

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXXVI.
KÖTET
2024.

4. FÜZET

A SZÉGYEN FENOMENOLÓGIÁJA | 3

A SZERETET HELYE SØREN KIERKEGAARD
GONDOLKODÁSÁBAN | 22

A LEHETETLENSÉG KATEGÓRIÁJÁNAK POLITIKAI
ONTOLÓGIAI JELENTŐSÉGÉRŐL GIORGIO AGAMBEN
FILOZÓFIÁJÁBAN | 36

JEAN-LUC NANCY, A *POLITIKAI* NYOMKÖVETŐJE | 57

HÁROM VILÁG | 69

ÉLET, ELME, MESTERSÉGES INTELLIGENCIA | 82

A VIRTUÁLIS HETEROTÓPIÁK KUTATÁSÁNAK
KIHÍVÁSAI | 94

EMBERI, NAGYON IS EMBERI ÚJRA | 103

KIÉ PETŐFI? – A KÖZTÉRI SZOBORÁLLÍTÁS NÉHÁNY
PROBLÉMÁJÁRÓL | 118

ELMÉLET, MEGÉLTÉS ÉS ÉLMÉNY | 131

NÉHÁNY SZILLOGISZTIKUS MÓDOZAT
ÉRVÉNYESSÉGÉNEK ELLENŐRZÉSE
A VENN-DIAGRAMOK SEGÍTSÉGÉVEL | 145

AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA | KOLOZSVÁR



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, Nyíró Miklós, Olay Csaba, Szakolczai Árpád

Korrektor András Zselyke

Szerkesztőség:

Cluj-Napoca/Kolozsvár, str. Napoca/Jókai u. nr. 2. szám, etaj I. em.

Telefon/Fax: +40 264 595 176

Postacím: 400750 Cluj-1. C.P. 191, România

E-mail: titkarsag@eme.ro

www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lap megjelenését támogatta:



Nemzeti
Kulturális
Alap



Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

A lapszám DOI-száma: <https://doi.org/10.36373/em-2024-4>

Grafikai- és műszaki szerkesztés: Metaforma Kft.

Készült a kolozsvári IDEA nyomdában

Felelős vezető Nagy Péter igazgató

Tartalom

TANULMÁNYOK

ULLMANN TAMÁS: <i>A szegény fenomenológiája</i>	3
LANG MARK: <i>A szeretet helye Søren Kierkegaard gondolkodásában</i>	22
ILYÉS ZALÁN-GYÖRGY: <i>A lehetetlenség kategóriájának politikai ontológiai jelentőségéről Giorgio Agamben filozófiájában</i>	36
KISS LAJOS ANDRÁS: <i>Jean-Luc Nancy, a politikai nyomkövetője</i>	57
ROPOLYI LÁSZLÓ: <i>Három világ</i>	69
PAPP LEVENTE: <i>Élet, elme, mesterséges intelligencia</i>	82
KOVÁCS ATTILA–BURLACU MIHAI: <i>A virtuális heterotópiák kutatásának kihívásai</i>	94
HORVÁTH GIZELLA: <i>Emberi, nagyon is emberi újra. A művészetvilág és az identitástdiskurzusok</i>	103
TAMÁS DÉNES: <i>Kié Petőfi? A köztéri szoborállítás néhány problémájáról</i>	118
VERES ILDIKÓ: <i>Elmélet, megéltség, élmény. Böhm Károly, Zalai Béla és Hamvas Béla életvilágának egyes periódusairól</i>	131
GERGELY P. ALPÁR: <i>Néhány szillogisztikus módozat érvényességének ellenőrzése a Venn-diagramok segítségével</i>	145

MŰHELY

RANCZ MÓNIKA: <i>A kritika metaforája és a metafora kritikája. Jean-Jacques Rousseau művészetfelfogása és kultúrkritikája</i>	161
KUNKLI EMESE: <i>„Bármit érzett is, a józan értelem határozottságával cselekedett”. Jane Austen Brandon ezredese, aki legnagyobb félelmei ellenére is igyekszik józanul cselekedni</i>	176
SÄPÄTARU MARK-ALEK: <i>A zene mint ideiglenes megváltás Arthur Schopenhauer filozófiájában</i>	189
BECK TAMÁS: <i>Beugrástól a lét-tehermentesítésig. Le nem vont konzekvenciák a Lét és időben</i>	205
HUSZTIG RÓBERT: <i>Variációk a rahneri halálkonceptió kialakulásához</i>	213

SZEMLE

IVÁCSON ANDRÁS ÁRON: <i>Husserl univerzális jelentősége</i>	228
RANCZ MÓNIKA: <i>Egy (emlék)kötet mimézise</i>	233
ILYÉS ZALÁN-GYÖRGY: <i>Pont és pontok</i>	240
ERŐSS RÉKA: <i>A filozófia lehetőségei és korlátai a létező szocializmusban</i>	245
VERESS KÁROLY: <i>Szemléletváltó filozófiatörténet-írás</i>	248

EGYESÜLETI KÖZLEMÉNYEK

BITAY ENIKŐ: A Magyar Tudomány Napja Erdélyben. Elnöki megnyitó beszéd254

BITAY ENIKŐ: Az Erdélyi Múzeum-Egyesület arcképcsarnoka.
Dokumentumfilm-/ portréfilmsorozat.256

ULLMANN TAMÁS

A szégyen fenomenológiája¹

A szégyen egy olyan alapvető érzés, amely rávilágít a szubjektum világban való létezésének sajátos hangoltságára, ám ezen túlmenően – és ezért különösen érdekes – a szubjektum egzisztenciális szerkezetének egészére is. A szubjektum egy olyan modelljéhez fogunk eljutni a szégyen elemzésével, amelyet nem a megalapozás, a transzcendentalitás vagy a szintetizáló középpont gondolata vezet, hanem a szubjektum dinamikus létének gondolata: a szubjektum mint szubsztancia, én vagy szelfmag helyett a szubjektum mint szubjektiváció és deszubjektiváció dinamikus folyamatához.

Nem arról van szó, hogy vagy stabilan rendelkezünk énnel, vagy stabilan nem rendelkezünk énnel, inkább arról a mindenki által tapasztalható dinamikáról, hogy hol kívülről látunk rá önünk működésére, és mintegy elszakadunk ettől az éntől, hol pedig bele vagyunk gabalyodva önünk viszonyrendszereibe, és hiába próbálunk ebből kiszakadni. Szubjektiváció és deszubjektiváció egyszerre jellemzi a szubjektum belső életét. Szorongás, unalom, alkotói lelkesültség, szabadság, undor – ezek mind alkalmas egzisztenciális fogalmak a szubjektum belső dinamikájának megragadására. Ám ha én és éntelenség kettős mozgását állítjuk a középpontba, akkor talán a szégyen egzisztenciális tapasztalata a legalkalmasabb ennek a belső dinamikának a leírására. Giorgio Agamben a következőképpen fogalmaz: „Ez a kettős mozgás, mely egyszerre szubjektiváció és deszubjektiváció, maga a szégyen”.² Agamben némiképp rejtélyes megfogalmazása a szubjektivitás legalapvetőbb fenomenológiai rétegeivel állítja kapcsolatba a szégyen fogalmát.

Egyelőre csak előzetes sejtésként, de már itt előrebocsátanám a dolgozat három alapvető állítását. (1) A szorongás (és a szorongást sematizáló büntudat) által lehetővé tett egzisztenciális megközelítéstől lényegi módon eltér a szégyen tapasztalatára épülő egzisztenciális szerkezet. Ez lenne a dolgozatban több lépcsőben kibontakozó egyik gondolat: vagyis büntudat és szégyen alapvető és strukturális eltérése. (2) A másik, több szempontból megjelenő gondolat az, hogy a szégyen fogalmára épülő egzisztencializmus, úgy tűnik, jobban leírja a jelenlegi helyzetünket, mint a szorongás vagy a büntudat alapján bemutatott felfogás. (3) A harmadik tétel pedig az lenne, hogy a szégyen elemzése új aspektusokban mutatja meg a szubjektum egész fenomenológiai dimenzióját.

1 | A tanulmány megírását az NKFIH 129261., 132911. és 138745. számú pályázatai támogatták.

2 | Giorgio Agamben: *Ami Auschwitzból marad*. Ford. Darida Veronika. Kijarat, Budapest 2019. 93.

A következőkben először a szegény három eltérő aspektusát mutatom be, a szegény egzisztenciális aspektusáról, a szegény pszichológiai aspektusáról és a szegény szociokulturális aspektusáról fogok beszélni. Ami ezekben közös és alapvető, azt fogom a szegény fenomenológiája elnevezéssel bemutatni a dolgozat végén.

A szegény egzisztenciális aspektusa

Először is tegyünk különbséget a szegény tapasztalatának két alapvetően eltérő változata között. Az egyik az, amikor szegyellem magam egy rosszul sikerült mondatért, egy félreérthető megjegyzésért, egy morális baklövésért stb. Szegényt érzek, mert valami olyasmit tettem vagy mondtam, amit én magam sem tartok helyesnek. A másik eset az, amikor a szegény nem egyes tetteimhez és megnyilvánulásaimhoz kapcsolódik, hanem lényem egészéhez: amikor önnön létezőm válik szegényletessé. Az előzőt nevezhetjük a szegény morális változatának, az utóbbit nevezhetjük a szegény egzisztenciális formájának. Az előbbi szoros kapcsolatot tart a lelkiismeret-furdalás, megbánás, bűntudat, hibáztatás jelenségeivel,³ az utóbbi viszont független ezektől. Az előbbiben a szegény oka mintegy rajtam kívül van, hiszen egy tett, egy kijelentés vagy egy tulajdonság válik szégyellnivalóvá anélkül, hogy a szubjektum egésze vagy magja érintve lenne, az utóbbiban azonban a szubjektum létezésének egésze bizonyul szégyentelnek. A morális szegény ellentéte a morális büszkeség, vagyis amikor egy tett, egy teljesítmény, egy megnyilvánulás önmagában értékesnek bizonyul, és ez büszkévé tesz. Az egzisztenciális szegény ellentéte azonban nem az egzisztenciális büszkeség (ilyen talán nincs is), hanem a kiegyensúlyozott, önmagával megbékélt, önmagát elfogadó, önmagát és másokat szeretni képes egzisztencia. Feldmár András egyenesen úgy fogalmaz, hogy két alapvető egzisztenciális tudatállapot van: a szegény és a szeretet.

Az egyikben nagyon egyedül érzi magát az ember, szégyelli magát, haszontalannak tartja magát, rossznak, valamilyen formában fogyatékosnak. Ebben a tudatállapotban hideg és sötét van, ebben az állapotban bujkál az ember. A legjobb az, hogyha senki nem talál meg, hogyha senki nem lát. [...] Ettől teljesen függetlenül van egy másik tudatállapot. Ebben úgy érezzük, meleg van, világos, nincs egyedül az ember. Abban a pillanatban, amikor ebben az állapotban van valaki, úgy érzi magát, mintha egy lenne mindenkivel – vagy legalábbis sok másik emberrel. Ebben az állapotban nincs szeparáció, a másikban csak szeparáció van.⁴

Ha az egzisztencia alapvető szintjén tekintjük a szegényt, akkor a szegénynek nem a büszkeség, hanem a szeretet az ellentéte.

Egzisztenciális értelemben az énézés nem kognitív öntudatot jelent, önnön létezésünk episztemikus bizonyosságát, hanem az elválasztottság, a különállás, az önmagunkba zártság érzését. A szegény egzisztenciális aspektusának az egyik

3 | Ezekhez a témákhoz lásd Réz Anna: *Mardos*. Európa, Budapest 2022.

4 | Feldmár András: *Szegény és szeretet*. Jaffa Kiadó, Budapest 2008. 9–10.

legfontosabb mozzanata a szeparáció tapasztalata. Szeparációnak nevezhetjük azt az állapotot, amikor elkülönülünk egy olyan nagyobb egésztől, amelynek a részét képezzük. Ennek sokféle változata lehetséges: elkülönülünk az Istentől vagy a természettől vagy a családtól vagy a normálisak közösségétől. Ha megbélyegeznek, megaláznak, megszégyenítenek, vagy egyszerűen csak kirekesztenek egy közösségből, akkor szörnyű szenvedéseket élhetünk át, és dühítő lehet az igazságtalanság. Ekkor is felébred valamiféle szégyen. Ám sokkal kegyetlenebb az a szégyenélmény, amely abból fakad, hogy önmagunkat rekesztjük ki egy közösségből, mert nem tartjuk magunkat alkalmasnak, megfelelőnek, jónak, értékesnek stb., hogy a közösség részei legyünk. Ez a belülről érzett szeparáció mélyebbre hatol, mint a külső megbélyegzés vagy kirekesztés.

A szubjektum énszerű és személytelen része a szakadatlan elkülönülés és azonosulás mozgásában él. És minden, ami az énnel kapcsolatos (egzisztenciális szinten), az összefügg az elválasztottsággal. Az énnel mint szubjektumformának az elválasztottságélmény adja meg az alapvonalaikat, nem pedig az önmagáról való bizonyos ismeret kognitív szerkezete. Az én nem egy azonosság, hanem egy különbség mentén szerveződik. Én vagyok én, és erről bizonyos értelemben senki más nem tud. Egyfelől be vagyok zárva ebbe a csak általam megtapasztalható, énszerű létezésbe, másfelől viszont elkülönültségem ténye tökéletesen szabaddá tesz arra, hogy bármilyen más énné váljak. A szégyen nem fenyeget mindenkit, csak azokat, akik bezárva érzik magukat énszerű létezésük elkülönültségébe. Ez az elkülönültség pedig kettős értelemben válhat szégyentelivé: vagy azt szégyellem, hogy nem tudok megszabadulni elkülönült létezésem énjétől, vagy azt szégyellem, hogy elkülönült létezésem nem tud stabil (és elfogadható) énné szilárdulni, határozott formát ölteni. Már ezen a ponton megmutatkozik a szégyen tapasztalatának egy olyan dimenziója, amely, úgy tűnik, hiányzik a szorongás és a bűntudat egzisztenciális dimenziójából: az interszubjektív vonatkozás. Az elkülönültség és az énbé való bezártság egy olyan különbségnek az élménye, amely mindenekelőtt a többiektől, a másoktól választ el. Többnyire olyan másoktól, akik viszont egymástól nincsenek elválasztva.

