problémájaként tüntet fel. Grósz szerint ugyanakkor az is kérdéses marad, hogy miért ismeri el mégis a homályosság tényét a *Prolegomená*ban. *A tiszta ész kritikájá*nak tanítása szerint a tévedés két iránya a racionalizmusban és az empirizmusban is megtalálható, az igaz ítélet mindig a kettő között és azokat meghatározva jelenik meg. Ez a populárfilozófia hibája is, amely vagy az indukcióból, vagy az empirikus dedukcióból indul ki. Grósz véleménye, hogy Kantnál a sematizmus leírásában ragadható meg nyelvfilozófiája. Az apodiktikus bizonyosságot eredményező szintézisekben a tévedés mindig csak a tudat funkcionalitásának a hibájából fakadhat. „Kant arra tesz kísérletet, hogy az appercepció szintetikus egységének segítségével – amely elvezet a „transzcendentális én" fogalmához – kidolgozzon egy olyan struktúrát, illetve keretet, amely egyszerűen feleslegessé teszi az empirikus nyelvelmélettel szembehelyezhető nyelvelméleti alternatíva bevezetését." (107.) A populárfilozófia és a kriticizmus alapvető különbsége szempontjából Grósz szerint Kantnál már nem két külön kifejtési mód különbségéről van szó, hanem ismeretelméleti különbségtevésről. A dogmatikával szemben viszont más a helyzet. A *Prolegomená*ban ugyanis a kriticizmusnak már egy dogmatikus-tudományos kifejtési formát ad. Ernst Cassirer hívja fel arra a figyelmet, hogy amíg *A tiszta ész kritikája* magabiztos állításai ellenére a fogalmi használat nem olyan egyértelmű és világos, mint ahogy azt a kifejtés megkövetelné, Grósz szerint ez éppen a kritikai kifejtésmód problémája, és ezért is ismeri be Kant a *Prolegomená*ban a homályosságot. Vagyis éppen az az oka annak, hogy Kant egy dogmatikus kifejezésmód felé tendál, mert tisztában van vele, hogy az emberi természet mélyén rejlő hajlamok éppúgy érthetetlenek a tapasztalás számára, mint a tapasztalaton túli metafizikai igazságok.

Czétány György fejezetének témája is a klasszikus német idealizmus problémakörén belül marad, de akárcsak Grósz Eszter, eloldja a vizsgálódást a puszta filozófiatörténeti kontextustól, és egy tágabb probléma-összefüggés keretein belül vizsgálja. Az írás középpontjában a reflexió szerepe áll, és annak dialektikus átcsapása a pozitivizmusba (apológiába). Ennek alapját Jürgen Habermas *Megismerés és érdek* adja. A fejezet központi témája a német idealizmus olyan szereplőinek a reflexióelmélete, mint Kant,

Fichte és Hegel. Továbbá, ehhez kapcsolódóan, az a kérdés merül fel, hogy a marxi hagyomány hogyan fordítja az elméleti-kritikai reflexiót gyakorlati-materialista kritikává. Ezzel jut majd el a szöveg ahhoz a kérdéshez, hogy Habermas említett művében hogyan tárul fel az önmaga érdekét feltáró, reflexív ismeretkritika. Az észérdek kialakulása Habermas szerint először Kantnál jelenik meg. Nála ugyanis az ész már nem Isten attribútuma, hanem a szubjektumban lakozó képesség, amely semmitől sem függ: önmagát alapozza meg. Ám az ész érdeke nem önmagában van, hanem abban, hogy az érzékiséget saját elveinek megfelelően képes meghatározni. Czétány szerint itt egy feloldhatatlan ellentmondás figyelhető meg. Ennek az érdeknek ugyanis a gyakorlati észbe kellene transzformálódnia, mintegy annak alárendelnie magát. A gyakorlati ész a morális törvény alapján jön létre, és az érdeke az örömhöz kapcsolódik. A két ész egymásra vonatkozásából, az elméleti ész gyakorlati szándékkal való használata során tevődik fel a kanti filozófia harmadik kérdése: „Mit szabad remélnem?". Ez azonban már a legfőbb jóra, az örök boldogságra irányul, mely nincs benne magában az elméleti észben. Itt Czétány szerint mintha az ész kettősségét figyelhetnénk meg. A kettő teljesen nem vonatkoztatható egymásra, márpedig csak akkor lehetne egységes, ha az elméleti ész alárendelné magát a gyakorlatinak. Ezt vitte végbe Fichte. Az összekapcsolás, amelyet a transzcendentális appercepció végez, nem egy képzet, hanem egy cselekvés; és Kant éppen arra nem volt tekintettel, hogy az Énnek ez a működésmódja egyfajta (nem a kanti értelemben vett, de mégis) intellektuális szemlélet, mert ez a szubjektum öntevékenységének az aktusa egyszerre fogja át *a priori* és *a posteriori* az ismeretelméleti dimenzióit. Az igazi érdek Fichte szerint nem a célok birodalmában, hanem a szubjektum öntevékenységében fedezhető fel: az észnek a maga saját önállóságára való érdeke. Az ész tehát az önreflexió segítségével emancipálja magát, a két ész pedig elválaszthatatlan, mert az elméletinek is ugyanez az érdeke, mint a gyakorlatinak. Hegel volt képes feltárni ennek a törekvésnek a korlátait. Szerinte sem Kantnál, sem Fichténél a reflexió nem képes az önmeghaladásra, végül mindig feloldódik a gyakorlati kellésben, emiatt véges tudatok láncolata marad, és így valójában „az önmagára reflektáló »közönséges emberi értelem« emelkedik itt a filozófiai rendszer szintjére". (120.) A konstitutív észt az értelem csak a hitben képes tételezni, és egy megismerhetetlen túlvilági abszolútumba helyezi azt, ami végeredményben nem egyéb, mint a felvilágosodás programjának félresiklása. A kanti–fichtei filozófia bár a transzcendentális appercepció működéséhez kritikailag viszonyul, ezt mégis a tudás végessé tételén keresztül tudja csak végbevinni, ezzel szubjektivizálva a kritika erejét. Hegelnél az ész már nem önmagát korlátozó végtelen törekvés, hanem valóság. Valóság azonban csak akkor lehet, ha fogalmi alakra van hozva, azaz szellemivé kell válnia mindennek, a szubsztanciát szubjektummá, a magánvalót magáért-valóvá kell tenni. Czétány, Habermas gondolatmenetén haladva, azt állítja, hogy Hegelnél a szellem önművelődési folyamata során, amely már az abszolút tudás szemszögéből hozza létre magát, egyúttal maga mögött is hagyja az ismeretkritika álláspontját. A marxi kritika éppen ezzel szemben lép majd fel. A történeti reflexiót a középpontba állító kritika nem előfeltételezi, hogy szubjektumnak és objektumnak egységben kellene állnia. A fiatal Marx ugyanazt a hegeli kritikát folytatja, de már egy materialista alapon, ahol a tárgy már nem a tudatnak a feltétele (szerinte Hegel számára csak ez az egy lételméleti jellegzetessége van a tárgynak), hanem az önmagában vett dolog, amelynek alapvető jellegzetessége, hogy viszonyul. E viszonyok elsődleges formáját a termelési viszonyokra korlátozza, amely egyrészről ember és természet közötti viszonyként játszódik le, amelynek során az ember elsajátítja önmagát, másrészről mind a fogyasztás, mind a csere számára a termelés viszonyaként tűnik fel. Marxnál ezért a kritika tárgya át is kerül a formális logika talajáról a politikai gazdaságtan bírálatára. Ezen az úton haladt tovább a fiatal Lukács is, aki a Webertől és Simmeltől átvett „racionalizáció" fogalmát felhasználva gondolta újra a marxi termelés fogalmát. Marx és Lukács azért játszanak fontos

szerepet Czétány írásában, mert ők alapozták meg a kritikának azt a társadalmi formáját, mely aztán megteremtette az elméleti utat a frankfurti iskola előtt. Horkheimer és Adorno – akárcsak Marx vagy Lukács – a német idealizmus transzcendentális előfeltevésétől és annak semlegességeszméjétől próbálták megtisztítani a kritika fogalmát. „Horkheimer szerint ugyanis minden teória politikai érdekeket foglal magában. Hogy melyik érdeket részesítjük előnyben, arról a konkrét történelmi tevékenységhez kapcsolódó reflexiónak kell döntenie." (135.) Minderre azért van szükség a szerzőpáros szerint, mert a német idealizmusban egyfajta vakfoltként van jelen az ész legfőbb érdeke, ami egyet jelent az ember uralmával saját élete és a természet felett. Horkheimer szerint az ész ebben a formában megváltoztathatatlan természeti hatalomként, sorsként, elidegenedett formában jelenik meg. Ez képezte a felvilágosodás dialektikájának alapgondolatát is. Adorno számára viszont a *Negative Dialektik*ben már felvetül a kérdés, hogy mi a következménye annak, ha az instrumentális ész nem egyszerűen egy történetileg kialakult formája az észnek, hanem egyáltalán magának az észnek a jellegével azonos. Ez esetben a probléma nem oldható meg egy új észfogalom posztulálásával. Habermas megoldása erre, hogy az észt egy differenciálatlan meghatározásra kell visszavezetni. Az elsődleges probléma szerinte a racionalitásnak a gazdaságra történő redukciójában keresendő, mert ebben a viszonyban ész és természet viszonya csak az instrumentális viszonyra szűkül. Ezért nem a szubjektum, hanem a kommunikáció problémájaként tárgyalja a tudat problémáját. „Az interakció paradigmája feltételezi a szubjektumfilozófiai paradigmával való szakítást. Csupán a szubjektumként megjelenítő, objektiváló és ebben önmagát fenntartó ész az, amelytől az uralmi viszony elválaszthatatlan. Ez a közösségnek mint a természetet objektumként önmagára vonatkoztató, ezzel önmagát reprodukáló egységes szubjektumnak a fogalmára is érvényes." (153.) Az ész érdeke tehát Habermasnál már nemcsak az uralmi viszonyoknak a biztosítása, hanem az uralommentes kommunikációnak is a lehetővé tétele.

Kővári Sarolta szintén a kritika reális praxisra való vonatkozását problematizálja, de az egzisztenciális oldalról történő bemutatására törekszik, Schopenhauer és elsősorban Nietzsche fenntartásait elemezve, akiknek „a kritika felett gyakorolt kritikája" a XX–XXI. században újra és újra felütötte a fejét. A fejezet kiindulópontja Nietzsche második korszerűtlen elmélkedése, *A történelem hasznáról és káráról*. A szöveg tanúsága szerint a kritika legnagyobb problémája, hogy önmagába záródik, és csak a tárgyáról szóló fecsegéssé válik, így nem éri el azt a funkcióját, amelyre létrejött, hogy hatást gyakoroljon az életre és a cselekvésre. Magát a kritikát nem tartja azonban haszontalannak a német filozófus, csak azt, ahogyan saját indolens kora műveli, hogy mindent csak a műveltségben határoz meg. Nietzsche számára az új kritika meghatározásának a szubjektivitásból, a „szenvedésből kell kiindulnia", ami alatt Kővári szerint azt érti, hogy a kritika írójának belső motivációval kell rendelkeznie, hogy tárgyát ne egy kiüresedett sémán keresztül ragadja meg. „A külső perspektíva szükségességét általánosabb szinten a tárgy tágabb kontextusának és alternatív lehetőségeinek ismereteként ragadhatjuk meg, a kritikusnak szüksége van bizonyos műveltségre és tájékozottságra ahhoz, hogy tárgyát megfelelően ítélhesse meg; más, hasonló tárgyakkal összevetve azokat jónak vagy rossznak ítélje, a másként-lét módjait elképzelje magának." (174.) Ugyanezt pedig a kritikusnak bele kell tudni helyezni a kor állapotaiba. Elengedhetetlen tehát a kritika önreflexiója, mert ez az egyetlen út, amellyel fel lehet ismerni az eltorzulásait. Ugyanakkor nem tagadható le, hogy a kritika sem lehet pusztán semleges sémák alkalmazása, hanem mindig értékeken alapszik. Kővári a nietzschei kritikát Habermas kommunikációelméletével kapcsolja össze. Habermas esetében ugyanis a kommunikáció jelenti azt a közeget, amelyben a kritika adekvát formája megvalósulhat. Az „ideális kommunikáció" elmélete szerint a beszélgetőpartnereinket beszámíthatónak kell tekintenünk, amennyiben feltételezzük, hogy intencionálisan követik azokat a normákat, melyeket mi is magunkénak vallunk. Kővári szerint a kritikát egy belső veszély fenyegeti, mivel az individuumok nem tekinthetnek

el attól, hogy érdekük saját identitásuk kialakítása. Ez egyben azt is jelenti, hogy minden egyénnek egzisztenciális érdeke részt venni a vitákban. A kritika ugyanis a társadalom közegében él, éppen emiatt nem lehet csak intellektuális problémává tenni. Az ideális kommunikáció ugyanis nem hatja át a társadalom egészét, mivel csak „vezeti a beszélgetést". „És mivel a kritika a maga emancipatorikus jellege folytán korlátot jelent az uralom számára, az uralom is arra törekszik, hogy szűkítse a kritika mozgásterét." (190.) Ennek a felülvizsgálatára jött létre Habermas szerint a szigorú értelemben vett kritika, vagyis az ideológiakritika. Hogy hogyan léphet fel a kritika a fennálló renddel, az uralommal szemben, ezt Kővári Herbert Marcuse és Peter Bürger néhány szövegén keresztül vizsgálta meg. E fejezet végkövetkeztetése, hogy a kritika legnagyobb problémája ma éppen a Marcuse által is leírt gyakorlat és elmélet szétválásában keresendő. Habermas szerint a kettőnek a közelítése nem mehet végbe hatalmi szóval, ha a kritika nem képes megszólítani a célközönségét, abban a kritika is hibás lehet. Kérdéses marad azonban Kővári számára, hogy minden esetben a kritikát kell-e felelősségre vonni, ha hatástalan marad egy eltorzult uralmi viszonyokon alapuló környezetben.

Boros Bianka exkurzusában továbbviszi az előző fejezet szubjektivista gondolatmenetét, azáltal, hogy megfordítja a frankfurti iskolával kapcsolatban idáig vizsgált kérésfelvetések alapállását, és arra keresi a választ, hogy mit nyerhet a kritika, ha elvetjük az „a priori interszubjektivizmus" előfeltételét, vagyis, ha a szubjektumot nem a társadalom kialakulásában végbemenő folyamat eredményeként fogjuk fel, hanem kezdetként. Habermas számára ugyanis – mint ahogyan a korábbi fejezetekben láthattuk – világos, hogy a reflexiós elméletek a társadalomfilozófiában alkalmazhatatlanok, mivel az önmagukba való visszafordulás során dologivá teszik saját szubjektivitásukat, ezáltal mindenképpen egy redukciós elméletre futnak ki. Boros szerint ugyanakkor Habermas nem tesz különbséget az öntudat egologikus és nem egologikus elméletei között, mivel olyan szerzők, mint Manfred Frank vagy Dieter Henrich elméleteikben egy prereflexív, egyfajta önérzésen alapuló szubjektumfelfogásra alapoznak. Habermas szerint az öntudat egy olyan fenomén, melyet az kommunikáció hoz létre. A megismeréséhez tehát kívülről befelé kell haladnunk. Frank ebben Habermas körkörös érvelésére mutat rá, mert ahhoz, hogy az „ő"-ből vezessük le önmagunkat, szerinte már mindig is rendelkeznünk kell az önmegértés bizonyos szintjével. Így, ha a szubjektumból indulunk ki, már nem vezethetjük le egyúttal interszubjektívként is. Frank szerint a szubjektumból való kiindulás az egyedüli módja annak, hogy a szubjektivitás tételezhetővé váljék, és ezzel az egész 20. századi társadalomfilozófiai programmal szembehelyezkedik. Henrich szintén a reflexiós elmélet kritikáját hajtja végre, amikor az öntudat kapcsán nyitott dimenzióról beszél, amely egy Én nélküli anonim mező. Boros rámutat, hogy Habermas ezeket a szerzőket egyoldalúan a reflexiós filozófia skatulyájába szorítja, szerinte ők mindig a szubjektum-objektum kettősségét tételezik, és ezzel a leegyszerűsítő kritikával vak marad azzal a kritikai teljesítménnyel szemben, amelyet Frank és Henrich végrehajtanak a szubjektumfilozófiában. Frank Boros által kiemelt kulcsfogalma az innováció, amellyel a német szerző azt hangsúlyozza, hogy az individuum számára a lehetőségek nemcsak társadalmilag meghatározottak, hanem ő maga is képes lehet a „játékteret" meghatározni. Boros szerint Frank nem szembenáll a habermasi elmélettel, hanem annak a kiegészítésére törekszik: „Frank fő kiegészítési javaslata a habermasi elmélethez képest annak a kettősségnek a megfogalmazása, hogy az individuumnak egyszerre kellene konstituensnek és konstituáltnak is lennie". (220.) Ugyanakkor Boros szerint a kritika mélyére a franki elmélet sem képes lehatolni, mivel számára az interszubjektivitás mindig csak másodlagos, ezért nem lehet képes az elmélete „a kritika dialektikáját", a folyamatos „veszélyeztetettségét" leírni.

A kötet végkövetkeztetése szerint a kritika a jelen korban már nem képes kívülállásra, hanem mindig hozzátartozik a diskurzusok rendjéhez. Erről beszél Marcuse is, amikor azt mondja, hogy az „egydimenziós gondolkodás" azt eredményezi, hogy a kritika nem tud a hétköznapiság fölé emelkedni. Szerinte ez a kritikának egy domesztikált formája,

amely elsősorban a proletariátus struktúrájának átalakulásában keresendő. Abban a tényben, hogy a 20. századra a technikusoknak és a szakembereknek egy olyan tömege jelent meg, akik már nem érzik magukat kizsákmányoltnak. Marcuse szerint ez a „tiltakozás logikájának a veresége". Az utószó azonban felteszi a kérdést, hogy mégis hogyan lehetséges ezen a ponton a kritika saját ellentétébe való átcsapása. Erre Philiph Hogh kísérelt meg választ adni, aki a jelenkor állapotát a morális indifferencia fogalmán keresztül írja le. Hogh diagnózisa szerint a társadalomban beállt egyfajta morális restség, amely nem hajlandó a különbségtevésre. Ezt a jelenséget Adorno és Honneth elméletén keresztül írja le, mint mondja, mindkét szerző diagnózisában közös elem, hogy az emocionális viszonyok hiányát írják le, ugyanis csak az az ember képes a kritikára, „aki képes a megkülönböztetésekre, mégpedig morális értelemben". (227.) A szerzők szerint azonban ez az elmélet sem képes megteremteni a kellő alapot, mely egy felszabadító kritikát eredményezne. Hogh kritikaelmélete ugyanis túlságosan efemer marad bizonyos értelemben; túlságosan egy észközpontú kritika meghaladására törekszik. Számára nem az a probléma, hogy a kritika a mindennapok részévé válik, és ezzel banalizálódik, hanem hogy szűk körök által működtetett foglalkozás lett belőle, amely így elvesztette a társadalomra hatni képes potenciáját. Ugyanakkor a szerzők szerint a hoghi elmélet másik fogyatékossága, hogy vak marad a kritika dialektikus természete iránt. Ugyanis a morális állapotok mindig bizonyos társadalmi viszonyokat is implikálnak, amelyekhez – mint azt az eddigi fejezetekben láthattuk – a kritikának dialektikus rugalmassággal kell viszonyulnia. A kritikának ugyanis természete szerint emancipálnia kell az embert.

A kötet végkifejlete igen aktuális, mivel ma, amikor a kritika terei beszűkülnek, újra és újra felvetődik a kérdés, hogy mégis milyen eszközei maradnak arra, hogy valóságosan is hatni képes legyen. A kötet szerzői ennek csak a lehetőségfeltételét teszik nyilvánvalóvá: a kritika csak akkor lehet hatásos, hogyha az emberi magatartásformák valóságából emelkedik ki, ugyanakkor, hogyha mindig szem előtt tartja önmaga veszélyeztetettségét, amely a szubjektivizmus és az apológia közötti dialektikus bizonytalanságot hordozza magában.

Jelen kötettel a kritika történetét illető magyar szakirodalom fontos könyvvel gazdagodott. Egy kritika történetét szemléletesen áttekintő és probléma-összefüggéseit a maguk mélységeiben megvilágító kötet – amelynek jelen ismertetés is csak egy szeletét volt képes bemutatni –, amelyben mind a klasszikus német filozófia, mind az esztétika, mind a 20. századi társadalomfilozófiák iránt érdeklődők sok inspirációt találhatnak.

Láng Márk

A republikanizmus magyar recepciója: kérdőjelek és lehetőségek

Kortárs republikanizmus. Politikafilozófiai írások. Szerk. Tóth Szilárd János, Losoncz Márk. L'Harmattan, Bp. 2021. 272 old.

A Tóth Szilárd János és Losoncz Márk által szerkesztett kötet a magyar republikanizmusrecepció átfogó kötete kíván lenni, amely nemcsak összefoglalja a kérdéskör mérvadó magyar nyelvű írásait, hanem egyben előremutat, új kérdésirányokat vet fel. Ebből az átfogó igényből adódik, hogy a kötet néhány írása újraközlés: a republikanizmus magyar nyelvű recepciójának mérvadó szövegeit gyűjti össze (Demeter M. Attila: *Mi a republikanizmus?*, Kende Péter: *A liberális szemlélet repubikánus kiigazítása*, Tamás Gáspár Miklós: *Republikánus elmélkedések*, Kis János: *Közjó és honpolgári erény*, Pogonyi

Bakcsi Botond (1979) – doktorandusz, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *boticus@gmail.com*

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-19

Szabolcs: *Charles Taylor Rawls-kritikája*). A kötetben szereplő további tanulmányok első közlések, amelyek a politikai közösség, politikai gazdaságtan és a (neo)republikánus irányzatok témakörei szerint oszlanak fejezetekre.

A kötet szerkesztői bevezetése, valamint több kötetbeli írás felvezető része is igyekszik tisztázni a republikanizmus fogalmát, megjelölni főbb témáit, illetve felvázolni lehetséges történetét, illetve szellemi elágazásait. A szerzők abban egyetértenek, hogy a neorepublikanizmus utóbbi évtizedekben megfigyelhető előtérbe kerülése (10, 160, 192, stb.) a liberalizmus válságával, a neoliberalizmus előretörésével és az azzal járó depolitizáció jelenségével függ össze, arra adott válaszként is értelmezhető, ugyanakkor ebből az összefüggésrendszerből tudják levezetni a neorepublikanizmus központi fogalmait is (szabadság mint uralommentesség vagy beavatkozásmentesség, köztársasági erények és patriotizmus, participatív jelleg, vegyes alkotmány, civil éberség, önrendelkezés stb.). Az viszont már az eszmerendszer sokszínűségét jelzi, hogy a különböző szerzők eltérő szempontok mentén jelölik ki a (neo)republikanizmusok lehetséges kapcsolódási pontjait az évezredes hagyományokhoz, és ebből kifolyólag az azon belüli irányzatokat és törésvonalakat is eltérő névvel illetik, illetve eltérő szempontrendszerek mentén elemzik. Főként két nagy vonulatot különítenek el: a neoromán, szabadságelvű, arisztokratikus és a neoathéni, közösségelvű, plebejus vagy populista irányzatot.

Balázs Zoltán a *Republikanizmus, hatalommegosztás, hatalmi ágak elválasztása* c. cikkében azt emeli ki, hogy a politikai konstitucionalizmus Richard Bellamy-féle értelmezésében az uralommentes kormányzást nem annyira a hatalmi ágak elválasztása garantálhatja, hanem a hatalmi egyensúly, amely a társadalmi hatalom pluralizmusát jelenti, vagyis olyan intézményesített politikai pluralizmust vagy poliarchiát, amely a különféle csoportérdekek bonyolult hálózatát képes az egymást kontrolláló erők rendszerévé tenni.

Kapelner Zsolt és Tóth Szilárd János írásai (*Republikanizmus és demokrácia*, ill. *Republikanizmus, demokrácia és honpolgári erény*) a republikanizmusnak a demokráciához való viszonyát vizsgálják. Kapelner úgy véli, hogy a republikanizmusnak a demokráciához való viszonya ambivalens: a demokrácia mellett szóló instrumentális, illetve intrinzikus érvek közötti különbségtétel alapján a republikánus érveket leginkább az utóbbi kategóriába sorolja. Philip Pettit érvelésében ugyanis a demokratikus társadalom polgárai szerkesztői, nem pedig szerzői jogokkal bírnak a politikai intézmények és döntések felett, Kapelner szerint azonban a demokrácia nem létezhet szerzői jogok nélkül, vagyis anélkül, hogy az állampolgárok az alapvető politikai kérdések eldöntésében ne döntéshozóként vegyenek részt. Éppen ezért úgy véli, hogy az uralommentesség fogalma önmagában nem elégséges a demokrácia igazolására, ezért a republikanizmusnak e kérdés kielégítő megválaszolása érdekében további, akár más elméleti hagyományokkal közös elvekre kellene támaszkodnia. (120.) Tóth Szilárd János is osztozik abban a véleményben, hogy a republikanizmus (Skinner, Pettit, Viroli, Maynor, Laborde neveivel fémjelzett) neoromán vonulata nem mond sok újat a demokráciáról a liberalizmushoz képest. Ellenben azt állítja, hogy a republikanizmus másik (Arendt, Sandel, Barber, McCormick, Farell neveivel fémjelzett), neoathéni irányzata igenis túlmegy a liberalizmus proceduralista horizontján, hiszen nem kevesebbet állít, mint hogy a demokratikus részvétel maga a szabadság. A részvétel kényszerítésének kérdésköre kapcsán azonban maga is elismeri, hogy az ilyen végletes felfogásnak súlyos ára lehet, ezért a republikánusoknak, amennyiben normatív elméletet kívánnak létrehozni, ebben a kérdésben meg kellene találniuk a liberalizmussal a közös nevezőt. Vagyis a neoathéni republikanizmus honpolgári elvárásait maga is túlzónak és irreálisnak minősíti, és tézisként végül azt szögezi le, hogy „[h]a a liberalizmus világméretű válságából kivezető út a participáció élénkítésén át vezet, az még nem jelenti, hogy ez az út egyben a liberalizmusból is kifelé kell, hogy vezessen". (144.)

Losoncz Alpár *A republikánus politikai gazdaságtan körvonalai* c. tanulmányában szintén úgy véli, hogy a nem uralom eszménye, az önkényes

beavatkozás neorepublikánus bírálata elégtelennek bizonyul a modern kapitalizmusra jellemző, személytelen hatalmi struktúrák magyarázatához, illetve az azok elleni garanciák normatív kidolgozásához. Ennek kapcsán a republikanizmusban rejlő oligarchisztikus tendenciákra hívja fel a figyelmet, ugyanakkor ebből a szempontból tárgyalja az univerzális alapjövedelem és a munkahelyi republikanizmus kérdéseit. Az univerzális alapjövedelem egyes republikánus szószólói amellett érvelnek, hogy az alapjövedelem megszabadíthatja az egyént a munkaerőpiaci kontingenciáktól, és az általa tehermentesített ember a politika felé fordulhat. Mások viszont ezt az intézményt is elégtelennek vélik, ehelyett inkább a munkahely republikanizációját, azaz a munka kooperatív jellegének szélesítését, az alulról jövő kezdeményezések élénkítését, az üzemi autoritás intézményes korlátozását tekintik járható útnak. Összességében Losoncz úgy véli, hogy a republikanizmus egyik fő hátránya a strukturális uralommal szembeni vaksága, mindemellett azonban azt is hangsúlyozza, hogy a republikánus hagyomány elegendő tartalékkal rendelkezik ahhoz, hogy ezt a hátrányát „ledolgozza". Pap Milán a *Szabadság, közösségi erény és piaci társadalom – A neorepublikanizmus gazdaságtana* c. cikkében úgy véli, hogy a szabadságközpontú neorepublikánus gazdaságtan gyógyírt jelenthet korunk láthatatlan, súlyos alávetettségi tendenciáira. Az a tény, hogy számos kortárs republikánus szerző a progresszív adózást, a munkahelyi demokráciát, az univerzális alapjövedelmet vagy az alaptőke-támogatást szorgalmazza, azt jelenti, hogy ez a gazdaságtan közeledik a politikai baloldal agendájához, vagyis a kritikai és emancipatorikus irányzatokhoz. Ugyanakkor a szerző szerint a neorepublikánus közösség gazdasági ideálja mégiscsak a tulajdonosi demokrácia, amely viszont az egyéni jogokra és az eljárási joguralomra épülő liberális elvekhez áll közelebb. A neorepublikanizmus úgy próbálja meg ötvözni a két, látszólag egymásnak ellentmondó gazdaságfelfogást, hogy egy értékközpontú politikai kultúrának rendeli alá őket, amelyben a részvétel, a szabadság és a közjó eszméi töltik be a központi szerepet, az egyén csak ezeket a szempontokat ötvözve lehet részese az igazságos társadalomnak.

Szűcs Zoltán Gábor a realizmus és a republikanizmus viszonyát boncolgató írásában (*Republikanizmus és realizmus: összeköthetők-e, és ha igen, minek*) Philip Pettitnek a két eszmerendszer viszonyáról alkotott felfogását bírálja, mivel túlságosan leegyszerűsítőnek ítéli azt nézetet, amit ez utóbbi a realizmusról alkot. E leegyszerűsítő felfogással szemben ő maga megkísérli kidolgozni egy realista republikanizmus vázlatát Bernard Williams hobbesi ihletettségű legitimitáselméletének republikanista újrafogalmazása révén. Mindezt a dominanciamentességnek a politikai uralom fogalmába való integrálásával kívánja megtenni, annak érdekében, hogy a politikai uralom formái elkülöníthetővé váljanak a nem politikai uralom módozataitól. Erre véleménye szerint azért van szükség, mert a politikai uralom a territoriális államok modernitásbeli monopolhelyzetéből adódó történeti képződmény, ám ez korábban nem volt kizárólagos, és valószínűleg a jövőben sem lesz az.

Olay Csaba tanulmányában (*Hannah Arendt republikanizmusa*) Arendt gondolkodásának republikánus elemeit veszi szemügyre, és Kymlicka felfogásával egyetértésben úgy véli, hogy a szerző az arisztoteliánus republikanizmus vonulatához tartozik, amelyben a politikai részvétel, az aktív állampolgári tevékenység nem csupán instrumentális, hanem inherens értelemmel bír. A dolgozat második fele részletesen tárgyalja az Arendt gondolkodásával szemben felhozható ellenvetéseket is, amelyek elsősorban a politikai tevékenység egisztenciális helyzetének dekontextualizációjához, a képviselet elutasításához, a modern tömegtársadalmak közügyeiben való részvétel módozatainak tisztázatlanságához, a politikai cselekvés tartalmi meghatározatlanságához, a társadalmi kérdés kizárásához kapcsolódnak.

Horkay Hörcher Ferenc *A konzervatív városi republikanizmusról* c. írása a municipális önszerveződés kérdéskörét boncolgatja, amely történeti szempontból a cicerói *res publica mixta* tanától az olasz városállamok gyakorlatán keresztül a kora modern kori holland és svájci köztársaságok modelljeire

vezethető vissza. A szerző értelmezésében a városállamok helyi autonómiája eleve nem a homogén nemzeti republikanizmus mintájára szerveződött, esetükben az összetartozás érzése a partikularizmushoz kapcsolódott, amely a mérsékletre alapozott polgári erényt fejlesztette ki a nemzeti titanizmus helyett, vagyis a középkori szabadságfogalomra alapozott politikai kultúrát, ahol a szabadságok egymás mellett megférő, kis szférái bizonyos mennyiségű szabály elfogadásával jártak. A szerző szerint ez a városi republikanizmus távol áll a kollektivista szemlélettől, ugyanakkor a konzervatív szemlélethez a közös tapasztalatok alapján kialakított tradíciók és a hosszú időn át lecsiszolttá váló szabályok tisztelete hozza közel. És ami a legfontosabb, hogy ebbe a városi republikanizmusba nem fér bele a polgárnak az állammal szembeni kiszolgáltatottsága, hiszen a helyi polgári státuszt az aktív részvétel, a személyes felelősségvállalás erényei és az autonóm életvezetés ideáljai definiálják.