Az elkülönültségnek ebből az alapélményéből vezethető le a szégyen összes többi jellemzője. Minél inkább át kell élnie a szubjektumnak az elválasztottságot, annál inkább szégyenkezni fog az énje miatt. Vagy azért, mert nem tudja eldobni ezt az ént, nem tudja levetkőzni mint egy kabátot, és így rögzítve van valamihez, amivel nem érzi magát maradéktalanul azonosnak. Vagy pedig azért, mert nem tud stabil, normális, értékes ént kifejleszteni magában, így – miközben átéli a szellemi szabadság gondolkodói és költői állapotát – mégis gyötrődik a normális szubjektumok világából való kirekesztettségén. Ez utóbbit nevezhetjük „egérlyuk”-állapotnak, ahogy azt Dosztojevszkij a *Feljegyzések az egérlyukból* című elbeszélésében megjelenítette.

Szégyen és szeparáció ugyanannak az egyetlen mozgásnak a két megnyilvánulása. A szégyen egzisztenciális érzése egy megkettőzött térben bontakozik ki, és ennek következtében állandóan a megkettőződés mozgását hordja magában. A szégyen egyrészt arra a belső térre utal, amelyben kibontakozik, és amelyhez elválaszthatatlanul kötődik, másrészt arra a nyitott térre, amelyből – saját magának vagy másoknak köszönhetően – ki van rekesztve. A szégyen élménye tehát mindig megkettőződik egy egzisztenciális tükrözőedésben. (1) Ennek az egyik legnyilvánvalóbb példája a pirulás: a szubjektum rendszerint nem csak szégyent él át valamiért, hanem ez a szégyen még

fokozódik a szegény jelének megjelenése és ezáltal a szegény lelepleződése miatt: szégyelli azt is, hogy van szégyellnivalója. Illetve szegénykezik amiatt, hogy a többiek esetleg azt gondolják, hogy van valami szégyellnivalója. A szubjektum szegénykezik, és a szegény jelét is szégyelli. El akar rejtőzni, de szegényének jeleivel (pirulás, izzadás, torokszárazság, akadozó, dadogó beszéd) leleplezi elrejtőzési szándékát, amelyet még inkább szeretne elrejtteni, de csak egyre jobban beleragad fokozódó szégyenébe. A szegény leleplezi önmagát, és a leleplezett szegény még inkább el akarja rejtőzni. (2) Egy másik példa a kettős mozgásra: a szegénykező ember mélyen átérzi magába zártságát, hiszen egy olyan problémával küszködik, amely miatt szégyent kell éreznie. De ha ez nem elég, rendszerint még azzal is tetéződik a szégyene, hogy azt hiszi, csak ő küzd ezzel a problémával, mások nem. Nem elég, hogy magába van zárva a problémája miatt, de maga ez a probléma is olyannak tűnik, mint ami egyedülálló és mások számára érthetetlen vagy nem létező, ezért maga a probléma is bezárja a szégyenébe. (3) A szegény egy további megduplázódása abból fakad, hogy a szegénybe rendszerint úgy vagyunk bezárva, hogy a kitörés lehetetlenségének érzése újabb szégyent okoz. A szegényről nagyon nehéz, szinte lehetetlen beszélni. A szegénynek nincs nyelve, csak a küszködés a nyelvvel. Mivel a nyelv alapvetően a másokkal való kölcsönös megértés, a *sensus communis* közege, ezért nem véletlen, hogy a szegénykező ember nemcsak be van zárva szégyenébe, de még a megfogalmazás vagy kifejezés lehetetlensége, illetve dadogásának lelepleződése is szégyent okoz. A szegénynek nincs nyelve, a szegénykező csak hallgatni, hebegni vagy dadogni tud.

Annak ellenére, hogy a szegény az egzisztenciális érzések közül a leginkább interszubjektív jellegű, mégis a szegényben vagyok a legerősebben odaláncolva az énemhez. A szegényben vagyok a legmagányosabb. A szegény állapotából önerőből nagyon nehéz kiszakadni. Azért különösen nehéz ez a váltás, mert a szegény állapotában azt hisszük, hogy a szegény alanya és a szegény tárgya ugyanaz, vagyis, hogy az, ami miatt szegénykezek, és én, aki szegénykezek, nem két különböző dolog, hanem ugyanaz. Ha az én azonos a szegényével, akkor a szegénytől való megszabadulás csak az éntől való megszabadulásként lehetséges, az éntől való elválás pedig szinte az élet újakezdését igényelné.

A szegény pszichológiai aspektusa

A szegény egzisztenciális vonatkozásai már előrajzolnak egy bizonyos szerkezetet. Ezeket a szerkezeti vonalakat most a pszichológia felől vesszük fontolóra. Akár a pszichoanalízis történetét, akár a személyiségpszichológia klasszikusait, akár az evolúciós pszichológia belátásait választjuk kiindulópontnak, új mozzanatok mutatkoznak meg. Jens Tiedemann *Szegény* című könyve a jelenséget a pszichoanalízis elmélete és gyakorlata felől közelíti meg.⁵

Úgy tűnik, hogy a szegényt, az egzisztencializmushoz hasonlóan, a pszichoanalízis is elhanyagolta. Ha ez így van, akkor ennek minden bizonnyal feltárható okai vannak, és rávilágít az elmélet bizonyos hangsúlyaira. Tiedemann mindenekelőtt különbséget tesz a szegény rövid ideig tartó, elárasztó élménye és a szegény hosszú távú, belsővé

5 | Jens L. Tiedemann: *Szegény*. Ford. Szegő Andrea. Oriold, Budapest 2018.

tett formája között. Az elsőben az én szégyent él át, a másodikban az én azonosul a szégyenével. Tiedemann állítása szerint a szégyen fogalma ambivalens és bizonytalan státuszú Freud elméletében, és többnyire nem is játszik meghatározó szerepet. Bizonyos értelemben úgy tűnik, hogy Freud idegenkedett a szégyentől, miközben a szorongást és a büntudat érzését kiemelten fontosnak tartotta. Freudnál három különböző elméleti megközelítést találhatunk a szégyennel kapcsolatban. (1) Korai elméletében a szégyen tapasztalatát az ösztönök felől közelíti meg: a szégyen valamely ösztön vállalhatatlanságával függ össze, többnyire a magamutogatás részösztönével szembeni reakcióképződmény. (2) A strukturális modellben a szégyen már sokkal konkrétabb formát ölt, és az énen belüli tudattalan funkciók különbségében nyeri el a helyét. A szégyen az, ami az énídeálon keresztül kapcsolódik a magasabb énfunkciókhoz. A büntudattól való, korábban még homályos különbség a strukturális pozíciók különbsége felől kap világos megfogalmazást: a szégyen az énídeálhoz, a büntudat a felettes énhhez kapcsolódik. (3) A *Rossz közérzet a kultúrában* című írás elemzése új megvilágításba helyezi a szégyen fenomenjét. Itt Freud arról értekezik, hogy a felegyenesedett tartással a korai ember nemi szervei láthatóvá és védtelemmé váltak. A szégyen egyfajta védelmi funkció. Ezzel a váltással azonban még egy alapvető és a kultúrát nagyban befolyásoló változás is lezajlott: a szexuális ingerelhetőség a szaglás érzéke felől a látás, vagyis a vizuális percepció irányába mozdult el. Így kettős értelemben is fontossá vált a genitáliák elrejtése: védelmi szempontból, illetve a szexuális izgalom elkerülése szempontjából is. Ezt Freud gyakran még kiegészíti a genitális deficit elrejtésére irányuló (általa feltételezett) hajlammal, amely a szégyen érzését egy kitüntetetten nőies sajátossággént láttatja.

A szégyen tehát sokféle aspektusában megjelenik Freud írásaiban, de semmiképp nem válik az elmélet szempontjából „alapvető” érzelemmé. Sőt, úgy tűnik, Freud inkább valamiféle akadályt látott a szégyenben, valamifajta hárítást, amelyet a terápia során meg kell szüntetni, le kell bontani, hogy tovább lehessen lépni a fontosabb kérdések felé.

A büntudat problémája Freud számára – és így az egész későbbi pszichoanalízis számára is – nagyobb jelentőséggel bír. Ennek nyomán a szorongás az érzelmi állapotok ’történeti prototípusává’, egyfajta ’szuperérzelemmé’ lett kikiáltva.⁶

Freud szégyennel kapcsolatos vakfoltja sokféle tényezőnek köszönhető. Először is úgy gondolja, hogy a büntudat „érettebb”, nemesebb érzés, és már az ödipális fejlődési stádiumhoz tartozik. A szégyen ezzel szemben fejlődéstörténetileg primitívebb állapot tükröz, egyfajta orális szükségletet vagy analízis kudarcot jelenít meg. Másodsorban azért is hanyagolta el a szégyent, mert sokáig magának a szociális beágyazottságnak és a kötődésnek a jelentőségét sem ismerte el. A szégyen az intrapszichés dimenzió felől nem tűnik meghatározó érzésnek, mivel csakis az interszubjektív dimenzióban nyeri el a jelentőségét. Az pedig kétségtelen tény, hogy Freud elmélete alapvetően az intrapszichés folyamatokra összpontosított, így bizonyos értelemben vak maradt a kötődésre és a szociális kapcsolatok meghatározó jellegére. Harmadrészt Freud a saját

6 | Jens L. Tiedemann: i. m. 19.

önanalízisében sem fedezte fel a szégyen jelentőségét, sőt, nagyon úgy tűnik, hogy az önanalízisben spontán módon kerül előtérbe a büntudat és háttérbe a szégyen, hiszen a szégyen rejtőzködni akar, a büntudat viszont vallomásra törekszik.

A szégyen fogalma esetén mindenképpen érdekes, hogy miként határozzuk meg az „élményt”, vagyis milyen definícióra támaszkodunk. Tiedemann könyve ad egy előzetes definíciót, majd ezt bővíti és árnyalja. A definíció így hangzik: „A szégyen szubjektíve úgy jelenik meg, mint valami váratlan lelepleződés, amely bennünket deficiteseznek és csökkentértékűnek láttat”.⁷ Ez a rövid távú, elárasztó érzés meghatározása. A belsővé tett, hosszú távú szégyenre nem vonatkozik a váratlan lelepleződés, inkább az állandó menekülés a lelepleződés lehetősége *elől*, vagyis a rejtőzködés különféle formáinak alkalmazása a leleplezés elkerülésére. A továbbiakban a szégyen pszichológiai aspektusát néhány fogalom, illetve fogalmi ellentét felől próbálom megvilágítani.

Énideál. Freud különféle megközelítései közül, úgy gondolom, hogy van egy, ami nagy jelentőségű a szégyen fenomenjének megértése szempontjából: ez a szégyen strukturális felfogása. Azért részesítem előnyben ezt a magyarázatot az ösztönéleti megközelítéshez és a kultúrtörténeti megközelítéshez képest, mert a strukturális leírás nagyon világos és fogalmilag jól megragadható pozíciókat mutat meg, ez pedig a segítségünkre lehet az olyan, egyébként egymáshoz közel állónak tűnő egzisztenciális érzések megkülönböztetésében, mint amilyen a szégyen, a szorongás és a büntudat. A legfontosabb fogalom ebben a vonatkozásban: az énídeál. Freud az énídeál fogalmának ugyan világosan kijelöli a strukturális helyét az én szerkezetében, de ahhoz hasonlóan kevesebb szerepet tulajdonít neki, ahogy a szégyent is háttérbe szorítja a büntudattal szemben. Elmélete azonban nagyon világosan körülírja az énídeálon keresztül azt a helyet, amelyet a szégyen foglalhatna el.⁸

Ezt a Freudnál önmagában még kifejtetlenül maradó összefüggést gondolják tovább a későbbi szelfpszichológusok. A szelfpszichológia újdonsága ebben az összefüggésben Freudhoz képest abban a felismerésben áll, hogy a szégyen leválasztható az ösztönleletről. A szégyen nem valamely ösztönünk működésével szembeni elhárítás, hanem a szubjektum, vagyis az én belső szerkezetéből következő affektus. A döntő gondolat az, hogy a büntudat az én és a felettes én közötti konfliktusként alakul ki, a szégyen viszont az én és az énídeál konfliktusa. „A szégyen nem más, mint központi válasz az énídeál szempontjából bekövetkező *csódre, kudarcra*, és az önmagunkkal kapcsolatos deficit tapasztalására.”⁹ Az énídeál az ennek valamiféle jövőbe vetülő, ideális képe, nem belsővé tett morális szabály vagy törvényerejű tiltás, mint amilyen a felettes én parancsa, hanem önnön elképzelt lehetőségeink kivetülő képe. A felettes én tilt, a tiltás megszegése pedig büntudatot hoz létre. Ezzel szemben az ideális én felszólít valamire, egy jobb, értékesebb élet megvalósítására, de a parancs megszegése nem büntudatot okoz, hanem a szelf kudarcaként jelenik meg. A büntudatban van valamiféle önállóság,

7 | Uo. 8.

8 | „Strukturális elméletének bevezetésével, *Az ősválami és az én* (1923) című művében Freud egy független instanciához rendeli hozzá azt az erőt, amely arról hivatott gondoskodni, hogy a nemi hajtóerő ne lépje túl a normális mértéket, és ezt az instanciát *felettes énnek* nevezi el. Ez a nem mindig tudatos módon működő instancia köti össze egymással a lelkiismeretet, az önmegfigyelést és az ideálképzést. A morál, az álomcenzúra és az elfojtás mellett a felettes én az énídeált is magában foglalja. A szégyen az énídeálon keresztül kapcsolódik a felettes énhez.” – Uo. 17.

9 | Andrew P. Morrison: *Shame – the Underside of Narcissism*. Hillsdale, Analytic Press 1989. 20.

hiszen dacolni egy törvénnyel erőt és önállóságot feltételez, az ideális én felszólításának nem teljesítése viszont az én gyengeségét, kudarcát, értéktelenségét, önállótlanágát, passzivitását mutatja meg. Az ideális én fiktív instanciájának való meg nem felelés az én gyengeségének szégyenteli lelepleződése.

A szégyen tehát tágabb hatókörű érzés, mint a büntudat: büntudatot egy cselekedetért vagy egy konkrét mulasztásért érezhetünk, szégyent viszont az én mintegy önmaga miatt is érezhet. A szégyen tárgya ilyenkor nem egy lokalizálható tett, hanem maga az én egésze. A szégyen ilyen értelemben dologgá teszi, eldologiasítja az ént. Következménye pedig nem a megnyilvánulásra, vagyis a vallomásra törekvés, hanem a rejtőzködés, a láthatatlanná válás akarása. A büntudat a cselekedetekkel (illetve szándékokkal és mulasztásokkal) kapcsolatos, a szégyen viszont a létezéssel és a szelf minőségével.