A fentiek nyomán tehát megállapíthatjuk, hogy a *Kortárs republikanizmus* c. kötet, mindamellett, hogy átfogó módon mutatja be a magyar recepciótörténet alapvető szempontjait, olyan új kérdéseket is felvet, amelyek árnyalják a republikanizmusról korábban alkotott képet. Ebbe az árnyalásba nem csupán a korábbi vitákra vonatkozó pontosítások és kiegészítések vagy a kortárs szerzők új nézőpontjainak taglalása fér bele, hanem a republikánus hagyomány kiaknázatlan pontjainak jelzése, sőt akár a republikanizmussal szemben felhozott kritikák is. Ezeknek a kritikáknak a központi vetületét már Kis János összefoglalta az ezredfordulón: „Az új republikanizmus üzenete elsősorban kritikai; képviselői nem adnak programot a demokratikus intézmények átalakítására". (60.) A kötetből ugyanakkor az is világossá válik, hogy a republikanizmus nem kíván önálló ideológia lenni, hanem inkább egy olyan, évezredes hagyományokkal rendelkező gondolatrendszerként tekint önmagára, amelynek megvan a szükséges fogalmi apparátusa az aktuális folyamatok értelmezéséhez és kiigazításához, ugyanakkor rendelkezik a belső tartalékokkal ahhoz, hogy felmutassa a politikai rend kortárs értelmezéseinek alternatíváit, főként a lokális, korlátozott, önkormányzó cselekvés szintjéből kiindulva.

Bakcsi Botond

Hogyan készítsünk portrét?

Szellem és élet. Emlékkötet Fehér M. István tiszteletére. Szerk. Veres Ildikó, Molnár Márton. Publicationes Universitatis Miskolcinensis. Sectio Philosophica, Tomus XXVI – Fasciculus 1. E Typographeo Universitatis, 2022. 203 old.

„*Hajlamosak vagyunk a festett portré hasonlatosságát fiziognómiai jellegű hasonlatosságként értelmezni. A hasonlatosság azonban már abban is megragadható, hogy a portré egyáltalán egy archoz kíván hasonló lenni. E hasonlatosság fikcióra épül: miként hasonlíthatnak ugyanis fatáblák vagy fotográfiák eleven arcokhoz? Szükség van tehát az átvitel valamiféle aktusára, ami nélkül reprezentáció egyáltalán nem jöhet létre. Az arc fizikailag jelen lévő, a portré pedig az arc távollétében lép annak helyére.*"

Hans Belting

Hans Belting a *Faces. Az arc története* című munkájában igazít el a reprezentáció természetét illetően, mely a portrében, a hasonlóság vásznon való megnyerésének e kitüntetett helyében megmutatkozik. A portré a művészeti ágak különböző formáiban is otthonos műfaj, ugyanis lényegénél fogva párbeszédet teremt két minőség, dimenzió és állapot között – a szerző által is kiemelt – fikció révén. Bennünket

Rancz Mónika (1996) – doktorandusz, Babeș–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *rancz.monika@gmail.com*

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-20

azonban nem csak a hasonlóságprobléma érdekel e kérdésben. Felmerül emellett az, hogy miképp lehetséges a szimbolikusság, az elvontság, az absztrahálás útján megfogalmazni egy egészleges alakot. E tekintetben nem pusztán az tehát a kérdésünk, hogy miképp történik e helyettesítés, hanem az is, hogy az, aminek a helyettesítő a helyébe lép, a mindenkori megmutatott a referencialitásán túl hogyan szerveződik meg. A tárgyiasulás e folyamatában ugyanis megnyílik egy lét lehetősége, az emlékezet és egy új egzisztencia metszéspontjában megalakul egy kép, és ebben a képződésben – amint Hans-Georg Gadamernél olvassuk az *Igazság és módszer*ben – „a mintakép valójában csak a kép által válik »minta«-képpé, tehát az ábrázolt tulajdonképpen csak a kép felől nézve válik képszerűvé". A reprezentáció nem illusztrál egy üres mimézis folytán valamiféle eredetit, hanem *leképez*, melyben a leképezett is újszerűen mutatkozik meg, megszerveződik egy adott – a kép által kért – módon, ahogy az egyébként nem mutatkozna meg. Tehát a portré megfogalmaz egy alakot, amely ebben határokhoz, rögzítettségekhez, fogalmakhoz, formákhoz jut.

Belting a maszk fogalmát vonja be az ábrázolás átvitelmozzanatának magyarázatába. A szerző amellett érvel, hogy az európai művészetre a maszknak nem rituális használata, hanem portréként való rögzülése a jellemző. A portré az arc helytartójaként lép elő, mely a valóságos testi arckifejezéstől ellépve egy szimbolikus felületre helyezi azt át, hogy az jelentéses, értelmes képként álljon elő. A maszkként megragadott arc formálódik meg a portréban, ugyanis az ábrázat nem ragadható meg a mindig mozgalmas, az időnek kitett és ennyiben folyton változó minőségében, ezzel szemben a maszk zártságára van szükség a rögzüléshez. Emellett a portré mint artefaktum felismerhetővé tesz egy környezetet, magán viseli az adott idő nyomait, konvencióit, melyben született. Belting szerint a portréfeladat egy kettős struktúrában érvényesül, mivel egyetlen arc kapcsán egy társadalom tükrét nyújtja. E második szerepmaszkot a portré elfedni igyekszik, és az archoz próbál a lehető legközelebb férkőzni. Azonban a fatáblákra festett, betűbe szedett vagy fényérzékeny hordozóra nyomtatott arcok elsődlegesen akkor hasonlítanak egy valóságos ábrázatra, ha az nincs realitásában jelen. Belting ezzel kapcsolatosan azt hangsúlyozza, hogy a portré olyan létet teremt, melyben jelen van, valamint jelen maradhat egy arc, és így az az emlékezés helyeként egy mementóvá válhat.

A fentiekből következik, hogy portrét nem csak a festő készít, számos lehetőség adódik arra, hogy e különleges nem ottlét jelenlétét megalkossuk. A Miskolci Egyetem *Szellem és élet* című kiadványa az emlékkötet megoldását választja, melyben Fehér M. István portréja körvonalazódik a közölt 12 tanulmányban. A szerkesztők, Veres Ildikó és Molnár Márton, kezdetben a professzor tiszteletére, végül az emlékére szervezett konferencia anyagát gyűjtötték a kiadványba. A kötetével megegyező című konferenciaesemény ugyanis a 2020-ban 70 éves Fehér M. tiszteletére szerveződött, melyen maga az ünnepelt is megtartotta volna online bejelentkezését. A járványügyi helyzet fokozódása miatt halasztani kellett az eseményt 2021 júniusáig. Ekkor azonban sajnálatos módon nem kerülhetett sor az ünnepi konferenciára, mivel egy héttel a rendezvény tervezett időpontja előtt a professzor úr elhunyt. Az emlékkonferenciát 2021 novemberében tartották meg. A kötetnek e keletkezéstörténete kontextusértékű a benne megrajzolt portréhoz, s ennyiben elválaszthatatlan annak értelmezésétől. Az emlékezés helyeként szolgáló szövegek egy olyan összetett képet rajzolnak, melyben többszörös perspektívából tárul elénk egy kiváteles kolléga, oktató és barát arca. A megközelítések sokszínűségét az biztosítja, hogy a megemlékezők mindegyike másképp oldja meg a feladatot, hogy a voltaképpen megragadhatatlan vonásokat hordozó arcot mégis megmutassák az olvasónak. A felmutatott képbe ennek okán a szerző is mindig belejátszik, ő is aktív része a megalkotottnak. A megemlékezés párbeszédbe lépés, felhívás, törekvés arra, hogy a nyom fennmaradjon, és kommunikálhatóvá váljon mindaz, amit egy életmű és egy életút összegyűjtött.

Az emlékkötet két fejezetbe rendezi a tanulmányokat, melyek a címekben előre jelzett tematikus szempont szerint kerülnek a megfelelő helyre. A *Sors, szeretet és tolerancia az életvilágban* című

első rész az életvilág fogalmának különböző megközelítéseit, míg a *Megértés és művészet* című fejezet az értelmezés és megértés problematikáját tárgyalja. A tanulmányok e kulcsfogalmak köré más és más témákat sorakoztatnak fel, és különböző hangsúllyal tárgyalják azokat, mutatva, hogy az összefüggés az utólagos szerkesztői döntésen alapszik, míg a szerzők alapvetően az emlékkonferencia nyújtotta keretbe illeszkedő szövegekkel jelentkeztek.

A kötet előszavát Gyenes Ádám, a L'Harmattan Könyvkiadó igazgatója, valamint a Fehér M. István által a Miskolci Egyetemen létrehozott filozófia szak első évfolyamának volt diákja írja. A szöveg az iskolaalapító és oktatásszervező professzorról mesél, akivel együttműködésük az egyetem után sem szakadt meg, számos szakmai projektben volt alkalmuk közösen részt venni. Gyenes külön említést tesz Fehér M. *Filozófia, történet, értelmezés (Hermeneutikai tanulmányok 2000–2020)* négykötetes opus magnumáról, valamint a professzor által 22 éven át töretlenül szerkesztett, *A filozófia útjai* című sorozatról.

A kötetbe kerülő tanulmányok szerzői közül többen választják a portré mint történetmesélés stratégiáját, hogy ezáltal körvonalazzák az életvilágbeli vonatkozásokat. A filozófus ír és publikál, oktat és szervez, állítja Veres Ildikó *Az élet értelme és a sorsesemények a hazai/magyar filozófusok életvilágában: Reflexiók Fehér M. István koncepciójához* c. szövegében. A visszaemlékezésből egy olyan professzor képe rajzolódik ki, aki nem pusztán hermeneutikát oktatott, hanem *hermeneutaként* tanított és munkálkodott az egyetemi és kultúraszervezői tevékenységeiben. Veres az elhunytról való megemlékezés után az élet értelmének különböző kontextusokban (sors és bűn, kisebbségi lét) való tárgyalását végzi, mely a kontrasztos szerkezeten túl azért lehet releváns, mert Fehér M. maga is foglalkozott a problémával. Ugyancsak az ő gondolatait, szellemiségét idézi és értelmezi a szöveg, amikor időnként meg-megállva elidőz a fogalomhasználat, a nyelvi kifejezés, valamint – egy következő kérdéshorizontba átlépve – az egymással való szót értés kérdésein. Olay Csaba hasonló indíttatásból foglalkozik a szövegértés aspektusaival, ugyanis állítja, a Professzor Úr kivételes érzékkel rendelkezett a szövegek értelmezése terén, mely élményszerűen ragadta magával az írottak komplexitásával találkozó diákokat, az órákon „sosem jelentett gondot szemléltető példát találni a nem-tudás tudásának Szókratésztől származó gondolatára". (99.) Az Olay-tanulmány tehát egy beszámoló az egyetemi órákról elhozott tapasztalatokról, míg ebben a keretben kerül elemzésre a – szintén egy ellentétes szerkezetben: a gyakorlati szempont után egy elméleti megközelítés behozásával – szövegértés problémája, melynek kifejtése olyan fogalmak mentén történik, mint a pluralitás, a másság, a tökéletesség előlegezése, az előítéletek, a kérdés primátusa stb. E logikát követi Lengyel Zsuzsanna Mariann *A megértésről: egy Dilthey-i kérdés a hermeneutikában (Fehér M. István emlékére)* című szövege, amennyiben ő is kiemel egy általa fontosnak tartott jellemvonást, melyet később a saját szövegében is érvényesít. Fehér M. Istvánnak, a filozófiatörténésznek a képe sejlik fel, akinek a filozófusi létére is felszabadítóan hatott a történeti megközelítésmód. Lengyel maga is a megértés kérdéskörére kíváncsi, különös tekintettel az önmegértésre, melyet Dilthey ezzel összefüggő történelem- és identitásfelfogásának tükrében vizsgál.

A jellemzéseket adó és leírásokkal élő portrék után következzenek azok, melyek nem bemutató jelleggel láttatják a professzort. E második csoport, melybe Veress Károly, Nyírő Miklós és Loboczky János tanulmányai tartoznak, párbeszédbe kíván elegyedni a Fehér M.-szövegekkel, és új szempontokat érvényesítve viszi tovább az általa felvetetteket, mert – Veress szavait idézve – „gondolatai talán akkor őrzik meg leginkább élő mivoltukat, ha mi magunk is kísérletezünk ezekkel a (értsd újragondolási – R.M.) lehetőségekkel, s megnyitjuk a továbbgondolás útját". (67.) Veress e párbeszédet itt a tolerancia fogalmával kapcsolatban kísérli meg, kritikailag fűzve tovább Fehér M. azon elgondolását, hogy a hermeneutikai jóindulat a hermeneutika egyfajta gyengesége, a „hermeneutika keresztje", melyet magával cipel. Veress kimutatja, hogy toleránsnak lenni erőt igényel, és a passzivitással szemben aktív attitűdöt kíván, a *jó közösségébe* vonva be az érintetteket, s így egyikük

sem kerülhet kiszolgáltatott helyzetbe. A gyengeség valójában nem a toleranciában, hanem a tolerancia kultúrájában rejlik – abban, ami voltaképp nem tolerálja a toleranciát. Nyírő Miklós szintén kritikailag fogalmaz *A „történés" ontológiájáról: Veress Károly Bevezetés a hermeneutikába című kötete kapcsán* c. tanulmányában. A szerző azt mutatja ki, hogy Fehér M. több munkájában úgy utal a történetiségre, mint puszta történeti meghatározottságra, miközben nem kerül kellőképpen tárgyalásra a – Nyírő által a probléma kulcsának tekintett – *medialitás* problémaköre. Nyírő Heidegger és Gadamer hermeneutikájában vizsgálja a történés és az eseményszerűség viszonyát, és egy olyan mediális közeget tár fel, melyben a heideggeri megközelítésében az ittlét léte történésként jelenik meg. A gadameri elgondolás szerint pedig a játékszerű folyamatokban (művészet, történelem, nyelv) jön létre egy sajátos állapota a medialitásnak, mely egy „bizonyos *aszubjektív módon koncipiált ontológiai perspektíva felvételét igényli*". (96.) Ezt az ontológiát érvényesíti a címben említett Veress-kötet, melynek beemelésével Nyírő a párbeszédnek kiszélesítettebb terét nyitja meg. Loboczky János szövege, mely az *Eszétika és hermeneutika Gadamer és Fehér M. István írásaiban – kitekintéssel Schillerre és Heideggerre* címet viseli, e dialogicitást a kapcsolatba helyezés, az összefüggések felmutatása által oldja meg. A heterogén témaválasztást – mely felöleli egyrészt az esztétikai tapasztalatnak a gadameri hermeneutikában való értékelését, másrészt Heideggernek és Gadamernek a schilleri esztétikára irányuló reflexióinak a bemutatását, harmadrészt pedig Fehér M. József Attila esztétikai műveire tett hermeneutikai megfigyeléseinek elemzését – az indokolja, hogy felmutatja abban az első látásra talán nem nyilvánvaló kapcsolatokat a gondolkodók között, és kitapintja azokat a szálakat, melyek az egymásra reflektáló gondolatokat összefogják. A szöveg nem pusztán Fehér M. munkásságát kívánja belehelyezni, beszélgetőtársává avatni a hermeneutikai filozófia által megnyitott dialógusba, hanem egy olyan hermeneutikai elvet követ, melyet dialogicitásként, a másságok érvényben tartásaként definiálhatunk. Arra utal, hogy ezt az elvet maga Fehér M. munkássága és oktatói tevékenysége is képviselte.

A tanulmánykötet egyes szövegei nem mutatnak a korábban ismertetekhez hasonlóan közvetlen vonatkozást Fehér M. életművére vagy személyére, hanem érintőleges kapcsolatokat jeleznek. A professzor inspiratív hatása nem pusztán a hermeneutikában érdekeltek számára volt érzékelhető, láthatjuk ezt Mezei Balázs Mihály *A lebenswelt-fogalom eredete és jelentősége* című tanulmányának esetében. Az ebben összefoglalt munka ugyanis azon időszak gyümölcse, amikor Mezei – többek között – Fehér M. kollégája volt, akinek a szellemi (és nem csupán a közvetlen tudományos) hatását emeli ki. A szövegben ismertetett kutatásaiban Mezei a husserli életvilág-probléma elmélyítésére törekedett, illetve ennek alapján a kozmoteológiai felfogás megalapozását végzi. Turbucz Péter témaválasztásának okát is egy érintőleges kapcsolat indokolja: Fehér figyelemmel kísérte a többek között Turbucz által képviselt Marczali Henrik Kutatócsoport munkáját, és legutolsó találkozásuk során az első világháború időszakának háborúpárti magyar filozófusai után érdeklődött. A szerző egy folytathatatlan dialógust folytat tehát a *Mozgósított filozófia: Alexander Bernát, Bartók György és Prohászka Ottokár háborús nézetei hadi beszédeik tükrében* című szövegében, amelyben mindhárom XX. századi gondolkodó egy-egy beszédét elemezve mutatja fel, hogy milyen érdemi különbségeket és hasonlóságokat állapíthatunk meg ezekben a történelmi meghatározottságuktól el nem választható attitűdökben. Orbán Gyöngyi gyakorlati szemléletű szövege az utolsó e kategóriában, mely sajátos módját választja témája tárgyalásának. *A művészetolvasás irodalomórán: Hans-Georg Gadamer nyomán, Fehér M. István közbeszólásaival* c. tanulmány tanácsokkal, meglátásokkal segít abban, hogy miképp lehet a növekvő digitális térben helyet adni az olvasás kultúrájának. A szöveg ugyanakkor érvelés amellett, hogy az olvasás nem tud eltűnni az új médiumok térnyerése ellenére vagy mellett sem. Az olvasás természetének hermeneutikai értelmezése során a szerző Fehér M.-idézeteket ékel be, melyek kommentálatlanul maradva úgy tűnnek fel, mintha közbeszólások, hozzáfűzések lennének egy élő beszélgetés természetes folyamatában.

A tizenkét tanulmányt tartalmazó kötet még nem tárgyalt három szövege tematikus összefüggéseket mutat egyrészt Fehér M. kutatási területével, másrészt egymással is. Számos olyan tematikus csoport adódik a tanulmánykötetben, amelyek szerint besorolhatóak lennének a szövegek: például tekinthetnénk egy ilyen csoportnak a szövegek értelmezésével foglalkozó vagy a hermeneutikai dialógusban az előítélet helyét meghatározni kívánó szövegeket, melyek gyakran ismétlődő kérdésekként fogalmazódnak meg. A művészet kitüntetett helye, valamint a gyakorlati műértelmezés szempontjai két „peremszöveget" is érintenek: Rózsa Erzsébet Hegel vonatkozásában tárgyalja, míg Bognár László egy filmértelmezés keretében valósítja meg e tematikák kibontását. A *Szeretet és művészet: Hegel 250* c. szövegében Rózsa mélyelemzést végez a szeretetfogalom esztétikai relevanciájának felfejtése érdekében. A problémaérzékeny kutatás végkövetkeztetése Hegel azon felismeréséhez vezet, hogy a modern világ megváltoztatja (a munkamegosztás új kapcsolatformái révén) a gyakorlati összefüggéseket. A szubjektív totalitás alkonyának gondolata megelőlegezőnek bizonyult a klasszikus kapitalizmust felváltó fogyasztói társadalomra vonatkozóan, hiszen úgy tűnik, a fogyasztói magatartás kihat a szeretettartalomra, mivel az instrumentalizálódik általa, javakká fejlődve. Bognár László *A mozgókép mint a város önértelmezése Vertov Ember felvevőgéppel című filmjében* c. elemzése szintén egy tárgyiasító szempontot hoz be a kiemelt mű tárgyalásába. A szerző amellett érvel, hogy az *Ember felvevőgéppel* pusztán járulékosan sorolható a városfilmek műfajába, hiszen mellőzi a hagyományos tematikákat, a tipikus műfajfilmekkel ellentétben nem mutat szolidaritást az alanyaival szemben, valamint szintén nem jellemző módon az életképeket kifejezetten az önértelmezés eszközeként kezeli. A film a filmezésről mesél, jelöli meg Bognár az elsődleges témát, képei „azt hangsúlyozzák, hogy a kamerában *eleve benne van* a forgás, és hogy az *ugyanolyan* forgás, mint amely a kamerán *kívül*, a világban tapasztalható. A film tárgyanimációi az operatőr járulékos szerepére vallanak, a filmet a kamera készíti, amely az operatőr nélkül is forog és forgat". (172.) A harmadik „peremszöveg" Jani Anna *A megértés ontológiai eredetének fenomanológiai-hermeneutikai értelmezéséhez* c. munkája, mely a hermeneutikai kutatást a fenomenológia területével találkoztatja. A tanulmány a husserli fenomenológiai kérdésfeltevést úgy mutatja be, mint ami a dilthey-i hermeneutikából nyerte alapját, majd egy második részben a történeti alap problémája Ricoeur elgondolásainak kontextusában kerül összefüggésbe a megértés ontológiájával.

A Miskolci Egyetem tanulmánykötete egy sokrétű portré, az emlékezet helye, melyben minden emlékező a maga benyomásaival, tapasztalataival, ismereteivel száll be. A megszülető kép legalább annyit mond Fehér M. Istvánról és az általa képviselt szellemiségről, mint amennyit arról az egyetemi és kulturális környezetről, amely körbevette, és amelynek tagja volt. A tanulmányok kordokumentumot nyújtanak a kortárs magyar filozófiai kutatások egy szeletéről, ugyanakkor megidéznek egy világot, melyben a szerzők, olykor megkerülhetetlenül, máskor szándékosan keresve a lehetőséget, fenntartható dialógusba lépnek egymással. Egy értelmezői kört látunk kirajzolódni mind hermeneutikai, mind pedig nem hermeneutikai értelemben.

Rancz Mónika

A lokalitás szempontjából megnyíló filozófiai perspektívák

Értelemmintázatok a globalitás és lokalitás találkozásában. Szerk. Ungvári Zrínyi Imre. Pro Philosophia Kiadó, Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár 2021. 286 old.

Az ember mindig a saját helyzetéhez képest gondolkodik. A test maga egy perspektíva. Mindenki a saját lokalitásában tudja vizsgálni az eléje tárulló globalitást, amely ugyanabban az időben egy másik

Veres Evelin (1998) – doktorandusz, Babeș−Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *veres.evelin98@gmail.com*

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-21

világ, de közben azonos is a saját világunkkal. A lokalitás nélkül nincs globalitás. Amikor a globális világ zavarba hoz bennünket, akkor szükségszerűen lefordítjuk azt saját világunk nyelvére, vagyis az ismeretlent az ismert nyelvre. Éppen ezért jelen kötet szerzői több olyan problematikát is vizsgálnak, amelyek napjaink közbeszédtémáit is képezik aktualitásuk révén, úgymint a feminista mozgalmak, a munkaerő-migráció, a járványhelyzet moderálása, az állami oktatás, az ökológiai válság és politikai-gazdasági problémák.

Így tettek a soron következő szerzők a 2021. március 26-án megszervezett online konferencián, amely az *Értelemmintázatok a globalitás és lokalitás találkozásában* c. tanulmánykötet alapjául szolgált. A tartalomjegyzéket áttekintve és a könyvet olvasva hamar világossá válik, menynyire igaz is a fentebb értelmezett állítás. Tágan értelmezve, azt is mondhatnánk, hogy lokálisan elmélkedni „csak" annyit jelent, hogy másképp gondolkodunk, mindenki a maga módján: a maga környezeti, társadalmi, politikai, vallási feltételei által meghatározottan. A kötetben szereplő írások azonban arról tanúskodnak, hogy a lokalitás ennél jóval több mindent foglal magában, mivel a lokalitás mindig egy egészet is feltételez. Így, amikor lokalitásról gondolkodunk, feltétlenül számot kell vetnünk egy globális perspektívával is, mivel a lokalitás csak a globalitás ellenpontjaként nyerheti el lokalitásjellegét.

A szerzők is, ahogyan mindenki más, a saját szubjektumukból merítenek. A leguniverzálisabb gondolkodók se képesek a globalitásról beszélni, ha nem saját szubjektumukból indulnak ki. A folyamatot tekintve mindenki ugyanazon megy keresztül, hogy a gondolkodást megragadja, és ennyiben mindenki egyformán gondolkodik. Itt a szubjektum egy olyan ént jelöl, amely az öntudat révén válik saját maga alapjává, ennyiben nem attól szubsztancia, mert valamilyen fizikai tényező lenne, hanem attól, hogy a változásban mindig állandó marad, vagyis valahol van egy önmaga, ahova visszatérhet. Erről bővebben Bagi Zsolt *A gondolkodás lokalitása* c. tanulmányában olvashatunk.

Ezt követve, nem feltétlenül lineáris sorrendben fogok végighaladni a tanulmányokon, mivel úgy vélem, hogy a megszerkesztett egységen túlmenően is találkoznak egymással a szövegek a maguk relevanciájukban. Ez alól talán a *Globális és lokális a művészi szemléletben* című blokk képez kivételt, mint ahogy ezt a későbbiekben látni fogjuk.

A partikularitás kérdésével nemcsak a könyvet kézbe vevő olvasó találkozik, hanem maguk a szerzők is, név szerint Bíró Noémi, Boda Zsolt, Gagyi József és Tódor Imre. Gagyi a partikularitást a globalitás árnyékában elemzi *A város peremén. A lokalitás-konstrukciók városközeli kistelepüléseken* c. tanulmányában, kölcsönvéve Thomas Hylland Eriksen meghatározását. Szerinte ugyanis a globalitás nem azt jelenti, hogy ugyanazokká válunk, sokkal inkább arra utal, hogy más módokon válunk különbözőkké. Ennyiben nem tudjuk mellőzni a globalitás kérdését a lokális esetek vizsgálatánál. Míg Gagyi József a szó szerinti lokalitásban, vagyis helyileg, székely közösségekre alkalmazza Eriksen elméletét, Tódor Imre, Ulrich Beck nézeteit vallva, a tanügyi rendszerben vizsgálja azt, a járványügyi intézkedéseket dolgozza fel egyaránt követve mind a diákok, mind a tanárok perspektíváit. Ugyanis, elmondása szerint, világkockázatnak számítana az, ha a globális diskurzusokat a lokális sebezhetőség nélkül folytatnánk le. A globális veszélyek és a lokális sebezhetőségek minden helyzetben találkoznak. *A digitális oktatás egyenlőtlen preszuppozíciójának térnyerése* c. tanulmány felhívja a figyelmet arra az eshetőségre, hogy amennyiben nem így járunk el, a különböző társadalmi rétegek közti egyenlőtlenség a kevésbé jobb helyzetben levők számára érezhetőbbé válik. A koronavírus idején alkalmazott tanügyi reformok pontosan ezt az egyenlőtlenséget vívták ki az otthoni távoktatás bevezetésével. A tanulmány akkurátus módon, EU-s statisztikákat hozva, nemcsak a diákok családjainak a szemszögét, hanem ugyanúgy a mélyszegénységben élő oktatók helyzetét is bemutatja.

Boda Zsolt *Feloldható-e a globális gazdaság politikai trillemája?* c. tanulmánya a gazdasági globalizációt állítja előtérbe, ugyanis úgy véli, hogy a nemzetállami létet a gazdaság globális működésével

és a demokratikus döntéshozatal lehetőségével, demokratikus konstrukciókkal kellene összehangolni. Ennyiben a neoliberális kapitalizmus korlátozza az államok döntési szabadságát, mivel az államok rá vannak kényszerülve arra, hogy gazdaságilag a legjobb döntést hozzák. Ezzel szemben Dani Rodrik elmélete ennek az ellenkezőjét kívánná meg. Szerinte a megoldás a gazdasági globalizáció korlátozása és a demokrácia kiterjesztése lenne a nemzetközi viszonyokra. Globális gazdaságot globális demokráciával kombinálni, ahol lecsökken a nemzetállamok szuverenitása, egyenlő a globális föderalizmussal. Egy másik nézőpontot is megvizsgált a kötet szerzője, ugyanis Robert A. Dahl nevéhez kötjük azt a radikális demokráciaértelmezést, miszerint a mai demokrácia már a nemzetállomokon belül se fenntartható, emiatt elképzelhetetlen azt kivetíteni nemzetközi szintre úgy, hogy az működőképes legyen. Boda a teljesség igénye nélkül átveszi azokat a pró és kontra érveket a demokráciával kapcsolatban, amelyek napjainkat meghatározzák, és ezek gyakorlati lehetőségeit vizsgálja.

A Boda által megnyitott értelmezési kereten belül marad Bíró Noémi *Lokális és globális perspektívák találkozása az alulról szerveződő feminista mozgalmakban* c. tanulmánya, mivel az elismerés problematikáját elemzi a kortárs neoliberalizmus globalizációján belül. Bíró a „potenciálisan transznacionális feminista mozgalmak értelemadási gyakorlatait" (107.) vizsgálja, a neoliberalizmust tekintve olyan értelmezési keretnek, amely e kérdés politikai és gazdasági aspektusait megvilágíthatja. Ezen túlmenően kitér a nők érvényesíthető jogaira, mivel feltételezése szerint a politikai ígéretek közül nem mindegyik válik gyakorlat tárgyává. Vizsgálódásából kiderül, hogy az elismerés logikája nem alkalmas a nők jogainak érvényesítésére, legfeljebb a közbeszédben, az általános társadalmi vélemény kimunkálására alkalmas, viszont a piac, az adminisztráció és a technológia hármasát nem befolyásolja kellő mértékben. Ezt a hármast nevezi Andrew Freenberg technoszisztémának, és e jelenségegyüttessel kapcsolatos konkrét példát elemez Szilágyi Botond *Globális technoszisztéma, lokális harcok – szempontok a munkaerő-migráció rendszerének egy lehetséges értelmezéséhez* c. tanulmánya. Mivel a globalitás és lokalitás kérdése a vegyipari létesítményeket is érinti, a szerző kitér azok következményeire a közeli települések lakosságára nézve. A társadalmunk politikai vezetői a lokális károkat a demokratikus intervenciók bevezetésével igyekeznek mérsékelni. Ennek hatékonyságához szükségszerű felismerni és közölni a problémát a *phronetikus háttér* (91.) segítségével, a lokalitásban élők szemszögéből nézve.

A láthatóság ilyesfajta kritériumával Ilyés Szilárd-Zoltán is foglalkozott a *Láthatóság és lokalitás* c. tanulmányában. Az ő kulcskérdései arra vonatkoztak, hogy mekkora hatalmat engedhetünk át a sajtónak, továbbá milyen mértékű tekintéllyel rendelkezik a globalizált világunkban a média. Erre választ az elismerés politikájában véli megtalálni, miszerint minél nagyobb elismerést szerzünk magunknak, azzal exponenciálisan a tekintélyünk is nő. Ehhez viszont óhatatlanul szükség van a láthatóság princípiumára.

Itt felmerül a kérdés, hogy hogyan válik láthatóvá azok helyzete, akiket nem világít meg a média? Hogyan teremthet egy társadalom politikai legitimitást olyan helyzetekben, mint amilyen a karantén éve is volt? A demokratikus intervenciók jelentik-e a megoldást bizonyos globális problémákra vagy sem? Erre keres választ Ivácson András-Áron *Ökörre cserélni a kardot – a koronavírus-járvány kezelése Németországban és Kínában* c. tanulmánya, amelyben két ország intézkedéseit állítja párhuzamba. Ebből megtudjuk, hogy a hierarchikus államformák sokkal hatékonyabbak egy vírushelyzet kezelésében. A demokratikus intézkedések pedig bizonyítottan lassítják azt. E következtetéshez szükség volt a szerzőnek közelebbről megvizsgálnia két radikálisan eltérő módszerekkel dolgozó ország intézkedéseit a járvány éveiben. Kiderült, hogy Németországgal szemben Kína „abszolút holisztikus nézetet képviselt" (187.), ami annyit jelent, hogy a demokratikus országokkal ellentétben nemcsak orvosi, hanem politikai, rendészeti, kommunikációs stratégiák egyvelegét mozgósították a járvány minél hatékonyabb megfékezésére. Ennek ellenére Kína meglepően decentralizáltnak mutatkozott a folyamatokat tekintve, ugyanis a cél közös volt, de a kivitelezés a régiókra volt bízva.