Míg a büntudat valamilyen helytelen cselekedet – egy szabály vagy belső törvény megszegése – miatti büntetés fenyegetésére utal, addig a szégyen a *szelf minőségére* vonatkozik. A büntudat tehát cselekvést feltételez, a szégyen viszont annak szól, hogy a szelfnek egy bizonyos aspektusa napvilágra került.¹⁰

Éppen ezért van az is, hogy a büntudat többnyire megfogalmazható, hiszen egy konkrét cselekedetre vonatkozik, a szégyen viszont nagyon nehezen verbalizálható, ugyanis a szelf legmélyebb rétegét, ezáltal a szelf egészét érinti.

Interaffektivitás. Ha kilépünk a freudi megközelítés elsődlegesen intrapszichés, „monadikus” keretei közül, akkor a szégyen érzelme is tágabb kontextusba kerül. Az interszubjektív, interaffektív mező meghatározó jellegére Winnicott hívta fel a figyelmet. A szégyen ebben a kontextusban elsődleges és inherens módon *társas* érzelemként jelenik meg. Ekkor már nem az én és az énídeál feszültege áll a szégyen értelmezésének középpontjában, hanem sokkal inkább valamiféle interszubjektív érzelmi törés. A szégyen tehát nemcsak szubjektív élményként érdekes, hanem egy eredeti, affektív kommunikációs mező személyközi mozgásának indikátoraként is. Fenomenológiai értelemben ezt úgy ragadhatnánk meg, hogy amíg a freudi elmélet olyan élményre koncentrált, amely az egyedi psziché belsejében zajlott le, a kortárs pszichoanalízis interszubjektív irányultságú változatai (interpersionális, interszubjektív, kapcsolati irányai) inkább az élmény horizontjára irányítják a fókuszot. Ez a „horizont” a személy határait jóval meghaladó személyközi viszonyok affektív szövődékeként jelenik meg. Ebben az eredeti mezőben, ebben a „nyelvet megelőző nyelvben” rejlik a szégyen fenoménjének a kulcsa.

A klasszikus énpszichológia számára a szorongás volt a kulcsérzelem: az én a szorongáson keresztül érezte át saját belső feszültségeit. A szelfpszichológia számára azonban a szégyen válik kulcsérzelemmé. „Egyetlen érzés sincs, amely közelebb állna a szelfhez és a saját identitáshoz, mint a szégyen.”¹¹ A szégyen a legszorosabban összefonódik a szelfélménnyel, és a legvilágosabban rámutat rá arra, hogy a szelf nem egy monadikus képződmény, hanem lényegi módon része egy affektív-kommunikatív személyközi viszonyrendszernek. A szelfpszichológia az interakciónak jóval nagyobb jelentőséget tulajdonít, mint a klasszikus, pszichoanalitikus ösztönelképzelés.

¹⁰ | Tiedemann: i. m. 84.

¹¹ | Uo. 36.

A szelfpszichológiai megközelítés filozófiai értelemben vett újdonsága párhuzamos avval a Hegeltől eredő és a XX. században kiteljesedő gondolattal, hogy a szubjektum nem autark, önmagának elégséges, önmagát megalapozó létező, hanem önmagát csak a másik elismerésén, elfogadásán, tekintetén keresztül megtapasztalni – és *megalkotni* – képes létező. A kettő bizonyos értelemben előbb van, mint az egy. A szubjektum nem megismeri önmagát, hanem a szubjektumok közötti elismerések hálózatában tudja meg, hogy ő kicsoda. Az elismerés előbb van, mint az öntudat.

A filozófiában jól ismert elismerélméleti kontextus megfelelője a pszichológiában a szelfpszichológiának az az iránya, amely az interaffektivitást és a kölcsönösséget helyezi előtérbe. Donald W. Winnicott, ennek a megközelítésnek az egyik legfontosabb elméletalkotója, úgy véli, hogy a korai életszakaszban a gyermek önmagáról alkotott képének, önmagára vonatkozó ismeretének vagy egyszerűen csak önmaga érzésének a legfontosabb forrása a másik tekintete. A gyermek nem visszanéz az anyára, amikor az anya nézi őt, hanem önmagát úgy látja, ahogy az anya látja őt. Szoros kapcsolat áll fenn tehát a szégyen és az arckifejezés között: az elutasító pillantás, az eltárgyasító nézés vagy egyszerűen a közömbös tekintet az épülőben lévő szelférzést módosíthatja. A vissza nem tükrözött szelf sérül, sőt fragmentálódik. Martin Dornes szerint a legtöbb neurotikus probléma „nem a frusztrált ösztönvágyakból, hanem az elismerésre vonatkozó vágyak frusztrációjából ered”.¹² A patológias szégyenérzet tehát nem egy ösztönkésztetés és a felettes én közötti feszültség eredménye, hanem az elismerésre vonatkozó szükséglet kudarca. Nem intrapszichés konfliktus a szégyen eredete, hanem interszubjektív törés. Olyan pszichoszociális katasztrófáról van szó, melynek eredményeként tartós szégyenérzés jöhet létre: ezt hol összégyennek, hol egzisztenciális szégyennek, hol létszégyennek nevezik.¹³

Mindez kapcsolatba állítható az evolúciós pszichológia bizonyos megfigyeléseivel. A szégyen mindig avval függ össze, hogy az egyént a csoport valamiért kiközösíti. Ez a kiközösítés nem csupán fájdalmas, de egyben halálosan veszélyes esemény is: egyedül a túlélés veszélyei megnövekednek, és az egyén a teljes kiszolgáltatottság állapotába kerül. A szégyen bizonyos értelemben a szociális otthonosság elvesztése és a létezés megszűnésének fenyegetettsége. Evolúciós pszichológusok még azt is megállapították, hogy szociális kirekesztettség esetén agyunknak ugyanazok a régiói válnak aktívvá, mint amelyek a testi fájdalom átérzésekor. Ez nyilván előrevetíti Johan Goudsblom kultúrtörténész híressé vált kifejezését, amely szerint „a szégyen szociális fájdalom”.¹⁴ A szégyen nagyon közel áll a fájdalomhoz, de nem a test fájdalma, hanem a többiekkel való kapcsolati szöveték sérülése. A szégyennek ugyanakkor szabályozófunkciója is van, ugyanúgy, ahogy a fájdalomnak: a fájdalmat okozó helyzetet, cselekvést kerülni kell az integritás megőrzése céljából. A megszégyenülést maga után vonó cselekedetet kerülni kell a jövőben, hogy nehogy újra átéljük ugyanazt a fenyegető szociális fájdalmat. A szégyen tehát segít megőrizni másokkal a kapcsolatot, és megőrizni a szelf integritását.

12 | Martin Dornes: *Die frühe Kindheit. Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*. Fischer, Frankfurt 2001. 141. (Idézi Tiedemann: i. m. 39.)

13 | Lásd Tiedemann: i. m. 44.

14 | Johan Goudsblom: A szégyen mint szociális fájdalom. In: Uő: *Időrezsimek*. Ford. Fenyves Miklós. Typotex, Budapest 2005. 9–19. (14.)

A szégyen így mind a szelfpszichológiai megközelítésben, mind az evolúciós megközelítésben egyfajta affektív traumának bizonyul. A másik, illetve mások általi elutasítottságot mind a fejlődő én, mind a fejlett személy átélheti. A hatás természetesen nem ugyanaz, de a fenyegető megsemmisülésérzés nagyon hasonló. A traumatikus tapasztalat a felnőttben is maradandó nyomokat hagy, a gyermekben pedig egyenesen a szelf kohéziójának kudarcát okozhatja.

Elfojtás és disszociáció. Ez utóbbi gondolattal függ össze egy elméleti szempontból szintén jelentőségteljes különbség, amely rávilágít büntudat és szégyen strukturális eltérésére. Nem egyszerűen arról van szó, hogy önmagában a büntudat magányos állapot, viszont önmagában a szégyen eleve interakciós érzelem. Inkább úgy kellene fogalmaznunk, hogy a tudattalant képező mechanizmusok szintjén található egy döntően fontos eltérés. A büntudat bizonyos képzetek, illetve bizonyos pszichés tartalmak elhárításával vagy elfojtásával függ össze, míg a szégyen disszociációt okozhat. Elfojtás és disszociáció között pedig óriási a különbség. A disszociáció nem a képzetek szintjén működik ugyanis: a disszociáció a szelf olyan aspektusainak elidegenítése, amelyek a szelf önértékelésével és önképével nem egyeztethetők össze.

A pszichoanalízis értelmezésében az elfojtás célja az, hogy valamely nem tudatos, kényelmetlen és intrapszichés konfliktushoz vezető tartalmat távoltartson a tudattól. A disszociáció ettől alapvetően eltérő elhárító mechanizmus, mivel ez esetben nem pszichés *tartalmak* elhárítása történik, hanem a szelf azon aspektusainak elidegenítése, amelyek egy adott pillanatban az 'önmagunk' élményével nem egyeztethetők össze. A disszociáció – egyszerűen kifejezve – nem azért lép működésbe, mert egy adott konfliktus a psziché számára *kellemetlen*, hanem azért, mert *nem bírható*.¹⁵

A disszociáció tehát egy olyan állapot, amelyben nem jön létre az integráció sem a tudatosság, sem az emlékezet szintjén. Az élmény jobb híján a gondolati és nyelvi szimbolizáció szintje alatt marad, „lehasított realitásként”, „zárványként”, mintegy „lenémítva”. A szégyen (még egyszerűbb formáiban is) olyan mikrotrauma, „amely az adott pillanatban disszociációt vált ki”.¹⁶ A disszociáció „fenomenális” megjelenése a zavarodottság, a hebegés, a gondolatok összekuszálódása, a hirtelen felejtés, a blokkoltság érzése. A szégyen mint disszociáció bizonyos értelemben negatív módon, mintegy a visszájáról mutatja meg, hogy az ún. „normális tudatállapot” milyen bonyolult, kiegyensúlyozott és sérülékeny szocializáló-integráló folyamatok eredménye.

A szégyen szociológiai aspektusa

A szégyen élményében nemcsak az a fontos, hogy „belül” érezzük, hanem az is, hogy mindig, minden formájában interszubjektív jellege van. *Én* érzem a szégyent, de a *te* tekinteted előtt. Mindig egy interaffektív, kommunikatív, kapcsolati közegben jelenik meg, vagy legalábbis egy ilyen közegre utal. Nem véletlen tehát, hogy a szégyen

¹⁵ | Uo. 64.

¹⁶ | Uo. 103.

mint a társas kapcsolatok sajátos minősége, a szociológiai elméletekben is fontos szerepet játszik.

Johan Goudsblom korábban már idézett kifejezésével: „a szegény szociális fájdalom”. Ugyanúgy működik, mint a testi fájdalom, de a szociális kapcsolati háló, a szociális „test” fájdalma. A szegényről szociológiai és kultúrtudományi értelemben három alapvető tézis fogalmazható meg: (1) a szegény egyetemes emberi tapasztalat, vagyis minden kultúrában előfordul a megsegényülés és a megsegényítés mechanizmusa; (2) másrészt viszont nagyon úgy tűnik, hogy minden kultúra (és minden történeti korszak) – a saját normalitásdimenziójának megfelelően – máshol húzza meg a szégyellnivaló és az elfogadható közötti határt. A szegény mint érzés egyetemes, de mint kulturális tartalom partikuláris. Ezzel kapcsolható össze a harmadik jellemző: (3) a szegény nem gondolható el kultúra előttiként, a szegény bizonyos értelemben egyidejű a kultúrával.¹⁷ A szegény jelensége tehát – szemben a többi affektussal – nem biológiai, hanem kulturális adottság. Nem a biológiai, fiziológiai működés, hanem a kultúra dimenziója felől tudjuk megérteni és értelmezni.

A szegény kiterjedt szociológiai és kultúrtudományi diskurzusából csak néhány mozzanatot emelek ki. (1) A szinkrón dimenzióban, vagyis a kultúra *állapota* tekintetében egy sajátosan kultúrrelatív elképzelés fogalmazható meg: a szegény olyannyira nem biológiai jellegű érzelm, hogy minden kultúra más mintázatokba foglalja a szegény tapasztalatát. Franz Boas és Ruth Benedict ennek az elképzelésnek a szószólói. (2) A diakrón dimenzióban, vagyis a civilizációs *folyamat* felől vizsgálva azt találjuk, hogy a történeti változásokkal párhuzamosan a „szegényhatár” és a „feszélyeztettségi küszöb” is minduntalan eltolódik, és ami az egyik korszakban még megengedett, az egy másik korban már szégyellni való cselekedet és feszélyező tapasztalat. A *civilizáció folyamata* című műben Norbert Elias a társadalom által szabályozott affektusok és a felettük való belső uralom szabályozásának történetét vizsgálja.¹⁸ Emberi élet csak az emberek kölcsönös függésében jöhet létre, ez pedig mindenkit rákényszerít arra, hogy a közvetlen ösztönkésztetéseit valamilyen formában szabályozza. A szegény az a társadalmi jelölő, amely megmutatja, hogy meddig terjed az elfogadható, az elvárt, illetve a presztízzsel járó viselkedés, és hol kezdődik a szégyellni való vagy megsegényítendő viselkedés. A „Szégyellj magad!” kifejezés ebben a kontextusban egész egyszerűen azt jelenti, hogy tartsd be a mindenki által követett érintkezési és affektusszabályozási szokásokat. (3) A szégyennel kapcsolatos másik fontos szempont a szociológiai hagyományban a szegény kultúrája és a bűntudat kultúrája közötti megkülönböztetés. Ez a fogalmi különbség Ruth Benedict nagy hatású művében, a japán kultúráról írt *Krizantém és kard* című könyvében jelenik meg.¹⁹ A mű leíró jelleggel, tehát mindenféle értékítélet nélkül próbálja megragadni a japán kultúra jelentős különbségét az európai kultúrához képest.

Eltérő kultúrák antropológiai tanulmányozásában az egyik fontos dolog megkülönböztetni azokat a közösségeket, amelyek erősen támaszkodnak a

17 | Heller Ágnes: *A szegény hatalma*. Osiris, Budapest 1996. 14.

18 | Norbert Elias: *A civilizáció folyamata*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest 2004.