Losoncz Alpár *Globalizáció, glokalizáció versus világ: egy kritikai értelmezés elemei* c. tanulmányában a mondializáció és a globalizáció közt tesz különbséget, miközben az érdekli, hogy a lokalizáció miként illeszkedik be a globalizáció körébe. Losoncz a lokalizációra mint *polemikus konfiguráció*ra utal, és ennyiben nem tesz különbséget e fogalom és a globalizáció között, mivel szerinte mindkettőre érvényes a világfogalom regressziója. Elmondása szerint a globalizáció a „deterritorializáció kicsúcsosodása, a területiségben rögzült hatalmi viszonyok feloldása, amely véglegesen viszonylagosítja a »kint« és a »bent« közötti határokat". (22.) E folyamatok által megteremtett globalitás urbi et orbi létezik, vagyis bárhol jelen van és érvényesíti akaratát. Következtetései közül az egyik az, hogy a globalizáció maga alá gyűrheti a mondializációt, vagyis alárendelheti a világot mint értelem-összefüggést. Ennyiben világnélküli emberré válunk, egy arendti fogalommal élve. Ugyanúgy itt is megjelenik a gazdasági aspektus, hiszen mindegyik szerző ugyanabban a gazdasági rendszerben él és gondolkodik, mindegyikőjük a modernizáció fényében képes elgondolni a felvetett problémáit, hiszen, ha a globalizációról akarunk beszélni, akkor szükségszerű azt a tőkés modernizációval egybevetni.

Nem csak gazdaságilag érdemes megvizsgálni a globalizáció hatását, mivel ráismerhetünk annak pozitív hozadékaira is, mutat rá a soron következő szerző, Ungvári Zrínyi Imre, aki a konferencia szervezője és a kötet szerkesztője is egyben. Szerinte az „életkörnyezetként megélt létadottságok szubjektív-kulturális konstitúciója hozza létre a világot" (251.), ezek pedig sokfélék lehetnek. E sokféleséget a szerző olyan problémák mentén tárja elénk, mint az ökológiai válság. *Világértelmezések – hegemón és empatikus attitűdök* c. tanulmányában a fenomenológia kérdésköre is foglalkoztatja, annak pontosabban azon aspektusa, amelyet rendelkezésünkre bocsát e problémák felismerésére és megoldására. Egyáltalán mennyire tudnak empatikusan viszonyulni a különböző világértelmezéseink? Ez azért is érdekes felvetés, mivel, ahogyan a szerző is kitér rá, a fenomenológiai megközelítésmód egyszerre eltávolít és magunk felé fordít a világ interszubjektív jellege miatt, másrészt a saját világunkra való kitekintést is szorgalmazza. Ugyanis ami számomra megismerhető saját horizontomon belül, mások számára is megismerhető kell, hogy legyen a husserli értelemben. Ez egy olyan kapcsolódás, amely folyamatosan mutálódik anélkül, hogy különösebb figyelmet szentelnénk neki. Ezen problémán belül maradva a szerző megvizsgálja a társadalomtudományok legitim hozzászólásait a globális klímaváltozásokhoz, és ami fontosabb, arra keresi a választ, hogy képesek vagyunk-e globális empátiára, amely már nem csak nemzetállamokra, lokális közösségekre terjedne ki, hanem a Föld megmentése érdekében az egész bolygóra. Hogyan lehetne ennek fontosságát tudatosítani az emberekben? Erre a kérdésre nemcsak ez, hanem Antik Sándor *Joseph Beuys Kojot-akciója – neoavantgárd és posztmodern interpretációban* c. tanulmánya is keresi a választ.

Ezzel rá is térhetünk a *Globális és lokális a művészi szemléletben* c. blokk tanulmányaira, amelyek úgy képeznek egy tematikus egységet, hogy az látszólag kevésbé illeszkedik az általános tematikához, a művészi szemléletmódokhoz. A globalizáció kérdése Gregus Zoltán írásában egy film vizsgálata során merül fel, amelyben az adott történet a szocializmusból a szabadpiac globalizációjába való átmenet viszontagságait mutatja be. A jelenetekre alkalmazott félszubjektív kép fogalma kerül itt előtérbe, amit Deleuze nem másra értett, mint arra a helyzetre, amikor a kamera mozgása és helyzete a jelenetet egy olyan szemszögből világítja meg, mintha a kamera a szereplővel együtt élne, és nem csupán egy eszköz lenne a szereplő bemutatására. Gregus *Helyi színekre komponált formanyelv. Cristi Puiu és Corneliu Porombuiu filmjeinek sajátosságai* c. tanulmányában a kamera szerepe úgy is értelmezhető, mintha a globális és lokális határok mentén mozogna. Ugyanis valahol a történésben benne állva, de mégis objektíven nem az érzelmekre, hanem az értelemre hatva érvényesülnek a képek, és egy nagyobb egészre utalnak, mint amit látni engednek.

Antik Sándor *Joseph Beuys Kojot-akciója – neoavantgárd és posztmodern interpretációban* tanulmánya egy olyan 20. századi művészre, Joseph Beuysra

irányítja a figyelmet, akinek társadalom- és művészeti koncepciója kiválóan illeszkedik az Ungvári által elemzett, a társadalom egészére kiterjesztett empátiához. Míg Ungvári a Föld megmentését, addig Beuys az emberi lélekért érzett empátiát és felelősségvállalást tartja az egyedüli fontos társadalmi küldetésnek, ugyanis hiába van finom burgonyánk (141.), jövedelmező talajunk, tiszta levegőnk, ha a lelkünk romlott. Ez a művészi szellemiség néhol meglepően jól tükrözi napjaink törekvéseit a globalizált világunkban. A szerző kiemelt fontossággal kezeli a Beuys által bevezetett *szociális plasztika* gyakorlatát, amely már a nevéhez hűen is rámutat a társadalmi érzékenység szükségszerűségére olyan területeken, mint „a munka, az oktatás, a joggyakorlat, a tudomány, a környezetvédelem, a politika és a gazdasági élet". (136.) Egy átfogóbb művészet- és kultúrafogalomra törekedett, ami a lokalitásában globalizált világunkban felmerülő problémákra hívja fel a figyelmet.

Véleményem szerint jelen kötet igazi jelentőségét elsődlegesen az adja, hogy az itt szereplő szövegek interdiszciplináris módon, de a mai nyilvánosságban ritkán hallatott filozófiai nézőpontot érvényesítve közelítettek olyan témákhoz, amelyek mai tapasztalatokhoz kapcsolódnak, és felmutatják azok relevanciáját. Nemcsak emiatt, hanem a témák önmagukban való izgalmas volta miatt is bátran ajánlhatom a szöveget a szélesebb olvasóközönség figyelmébe.

Veres Evelin

A köztesség hermeneutikai produktivitása

Veress Károly: A kultúra hermeneutikája. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kvár 2021. 238 old.

A kultúra hermeneutikai nézőpontból történő vizsgálata felveti annak a kérdését (amely magát a kutatást is motiválhatta), hogy a hermeneutikai perspektíva kiterjeszthető-e tapasztalatilag konkrétan behatárolható területek, problémakörök vizsgálatára; továbbá egy ilyen jellegű fejtegetés képes-e új kutatási irányokat is megnyitni a hermeneutika számára; valamint e megközelítésmód mennyiben tudja a kultúra jelenségeit, a jelen kulturális folyamatait és tapasztalatait újszerű megvilágításba helyezni és értelmezni. Veress Károly *A kultúra hermeneutikája* című kötetét olvasva többek között ezekre a kérdésekre is választ kaphatunk.

A kötet 2021-ben a kolozsvári Egyetemi Műhely Kiadó *Egyetemi Jegyzetek* sorozatában látott napvilágot. A sorozat tematikai behatárolásának ellentmondva e kiadvány túlmutat a didaktikai segédanyag, az egyetemi jegyzet műfaján, ugyanis nem letisztázott ismeretanyagot közöl, hanem sokkal inkább kérdéseket fogalmaz meg, újabb kutatási irányokat jelöl ki. A hermeneutikai perspektíva nem csupán a kultúra vizsgálatának szemléletmódjában érhető tetten, hanem maga a kötet olvasása is hermeneutikai folyamattá válik azáltal, hogy a befogadót megszólítva, együttgondolkodásra, párbeszédre hívja, bevonva ezáltal az olvasót is a válaszkeresés folyamatába. A kötet középpontjába a szerzőnek a több mint két évtizede megfogalmazódott, „van-e a filozófiai hermeneutikának valamiféle kultúrakoncepciója?" (Veress Károly: *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában*. Pro Philosophia–Polis, Kolozsvár, 1999. 169.), nyitott, de ugyanakkor ma is érvényesnek bizonyuló kérdése kerül. A kutatás azokra a gondolatokra, kérdésfeltevésekre alapul, amelyekkel a szerző az elmúlt két évtized során több írásában is foglalkozott, most pedig mindezeket újabb meglátásokkal, következtetésekkel egészíti ki. Ennek ellenére nem egy tanulmánykötetet olvashatunk, hanem egymásra épülő fejezetekből álló, strukturált szerkezettel és logikus gondolatmenettel rendelkező kiadványt.

A kutatás a kultúraterminus történeti szemantikai és fogalomtörténeti feltárásával indul, amely

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

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-22

ugyanakkor a hermeneutikai horizontot is megnyitja a kulturális jelenségek vizsgálata számára. A különböző korszakok kultúrakoncepciójának szemantikai elemzése a kulturális jelenségek kibontakozására, a kulturális tapasztalatok szerves összefüggéseire világít rá, amely révén épp az adott kultúra világa mutatkozik meg számunkra. Hiszen mindaz, amit egy közösség, valamint a benne élő egyének kultúrának tekintenek – az, ahogyan definiálják és megértik létállapotukat mint kultúrát alkotó és abban részesülő szubjektumok –, kultúrát meghatározó tényezőnek minősül.

A kutatás következő egységében a kultúra önálló vizsgálatának a történeti áttekintésével találkozunk. A filozófiai gondolkodásban a neokantiánus értékfilozófiai nézőpont számos értékközpontú kultúrameghatározást eredményezett, amelyek ugyanakkor fokozatosan maguk után vonták a kultúra és civilizáció fogalmi szembekerülését. A kettő közötti ellentét tulajdonképpen a kultúrán belül, annak „szellemi" és „anyagi" oldalának a szembeállítódásaként bontakozott ki. (59.) A XX. század folyamán a neokantiánus kultúrfilozófia helyét fokozatosan az empirikus kultúrakutatások, a szociológia, antropológia és szemiotika vette át, amelyek a kulturális jelenségeket egy meghatározott nézőpontból – általában külsődleges módszertani szempontokat alkalmazva, tárgyiasítva – írták le. E módszertani eljárás viszont gyakorlati megoldások keresésére (mint például a nemzedékváltás problémája), valamint a másság, identitás, interkulturalizmus és multikulturalizmus (napjainkban is egyre hangsúlyosabbá váló) tapasztalatának vizsgálatára elégtelennek bizonyult. A kultúra mint *egész* belátásának igénye olyan új nézőpontok beiktatását szorgalmazza, amelyek mintegy belülről képesek feltárni az aktuális kulturális tapasztalatokat, valamint az abban rejlő filozófiai kérdéseket. E felismerés a kutatás létjogosultságának az alapja is egyben. Továbbá az a mód, ahogyan az emberek benne élnek a kultúrában; kulturális tapasztalataikat megélik; a „másik" viszonylatában, azzal párbeszédben megértik és értelmezik önmagukat, számos hermeneutikai mozzanatot tartalmaz.

A kötet következő, terjedelmesebb része tulajdonképpen a kultúra egy lehetséges hermeneutikai vizsgálata, amelyben a szerző a *képzés*, *játék* és *alkotás* fogalmainak értelmezésén keresztül jut el a kultúra és az emberi lét mélyebb összefüggéseinek a feltárásához. Kérdés az, hogy az eddigi módszerekhez képest miben hoz újat a hermeneutika, a kultúra vizsgálatának milyen új értelemvonatkozásait, gyakorlati szinten pedig milyen új értelmezési horizontokat képes megnyitni a további kutatások számára.

A hermeneutikai perspektíva újszerűsége elsősorban abban áll, hogy a leíró-tárgyiasító szemléletekkel ellentétben nem külső nézőpontból, hanem a kultúrán belül kibontakozó folyamatok hatásösszefüggéseinek értelmező tanulmányozása révén próbálja meg megérteni és értelmezni a kultúra jelenségeit. A szubjektum-objektum viszonyának vizsgálata helyett a kultúra lényegét és értelmét a köztesség/köziség, a kultúraképződés folyamatszerűsége felől igyekszik feltárni. A kultúrák önálló szubjektumokként, egymással szembenálló kész entitásokként való felfogása helyett sokkal inkább az interkulturális tapasztalatból kiinduló megértést szorgalmazza.

A kultúrában élő emberek számára a kultúra tapasztalati világa nem külsődleges tárgyi tartalom, hanem őket formáló, ugyanakkor általuk formált és megalkotott világ, amely egyszerre terjed ki az emberi szubjektivitás belső terében, valamint az egyének és közösségek között – azok aktív részvétele és részesedése révén – képződő köztes mezőben. A modern kultúrakoncepciók többnyire a már kialakult, „késznek" tekintett kultúrákkal számolnak, így a kultúraképződés köztes terében zajló folyamatok elemzése háttérbe szorul. A hermeneutikai megközelítés épp arra világít rá, hogy a konkrét kultúrák nem az interkulturális közegen kívül jönnek létre, hanem épp ellenkezőleg – a különböző kulturális tartalmak, magatartásformák – e közegen belül, egymással hatásösszefüggésben alakulnak és képződnek. A hermeneutika tehát egy olyan új szemléletmódot kínál, amelyben a kultúrát a léthez tartozó „értelemösszefüggésként" gondolhatjuk el.

E nézőpontból megközelítve az identitás kérdése szintén új megvilágításba kerül. Míg az antropológia

a készen álló kultúrák felől próbálja megérteni és értelmezni a kulturális identitást, addig a hermeneutika a köztesség identitásképző hatásösszefüggéseit állítja előtérbe. Az identitás szintén nem eleve adott, statikus, monologikus állapot, hanem a dialógus folyamatában, a kérdezés, odahallgatás és nyitottság játékában képződik. Hiszen épp „a másik ember az út, amelyen haladva önmagunkat megismerjük". (H.-G. Gadamer: *Művészet, amely szerint nem lehet igazunk*.) A „köztesség" tehát olyan alappá válik, amelyen a kultúrát identitáshordozóként, az identitást pedig mint kultúraformálót és -meghatározót érthetjük meg. (144.)

A *másik*, annak *más*ságának tapasztalata mind elméleti, mind pedig gyakorlati szinten egyaránt kérdéseket vet fel. Jelen kutatás által felkínált *interkulturális nézőpont* e problémakört szintén új megvilágításba helyezi. E perspektívából megközelítve a másság nem korlátozódik a kultúrák egymással szembeni másságára, amely homogenizáció vagy pedig asszimiláció útján felszámolható lenne, hanem a saját kultúra képződési folyamatának részeseként, ahhoz hozzátartozóként jelenik meg. (158.)

Továbbá a kutatás az interkultúra és a nemzedékköziség lényegi összetartozására is rámutat. E koncepcióban ugyanis az interkulturális közeg az, ami esélyt biztosít a nemzedékközi párbeszédre, amely révén a nemzedéki szót értés, a kultúrateremtés folyamatában való közös részvétel és részesülés egyaránt megteremtődhet.

Mindez szükségképpen elvezet a hermeneutika központi kérdéséhez, a megértés problematikájához. A kultúra létmódjának interkultúraként való vizsgálata épp arra világít rá, hogy a kultúra tényleges megértése (amely több mint megismerés) nem választható el a *másik* megértésének tapasztalatától és folyamatától. Így a kultúra, mint lét- és egyben értelemképző történés, nem nélkülözheti a hermeneutikai értelemben vett megértést. (158–164.)

Veress Károly: *A kultúra hermeneutikája* című írásának jelentősége egyrészt abban áll, hogy egy újszerű rálátást nyit a jelen kulturális jelenségeire és tapasztalataira, amelyeket belülről, a kultúrában történő benne állás felől, a köztesség szempontjából kísérel meg feltárni és értelmezni, másrészt pedig a hermeneutikai gondolkodás számára új kutatási irányokat is kijelöl, főként az alkalmazott filozófia irányába. Továbbá e kutatás azt is bizonyítja, hogy a filozófiai hermeneutika nem korlátozódik teoretikus tételek utólagos alkalmazására, hanem az emberi léthelyzetekhez, életfolyamatokhoz igazodó gyakorlati beállítódást egyaránt tartalmaz.

Jáger-Péter Mónika

Böhm Károly filozófiájának utóéletéről

Ungvári Zrínyi Imre: Egy életmű „képződésének" konstellációi. Böhm Károly filozófiájának utóélete. Presa Universitară Clujeană / Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kvár 2022. 245 old.

Ismerjük-e ma Böhm Károly nevét, munkásságát? Tanári tapasztalatom szerint az elsőéves filozófia szakos egyetemisták esetében magyar filozófus neve nem mindenkinek jut eszébe. Később több-kevesebb gyakorisággal szóba kerül Apáczai Csere János, Lukács György, Heller Ágnes, Bretter György vagy Hamvas Béla neve, de nagyon ritkán szoktak hivatkozni Böhm Károlyra, Makkai Sándorra vagy Tavaszy Sándorra.

Ma már egyre kevesebben vannak életben olyanok, akik Böhm Károly műveit és tanítványai (Bartók György, Tankó Béla, Varga Béla, Ravasz László, Makkai Sándor, Tavaszy Sándor, Kibédi Varga Sándor) munkásságát, az egyes kutatók által kolozsvári iskolának nevezett gondolkodói és alkotói körnek a teljesítményeit, azok kontextusát, a múlt századforduló és a két világháború közötti időszak kulturális életét

Kerekes Erzsébet (1977) – filozófus, egyetemi adjunktus, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *erzsebet.kerekes@ubbcluj.ro*

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-23

behatóan ismernék. Az ezzel kapcsolatos kutatásokat a szocializmus időszakában a marxista kultúrpolitika is hosszú évtizedekig akadályozta. A Hajós József által publikált Böhm-kötet (*Böhm Károly filozófiája*. Kriterion Könyvkiadó, Buk. 1986.) jelentette az egyedüli kivételt, amelyben a szerző terjedelmes szemelvényeket közölt Böhm Károly szövegeiből.

Böhm munkásságának az 1989 utáni újrafelfedezéséhez jelentősen hozzájárult a Kolozsváron, a Babeș–Bolyai Tudományegyetemen 1996-ban szervezett nemzetközi Böhm-konferencia, melynek anyagát a szervezők 2000-ben *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”* címmel kötetben is publikálták.

Ungvári Zrínyi Imre napjainkban az egyik legjobb ismerője Böhm Károly munkásságának. Ő szerkesztette és jelentette meg Böhm Károly: *Mi a filozófia?* című kötetét (Kvár 1996.), 2002-ben pedig doktori disszertációjának Böhm-monográfiává bővített változatát publikálta: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája.* Kvár–Szeged 2002. 20 évre rá, 2022-ben írta Böhm filozófiájának utóéletéről ezt a mostani könyvet – *Egy életmű „képződésének” konstellációi. Böhm Károly filozófiájának utóélete* –, melynek elkészültét az elmúlt évek folyamán számos konferencia-előadás és a szerző által Böhm munkásságának szentelt, folyóiratokban közölt számos tanulmány előzte meg. Ezek egy hosszan tartó és elmélyült kutatás eredményeiről tanúskodnak.

Ungvári az új könyvében Böhm életművének a recepciójára összpontosít, beleértve annak nemcsak magyarországi, hanem európai recepcióját is. Nem csupán az foglalkoztatja a szerzőt, hogy mit írt Böhm, hanem az is, hogy gondolatai milyen európai és magyarországi „filozófiatörténeti konstellációban” születtek. Ugyanakkor Böhm életművének a bemutatásán túl az is foglalkoztatja a szerzőt, hogy mi a filozófiatörténet, hogyan képződik, és milyen módszerekkel tanulmányozható?

Ungvári könyve Böhm „életművének” a képződési *konstellációját* vizsgálja. A *konstellációkutatás* Dietrich Henrich nevéhez kapcsolható, aki az egymásra kölcsönösen ható személyek, eszmék, elméletek, problémák vagy dokumentumok szoros összefüggésére irányuló vizsgálatot érti alatta, az összefüggéseknek az elemzését, nem annyira az alkotóelemekét. Olyan kérdések is fontossá válnak a kutatás számára, hogy miket olvasott az illető gondolkodó, kik voltak a barátai és ellenségei, mit jelentett értelmiséginek lenni a maga korában, stb. A konstellációkutatás jól kiegészül R. Rorty filozófiatörténet-tipológiájával, amely különböző filozófiatörténeti megközelítésmódokat említ: racionális vagy problématörténeti rekonstrukció, szellemtörténeti rekonstrukció, doxográfia, értelmiségtörténet. Ungvári azt vizsgálja meg ebben a módszertani kontextusban, hogy segítette-e és hogyan segítette Böhm életműve a magyar kultúrán belül egy, a modern értelemben vett (tudományos szellemű, szisztematikus, különböző kulturális szférákkal kapcsolatban álló) filozófiai munkálkodás számára kedvező feltételrendszer kialakítását.

A kötet a Böhm-recepció kapcsán olyan kérdésekkel is foglalkozik, hogy hogyan viszonyul az újkantianizmus más korabeli irányzatokhoz, mint például a pozitivizmus és a fenomenológia, vagy milyen viszony van a pozitív tudomány, pl. a pszichológia és a filozófia, illetve a filozófia és a teológia között. Mindezek mellett a kötetben az is foglalkoztatja a szerzőt, hogy milyen feltételei voltak a filozófiának Magyarországon, illetve Erdélyben a 20. század elején, és hogyan illeszkedett be a filozófia a kultúra egészébe. Ungvári a H.-G. Gadamer által felmutatott hatástörténeti elv érvényesülését tartja szem előtt: a mű összetartozik hatástörténetével. A mű úgy mutatkozik meg „a mindenkori jelen” számára, ahogy hatásának története megjeleníti. E tekintetben szerzőnk az egyes filozófiai alkotások problémacentrikus, jelenbeli értelmezését tartja döntő fontosságúnak, de Böhm önértelmezését, létadottságait és abból fakadó irányultságát is szükségesnek véli figyelembe venni. A böhmi teljesítmény újszerűsége mellett az előállásának feltételrendszerét is figyelemmel követi, beleértve a gondolkodónak saját múltjához való viszonyát, önértelmezésének és későbbi értelmezéseinek a különböző időszakokban kibontakozó kulturális dimenzióit is.

Ungvári Zrínyi Imre könyve négy fejezetből áll, s ezeket Előszó és Bevezetés előzi meg, a végén

pedig Összegzést és Könyvészetet találunk. A első fejezetben, melynek címe *A problématörténettől a filozófiatörténeti konstellációig,* módszertani fejtegetések mellett (konstellációkutatás), szerzőnk a megalapozás problémájára összpontosít. A szubjektumfilozófiának, öntudatnak és filozófiai szubjektivitásnak szentel figyelmet, majd a szellemi javak és a kulturális szféra értékkategóriáit értelmezi. Böhm szubjektív idealista gondolkodó volt, Kant filozófiája, a neokantianizmus és Comte pozitivizmusa hatott rá, majd egyre inkább Johann Gottlieb Fichte német filozófus követője lett. A 19. században a szubjektivitás elve nemcsak a par excellence ismeretkritikai alapelv, hanem az elgondolható lét, mindenekelőtt az individuum szubjektíve megragadható életjelenségeinek és más létformák elgondolhatóságának az alapja is. Ungvári Böhm munkásságával kapcsolatosan mutatja be a szubjektumfilozófiát. A kötet izgalmas részei közé tartozik itt, ahogy Ungvári kitér Böhm viszonyára a husserli fenomenológiához, majd a szubjektum hagyományos fogalmának a pszichoanalízis (Freud), valamint a nyelvfilozófia (Wittgenstein, Saussure) felőli megkérdőjelezésére. A kötet fontos hozadéka, hogy a szubjektivitás filozófiai kérdését – napjainkig – röviden áttekinti. E téren Ullmann Tamás meglátásához csatlakozik, aki szerint a szubjektum mai fogalma nem egyetlen a priori szemléletmód szempontját feltételezi, mint ahogyan a karteziánus, kantiánus vagy a fenomenológiai transzcendentális szubjektum esetében történik, hanem többféle szemlélet és interpretációs stratégia találkozásának terepe. A szubjektivitás genealógiájának többféle változatáról beszélhetünk. A kortárs fenomenológiai kutatások (Marc Richir, a szubjektivitás fenomenológiai genealógiája), a heidelbergi iskola (az öntudat szerepe) azt mutatják, hogy a szubjektivitás filozófiai kérdése nem vesztette el filozófiai jelentőségét. Ezért is tartja fontosnak Ungvári Böhm szubjektivitáskoncepcióját ebben a kontextusban vizsgálni.

A kötet második fejezete *Böhm filozófiájának hatástörténetét* mutatja be. Három recepcióformát különböztet meg: a) a böhmi koncepciót felmutató, regisztráló funkciót ellátó formát (Schmidt. Szitnyai, Enyvári, ill. lexikonok); b) a böhmi koncepciót értelmezői keretként is tárgyaló formát (Ribot, Pauler, Somló); c) a böhmi koncepciót saját értelmezésében működtető, alkalmazó formát (Bartók, Ravasz, Tankó, Varga Béla). Ez a fejezet kitér Böhm korai korszakának recepciójára, a szisztematikus Böhm-recepcióra, a pszichológiai és pedagógiai Böhm-recepcióra és a normatív tudományok Böhm-recepciójára is.

A harmadik fejezet Böhm rendszeres értékfilozófiájának korlátait kutatja, az újkantianizmust mint hagyományőrző és identitásteremtő interpretációt. A formalista és korlátozó módszertani alapállás vizsgálatától a társadalomtudományi problémáktól való távolság kutatásán, az értékőrzés és bezárkózás jelenségének elemzésén keresztül szerzőnk eljut e fejezetben Böhm teljesítményének identitásteremtő értelmezéséig.

A negyedik fejezet *A partikularitás fokozatai* címet viseli. Ebben Ungvári a böhmi filozófia toposzát, jelentéshálóit és a Böhm-kultuszt vizsgálja. Egy exkurzust is találunk a kötet végén *Böhm emlékének szerepe egy ideológiakritikus és önkorrekciós szerepvállalásban* címmel.

Az Ungvári által végzett kutatás meggyőzően mutat rá, hogy a böhmi „életmű" nem csupán szövegszerűen létezik, hanem a kulturális emlékezetben a recepció és a közösségi elvárások alakzataival is bővült. Böhm elsődleges szellemtörténeti hatása a századfordulótól a második világháború utánig terjed, és befogadói elsősorban azok a magyarországi és erdélyi értelmiségiek, akik a század eleji tudományos, társadalmi és kulturális „status quo" hagyományos szellemi alapjainak a megragadásában és fenntartásában voltak érdekeltek. Ezért a Böhm-recepció maga mögött tudhatta a korabeli egyetemi és egyházi intézmények képviselőinek, az ún. „hivatalos kultúrának" egy jelentős részét. A „hivatalos kultúrán" belül lenni, hivatkozási alapnak számítani egyrészt fontos eredmény, másrészt viszont kétes erény, mivel Ungvári szerint az intézményrendszer elvárásai korlátozók. A „hivatalos kultúrán" belül elismertté válni, az erre képesítő formákban gondolkodni (akár „relatíve kreatív", „érdekes variációkat" létrehozó

módon is), mi több: ezt sokak számára elérhetővé tenni, tanítani, általában mindig a középszerűséggel való megbékélésnek a kockázatát rejti magában, és a „jobb lehetőség" keresésének feladását. Ungvári úgy gondolja, hogy ezzel és nem a felekezeti vagy világnézeti különbségekkel magyarázható az a tény, hogy a korabeli filozófiai életben előforduló igazán kreatív, fiatalabb gondolkodók (mint Zalai és Lukács), bár alkotópályájuk során részben rálátásuk nyílik Böhm működésére, és az őt foglalkoztató témák és módszertani kérdések (mint a filozófiai rendszerezés és a kantiánus szisztematikus esztétikai gondolkodás problémája) megérintik őket is, mégsem Böhm és a „konformista újkantianizmus" általa működtetett gondolati formáit választják filozófiai önkifejezési formaként. Az sem tűnik véletlennek, hogy a kommunista ideológiai hegemóniából némiképp „rendszerkonform" kiutat kereső későbbi gondolkodók egy része (pl. Gáll Ernő és Balázs Sándor) a Böhm-közeli filozófiai hagyománynak a formáiban kerestek alternatívát, és azt közvetítették tanítványaik számára is. Ezzel szemben a szintén alternatívát kereső Bretter György a Lukács és Zalai által képviselt egyetemes kitekintésű, de a korabeli intézményi formáktól magát függetleníteni próbáló autonóm gondolkodás igényét képviselte.

Kerekes Erzsébet

Bejáratok történetekhez

Mészáros András: Kételkedők breviáriuma II.
Egy kazuista irodalomtörténete címszavakban elbeszélve, avagy az ízlés révén kifejtett etika.
Kalligram 2023. 128 old.

Mészáros András felvidéki filozófiatörténész *Kételkedők breviáriuma II.* című könyvét lapozgatva hamar rájön az olvasó, hogy ebben a különös könyvben – ábécérendben felsorakoztatott címszavakhoz rendelt rövidebb-hosszabb szövegek gyűjteményében – nem annyira a filozófiatörténész, mint inkább maga a filozófus szólal meg, s fejti ki érdekfeszítő, szépen megformált gondolatait olyan figyelemébresztő irodalmi témák kapcsán, amelyeket elgondolkodtatónak talál az olvasás során, s érdemesnek arra, hogy az általuk inspirált szellemi játékba bevonjon más olvasókat is. Hosszabb időre visszanyúló olvasási/gondolkodtatási gyakorlatról van szó, egy tíz évvel ezelőtt született hasonló című és szerkezetű kötet folytatásáról (*Kételkedők breviáriuma*. Kalligram, 2013.), amit nemcsak a II.-es kötetszám, hanem az ismétlődő alcím és az újraközölt, jelen kötetben még egy továbbival kibővített 2013-as *Előszó* is tanúsít. A kötetek alcíme – *Egy kazuista irodalomtörténete címszavakban elbeszélve, avagy az ízlés révén kifejtett etika* – önmagáért beszél, jelezve, hogy a publikált szövegekben egy kazuista irodalomtörténeti kalandozásaival találkozunk, akinek a metafizikai emelkedettség helyett inkább az ízlésítéletek régióiban mozgó fejtegetései etikai célzatúak, tekintettel arra a hagyományban mélyen gyökerező belátásra, miszerint a jó ízlés az erkölcsi jó irányába is utat nyithat. A szokatlannak tűnő „kazuista" kifejezés használata kapcsán a szerző mindjárt az *Előszó*ban szabályos definícióval siet az olvasó segítségére: „A kazuisztika hagyományosan a teológiai, konkrétan morálfilozófiai tanulmányok része volt a jezsuitáknál, és arra irányult, hogy olyan, a való életben előfordulható, esetleg megkonstruált események erkölcstani értelmezését adja, amelyekre nincs közvetlenül vonatkoztatható szabály." (7.) Azaz konkrét esettanulmányok elemzéséről és értelmezéséről, s az általuk hordozott morális és metafizikai tartalmak felfejtéséről van szó, anélkül, hogy ehhez rendelkezésre állna valamilyen előre megalkotott általános szabály.