19 | Ruth Benedict: *Krizantém és kard*. A japán kultúra mintái. In Ruth Benedict–Mori Szadahiko: *Krizantém és kard*. A japán kultúra újrafelfedezése. Ford. Koronczi Barbara. Nyitott Könyvműhely, Budapest 2009. 235–236.

szégyenre, azoktól, amelyek a bűnre támaszkodnak. Egy társadalom, mely az erkölcsiség abszolút standardjait hirdeti, és az ember lelkiismeretének kifejlesztésében bízik, lényegénél fogva a bűn kultúrája [...]. Egy olyan kultúrában, ahol a szégyen a fő kényszerítő erő, az emberek olyan tettek miatt bosszankodnak, amiktől mi azt várnánk, hogy bűnösnek érzik magukat. Ez a bosszankodás nagyon heves lehet és nem lehet könnyíteni rajta gyónással vagy vezekléssel, mint a bűnön.²⁰

A bűntudat kultúrája kialakítja a gyónás intézményét sokféle területen (vallás, erkölcsiség, irodalom, terápia stb.), a szégyen kultúrája azonban nem használja a gyónást, hiszen a szégyen nem csökken a nyilvánosságra kerülés által, hanem inkább fokozódik. A szégyen kultúrája nem megvallani akarja az elítélendő tettet, hanem kiváltani egy olyan tettel, amely helyreállítja a szégyenkező alany presztízsét. A szégyen kultúrájában nem vezekelni próbálnak, hanem mindent megtesznek azért, hogy „letöröljék” a szégyent. A szégyen külső, a bűntudat belső szabályozásra alapul. „A valódi szégyenkultúra a helyes viselkedésre vonatkozó külső támogatásban hisz, nem úgy, ahogy a valódi bűnkultúra, mely a belsővé tett bűnre való ráébredésben hisz.”²¹

A kortárs életvilág szociológiai és szociálpszichológiai leírásában is meglepően nagy szerepet kap a szégyen fogalma. Szociológusok, kultúratudományi szakemberek és a kritikai társadalomtudomány képviselői egyaránt egy világosan detektálható történeti változás szempontjából hangsúlyozzák a szégyen jelenségét.²² Abból indulnak ki, hogy szemben például a XIX. század végével, vagyis Freud korszakával, a hallgatólágos társadalmi „elvárások” jelentősen átalakultak. Már nem a tudattalan bűnösség érzése határozza meg a szubjektum felépítését és megalkotását: már nem a Törvények és a tiltó Apa figurája jelölik ki azokat a pontokat, amelyek kirajzolják a szubjektum tudattalan szerkezetét, és már nem a tilalmakkal szembeni viszony szabályozza az életünket. A kortárs életvilágot inkább a törvények, a szabályok és az egyértelmű korlátok *hiánya* jellemzi. Egy ilyen törvények nélküli világ azonban nem szabaddá, hanem inkább bizonytalanná és üressé teszi az egyént. Nem a tilalmak áthágásából származó büntetés fenyegeti a szubjektumot, hanem az üresség, a gyengeség érzése és a frusztráció elviselésének nehézsége. A hiba nem a szilárd szabályok áthágásával, hanem sokkal inkább a szubjektum létének inadekvátságával, a kudarc érzésével függ össze, ami nem bűntudathoz (a szabályszegés szorongató tudatához), hanem szégyenhez (a szubjektum éréktelenségérzéséhez) vezet.

A szégyen fenomenológiája

A szégyen fenomenológiája címszó alatt a szégyen legalapvetőbb, filozófiai és antropológiai dimenzióinak feltárását értem. A szégyen tapasztalata nemcsak a másik ítélkező tekintete előtti megszégyenülést jelenti, hanem ennél szélesebb tartományt

20 | Uo. 171.

21 | Uo.

22 | Lásd Takács Erzsébet: A szégyen problematikája a későmodernitásban. Kortárs szociológiai megközelítések. In: *A szégyen reprezentációi*. Szerk. Balogh László et al. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen 2017. 87–96.

ölel fel.²³ Ezeket az aspektusokat most lépésről lépésre, de semmiképpen sem valamilyen lineáris egymásra következés logikájának megfelelően mutatom be.

Alkalmi megszégyenülés és állandó szégyen. Mindenekelőtt vizsgáljuk meg a már többször említett különbséget a megszégyenülés pillanatnyi eseménye és a szégyen tartós állapota között. A pillanatnyi szégyenben valóban azonosulok azzal az elítélendő képpel, amelyet a másik alkot rólam – ha nem így lenne, akkor egyszerűen egy kézlegyintéssel elintézném a dolgot, és azt mondanám, hogy az illető furcsaságokat gondol, de nekem ahhoz semmi közöm. A szégyen akkor következik be, amikor én is osztoom a másik értékei, és azonosulok a másik rólam alkotott ítéletével. Ha vagy az egyik, vagy a másik mozzanat hiányzik, akkor nem jön létre a másikkal való találkozás során a szégyen. Ha nem ugyanolyan értékeket fogadok el, mint ő, akkor hiába ítélek el, az engem nem zavar; ha ugyanolyan értékekben hiszek, mint ő, de a rólam alkotott képet egy félreértésnek, hibás ítéletnek tartom, akkor úgyszintén nem jön létre a szégyen. A szégyen pillanatnyi tapasztalatához tehát e három elemnek fenn kell állnia: egy (általán tisztelt vagy egyszerűen csak elfogadott) Másik jelenléte; az ő és az én értékeim azonossága; a rólam alkotott ítéletével való azonosulás.

A tartós vagy egzisztenciális szégyen állapota más szerkezetet mutat. Először is nem pillanatnyi élményről, hanem megújuló, újra és újra felbukkanó egzisztenciális hangoltságról van szó. Ez nem feltételezi a másik közvetlen jelenlétét, de szükséges hozzá egy olyan fiktív, virtuális vagy szimbolikus Másik, aki nincs ugyan fizikai valójában jelen (sőt talán nem is létezik), belsővé tett jelenléte azonban pontosan úgy működik, mint a konkrét másik tekintete a pillanatnyi megszégyenülésben. Ennek a képzelt másinak a képzelt értékeit tartom igazán értékesnek (gyakran a saját értékeim ellenében), és teljes mértékben azonosulok ennek a képzelt másinak a rólam alkotott képzelt ítéletével. Egy ilyen egzisztenciális szégyenállapot mintegy újra és újra megelevenedik bizonyos konkrét másikkal való találkozás során. A szégyenben élő szubjektum rejtőzködni akar, de rejtőzködni akarása újra és újra lelepleződik a konkrét másikkal jó szándékú és segítőkész, de valójában teljesen értetlen pillantása előtt. Ennél az önmagát megértésnek tartó értetlenségénél gyakran még egy tapintatlan vagy csak tárgyyszerű, racionális és normális pillantás is jobb.

Feszélyeztettség. A szégyen bonyolult fenoménjét a szégyen párdarabja, a feszélyeztettség mintegy a fonákjáról mutatja meg. A feszélyeztettség a másik szégyenének tapasztalása, vagyis nem közvetlenül szégyen.²⁴ Mégis úgy tűnik, hogy a feszélyeztettség elemzésén keresztül olyasmi is láthatóvá válik, ami a szégyen közvetlen elemzésében nem mutatkozik meg világosan. Amikor egy számunkra közömbös ember megszégyenül, és mi megszégyenülésének közvetlen tanúi vagyunk, akkor ugyan nem

23 | Sartre elemzései a szégyenről csupán arról a dimenzióról vesznek tudomást, amikor valaki egy konkrét helyzetben valaki más tekintete előtt szégyent érez. (Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. L'Harmattan, Budapest 2006. 320–325.) Dan Zahavi fenomenológiai interszubjektivitásról szóló, részletes elemzései is nagyjából ebben a szűkebb tartományban vizsgálják a szégyen fenoménjét. Dan Zahavi: *Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford University Press, Oxford 2014.

24 | A feszélyeztettség tapasztalatának két paradigmátikus különböző állapota van: (1) a másik szégyene miatti „kváziszégyen”; (2) egy másik közömbös, de kissé zavaró jelenléte. Ez utóbbi esetben nem érzek szégyent a másik előtt, de mégsem komfortos a jelenléte. Ez utóbbi fajta feszélyeztettségről most nem beszélek.

szégyent érzünk, de mégis a szociális fájdalomnak valamiféle fantáziált változata jön létre. A másik szégyene nem hagy érintetlenül. Idegtudósok úgy vélik, hogy a másik szégyenének tapasztalásakor ugyanazok az idegi területek aktiválódnak, mint a saját szégyennél.²⁵ A tükroneuronoknak alighanem itt is jelentős szerepük van. Amikor vért vesznek a másiktól, akkor én is felszisszenek. Amikor a másik megszégyenülését, égő piros arcát látom (és nem én idéztem elő szándékosan a megszégyenítését, hanem mintegy ártatlanul válok a helyzet tanújává), akkor én is a szégyenkezés egyfajta formáját érzem: ez a feszélyezettség. A feszélyezettség azonban kifejezetten a másik megszégyenülésének, helyesebben az általa ténylegesen átélt és megértett megszégyenülésnek tapasztalatából ered. Ha a másik tudja, hogy megszégyenült, és ennek a tanúja lettem, akkor az ő előttem való szégyenkezése nem semleges tapasztalat a számomra, hanem feszélyezettséget szül bennem. Ám ha a másik nem veszi észre, hogy megszégyenítették vagy kigúnyolták, vagyis nem szégyenkezik előttem, az is feszélyez engem, mert akkor úgy kell tennem vele szemben, mintha nem lettem volna tanúja a megszégyenítésének.

A feszélyezettségnek ugyanakkor két alapvetően eltérő típusa van, ezek csak formálisan hasonlók, tartalmukat tekintve azonban jelentősen eltérnek egymástól. A feszélyezettség első állapota akkor áll elő, ha egy olyan ember megszégyenülését tapasztalom, aki – metaforikusan kifejezve – ugyanabban a játékban vesz részt, mint én. Ugyanabban a normalizált és szabályozott életvilágban próbál elismerésre szert tenni, és megszégyenülés nélkül működni, mint én. Ilyenkor a hozzám hasonló másik szubjektumnak valamilyen gyengesége lepleződik le, és e lepleződés miatt szégyenül meg. Egy olyan valaki megszégyenülése, akinek a helyében én is lehetnék, feszélyezettséget okoz. Van viszont a feszélyezettségnek egy olyan formája, amikor olyan valaki megszégyenülését tapasztalom, aki mindattól meg van fosztva, amivel azonosulhatnék: ez a másik deszubjektivált vagy dehumanizált állapotának a megtapasztalása. Ilyenkor olyasmit tapasztalok, amit nem lenne szabad látnom, amiről jóérzésű ember inkább nem vesz tudomást, mert alig bírja elviselni a puszta látványt, és nem akarja elhinni, hogy ilyesmi lehetséges. A feszélyezettség itt más minőségű, másfajta virtuális szégyenről van szó. Az első esetben a szégyen korrigálható, ebben a másik esetben a szégyen nem korrigálható: a létezés teljes lemeztelenedése, a dehumanizált állapot látványa olyan traumatikus élmény, amelyben bonyolultan keveredik a feszélyezettség, a bűntudat és a háritás vágya.

Primo Levi a következőképpen írja az első orosz katonák megjelenését 1945. január 27-én a németek által elhagyott táborban:

Négy fiatal lovas volt; vállhoz emelt puskával, óvatosan közeledtek a lágerhez vezető úton. A szögesdrótnál megálltak körülnézni, és zavart félszavakat váltottak hol az oszló tetemekre, hol a düledék barakkokra, hol ránk, maradék elevenekre fordították furcsán félszeg tekintetüket.

25 | A szégyen esetében ugyanazok az agyi régiók aktiválódnak, mint amelyek a testi fájdalom esetén (lásd Tiedemann: *i. m.* 48.); másrészt a másik érzelmi állapotához kapcsolódó érzelmi rezonancia következtében (ennek fiziológiai alapját a neurobiológusok szerint a tükroneuronok szolgáltatják) a másik szégyene, ha nem is közvetlenül, de áttételesen és megváltozott formában, de megjelenik bennem. (Uo. 58.)

Nem köszöntek, nem mosolyogtak; mintha száanalom, mi több, valami zavart tartózkodás pecsételte volna le az ajkukat és vonzotta volna tekintetüket a gyászos díszletekhez. Ugyanaz a nekünk is nagyon ismerős széken, mely szelektálás után, és valahányszor sérelem szemtanúi vagy elszenvedői voltunk, minket is elöntött; az a széken, melyet a németek nem ismertek, amelyet a mások bűne láttán a becsületes érez, és sajnálja, hogy elkövették, hogy visszavonhatatlanul bevezették a létező dolgok világába, és hogy az ő jóakarata nem ért semmit, vagy csak alig valamit, megakadályozni mindenestre nem tudta”.²⁶

A fiatal orosz katonák érzése Levi ábrázolásában két részből tevődik össze: egyfelől a feszélyezettség a dehumanizált emberi lények látványának tapasztalatából, másfelől a széken a morális tehetetlenség átéléséből eredően. A széken itt nem a saját lelepleződéshez, nem is a másik lelepleződéséhez, hanem emberi lények dehumanizálódásának tapasztalatához kapcsolódik. Itt nem egy székenkező szubjektum akar láthatatlanná válni vagy elsüllyedni székenében, hanem a tanú akar megszabadulni az elviselhetetlen és értelmetlen emberi lepusztulás látványának kínjától. A másik ekkor nem ugyanabban az életvilágban él, hanem egy érthetetlen, felfoghatatlan létállapotban jelenik meg – túl minden szociális „normalitáson”. Széken, zavarodottság, feszélyezettség, kín – a normális, vagyis szubjektívált emberi lények csak így tudnak reagálni a dehumanizált emberek látványára. Vagy, a német örök és tiszték esetében, a szégyentelen fesztelenség eltárgyasító módján.

Autentikus lét vagy hasadt szubjektum. A büntudatos szorongás egyfelől és a szégyen másfelől két karakteresen különböző módon világít rá a szubjektum „alapjaira” vagy belső szerkezetére. A szorongás az autentikus és inautentikus lét strukturális különbségében mutatja meg a szubjektum dinamizmusát, ahol is a szubjektum egy „tévelygő”, de önmagát megtalálni képes szubjektumként jelenik meg. A szégyen tapasztalata ezzel szemben a szubjektíváció és deszubjektíváció kettős mozgását mutatja meg: ez a tapasztalat nem egy tévelygő, de léte legmélyén önmagával azonos szelf képzetéhez vezet, hanem egy olyan hasadt szubjektum gondolatához, aki nem önmagát keresi, hanem önmagát újra és újra megalkotja, de újra és újra képes elveszíteni is. A szorongás tehát egy tévelygő szubjektum képét vázolja fel, a szégyen egy hasadt, autentikus mag nélküli szubjektumét.