Veress Károly (1953) – filozófus, egyetemi tanár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, *veresskaroly53@gmail.com*

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-24

Az így értett kazuisztikának gyakorlati haszna lehet a teológiai, jogi, vagy orvosi gyakorlatban, de itt kissé másként áll a dolog. Mert milyen eseteket is vizsgál egy irodalomban búvárkodó kazuista? Nem feltétlenül valóságosan megtörtént tetteket, eseményeket, mivel itt nem annyira a konkrét eset *realiter* számít, hanem az annak ürügyén kibontható értelemvonatkozás. Ezért a kazuista nyugodt lélekkel fordulhat az irodalmi művekhez, az azokban bőségesen előforduló történeteket tekintve gondolatébresztő kázusoknak. Mondhatnánk, hogy a szerző nem is igazi „kazuista", hiszen tevékenységének látszólag nincs semmilyen gyakorlati haszna; felületes rátekintés során olybá tűnik, mintha csak szellemi élvezetből művelné ezt a műfajt. Az ilyen vizsgálódás azonban mégsem haszon nélküli, bár a „haszon" máshol sejlik fel, mint a szokványos esettanulmányok esetében. Ugyanis a vizsgált esetek nem valós, megtörtént események, de olyanok, melyek akár meg is történhettek volna, vagy megtörténhetnének, így megvilágító erejű értelemtartalmuk a valós esetekre is visszavetülhet. S ezen túlmenően: többnyire olyan esetekről van szó, amelyek morális vonatkozásai felfejtéséhez korántsem biztos, hogy a racionális teológia és a keresztény etika elvei elégségeseknek bizonyulnak, s nem is csak Kant kategorikus imperatívusza lehet a mérvadó. A szerző által végzett vizsgálódás tétje egyértelmű: „az etikai kódexeken kívül rekedt morális problémákra találjunk válaszokat". (8.) Ezek hordozói olyan esetek, amelyek úgy vannak benne a mindennapokban, hogy értelemtartalmuk transzcendens értékvonatkozásai egyúttal túl is nyúlnak a mindennapiság horizontján. Az ilyen kitekintés morális és metafizikai hozadékai mind a szerző, mind az olvasó számára szükségképpen válnak önvizsgálati célzatúvá is, identitásformáló tapasztalatokká, melyeket olykor – bevallottan vagy sem – hajlamosak vagyunk terapeutikus indíttatásból is megszerezni.

Mi az, ami a mindennapok eseményei, azok transzcendens vonatkozásai és saját identitásképző képességeink között kapcsolatot teremthet? A mi „kazuistánk" az *időt* tekinti annak a szubsztanciális meghatározottságnak, ami egyaránt strukturálja a mindennapokat és a „mindennapokon túlnyúló normák világát", (9.) és az emberi időnek a cselekvéssel, a döntéshozatallal, végeredményben az erkölcsiséggel való összefüggéseire fókuszál. Az emberi idő meghatározó paramétereinek egyrészt a *végesség*et, másrészt a mindenkori választás „*itt és most*"-szerű létformáját tekinti, s a kontinuitás és a transzcendencia között a „most"-ban ott feszülő „interdependenciák" kitapintására törekszik. Szerzőnk álláspontja szerint „*nincs kitüntetett idősík*" (10.); az identitásépítő morális tartalmak feltárása vonatkozásában nem feltétlenül a „van" és a „kell" az időiség és időtlenség hierarchikus viszonyát implikáló kettőssége jelenti a rendező elvet. E tekintetben a kötet alapszemlélete a metafizikai szubsztancializmussal szemben az ontológiai relativizmus által preferált narrációs meghatározottságot részesíti előnyben; nem annyira az irodalmi szövegek pozitív tartalmú mondanivalójára, mint inkább a szövegek hiátusaiban felsejlő intenciók feltárására összpontosít. S ehhez olyan energiákat mozgósít, melyek átfogóbb értelemben a modernista értékrend és a posztstrukturalista szemléletmód kritikai szembesítése és egymásra vonatkoztatása mentén szabadulnak fel. E törekvések egyértelmű jeleit már a tíz évvel ezelőtt megjelent első kötetből is kiolvashatjuk. S a mostani kötet olvasása során újfent nyugtázhatjuk, hogy a szerző következetesen és maradéktalanul tartja magát e szemléleti beállítódáshoz, ami a két kötetnek tematikai és eszmei folytonosságot kölcsönöz.

E folytonosság tényleges garanciája – a szerző szavai szerint – a „valóban jelentős művekre jellemző filozófiai és etikai tartalom". (11.) Mindkét kötetben többnyire másfél-két oldalas szövegeket találunk, melyek közül némelyek terjedelmesebb aforizmák formáját öltik (jelen kötetben: *Ájulás*, *Divat*, *Generációk*, *Humanizmus*, *Logika*, *Ortodoxia*, *Örök igazságok* c. szövegek), de több oldalt felölelő átfogó értekezések is helyet kapnak, mint a *Butaság*, vagy a *Kundera és az önazonosság* c. kisesszék. A címszavak nemcsak a terjedelmet határolják be, de jól jelzik a tematikai hangsúlyokat is. E szövegek széles körű filozófiai és irodalmi olvasmányok bevonásával keletkeztek. A II. kötet 31 szövegében

Shakespeare, Diderot, Goethe, Dietrich Grabbe, Chesterton, Charles Kingsley, Anatole France, Romain Rolland, G. B. Shaw, Oscar Wilde, Robert Musil, Thomas Mann, Stefan Zweig, Milan Kundera, Jaroslav Hasek, Karel Capek, Umberto Eco, Youssef Ziedan, Philip Roth, Szerb Antal, Julien Barnes, Jaume Cabré, Carlos Ruiz Zafón nevével, irodalmi műveivel, azokban előforduló „kázusokkal" találkozunk, többekkel ismételten, visszatérő módon is. A tárgyalt irodalmi esetek szereplői jól ismert irodalmi alakok, mint Mindenmindegy Jakab, Faust, Mefisztó, Don Juan, Svejk, Nell Gwynn, Diotima, vagy éppenséggel a nagybetűs Gonosz. Az általuk és a hozzájuk fűződő történetek által megjelenített eszmei tartalmak és morális attitűdök értelmezési keretét a keresztény hagyomány alapeszméi, hittételei, valamint a modernitás alapértékei mellett Voltaire, Kant, Hegel, De Sade márki, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Weininger, Ortega y Gasset, Wittgenstein, Ricoeur filozófiai gondolataira való hivatkozások nyújtják. De arra is számos példát találunk, hogy miként szólhatnak könyvek könyvekről, s ugyanazon vagy közelálló irodalmi alakok (pl. Hüpatia, Don Juan) értéktartalmai miként teljesednek ki különböző művek szereplőiként az intertextuális játéktérben.

A kötetbe foglalt szövegek úgy is felfoghatók, mint egy filozófus irodalmi olvasástapasztalatainak, olvasmányélményeinek leíró, értelmező és argumentatív filozófiai eszmefuttatásokat tartalmazó dokumentumai; mint olyan olvasónapló, mely az irodalom létértelmező funkcióinak a feltárására és dokumentálására szolgál, s amelyben nyomon követhetjük azt, hogy hogyan történik filozófiai gondolatok életre keltése irodalmi olvasmányélmények által. A szövegek hátterében meghúzódó alapproblémát voltaképpen a filozófia és az irodalom, az olvasás és a gondolkodás viszonyának kérdése jelenti, úgy, mint az identitásformálás lehetősége. Hogyan lehet úgy olvasni – kérdezhetjük –, hogy felszabaduljon az olvasottak morális hozadéka/többlete, s ezáltal közelebb kerüljünk önmagunkhoz? A kötet szerzőjének sugallata szerint az olvasás olyan minőségi létforma, amely kivételes állapotot teremt az életünkben, s általa kitüntetett viszonyba kerülhetünk önmagunkkal. A szerző ezt a könyv szerepének a kiemelésével is kihangsúlyozza Előszóhoz írt *Pótlás*ban: „A könyv lesz az a médium, amely szembesít bennünket önmagunkkal. A könyv tükör. De benne csak azt látjuk, amit önmagunkban hordozunk. Olvasás közben értelmünket és érzelmeinket is mozgósítjuk, hogy választ kapjunk artikulálatlan dilemmáinkra. Vagyis az olvasás révén mindannyian kazuistákká is válunk." (12.) És mintegy figyelemfelkeltő ellenpontozásként fűzi hozzá, hogy az olvasás és a kazuisztika „manapság hiánycikk", de annál inkább érdemes törekednünk arra, hogy az olvasás és a kazuisztika révén az életünket exkluzívvá tegyük. (vö. uo.)

A kötet szövegeiben megidézett történeteknek – ahogyan a szerző az Előszóhoz írt *Pótlás*ban rámutat – „nincs eleje és vége". Az irodalmi történeteknek „csak bejáratai vannak. És a bejáratokat magunknak kell megtalálnunk." (12.) Eljátszva a „bejáratok" és „bejárások" kifejezések egymásra mutató jelentésköreivel a *Pótlás* utolsó gondolatként a szerző irodalom és filozófia egymásra utaltságát állítja a figyelem központjába: „Az alább következő szövegek ilyen bejáratok, valamint bizonyos gondolatok lehetőségeinek a bejárásai." (12.)

Nincs könnyű helyzetben a recenzens, ha e bejáratokba próbál betekintést nyújtani. Csak utalás-, illetve jelzésszerűen villanthat fel a szövegekben tárgyalt irodalmi esetek kapcsán olyan filozófiai mozzanatokat, amelyek mellett, elmélyültebb belegondolásra hajlamos olvasóként, maga is szívesebben és hosszadalmasabban elidőzne. Ám itt meg kell elégednünk azzal, hogy csak mutatóban kíséreljünk meg felidézni néhányat azok közül a gondolatok közül, amelyek mások számára is meggondolkodtatók és továbbgondolhatók lehetnek. Ezeket akár csoportosíthatjuk is néhány kulcsfogalom körül.

Idő: A szerelem és a halál „elragadja tőlünk a személyes időnket". (41) „Mivel a szerelem és a halál az időtlennel szembesít bennünket, nem is tudjuk kimondani azt, amit közben megélünk vagy megtapasztalunk." (43.) (*Egzisztenciálék*); A Mefisztó által Faustnak adományozott időről: „Ez már az életidő, amely a Dasein sajátja. Nem egyszerűen az idő ökonómiája, hanem az idő minősége, tehát

identitást nyújtó képessége." (91.) (*Mefisztó*); A legtöbb aforizma esetében a probléma nem az, hogy „időfüggő, azaz a korszellem szülötte, hanem az a kérdés, hogy milyen viszonyban van az igazzal, amelyet a maga módján szeretne kifejezni." (13.) (*Aforizma*); Kundera „a *Tréfá*ban fogalmazza meg későbbi műveinek állandóan visszatérő kettős axiómáját: azt, hogy örökkévalóságba vetett hit téves, és hogy semmi sem jóvátehető." (76.) (*Kundera és az önazonosság*); „Mi viszont tudjuk, hogy a legnagyobb ironikus éppen az idő." (104.) (*Öregek*); „A türelmetlenség az a jelenség, amely arra irányul, hogy kizárja a cselekvésből annak idő-meghatározottságát, vagyis »itt és most« kívánja elérni célját." (114.) (*Türelmetlenség*); Az értelmezés „az időben bomlik ki, de alapvetően téries formájú". (112.) (*Tériesített idő*).

Identitás: „Az állásfoglalás egyfajta deklaráció, és nem mindenki hajlandó az identitását deklarálni. Az ugyanis intim dolog." (21.) (*Álláspont*).

Mindennapok: „A divattal nem az a baj, hogy uniformizál, és eltörli az egyéni ízlés jeleit. Nem is az, hogy kiragad az időből, és a mába zár. Hiszen a divat az életvitelnek nem az a része, amelyik az identitással és a kontinuitással kapcsol össze, hanem a mindennapokkal." (39.) „Így is értelmezhető Kundera mondata a *Halhatatlanság* című regényéből: »Nemcsak, hogy az emberek nem akarnak szépek lenni, amikor a többiek közé kimennek, hanem, hogy már nem is igyekeznek nem rútak lenni.«" (39.) (*Divat*): „A mindennapokra nem tekintő és azt semmibe vevő »emberfeletti« valójában »emberalattivá« satnyul." (121.) (*Vitális bizalom*).

Moralitás: „A moralitás nem egy korszellem szülötte, hanem a korszellemeken átívelő és a köztük levő különbségeket megfogalmazó intellektus szellemi terméke." (68.) (*Korszellem*); „A generációkat nem a korosztályuk határozza meg, hanem azok az eszmék, amelyekből az »erkölcsi energiájukat« merítik." (52.) (*Generációk*); „Gondoljuk meg: a Don Juannak tartott báró azt a viszonyt tartotta a legnagyobb sikerének, amelyik soha nem valósult meg." (70.) (*Kudarc?*); Az öregség ironikus voltára való utalás: „Ez azon alapszik, hogy a köznapokat és a köznapok emberére jellemző moralizálást az élete végéhez közeledő ember már semmibe is veheti." (101.) (*Öregek*); Musilból fakadó etikai tanulságok: „Vannak emberek, akik csupán a részletekig érnek fel gondolkodásukban és a gondolkodásukból fakadó erkölcsi felháborodásukban, és ugyanezek az emberek aztán a legmegalkuvóbbak a mindennapokban." (107.); „A valódi rebellisek sosem ragadnak le a részletkérdéseknél." „A valódi rebellist valamiféle erkölcsi nyugalom uralja, amely csak akkor csap át felháborodásba, ha valóban a létezés egésze kerül veszélybe." (108.) (*Rész és egész*); „A kanonizáció önmagában is rengeteg dilemmát generál, még többet a kanonizálók személye." (38.) (*Csúcsok*).

Hatalom: „Hüpatia meggyilkolása a földi szépség és a független gondolkodás kiirtását jelentette." (56.) (*Hüpatia*); A modern és a posztmodern irodalom Gonosz-képéből kiderül, hogy manapság a Gonosz már „immanens erőként lehetetleníti el a transzcendenciára törekvő emberi cselekvést". (16.) (*A Gonosz*); „Az az általános, lázas törekvés, amelyik minden szempontból álláspontot csinál – nem más, mint az eleve nem ideologikus események ideológiával való feltöltése". (20.) (*Álláspont*); „Képzeljük lelki szemeink elé a habzó szájú agitátort, az égő tekintetű prófétát vagy az ájtatos plébánost." (106.) (*Örök igazságok*); „Hatalomgyakorlás és hatáskeltés nincsenek ugyanazon a szinten." (110.) (*Tehetetlenség*).

Humanizmus: „Az értelmességen, a mítoszok helyükre rakásán és az az értékek érdeknélküliségének feltételén alapuló humanizmus a tizennyolcadik század egyik legnagyobb vívmánya. Ezt nem lehet átengedni holmi törzsi gondolkodás garázdaságának." (55.) (*Humanizmus*).

Valóság: A logikától eltérően viszont „a véletlenek, a váratlanok éppen azok az emberi eltévelyedések, amelyek a valóságos életet alkotják". (88.) (*Logika*); Az, ami összeköti a kis történeteket, „nem a tartalom, hanem a szemlélet: az irónia és a groteszk. Ezek összetörik mind a logikai, mind pedig a kauzális összefüggéseket." (34.) (*Butaság*); A költészet Thomas Mann, akárcsak Anatole France szerint „nem más, mint a valóság »kitalálása«". (44.) (*Fikció*).

A könyvvel a kezünkben mindvégig nyitott kérdésként merül fel számunkra, hogy mi az, ami megragad és mi az, ami megmarad az olvasás folyamán, az azokkal a lehetséges eseményekkel, történésekkel, szereplőkkel való találkozás során, amelyek rajtuk túlmutató erkölcsi tanulságok hordozói, és amelyekből a mindennapokból kiemelő, a megkérdőjelezhetetlen transzcendens értékekhez felemelő attitűd sugárzik az olvasó felé. A nem is pusztán metafizikai, hanem már-már transzcendens emelkedettség érzésének fenntartásához a könyv olvasása folyamán mindvégig hozzájárul a gondolatmenetek és szövegek áttetsző filozofikussága, a filozófiai játék lenyűgöző könnyedsége, amelyben olvasóként magunk is résztvevővé válunk. A szerzőt ismételten foglalkoztatja, hogy miként kerül a valóság helyébe a hatás és a jelentés, hogyan válthatják fel a valós történéseket különféle nyelvi képződmények, s miként érvényesül ezek fenntartásában az elemek felnagyításából, a tulajdonságok eltúlzásából táplálkozó irónia.

A szerzőnek több más könyve mellett ez a kötete is bizonyítja, hogy a filozófiai gondolat számtalan formában törhet utat magának, ebbéli szabadságát semmi sem korlátozhatja, játékosan öltheti magára a legkülönbözőbb kifejezési formák műfaji sajátosságait. A szövegek humorral és szellemességgel átitatott hangvételén átüt a szerző által megkérdőjelezhetetlenül felvállalt humánus és morális értékrend, az embertelenséggel, a hatalmi manipulációval, a gonosz cselezéseivel, a gondolatok, a személyiség, az identitás kisajátítási kísérleteivel semmiféle közösség nem vállaló egyértelmű gondolkodói attitűd. Ez egyúttal az állandó kétely fenntartásának és érvényesítésének az alapja is mindazzal szemben, ami közönségesnek, mindennapinak, ideologikusnak, immorálisnak bizonyul, következetesen leleplezve és elutasítva mindazt, ami ezekhez társul: a lelki és szellemi tunyaságot, a megalkuvó, ostobán ügyeskedő, egoista, intoleráns magatartást, a zavaros elvek és eszmék fanatikus követését, a mai állapotokat uraló erőszakos hatalmi képződményeknek való behódolást és azok kiszolgálását. Az eszmefuttatások az aktuális állapotok erkölcsi (és politikai) visszásságaira irányuló rejtett célzásoktól sem mentesek. Mindezekből jól kirajzolódik a felvilágosodás pozitív szellemi és erkölcsi örökségének – a *humanitas* maradandó tartalmainak – a felmutatására, továbbéltetésére irányuló törekvés, amely a posztmodern egzisztencia körülményei között sem veszíti érvényét. Ebbe illeszkednek a kötet alapgondolatai, melyek a köré a kérdés köré szerveződnek, hogy mi biztosítja az egyéni identitás kontinuumát? E kérdés horizontjában állítja szembe a szerző a mindennapiság, a korszellem, a „most" és a „ma" történelmi idejével az értékek transzcendenciáját, s az idő általa meghatározott személyességét. A kérdésre adott válasza egyértelmű: az egyéni identitás kontinuumát a személyes idő biztosíthatja, amennyiben képes kivonni magát a történelmi idő hatóköréből. Ennek kulcsa az értéktranszcendenciára való irányultság, s gyakorlásának formája a nemcsak egzisztenciális állapotként megélt, hanem az erkölcsi dimenzióban is felvállalt értelmiségi attitűd.

A kötet minden lapja hatalmas háttérműveltség bevonásával, sokrétű, szerteágazó irodalmi és filozófiai tájékozottság birtokában a filozófiai érdeklődés folyamatos ébrentartását szolgálja érdekfeszítő irodalmi kázusok vizsgálata révén. A szerző eljárásai az irodalomnak és az olvasásnak az erre való képességét is mindvégig meggyőzően igazolják. A kötet tömény gondolati gazdagsága, egyszerű és világos nyelvezete folyamatos szellemi kihívásokkal fűszerezett élvezetes olvasmányt kínál filozófusnak és irodalmának egyaránt.

Veress Károly

MTA – EME Nemzeti Program kutatástámogatás és együttműködés

Elnöki köszöntő a 2023. október 12-i ünnepi rendezvényen

Ahol tudás van, ott tudományos eredmény is, s ahol ezen eredményes kutatások születnek, az az intézmény stabil, hiteles és biztos alappal rendelkezik az újabb tudósgeneráció termeléséhez is.

Amennyiben a nemzet „nyelvében él", úgy tudásában fejlődik egészségesen, és ez a tudás gyökereket, irányt, kibontakozási teret és munkát feltételez. Az EME ezért felelősségteljesen őrzi és adja tovább a meglévő értékeit, mindazt, amit az erdélyi magyar tudományosság a múltban létrehozott, miközben integrálja az új tudást, arra törekszik, hogy keretet és irányt szabjon a jövőnek. Ennek a stratégiai célnak értelmében igyekszik fenntartani és fejleszteni egy olyan intézményt, amely kisebbségi létünkben a magyar nyelven művelt tudományt szolgálja. Ha működik, akkor egyrészt él a függőleges kapcsolat a ránk örökített értékek és a jövő számára megnyitott út között, másrészt, a jelen síkjában létezik egy olyan közeg, amely a kutatástól a tudomány-népszerűsítésig és a tudományos forrásanyag dokumentálási lehetőségétől a publikálásig sokrétű tudományos tevékenységnek ad teret a kibontakozásra, ötvözve és egységes akadémiai hálózatba integrálva a különböző tudományterületeket és korosztályokat, ezáltal is összetartva, aktív tevékenységre serkentve a tudomány művelőit.

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület alapvető értékei a függetlenség, a magas szintű szakmaiság, az elégedett munkatársak és az elkötelezett tagság, a szakmai együttműködés és a közösség tisztelete. Folyamatosan törekszik előmozdítani a szaktudás, a tudományos élet színvonalának állandó emelését, az alkotómunka társadalmi értékelését, fokozottabb megbecsülését.

A történelem igazolta, hogy az EME tudományos életének jelenléte a romániai magyar társadalomban mindig meghatározó szerepű volt: a kezdeti múzeumi értékek gyűjtésével, majd az 1872-es egyetemalapításban játszott szerepével, a rendszerváltásokat követően pedig intézményként a tudóstársadalom összefogó kötelékeként.

Ismeretes, hogy a magyar művelődési örökség egy jelentős része a jelenlegi magyarországi határokon kívül rekedt, és e hagyaték feldolgozása képzett szakemberek nélkül nem lehetséges. Egyebek mellett e feladat megoldására lényegében egyedüliként kínálkozik az a megoldás, amelynek irányába az első, igen nehéz lépést az Egyesület megtette, Jakó Zsigmond kezdeményezésére, a kutatóintézet megalapításával.

A múltba tekintve, az EME számos megpróbáltatáson ment keresztül, értékeljük (tiszteljük) elődeink törekvéseit, hiszen mindig találtak az EME fejlesztésére olyan eszközöket, amelyek jövőbe tekintőek voltak. Ezt a stafétabotot átvéve, belénk is ez épült be: töretlenül vinni, hittel, szakmaisággal, meggyőződéssel, alázattal és kitartó munkával. Mert ez a törekvés eredményre vezet, s ha van látható, teremtett (megvalósított) érték, oda már könnyebben száll bizalom, segítő kéz, vállalkozó szellem.

Ezen történések élesen elevenednek meg bennem, hiszen büszke vagyok arra, hogy az EME-ben létrejövő kutatóintézetben én is tevékenykedtem, majd 16 évig főtitkárként azon gondokat és nehézségeket is átéltem, amelyek az EME vezetőségére hárultak az intézmény finanszírozásának kérdésével, a támogatások akadozásával.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-25

Úgy érzem, sikerült közös erővel ezt a helyzetet áthidalni, ma már egy folyamatosan fejlődő, a tudományos életnek szerény, de stabil otthona, közege az EME, integrált tudományos keretintézményként működve. Saját kutatóintézettel, szolgáltató jellegű tudományos könyvtárral rendelkezik, digitális adattárat, tudományos szakosztályokat, fiókegyesületeket, ifjúsági szakcsoportokat, illetve könyvkiadót működtet.

Az MTA az EME megalakulása óta jelen volt, társintézményének tekintette, már 1859-ben is a megalakuláskor, s ott volt az EME 1990-es újraalakulási éveiben is.

A Magyar Tudományos Akadémia támogatási formái által is mindig szem előtt tartotta a magyar tudományosságot. Az 1990-es újraalakulás éveiben, a 2002-es, Vizi Szilveszter elnökletekor az anyagi támogatást biztosító együttműködési megállapodás aláírásával, majd a kutatást elősegítő meghívásos pályázatok által, illetve a Domus-programok révén.

Az EME kutatóintézete elsősorban az ún. hon- és nemzetiségismereti tudományok művelésére jött létre, mely néhai Jakó Zsigmond nevéhez fűződik, az ő szellemét követik a kutatóintézet munkatársai is. Kutatóink munkáját egyrészt a folyamatosság jellemzi, hiszen munkájuk révén a Jakó Zsigmond, Szabó T. Attila és Tonk Sándor által kijelölt vonalon haladnak, másrészt a sikeresség, hiszen munkájuknak eredményei ezt tükrözik.

A Magyar Tudományos Akadémia elnökével ünnepélyes keretek között (ma) aláírjuk azt az együttműködési megállapodást, mely által az MTA támogatást nyújt az EME Jakó Zsigmond Kutatóintézetének kutatócsoportja *Források és adattárak Erdély középkori és kora újkori történetéhez* elnevezésű kutatási programjához. A forrásfeltáró munka is elválaszthatatlan Jakó Zsigmond személyétől, aki az intézményes keretek között folyó forrásfeltárásban és -kiadásban látta az erdélyi középkori és kora újkori kutatások jövőjét, és a források közzétételéhez egységes követelményeket fogalmazott meg. A programban részt vevő történészek eddigi forráskiadói tevékenysége eredményeként már közel 9800, korábban többnyire ismeretlen kivonat jelent meg nyomtatásban. Ez a forráskutatási és -kiadási munka hozzájárul ahhoz, hogy Erdély történetéről eddig nem közölt forrásokhoz férjenek hozzá a kutatók, ugyanakkor hatással lesz nemcsak az erdélyi, hanem a magyarországi és a teljes magyar történetírás további alakulására is.

Ma egy történelmi pillanatnak lehetünk tanúi, hiszen az MTA nem alanyi jogon kijáróként nyújtja a partnerség jegyében a támogatást, hanem projektszerűen, amely kalkulálható, szakmailag követhető, az eredményes kutatások pedig a nemzetközi rendszerbe is illeszkedők. Mindezzel ösztönzi az itthon maradást, a romániai magyar kutatást, egyben lehetőséget is nyit (a projekt által) a szükségszerű utánpótlás-nevelésre, s mindemellett az intézményépítéshez is hozzájárul: segíti az EME-t mint hiteles közeget, az erdélyi magyar tudományművelés fenntartásához.

Tagtársaink, a választmány, munkatársaink, kutatóink eredményes munkája mellett ehhez a megvalósításhoz nem csupán a magyar kormány és a pályázati lehetőségek járultak hozzá, hanem a Magyar Tudományos Akadémia is. Mindannyiunk nemzeti akadémiája, amely most is azt a lehetőséget kereste, találta meg, s ajánlja fel számukra, ami a leginkább szolgálja közös célunkat: a romániai magyar tudományos élet fejlődését, megmaradását.

Köszönet Freund Tamás elnök úrnak és munkatársainak, hogy mindezt a segítőkészséget a mai személyes látogatásukkal is megerősítik. Megtisztelő a bizalom, köszönet érte!

Bitay Enikő, az EME elnöke

A Magyar Tudomány Napja a Partiumban. Demográfia, társadalmi viszonyok és folyamatok

Elnöki köszöntő, Nagyvárad, 2023. november 10.

Több éve szervezzük a tudomány napját, néha külön-külön, de egyazon célért, ám többnyire együtt, mint most is. Azt tapasztaltuk, hogy egy folyamatot elindítva, görgetve, idővel testesül s alakul széles skálájú, rangos rendezvénnyé, rendezvényekké. Mert idő kell az összehangoláshoz, idő kell a bizalom megalapozásához, s idő kell egymást megismerni s felismerni, hiszen a szoros közreműködések által tudatosul bennünk, hogy valójában egy ügyért szorgoskodunk, a romániai magyar tudományosság fejlesztéséért.

Jó érzés látni, hogy a széles régiónkban hogyan ünnepel a tudóstársadalom, a tudományos eredményeik bemutatásával, megvitatásával, egymást serkentve, biztatva a további kutatómunkára.

Egy hét alatt ez a negyedik tudományünnepi rendezvény, amelyen részt veszek, a negyedik város, ahol a helyiek vendégszeretetét élvezhetem.

Ma egy hete, november 3-án a Magyar Tudományos Akadémia a Magyar Tudomány Ünnepe nyitóünnepségén vehettem részt a Szegedi Tudományegyetemen, az MTA Szegedi Területi Bizottsága szervezésében. A MTÜ-nyitóünnepség tudományos előadását Pálfy Péter Pál Széchenyi-díjas matematikus, akadémikus, az ELTE professor emeritusa, a Bolyai János Matematikai Társulat elnöke tartotta *Bolyai János korszakalkotó felfedezése két évszázad tükrében* címmel.

Jelentős dátum a november 3-a, hiszen a magyar tudományosság két emlékezetes napja:

– Ezelőtt 198 évvel 1825. november 3-án a pozsonyi országgyűlés alsóházi követeinek ülésén ajánlotta fel Széchenyi István birtokainak évi jövedelmét a Magyar Tudós Társaság alapításának céljára, és ezzel lehetővé tette a Magyar Tudományos Akadémia megalapítását. Ez az esemény a későbbi Magyar Tudományos Akadémia (MTA) és a tudományos célú összefogás ünnepnapja lett.

– Ezelőtt 200 évvel 1823. november 3-án írta Bolyai János a temesvári erődben szolgáló 21 éves katonatiszt zseniális felismerését édesapjának, Bolyai Farkasnak „*A semmiből egy új, más világot teremtettem*”, amelyet nyugodtan tekinthetünk a nemeuklideszi geometria születésnapjának.

Bolyai János Temesvárról írt levelének 200. évfordulója alkalmából szerveztük meg Temesváron a *Bolyai – 200 Művészeti és tudományos fesztivált* **közösen** a temesvári Bartók Béla Alapítvánnyal, az MTA Kolozsvári Akadémiai Bizottsággal, a Szimmetria Alapítvánnyal és az Óbudai Egyetemmel.

Egy ilyen nagyszabású rendezvényt, amelyben helyet kaptak a tudományos előadások, workshopok, kiállítások, megemlékező előadások, könyvbemutatók, koncertek, diákvetélkedők, csakis úgy lehetett sikeresen összehozni, hogy hátterében többszereplős, intézményközi közreműködések fonódtak.

https://doi.org/10.36373/em-2023-4-26

A **határon átnyúló** együttműködések általi **tudományművelés** jelentőségét hangsúlyozták az MTA Debreceni Területi Akadémiai Bizottság vezetői is a tudományünnepi megnyitón, amely ezelőtt két nappal volt Debrecenben.

Ma itt, Nagyváradon, a Magyar Tudomány Napján Partiumban rendezvényen igen megtisztelő köszöntőt mondani egy ilyen nagyszabású fórum megnyitóján.

Áttekintve a színes, gazdag programot, azt tapasztalom, hogy ennek a rendezvénynek is a sokrétű együttműködés az egyik erőssége, melyben szerveződött és zajlik is le.

Köszönöm, hogy idén is csatlakoztak a Magyar Tudomány Napja Erdélyben rendezvénysorozathoz, gazdagítva, serkentve a régió tudományos életének fellendítését. A Magyar Tudomány Napja Erdélyben idei, 22. fórumának égisze alatt összesen 23 rendezvény kelt életre különböző szakterületeken és helyszíneken. A rendezvények változatos képet mutatnak téma, nagyságrend, helyszín és célközönség tekintetében, van közöttük nemzetközi tudományos konferencia, emlékülés, szakmai tanácskozás, tudomány-népszerűsítő fórum, ugyanakkor a szakmai összejöveteleket ünnepi események – tudományos kitüntetés/díjátadás, könyvbemutató, koncert – teszik rendkívülivé, emlékezetessé, s nyújtanak többlettartalmat a szakmai érdeklődők és a nagyközönség számára is. 12 rendezvény Kolozsváron, 9 pedig más településen zajlik: 3 Csíkszeredában, 1 Gyergyószentmiklóson, 2 Marosvásárhelyen, 1 Nagyváradon, 1 Sepsiszentgyörgyön és 1 Temesváron.

Természetesen mindegyik rendezvény fontos számunkra, jellemzőik a szakmaiság, a korszerű tudományos eredmények bemutatása, megvitatása, a tudomány értékeinek terjesztése s mindemellett a tudományos közösség építése.

Köszönet illeti az ötletgazdákat, a szervezőket, a kivitelezőket, közülük kiemelve Szilágyi Ferenc és Fleisz János személyét, akiknek a szerepe a sok intézmény, szervező, megvalósító támogatásának és munkájának összehangolásában igen jelentős volt.

Meggyőződésem, hogy ez a rendezvény hozzájárul az intézmény- és tudományközi kapcsolatok kiterjesztéséhez és erősítéséhez. Azt kívánom, hogy mindnyájukat járja át a rendezvény hangulata, töltődjenek fel új ismeretekkel és élményekkel!

Bitay Enikő, az EME elnöke

ISSN 1453-0961