Heideggernél a szorongás homályos egzisztenciális hangoltsága a „bűnös-lét” fogalmában ölt alakot: a szorongás mintegy a bűnös-lét képzetébe kanalizálódik, ebben ölt alakot. A jelenvalólét egzisztenciálhermeneutikai értelmezése feltárja e lét egymásra épülő vonatkozásait: végeesség, semmisség, lelkiismeret hívása, tartozás, kintlévőség, bűnös-lét, felelősség, feltárlás (tudatosulás, megvallás, nyelvi reprezentáció). Csak néhány jellemző idézet:

A hívás a *hallgatás* háttorzongatóan otthontalan módusában beszél. És pedig azért ily módon, mert a hívás a hívottat nem az akárki nyilvános fecsegésébe hívja, hanem ebből *visszahívja az egzisztens lenni-tudás hallgatagságába*.²⁷

26 | Primo Levi: *Ember ez? Fegyvernyugvás*. Ford. Magyarósi Gizella. Európa, Budapest 2014. 234–235.

27 | Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest 2007. 57§. 321.

A hívás előreutalja a jelenvalólétet lenni-tudására, és mint a hátborzongató otthontalanságból való hívás teszi ezt.²⁸

[A] hívás a jelenvalólétet bűnösnek nevezi.²⁹

A 'bűnös' formálisan egzisztenciális eszméjét tehát a következőképpen határozzuk meg: alapja lenni egy olyan létnek, melyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen *semmisség* alapjának lenni.³⁰

A felhívás helyes meghallása eszerint azonos a legsajátabb lenni-tudásban való önmegértéssel, vagyis azzal, hogy magunkat *legsajátabb* tulajdonképpeni bűnössé válni tudásunkra vetítjük ki. A jelenvalólét, amikor megértve előre hívni engedi magát erre a lehetőségre, akkor egyben *szabaddá válik* a hívás számára: kész arra, hogy felhívható legyen. A jelenvalólét a hívást megértve *hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére*. Önmagát választotta.³¹

Az önmegaság heideggeri fogalma tehát egyfelől az autentikus-inautentikus létmódok ellentétében rajzolódik ki, másrészt az önmaga semmis alapját képező bűnös-lét elismerésének és a bűnösség vállalni akarásának, illetve a lelkiismeret hívását meghallani akarásnak a kettős mozgásában. Ez a hermeneutikai értelmezés a jelenvalólét alapszerkezetében fedezi fel az autentikus lét és inautentikus, hanyatló lét kettősségét. Ez a lét azonban nem fragmentált, hasadt, szétesett lét, hanem a szerkezet közepében mindig ott rejlik az eredeti és igazi önmegaság autentikus magja, amelyet a hermeneutikai értelmezés feltáró munkájával mintegy felszínre kell hozni.

A szégyen fenoménje ezzel szemben egy olyan szubjektummodellt mutat, amely eltér a véges és bűnös-lét autentikus szubjektumától. Ez a hasadt szubjektum nem valamiféle rejtőző, nehezen feltáráható magra épül, hanem önmaga lehetséges megalkotásának és lehetséges lebomlásának, vagyis a szubjektíváció folyamatának és a deszubjektíváció folyamatának dinamikus és váltakozó kettősségében mutatkozik meg.

Én és Másik. A büntudat heroikus magányra utal, és a szubjektumot bezárja önnön belsőjébe, vagy más kifejezéssel: a szubjektum számára megnyitja a bűnösség vállalásának individuális dimenzióját. A büntudat az egyik legmagányosabb érzés, és a büntudatban közelebb vagyunk Istenhez, mint bármelyik emberhez. A büntudat vállalása azonban – paradox módon – éppenhogy stabilizálja, egyértelműsíti a szubjektum létét, ezáltal pedig lehetővé teszi a visszaintegrálódást a közösségbe. A szégyen ezzel szemben alapvetően szociális érzés: a Másik tekintete valamilyen módon mindig jelen van. A szégyen ennek ellenére sohasem stabilizálja, hanem éppen ellenkezőleg: megrendíti, elbizonytalanítja, kontúrталanná teszi a szubjektum létét. A büntudatban a belsővé tett törvénnyel és a tulajdonképpeni szelf keresésével van dolgunk, a szégyen esetében viszont a presztízzsel és a szelf mások általi elismerésével. A Másik ilyenkor nem úgy jelenik meg, mint aki kiszolgáltatott nekem, és mint akiért felelősséggel tartozom (ahogy Lévinas leírásai sugallják), hanem úgy, mint akinek a számára én vagyok kiszolgáltatott. A szégyen a Másikkal szembeni alapvető kiszolgáltatottság élménye. A szégyenben a Másik tekintete nem felhívást intéz hozzám (a felelősségre vagy egy

28 | Uo. 325.

29 | Uo.

30 | Uo. 329.

31 | Uo. 333.

jobb, igazabb életre szólítva fel), nem könyörög, és nem bevezet az etika dimenziójába, hanem figyel, a bőröm alá hatol, és bezár rejtőző énem határai közé. A székenben a Másik mindig erősebb és hatalmasabb nálam, nála van a kezdeményezés, és ő birtokolja az értékeket, amelyek alapján megítélhet engem. A Másik olyan hatalom, akivel szemben soha nincs igazam: a Másik tehát egy ilyen helyzetben – pusztán pozíciójánál fogva – nem tud nem erőszakos lenni. Az én teljesen csupasz passzivitásom teszi erőszakossá a jelenlétét. Miközben a szégyen a leginkább személyközi érzélem, mégis a szégyen az a tapasztalat, amelyben a leginkább egyedül vagyok és amelyben leginkább passzív vagyok, hiszen a szégyenben nem megosztom az élményt a másikkal, hanem a másik erőszakos jelenléte bezár szégyenkező létem határai közé. A bűntudatban magányos vagyok, mert a heroikus magányt választottam, hogy elkerüljem az akárci állapotában való feloldódás csábítását. A szégyenben azonban úgy vagyok egyedül, hogy újra és újra lehetetlennek bizonyul a kitörés az egyedüllétből. A szégyen esetében tapasztalható aszimmetria a Másikkal rossz aszimmetria: nem felszabadít, hanem megpecsételi a szabadság hiányát, amelyet énbe zártsággként élek meg.

Elrejtőzés és lelepleződés. A szégyenben a rejtőzködés nem valamiféle természetes fenomén, ami a fenomén úgymond „természetes” dinamikájából következne. A szégyent tapasztaló vagy a szégyenben élő szubjektum nem szabadságként éli meg a magányát, hanem rémülettel és kétségbeeséssel tapasztalja azt, hogy be van zárva szégyenteli titkolózásába, mégpedig oly módon, hogy bármilyen kísérlete a kitörésre rendszerint még kellemetlenebb és szégyentelibb helyzetet idéz elő, illetve, hogy a másik minden jószándéka és segítőkészsége végül megalázó értetlenséggé válik, és ellenséges támadásként tűnik fel. A szégyenben a szubjektum nemcsak kerüli a valómást (szemben a bűntudattal, amely mindig kész kinyilvánítani bűnösségét), hanem kifejezetten bezárva érzi magát kommunikációra való képtelenségének börtönébe. Ha megszólal, dadogni kezd, ha hozzá szólnak, úgy érzi, eleve elbeszélnek mellette. A szégyen rejtőzködésének dinamikája ezért nagyon gyakran valamiféle látszatszemélyiséget eredményez, amely pácélként védi a szubjektumot, és amely kívülről nézve elfogadható és értékelhető személyként mutatja meg. A szégyenben élő ember gyakran azért ölt maszkot, hogy szégyenteli énjét minél jobban elrejttesse és megóvhassa a lelepleződéstől.

A dinamika egyik mozzanata a sokféle alakban működő rejtőzködés, a másik mozzanata pedig a lelepleződés. Minél bonyolultabb a rejtőzködés, annál kínosabb a lelepleződés, mert valami olyasmi tárul az idegen szeme elé, ami nem csak szégyellni-való (és ezzel presztízsvesztést okoz), hanem ehhez még hozzáadódik a rejtőzködés értelmetlensége is, ami valamiféle monstruózus, torz, ember alatti létet mutat meg. A presztíz, a tisztelet és az elismerés elvesztése fájdalmas tapasztalat. A presztíz elvesztésénél azonban súlyosabb szociális fájdalomnak tűnik az, amikor kiderül, hogy minden színjáték csak egy embertelenül értelmetlen lény önvédelmét szolgálta. A morális hibát vétő én lelepleződése a presztíz elvesztése, az önnön fájdalmában vergődő én lelepleződése viszont maga a szociális halál. Kafka ezt a féreggé válás szörnyű allegóriájával jelenítette meg. Az én szégyenteli lelepleződése mindig valamilyen módon testi élmény is: de nem a fiziológiai test érzete vagy benyomása értelmében, hanem a lemeztelenedés értelmében. A szégyen mindig valamiféle lemeztelenedés: a tesi tökéletlenségnek, a képességek korlátozottságának, a morális gyengeségnek vagy a lélek valamiféle torzultságának, romlottságának a felszínre jutása. Furcsa módon,

igazán csak a szégyenben vagyunk meztelenek (nem akkor, amikor levetjük a ruháinkat). A szégyen ugyanis a láthatatlan felszínre bukkanása, a meztelenség viszont normális esetben csak egy látható, de eltakart rész láthatóvá válása. A láthatatlan lelepleződése más, mint az eltakart látható lelepleződése.

A bűntudat esetében a vallomás, a bűnösség elfogadása, a lelkiismeret hangjának meghallása, az autentikus magány elfogadása integrálhatóvá teszi az egzisztenciális hangoltságok feszítő élményét. A szégyen esetében viszont olyasfajta lelepleződésről van szó, amely szavakba nem önthető, preverbális fájdalomként jelenik meg, és nem pusztán integrálhatatlan az én korábbi élményeinek szövedékébe, hanem magát ezt az ént mutatja integrációra képtelen létnek, vagy olyan énnak, amely újra és újra szétesik a szégyen nyomása alatt. A tartós szégyenben élő én egyik jellegzetes tapasztalata éppen az én hiánya és ezáltal az énnel rendelkező többiektől való elszigeteltség. A bűntudatra épülő autenticitásfelfogás szerint a lelkiismeret hangja a legsajátabb lét elfogadására szólít fel: a mozgás ebben az esetben a hamis szelf felől vezet az igazi szelfhez, vagy valamiféle eredetibb szelfmaghoz. A szégyenben azonban a hamis szelf a szelf hiányának a védelmét szolgálja, nem pedig az igazi szelf eltévelyedése. A szégyenben ugyanis a hamis szelf mögött nem egy igazi szelf rejtőzik, amelyet a létvonatkozások értelmezése és a hanyatlás leleplezése révén fel lehetne tárni és ki lehetne bontakoztatni: a hamis szelf a szelf nélküli lét archaikus szégyenének a menedéke. Minden jó, ami a „nagy” szégyent el tudja kendőzni és el tudja odázni, és bármi vonzónak tűnik, ami a nagy szégyen némaságának feloldásához vezethet. A hamis szelf mögött a szégyenkező szubjektumban egy személyiségjegyek nélküli, üres én áll: a létezés pusztá tudata, az egyéni létezés fájdalomának állandó átérzése. Ez a fajta üres én bizonyos értelemben sokkal modernebb jelenség, mint a bűntudattól szenvedő én. Modernebb, de nem abban az értelemben, hogy egy „fejlettebb” állapotot jelenít meg, hanem abban az értelemben, hogy jobban kifejezi a kortárs életvilág tendenciáit: a szubjektum önállóságával és kezdeményezőkésszégével szembeni fokozódó elvárásokat és az ebből fakadó kiégést, ürességet és értelmetlenségtapasztalatot, ami a szégyen állapotához vezet.

Affektivitás és verbalitás. A szégyent jellemző és konstituáló további szembeállítás a preverbális affektivitás szférája és a verbális önmegvalósítás szférája közötti különbség. A szégyen egyfajta affektus vagy hangoltság, és mint ilyen, osztozik az érzelmek nonverbális jellegében. Ám ezen túl a szégyen az az érzelem is, amely a legjobban ellenáll a verbalizálásnak: egyrészt azért, mert rejtekezni akar, nem pedig vallomást tenni, másrészt azért, mert olyan archaikus szociális fájdalom, amelynek a kifejezésére nincsenek nyelvi eszközök. A szégyennel kapcsolatos fájdalom a nyelvi megformálhatatlansággal vagy kimondhatatlansággal is növekszik. A tartós szégyen állapota vagy az összszégyen jelensége ezért nagyon közel áll a trauma fenomenjéhez. A traumában is valami olyasmi történik, ami létezésének kellős közepében érinti a szubjektumot, de amit nem tud feldolgozni és értelmezni. A trauma mint esemény feldolgozhatatlannak és integrálhatatlannak bizonyul. A szégyenben viszont maga a szubjektum bizonyul „feldolgozhatatlannak” és „integrálhatatlannak”. Nem valamiféle külső esemény esik meg a szubjektummal, amelyet azután nem tud feldolgozni, hanem ő maga a trauma, az ő saját létezése egy traumatizált és traumatikus létezés. Mivel a szégyen a preverbális és elsősorban affektív szférában jelenik meg, ezért nem meglepő, hogy a súlyos szégyen vagy az egzisztenciális szégyen állapota nemcsak nyelv előtti állapotként, hanem bizonyos esetekben egyenesen „ember előtti” állapotként

jelenik meg. Az összegyben ragadt létezésben a szubjektum számára önnön léte pusztá létezésként, tárgyként jelenik meg: Agamben *homo sacere*, a pusztá létezés embertelen állapota, az eltárgyasulás vagy a kiüresedés fogalmai mind közel járnak ehhez az affektív állapothoz. Az affektív hangoltságot itt valóban nehéz verbalizálni, ezért talán a hasonlatok segítenek a leginkább: az én olyan, mint egy tárgy, mint egy hiány vagy űr, mint egy nem emberi lét, mint ember alatti és ember előtti, mint állati, növényi, molekuláris lét.

Törvény és szökésvonal. Furcsa módon úgy tűnik, hogy mindaz, amit Deleuze és Guattari szökésvonalként és a szabadság lehetőségeként vázolt fel (állattá válás, észrevehetetlenné válás, nővé válás, kisebbségivé válás, nem emberivé válás, mássá válás, molekulává válás stb.),³² az a szégyenben tökéletesen egyértelműen megjelenik, csak nem a többség előli szabad menekülés létlehetőségeként, hanem a többségből való kirekesztettség szörnyű állapotaként. A szégyenkező ember alattinak, észrevehetetlennek, kisebbséginek, állatnak, molekulának, másnak stb. érzi magát, de nem azért, mert ezt választotta, hanem azért, mert egyszerre ebben találta magát, „erre ébredt”, mint ahogy Gregor Samsa egy napon arra ébredt, hogy féreggé változott. A szégyenben a Másik mindig egyfajta Nagy Másik, aki tekintetével beledermeszt egy torz létezésbe, amelyből nincs menekvés. A nyelv a Másik nyelve, az értelmezés a Másik szempontjai szerint történik, a kommunikáció lehetőségeit a Másik határozza meg. A Másik – deleuze-i kifejezéssel – olyan territorializálást végez, amelyből nincs menekvés a számomra. Ennek a mozgásnak tükörszimmetrikus párját vázolja fel a kései Deleuze filozófiája, amely a többségi territorializálás kisebbségi deterritorializálásának lehetőségét írja le a szökésvonal fogalmával. Többség és kisebbség hasonló viszonya keretezi a szégyen állapotát és a deleuze-i valamivé válást, de az egyik esetben a mozgás kilátástalan dermedtségéhez és dehumanizált ürességhez vezet, a másik esetben viszont a Törvény kötöttsége alóli felszabaduláshoz, a Törvény előli szökés felszabadulásához.

A büntudat állapotában a Törvény a meghatározó: a törvénnyel szemben érzem magam bűnösnek, és a Törvényhez való viszonyomat rendezem a bűn megvallásával és a lelkiismeret belső hangjának elfogadásával. A büntudatos szubjektum számára mindig nyitva áll a Törvény kapuja, és előbb-utóbb megtalálja a Törvény világába való bejutás lehetőségét. Hányattatások és nehézségek árán, de végül megleti helyét a Törvény világában, mert a Törvény valójában az ő világa. A büntudat elfogadásával az autentikus szelf mintegy elfoglalja a neki kijáró helyet a Törvény rendjében.

Nem így a szégyenkező szubjektum. Számára a Törvény világa mindig a Mások világa, és mindig egy olyan világ, amelyet hiába próbál értelmezni, nem jár sikerrel. A szégyenbe zártság bizarr magánya és ember alatti állapota talán sehol nem jelenik meg annyira világosan, mint Kafka írásaiban, különösen *A per* című regényben és *Az átváltozás* című elbeszélésben. A Törvény mindig többségi, aki nem tud kapcsolatot létesíteni a Törvénnyel, az kirekesztett, kisebbségi léthe kényszerül. Kívülállása pedig előbb-utóbb lelepleződik, és vagy ítéletet, vagy szörnyű megszégyenülést idéz magára. A szégyenkező szubjektum mintegy „arra ébred”, hogy nem érti a világot irányító, legfontosabb szabályokat, a többiek pedig azt nem értik, hogy ő mit nem ért.

32 | Lásd például Gilles Deleuze–Félix Guattari: *Kafka. A kisebbségi irodalomért*. Ford. Karácsonyi Judit. Quadmon, Budapest 2009.

Értetlenségük titkolózásként vagy gúnyolódásként jelenik meg a szubjektum számára, aki egyre jobban beleigabalyodik a Törvény idegenségének tapasztalatába. Létezése ilyen értelemben állandó vád alatt lét. A Törvény kapujában várakozik, de tökéletesen alkalmatlan arra, hogy felfogjon valamit a Törvényből, amelyet rajta kívül, úgy tűnik, mindenki más ért, és ezért haláláig a Törvénybe való bejutásra vár. A Törvénybe azonban sohasem nyer bebocsáttatást, de nem azért, mert a Törvény ellenséges vele. A Törvény egyszerűen befogadja azokat, akik elfogadják és értik működésének játékszabályait, és kirekeszti azokat, akik nem tudnak vagy nem hajlandóak ezek szerint a szabályok szerint játszani. Az ítélet maga a kirekesztés, de a szabályok nem értése már bizonyos értelemben maga az ítélet. A Törvényen kívüli lét nem a büntudat léte, hanem a szégyen léte. Ebben az állapotban a szubjektum létét a szégyen határozza meg, és képtelen eljutni a büntudatig: a Törvény kapujában várakozik, de a szégyen állandósult jelenében el van vágva a Törvénnyel való kapcsolattól. Bármilyen próbálkozik, értelmetlen gesztusként és teljesen hiábavaló törekvésként hullik vissza rá. Végül csak a szégyen marad: „úgy érezte, szégyene talán még túléli őt” – hangzik az utolsó mondat Kafka *A per* című regénye végén.

A szégyen fenomenológiája tehát kivezet a bűnös lét és autentikus lét paradigmájából. Egyfelől lehetővé teszi a szubjektum újfajta megközelítését a szubjektiváció és deszubjektiváció dinamikája felől, másfelől a kortárs életvilág közegében mozgó szubjektum problémáit is új megvilágításba helyezi.

The Phenomenology of Shame

Keywords: shame, guilt, superego, self-ideal, social pain, shame culture, guilt culture, trauma, dehumanization

This paper tries to offer a phenomenological analysis of the affect of shame on the one hand, and puts the phenomenon of shame into a broader perspective on the other. It makes three basic claims: (1) although the feelings associated with guilt and shame seem similar, the existential structure of the affect of guilt and shame is quite different; (2) an existential analysis based on the concept of shame is more revealing of our present social-cultural situation than a traditional approach based on guilt; (3) the structure of the subject based on shame is also different from that of the subject based on guilt: instead of an authentic self-core, we arrive at a notion of a split subject.

A szeretet helye Søren Kierkegaard gondolkodásában

Ismeretes, hogy amikor megjelent Kantnak a *Vallás a puszta ész határain belül*¹ című munkája, sokan azzal vádolták meg a szerzőt, hogy mindent sutba dobott, amit eladdig felépített a kritikai filozófiájában. Megint mások viszont azt a roppant intellektuális erőfeszítést látták meg benne, amilyenként az említett könyvet csak a nagy kritikai művekkel lehet egy lapon emlegetni.

Legalább ekkora csodálkozás kísérte Fichte, a korábban éppen ateizmussal vádolt és egyetemi pozíciójából eltávolított s immár a berlini egyetemen oktató filozófust, amikor megjelentette előadásait a vallás tanáról. Amíg azonban a hírhedt kanti műnek a legmegbotránkoztatóbb gondolata a rossz gyökerének problémája körül forgott, addig a korábbi jénai professzornak *A boldog életről avagy a vallás tanáról*² szóló előadás-sorozata a szeretet tanának ontológiai-metafizikai, ill. etikai-vallási problémáját járja körbe.

Fichte eme munkáját bizvást nevezhetjük *eltűnő közvetítőnek*³ a schellingi *Szabadságtanulmány*⁴ és Kant kései vallásfilozófiája között, amennyiben megmutatja számunkra azt a gondolkodói utat, azokat az alapvető problémákat, amelyek nyomán a leonbergi filozófus haladt, s ami nem mellékesen éppen akkora megrökönyödést váltott ki a művelt olvasóközönségben, mint az elődök korábban már említett művei.

E három mű bár alapvetően járult hozzá Schelling kései korszakának kiteljesedéséhez, amelyek mintegy a vallásfilozófia önálló filozófiai diszciplínaként művelését

1 | Lásd Immanuel Kant: *Vallás a puszta ész határain belül*. In: *Uő: Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Bp. 1980

2 | Lásd Johann Gottlieb Fichte: *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás. Szent István Társulat, Bp. 2010.

3 | A hegeli eredetű fogalmat először Frederick Jameson hozta vissza a köztudatba (*Az eltűnő közvetítő: narratív strukturák Max Webernél*). Egyfajta hegelianus fogalom, az absztrakt és annak empirikus negációja közötti átmenetben játszó közvetítői jellegéről, mely az átmenetet magát lehetővé tevő, de az eszme konkrét megvalósulása után nyom nélkül eltűnő ágencia. E fogalom a filozófiai hatástörténet értelmében Slavoj Žižek által a maga Schelling-könyvében használt fogalom, amellyel a német filozófus közvetítő szerepét hivatott megragadni a német idealizmus és ún. poszthegelianus filozófia között. Žižek szerint ugyanis a schellingi filozófia – alapproblémáiban, kérdésfelvetéseiben és néhol válaszaiban – tartalmazza azokat a gondolati alakzatokat, melyek később megjelennek, de már Schellingre való explicit utalás nélkül. – Lásd Slavoj Žižek: *The Invisible Reminder. On Schelling and Related Matters*. Verso 1996. 8. 83.

4 | Lásd Friedrich Wilhelm Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes. T-Twins, Bp. 1992.

készítették elő,⁵ elsősorban és legfőként az emberi szabadság lényegét kutatták, azáltal, hogy kitágították a filozófiai értelmezési horizont körét.

Ezek az enyhén tágra szabott gondolatok azonban Kierkegaard *A szeretet cselekedetei*⁶ című művének a felvezetéséül szolgálnak, ugyanis a szeretet fogalma vörös fonalként kíséri végig a dán életművét,⁷ viszont magával a szeretettel mint vallási értelemben vett fogalommal csak az ún. vallási műveiben foglalkozik, ami ilyenként megnehezíti az értelmezés dolgát. A szeretetnek azonban kulcsszerepe kell, hogy legyen a kierkegaard-i gondolkodásban, ha a szabadság reális fogalmát kívánjuk feltárni. Ugyanis a szabadságnak nem teoretikusan, hanem a praxisban kell megvalósulnia, a szabadság reális fogalmát viszont a dán gondolkodó szerint egyedül csak a kereszténység ismerte fel – itt egy húrón pendül Schellinggel –, s ilyenként nem is valósulhat meg másként, csak egy vallási-etikai gyakorlatban. Talán éppen ez az oka, hogy a nagy összegző elméleti műve, a *Tudománytalan utóirat* után fogott neki a *Szeretet cselekedeteinek*, melyben szintén mintegy összegzőleg visszatér az álneves művek témáihoz (eszkatologikus idő és történelem, az egyes és a tömeg ellentéte, immanencia és transzcendencia szembenállása, pogány-szókratikus és keresztény egzisztencia viszonya), de immár nem a német idealizmus, hanem az épületes beszédek nyelvezetén.

A szeretet problémája a dán gondolkodónál egy olyan ontológiai klaszteren jelenik meg, amely azonban idegen mind Fichte, mind Schelling spekulatív vizsgálódásaitól. Kierkegaard számára már nem elfogadható az a fajta fichte analógiás gondolkodás, amely a szubjektum belső szemléletében végbemenő folyamatokat egyúttal objektív lételméleti folyamatokként is transzponálja. Ez az előfeltevés ugyanúgy megjelenik a *Szabadságtanulmányban* is. Kierkegaard gondolkodása azonban gyökeresen csak az egzisztenciára szorított, a spekulációt pedig teljes egészében elutasítja. Számára az egzisztencia az egyetlen olyan relé, amelyen az abszolútum, vagyis a lét elgondolhatóvá válik.

Jelen tanulmányban nem törekedhetünk az itt felvetett problémák átfogó elemzésére, céloom elsősorban, hogy megvizsgáljam a szeretet helyét és szerepét a kierkegaard-i gondolkodásban, vagyis hogy visszavegyem az értelmezés kizárólagos lehetőségét a teológiától, amely úgy tűnik, önhibáján kívül kisajátította magának ezt a fogalmat a dán filozófus vallási műveinek az értelmezésében, s megvizsgáljam, hogy abban az értelmezési keretben, ahogyan a német idealizmusban gondolkodtak a szeretet fogalmáról – és itt elsősorban J. G. Fichte már említett művét tartom szem előtt –, elhelyezzem a fogalmat a dán filozófus gondolkodásában, hogy szerepére rákérdezhessek.⁸

A továbbiakban ezért elsősorban Fichte *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tanáról*⁹ című írását veszem vizsgálat alá, amely során arra leszek kíváncsi, hogy mi

5 | Vö. Czakó István: Friedrich Wilhelm Schelling keresztény metafizikája. In: F. W. Schelling: *A könyvelatkozatás filozófiája*. Ford. Mazgon Máté. Szent István Társulat, Bp. 2018. 18.

6 | Lásd Søren Kierkegaard: *Works of Love*. Ford. Howard W. Hong and Edna H. Hong. New Jersey 1998.

7 | Ennek szemléletes példáját adja a *Vagy-vagy*, amelynek szinte minden szövegének központi fogalma a szeretet fogalmának különböző egzisztenciális stádiumokban megmutatózó jelentéséről szól. – Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Gondolat, Bp. 1980.

8 | Tanulmányom tehát ebben az értelemben egy hosszú távú vizsgálódás első részét, azokat a filozófiai elemzéseket tartalmazza, amelyek a rekonstrukciót és a problémafelvetést tartalmazzák.

9 | Ismeretes, hogy Jacobi nyílt levele után (1799), amelyben ateizmussal vádolták meg, Fichte gondolkodásában gyökeres fordulat állt be, amelynek során a abszolút Én koncepcióját teljesen felváltotta

a szerepe a szeretet fogalmának, Fichte gondolkodásának berlini fordulata után, aztán Kierkegaard műveiben, – terjedelmi megkötések miatt – elsősorban a *Szeretet cselekedetei* című művének vizsgálatát próbálom rámutatni a két szerző közötti gondolati átfedésekre, és azokra az értelmezési lehetőségekre, amelyek egy további kutatás irányvonalát megszabhatják.

Fichte szeretetfelfogása, avagy a vallás tana

1806-ban kezdi tartani Fichte a vallásfilozófiai előadásait, amely előadások nagyon is beleillettek abba a sorba, mellyel a német filozófus az általa tudománytannak nevezett filozófiai tanításának a popularizálását tűzte ki célul.¹⁰ Fichte ezen berlini előadásainak azonban van egy érdekessége: mint ahogyan azt többen is megjegyzik, egy nagyon erőteljes eltolódás figyelhető meg a német filozófus gondolkodásában. Ugyanis a korai, még álneven megjelentetett, hírhedt írásával, a *Minden kinyilatkoztatás kritikájával* szemben, amely még határozottan kantianus szellemben íródott,¹¹ az itt tárgyalt előadásaiiban egyfajta lételméleti szemléletváltás figyelhető meg: az Ént, amely addig az egész tudománytannak a központi fogalma, arkhimédészi pontja volt, felváltja Istennek mint abszolútumnak a primátusa.¹²

A jénai tudománytanban Fichte nem foglalt egyértelműen állást azzal kapcsolatban, hogy az abszolút én azonos-e Istennel, jellemző, hogy az interpretátorok szorultak ebben a kérdésben állásfoglalásra.¹³ Annyi bizonyos, hogy az abszolút én, mint egyfajta posztulátori horizont, rendelkezik mindazokkal a lételméleti attribútumokkal, melyek Istent is jellemzik. Az abszolút én ugyanis *causa sui*, azaz önmagának az oka; amennyiben van, teljességgel szükségszerű, azaz *ens necessarium*; egyszerű és minden

egy, a lét és a létezés problémáját a középpontba állító lételméleti megközelítés, amely a korban csak Schellingnek a Szabadságtanulmányában tapasztalható fordulatához mérhető. Az ezzel kapcsolatos egyik legfrissebb, átfogó kutatást lásd Matthew Nini: *Fichte in Berlin: the 1804 Wissenschaftslehre*. McGill-Queen's University Press 2024.

10 | Ellentétben Kanttal, Fichte nem viseltetett akkora ellenszenvvel a populáris műfaj iránt. Amíg a königsbergi mester ismeretesen a populáris formát a dogmatikus mellett a filozófiai kifejtésmód egyik elkorcsosulásának vélte, addig Fichte meg volt róla győződve, hogy a tudománytannak a széles néptömegek számára is befogadható formában is ki kell fejteni, ezért gyakorta tartott előadásokat különböző témában széles körű publikum előtt. Ezek közül a legismertebb *Az ember rendeltetése* (1800), de éppen ilyen előadás-sorozatként lett bemutatva *A jelenlegi kor alapvonásai* is (1806). Ebbe a vonulatba tartozik *A boldog életről, avagy a vallás tanáról* (1806) szóló előadás-sorozat.

11 | Ismert tény, hogy az először álneven megjelent mű mögött a kortársak Kantot sejtették, s mintegy utólag, Kant tiltakozását követően vállalta magára Fichte az írás szerzőségét.

12 | Edith Dünsig, Fichte egyik avatott kutatója, ezt „ágostoni fordulatként” határozza meg, amennyiben Isten a fiatal Fichténél még egy kantianus Isten-posztulátumként van jelen; az *Útmutatóban* Isten már felváltja az ént, a végső ontológiai princípium, amelyben minden létezés megalapozódik. Edith Dünsig: *Sittliche Bewusstwerdung und Sich-Finden des Selbst in Gott bei Fichte und Kierkegaard*. In: Jürgen Stolzenberg–Smail Rapic (Hg.): *Kierkegaard und Fichte. Praktische und religiöse Subjektivität*. De Gruyter 2010. 164.

13 | A kortársak közül Schelling és Goethe is azon az állásponton voltak, hogy az abszolút én minden további nélkül azonosítható a kereszténység Isten-fogalmával. Ennek az elméletnek mind a korban, mind a kortárs Fichte-irodalomban voltak és vannak kritikussai. – Vö. Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alapfogolata. Antropológia és tanszcendentális filozófia*. L'Harmattan, Bp. 2014. 254.

realitásnak a teljessége, azaz úgy kell elgondolnunk, mint a keresztyén Istent.¹⁴ Fontos azonban észben tartani, hogy a fichtei abszolút én semmi szín alatt nem azonos az individuális énnel. Az abszolút én ugyanis, a gyakorlati filozófia posztulátumaként, rajtunk kívül helyezkedik el, nem azonos velünk, hanem az Én céltörekvésének a célja. Ez a törekvés a gyakorlati filozófia értelmében mindig egy exponenciális növekedés értelmében vett törekvés marad. Az „ember rendeltetéséhez nem tartozik hozzá a cél elérése” – mint azt konkrétan meg is fogalmazza.¹⁵ Következésképpen állíthatnánk, hogy ha a jénai korszak abszolút énje azonosítható is Istennel, ez akkor sem jelentene sokat, ui. ebben a formájában nem különbözne a transzcendentális én egységét megjelenítő ideáltól.

Egészen nagy fordulatot hozott azonban a berlini korszak Isten-konceptiója, amelyvel új korszak nyílt a filozófiájában.¹⁶ Ennek az új vallásfilozófiának a foglalatja az *Útmutató*. Az új korszaknak a középpontjában Isten mint abszolútum, Isten mint maga a lét áll János evangéliumának logoszteológiai értelmében. Ez azonban azt is magával vonja, hogy az individuális én már nem foglalhatott el olyan központi szerepet, mint azt korábban tette: az ember szerepe lefokozódik, már nem a rendszer középpontja, amelyben az abszolút én (vagy Isten) egyfajta instrumentumként van jelen, ami szavatolja az emberi szabadság abszolút voltát, s az abszolútum az, amelyik ezt a célt mintegy megragadhatatlan, de elgondolható ideálként reprezentálhatóvá teszi. Ebben új konstellációban Isten a *prius*, Isten a lét, az ember pedig nem más, mint Isten képe, megnyilvánulása. A könyvben foglalt előadások célja egy olyan vallás (Religion) kifejtése, amely az idealizmus szellemében ad magyarázatot a vallás központi kérdésére, azaz a boldog életre, Fichte azonban ezt egy olyan spekulatív módon teszi, amely nem vet számot a keresztyénység pozitív tanaival. Számára a vallás tana sem szolgál egyébre, minthogy megtisztítsa a gondolkodást, azáltal, hogy világossá teszi az abszolútum fogalmát, amely megnyitja az utat a helyes spekuláció irányába, azaz megalapozza magát a tudományt.

A fentiek annyiban mindenképp kiegészítésre szorulnak, hogy az Isten, akiről Fichte itt számot ad, inkább mutat hasonlóságot Spinoza istenével, mintsem a keresztyén Istennel. Ez ugyanis egy monista Isten-konceptió, a magyarázat pedig, melyet Fichte Isten és ember viszonyában elének tár, egyfajta előképe Schelling *Szabadságtanulmányában* kidolgozott ontológiai differenciájának,¹⁷ az alap és az egzisztencia megkülönböztetésének, ebből következően inkább immanens, mintsem tranziens kapcsolatot tételez Isten és ember között; nem beszélve olyan kérdésekről, mint a semmiből való teremtés, melyet kategorikusan elutasít.¹⁸ Az *Útmutató* nemcsak Fichte gondolati fejlődésében jelent mérföldkövet, hanem Schelling későbbi fordulatára is nagy hatást gyakorolt. Még akkor is, ha a *Szabadságtanulmány* bevezetőjében Fichtét még a jénai tudománytan alapján marasztalja is el.¹⁹ Ennek ellenére Schelling szabadság gondolatának magvát nemcsak Kantban kell keresnünk, hanem ugyanúgy

14 | Uo. 254–255.

15 | Johann Gottlieb Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. In: Uő: *Az erkölcsstan rendszere*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Bp. 1976. 21.

16 | Vö. Hankovszky: i. m. 258.

17 | Vö. Schelling: *Szabadságtanulmány*. 56.

18 | Vö. Fichte: *Útmutató*. 123.

19 | Vö. Schelling: *Szabadságtanulmány*. 35.

ered a Fichtével való polémiaiból is.²⁰ Ez viszont már ráirányíthatja figyelmünket a Kierkegaard-ral való összefüggésre is. A szabadság kérdése ugyanis hasonlóan vetül fel a *Szabadságtanulmányban*, mint a *Vagy-vagyban*: a szabadságnak egyfajta reális alapját keresi, szemben a tisztán formális, idealista megközelítésmóddal.²¹

Az fent említett hatástörténeti összefüggéseket azonban az alábbiakban nem lesz módunkban kimerítően tárgyalni. Tanulmányunk középpontjában ugyanis inkább az a kérdés áll, hogy Kierkegaard gondolkodásában milyen szerep jut a szeretet fogalmának, és ebben a kérdésben nagy segítségünkre lehet az *Útmutató*, amennyiben Fichte számára alapvetőnek bizonyul az Isten és ember közötti szeretetkapcsolat, amely az individuális én abszolútumhoz való viszonyának legmagasabb stációját fejezi ki.

Ezzel meg is érkezünk az *Útmutató* alapvető problémafelvetéséhez. Azzal ugyanis, hogy Istent a középpontba helyezi, Fichte azt deklarálja, szemben korábbi nézeteivel, hogy a filozófia kiindulópontját a létbe és nem az öntudatban helyezi. Ennek a kiindulópontnak a központi gondolata az abszolút önmagába záruló létnek (Seyn) mint nem keletkezett és nem változónak a létezéssel (Dasein) – mint folyamatos keletkezésben lévőnek, térnek és időnek alávettnek – fennálló különbségében van.²² Ennek az alapgondolatnak az egyik legmesszemenőbb következménye az a kettősség, amelyet lét és létezés, Isten és világ kettőssége lételméleti értelemben implicál. Ebben a kettősségben azonban nem két egyenrangú oldal szembenállását kell látnunk. Fichte ilyen értelemben soha nem mondott le a monizmusról. A két fél úgy áll egymással szemben, mint valóság és kép: a lét ahogyan megmutatkozik a maga számára, ahogyan önmaga kinyilatkoztatása a lét létezése. Ennek a különbségnek az egyedüli lehetséges módja – Fichte szerint –, hogy a létezés nem más, mint magának a létnek a tudata, a képzete. Ez az egyedüli módja ugyanis, hogy a lét létezéséről beszélhessünk. „A lét – jelen van” (Das Sein is da), ami annyit tesz a német idealizmus spekulatív nyelvhasználatában, hogy maga az öntudat az egyetlen olyan hely, melyben a lét önmagára való reflexiója megjelenik, a lét képe, ami azt jelenti, hogy a lét létezésének egyetlen helye kizárólagosan a tudatban, még pontosabban a reflexióban van.

A reflexió konzekvens tudománytani végigvitele azonban ennek a fogalomnak az önmegszüntetéséhez vezet,²³ amely során az individuum másik alapvető létmeghatározásának, a szeretet metafizikai mélydimenziójának a vallásfilozófiai kérdései horizontját elviszik ahhoz a felismeréshez, hogy a tudománytan alapja magában a vallásban rejlik. A vallás állapota „az ő kifejeződése, az ő képe, méghozzá tökéletesen és teljességgel és minden hiány nélkül, úgy, ahogy az ő belső lényege egy képben

20 | Vö. Christian Klotz: Freiheit und Offenbarung. Über einen Aspekt des Verhältnisses zwischen Fichte und Schelling. In: Jürgen Stolzenberg–Fred Rush (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism: Freiheit/Freedom*. 9/2011. 131.

21 | Schelling és Kierkegaard ez irányú kapcsolatát és a bűn fogalmának ebben játszott szerepét egy korábbi tanulmányomban elemeztem. Lásd Lang Mark: A bűn mint a második etika alapja Søren Kierkegaard gondolkodásában. *Erdélyi Múzeum* 2024/4. 17–25.

22 | Vö. Fichte: *Útmutató*. 63.

23 | Fichte öt szakaszát különbözteti meg az individuális fejlődésnek, amelyeken végighaladva eljut a két utolsóig, a „magasabb szellemi álláspontig”. Ezek közül a negyedik a vallásosság, amely megelőzi a tudománytan álláspontját. Itt megfigyelhető, hogy *Az ember rendeltetésének* ismert négy stációja közé itt mintegy beékel a vallásosságnak az önálló stációját. Tartalmi és egyéb okok miatt nem vállalkozom ezeknek a stációknak a külön vizsgálatára, ezzel kapcsolatban érdemes Edith Dünsig fentebb már említett, ebből a szempontból is megvilágító erejű tanulmányára utalnom. Lásd Dünsig i. m. 168–171.

megnyilvánulni képes”.²⁴ Felismerve az értelem minden megértési kísérletének elégtelenségét, az az individuum, aki a legmagasabb szellemi álláspont értelmében képes a szeretetre, elengedi saját létezését kategoriális sémáival együtt, és az önfeladás során képessé válik az abszolúttal való találkozásra: „mi magunk vagyunk az ő közvetlen élete”.²⁵

Ez a fentebb leírt, a megjelenésében mintegy *unio mysticá*kon feltárulkozó egyesülés azonban mégis csak közelebb áll a racionalista hagyományhoz, mint a korban elterjedt teozófiához. Az abszolútum megragadása a reflexió szintjén ugyanis azt a belátást tartalmazza, hogy Isten, azaz a lét lényegével kapcsolatban itt egy tökéletesen üres fogalmat ragadunk meg, amely tartalmilag semmis, és nem egyéb, mint értelmünk rá alkalmazott alapvető formája: gondolkodásunk módját tartalmazza, még pontosabban, „hogyan hogyan nem gondolhatjuk el őt”.²⁶ Isten tehát a gondolkodás értelmében egy „árnyékfogalom”, így tehát abban a kijelentésben, hogy „Isten van”, Fichte szerint nem fejezünk ki egyebet, mint hogy számunkra ő „tartalmilag semmi”.²⁷ A vallásban az individuum Istent életként ragadja meg, mégpedig saját individuális életében, amely nem más mint az eredeti formának a felismerése, amely magában Istenben van jelen, abban a különbségben, amelyben a Isten mint lét kinyilatkoztatta magát a létezésben. Az élet ugyanis nem más, „mint az a lét, amely tud magáról”.²⁸ A vallás tehát a reflexió eredeti fogalmának a leképeződése, amely magának a reflexiónak az alapja, ez, vagyis az az eredeti kapocs, amely „egybefogottság és az önhordozás érzése”²⁹ – a szeretet. Fichte szerint tehát megválaszolhatatlan a kérdés Isten ama árnyékfogalma alapján, hogy micsoda ő maga, a pusztá szemlélődés nem visz sehová ebben a kérdésben:

Ő az, amit az *tesz*, aki neki adta az életét, és akit ő vezet. Szeretné Istent látni, úgy ahogy van, szemtől szembe? Ne a felhőkön túl keresd! Mindenütt megtalálhatod, ahol csak vagy. Tekints azok életére, akik neki adták magukat, és őt látod.³⁰

A szeretet tehát Fichte szerint nem egyéb, mint a lét affektusa, vagyis az egybefogottság és az önhordozás érzése, önmagunk szeretete, a lét általi afficiáltság érzése.³¹ A szeretet igazi funkciója, hogy az abszolútum önmagától való elkülönöződésében, azaz az ontológiai differenciában visszavezet bennünket a hasadás eredetéhez, a lényeg formájának ahhoz az eredeti állapotához, amely egyáltalán ezt az elkülönöződést létrehozta; teszi ezt azért, hogy a feltétlent mint feltétlent megragadhasa. A szeretetben ténylegesen szabaddá válunk, amennyiben szabaddá válunk a reflexiótól, és a reflexió egész birodalmától. A szeretet vallási fogalma tehát Fichte szerint a filozófia nyelvén nem egyéb, mint a lét és létezés közötti eredeti kötelék.

24 | Fichte: *Útmutató*. 108.

25 | Uo. 109

26 | Uo.

27 | Uo.

28 | Uo. 8.

29 | Uo. 149.

30 | Uo. 110.

31 | Uo. 149–150.

Teljességgel létezik egy olyan kötelék, amely fölülmúlva minden reflexiót, semmiféle reflexióból nem származva és semmiféle reflexió ítéletét maga felett el nem ismerve a reflexióval együtt létrejön. Ha a reflexió kíséri, akkor ez a kötelék: érzés, és mivel kötelék, szeretet, és mivel a tiszta létnek és a reflexiónak a köteléke, Isten szeretete. (...) A lét önmaga hordozása önmaga-megtartása a létezésben nem más, mint a lét önmaga iránti szeretete.³²

Ilyen értelemben, a szeretet a spekuláció legmagasabb formája, mert a reflexiót felülmúlóként ragadja meg az igazságot. A reflexió ui. az alacsonyabb szellemi álláspontok során mindig összemosódott a valósággal; egyedül csak vallási szemléletben, a szeretet által válik világossá a reflexió helye, amelyben az „Istenben önmagát tisztán megszüntető reflexió a tudomány álláspontja”.³³

Alapvető kérdés azonban, hogy mit ért Fichte konkrétan a szeretet fogalma alatt. Eddig a pontig az vált számunkra világossá, hogy a reflexió mögött Fichte tételez egy ontológiai-metafizikai értelemben vett affektív instanciát, amely a lét és létezés közötti ontológiai differencia konstitutív eleme, amelyről kiderült, hogy egyidejű a reflexióval, ami által a reflexió birodalmában, a világban végbemenő immanens elkülönülődésnek a feltételéhez képes visszaregresszálni, amely így a spekuláció legmagasabb álláspontját teszi lehetővé. Azonban még mindig előttünk áll az a kérdés, hogy mit jelent ez tartalmilag. Az ugyanis világos, hogy Fichte kérdésfelvetésében a legnagyobb problémát az okozza, hogy a lét jelenléte mindig csak reflexiók meghatározottságok között válik egyáltalán a kérdésfelvetés tárgyává, viszont a vallásban végbemenő, magának a reflexiónak az önmegszüntetése nem jelenti a transzcendentális horizont önmegszüntetését sem.³⁴ Ugyanakkor a lét és létezés közötti kapcsolat mégiscsak abban rejlik, hogy a létezés a lét képe, azaz formája, ebben az értelemben azonban bár a létezés soha nem a létet a maga belső lényegében hozza formára, mégis formára hozza, méghozzá úgy, ahogyan minden létező saját maga számára létezik. Arra a kérdésre, hogy ez a létezésben megnyilvánuló, formára hozott lényeg és a lét belső lényege között milyen kapcsolat áll fenn, Fichte szerint csak egyetlen adekvát válasz lehetséges: a cselekvő szeretet. Ugyanis, mint mondja, ahelyett, hogy a kérdést az általános forma értelmében tennénk fel, a konkrét dologból kiindulva kell feltennünk: azaz a reflexió helyett az affekcióból. „Ez a kölcsönös szeretet, amely se nem az övé (Istené – L. M.), se nem az enyém, hanem amely őket és minket is egymástól különböztető tesz, és ugyanakkor egyé is kapcsol (...)”.³⁵

Ez praktikus értelemben azt jelenti Fichte szerint, hogy a szeretet szükségképpen és örökké cselekvően lép be a világba. A reflexió ugyanis, amely ezt a tulajdon létet, amely egyáltalán nem idegen tőle, idegenné teszi a számára, az individuum pedig azt a lényegét próbálja meg megragadni, amely „mindig, örökre és mindenütt ő maga”.³⁶ A szeretet az a végtelenre irányuló törekvés, amely számára lényegében minden egy, és amely magában foglalja az egész valóságot. Ez ugyanakkor azt is feltételezi, hogy

32 | Uo. 212–213.

33 | Uo. 216.

34 | Azaz nem teszi lehetővé a lét közvetlen, reflexív értelemben felfogott megragadását – ez lehetetlen marad. Az a kijelentés ugyanis, hogy „a lét – jelen van”, mint azt már korábban megmutattuk, csak akként értelmezhető, hogy a lét jelenléte mindig valamilyen tudat, s a tudattól független létezés nincs.

35 | Uo. 213.

36 | Uo. 217.

az önmagának megjelenő cselekvő individuum nem egyéb, mint ugyanannak az egy szeretetnek a cselekvő kifejeződése. Így vonja le Fichte a következtetést, hogy a szeretet a világban nem más, mint Isten önmaga iránti szeretete, amely „egy személyes érzelmi egzisztenciát tesz eszközévé”.³⁷

Erről a létről soha másképpen nem beszélhetünk, és más sem beszélhet róla másként, mint hogy a belső lényegéről szoltunk. Még ha létünk önmagában mindörökké a lét léte is, és az is marad, és soha nem válhat valami mássá, mégis az, ami vagyunk és ami önmagunk számára vagyunk, vagy amit – önmagunk formájában, az én formájában, a tudatban zajló reflexió formájában – soha nem önmagában a lét, hanem a lét a mi formánkban: lényegként.³⁸

Összegzésként elmondhatjuk, hogy Fichte, mintegy Hegelt megelőlegezve, azon az állásponton van, hogy szubsztanciális értelemben a vallás és a filozófia nem különböznek egymástól, mindkettő az abszolútumra irányul, annyi – korántsem elhanyagolható –, különbséggel, hogy amíg a filozófia ezt a megragadást a reflexió segítségével végzi, előbbi a vallásos bizonyosságon keresztül, amelynek az alapja a reflexiót megelőző, azt lehetővé tévő intuícióban gyökerezik. A vallás álláspontja egyetlen dolgot fejez ki: mindent visszavezetni az egységre.³⁹ Bizonyos értelemben Fichte tovább is megy vallás és filozófia egyszerű analógiájának a feltételezésétől, és mind mélyebb ontológiai és metafizikai értelemben törekszik a vallás fogalmának a magyarázatára. Ugyanis pontosan abból a meggyőződésből, hogy az egyre irányuló intuíció megelőzi a reflexiót, mondja ki, hogy magának a létnek a helyes fogalma nem ragadható meg vallás nélkül. Pontosán a vallási bizonyosság eme tapasztalatából válik tehát világossá, hogy „az istentől megihletett ember” lesz képes annak a magyarázatára, hogy miként van a lét, amely csak „a létből a létezésbe való eleve kiáradás tényében ragadható meg”⁴⁰ – ez azonban nem a lényegből, hanem a létezésből vezethető le, tehát nem a gondolkodásból, hanem a cselekvésből.

Látható, hogy Fichte itt szinte egy preegzisztencialista álláspontig ér el, amennyiben eljutott oda, hogy gondolkodása középpontjába az ember egzisztenciális aspektusát tegye, amelyet az isteni és az emberi élet megfelelésében ragadott meg. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy Fichte gondolatrendszerében, ebben a korszakában is, a tudománytan állt a középpontban, amely lényegében a vallásosság létszemléletének mintegy a hatványra emelt formája.

Kierkegaard szeretetfelfogása

A szeretet cselekedetei nem a filozófia nyelvén íródott, hanem Kierkegaard épületes beszédeinek a nyelvezetét használja; nem is találunk benne közvetlen polémiaát, még csak utalást sem tesz más gondolkodókra. A mű elsősorban vallási szövegeinek sorába

37 | Uo. 218.

38 | Uo. 211–212.

39 | Uo. 23.

40 | Uo. 190.

illik, ugyanakkor ez kérdés mégis folyamatos vitát vált is ki az értelmezőkben.⁴¹ Annyi bizonyos, hogy a dán szerző ezeket a szövegeket, amelyek csak lazán kapcsolódnak egymáshoz, ő maga sosem nevezte a vallási művei értelmében épületes beszédeknek, s az is tény, hogy a műben több allúziót enged meg magának a különböző, az esztétikai műveiben tárgyalt filozófiai témák irányába. A szeretet kierkegaard-i fogalma is egyfajta kapocs Isten és az egyes között, de már nem egy általánosítható viszony értelmében. Ez a szeretet úgy lesz univerzális, hogy radikálisan szinguláris, úgy lesz interszubjektív, hogy egy tapodtat sem mozdul ki a bensőségesség dimenziójából. Ez a paradoxon, amelyet a kierkegaard-i szeretetfogalom kifejez, egzisztenciális értelemben egy sokkal elemibb tényre hívja fel a figyelmet: az az abszolútum, amelyik csak az ellentmondás szavatolásának a segítségével tartható fenn, már nem a lét értelmében vett mozdulatlan Egy, amelynek Fichte a megragadására törekedett. Ez az a keresztény Isten, amelyik csak az eszkatologikus jövő bizonytalanságában nyilatkoztatja ki magát.

A mű a „szeresd felebarátodat, mint önmagadat”⁴² parancsának az értelmezése körül forog. E parancs lényegében két egymásnak ellentmondó (felületen formájában azonban mindenki által egy időben helyeselt) morális intuíciónak az ütközéséből fakad: egyrésztől minden ember egyformán értékes, ezért fontos mindenkihez részrehajlás nélkül, ugyanúgy viszonyulnunk, másrésztől viszont mégiscsak vannak olyan személyek, akiket kitüntetünk figyelmünkkel, akikhez másként viszonyulunk, mint egy idegenhez. Kierkegaard ezt az ellentmondást két terminusba sűríti össze: *Elskov* és *Kjerlighed*. E két fogalom a magyar nyelvben nem megkülönböztethető: az egyik a természetes szeretet (barátság, szerelem = érosz), a másik pedig a vallási értelemben felfogott szeretet (agapé). A természetes szeretetet – írja – akár hajlamaink vezérlik, akár magasabb eszmék (pl. nemzet), minden esetben visszavezethető az önszeretetre, mint első okra. E természetes szeretet és a keresztény szeretet közötti különbség abban mutatkozik meg, hogy a másakra felebarátként tekintünk.⁴³ A felebarát fogalma azt fejezi ki, hogy lemondunk csodálatunk „egy és egyetlen tárgyról”, és helyette mindenkit megkülönböztetés nélkül szeretünk: „a felebarát az egyedüli tárgy, de a felebarát annyira messze van, amennyire csak lehetséges attól, hogy egy és egyetlen személy legyen, végtelenül messze van attól, mert a felebarát minden ember”.⁴⁴ A felebarátban a másik nem a saját pszichofizikai különösségében áll előttünk, hanem mint az általános emberi

41 | John D. Caputo egyértelműen úgy emlegeti a könyvet, mint ami Kierkegaard kultúrkritikai műveinek sorába illik, amelyekből szintén szép számmal találhatunk a dán szerző korpuszában. Ez bizonyos szempontból meg is felel a mű szándékának, mivel kétségbevonhatatlan, hogy alapvető célja a keresztény és világi szeretet szembeállítás. Ugyanakkor nem mehetünk el említés nélkül amellett, hogy Kierkegaard lényegében ebben a műben egy új, terminusértékű fogalmat vezet be, s ilyen módon hasonlítható akár *A szorongás fogalmához*, akár *Az ismétléshez* is, melyek szintén egy-egy új egzisztenciális kategória bevezetéseként szolgáltak. – Lásd John D. Caputo: *How to Read Kierkegaard*. New York–London 2008. 93.

42 | Mt. 22,39.

43 | A felebarát fogalma, mely Károli leleménye, a barát és az ellenség közötti megkülönböztetés feloldására utal, és nem arra a jelentésre világít rá, amelyre Kierkegaard itt rá szeretne mutatni. A Bibliában szereplő eredeti görög kifejezés, a *plésion* szomszédot jelent. A *plateia* főnévből származik, amely utat, ill. utcát jelent, vagyis elsődlegesen térbeli közelséggel kapcsolatos jelentést takar. Ebben a szellemben fordították le dán nyelvre is: *næste*. – Ballagi Mór: *A magyar nyelv teljes szótára*. Nap Kiadó Kft., Budapest 2010. 371.

44 | Kierkegaard: *Works of Love*. 55.

megjelenése, mint olyan szellemi értelemben meghatározott Te, aki maga is Istenben alapozódik meg.⁴⁵ Ezt Kierkegaard a szamaritánus példáján keresztül szemlélteti.⁴⁶ Amire ez a példabeszéd tanít bennünket – írja –, az nem az, hogy hogyan ismerjük fel a kötelességünket, hanem az, hogy hogyan cselekedjük az embertársunkkal szemben – hogy ne felismerjük a felebarátot, hanem hogy mi is azzá váljunk.

A szeretet fogalmában Kierkegaard nem egyszerűen az ember természeti meghatározottságával szembeni keresztény magatartás lényegét fogalmazza meg, hanem az Én szellemként tételezett vallásetikáját is, melyben nemcsak az érzelmeken alapuló etikától, hanem a pszeudonim művekben megfogalmazódó, immanens kötelességet inkorporáló etikától is elválasztja. Amit a helyébe állít, az már a *Félelem és reszketésben* is megfogalmazódó Isten-viszonyt vizsgáló alapállás, amely az isteni parancsban a mindenkire vonatkozó, társadalmi-etikai parancs fölébe az egyes ember és Isten viszonyának felsőbbségét állítja. A *szeretet cselekedeteiben* azonban nem a kereszténységet kívülről vizsgáló nézőpontból teszi ezt, hanem az épületes beszédek jellemző vallásos alapállásból. Ez egy olyan etikai felfogás foglalatja, mely elkülönül az immanens társadalmi és interszubjektív viszonyok nivelláló tendenciáinak való alárendeltségtől.

Keresztény szeretetről akkor beszélhetünk, ha azt nem immanens erők, hanem a transzcendencia viszonyában gyakoroljuk. Kierkegaard szerint a változásnak, heterogenitásnak és az egyes embert ezen belül vezető természetes hajlamoknak alávettett immanenciában az isteni törvény beteljesítése mindig csak egy kalkulatorikus és relatív megközelítésnek lehet a közege, így az egyenlőség, melyre lényegében minden közösség törekszik, csak egy tökéletlen hasonlósággá degradálódik:

[H]a feltételezzük, hogy az összes hasonlóság ugyanazzal az időbeli különbséggel rendelkezik, még akkor sem nevezhető keresztény egyenlőségnek. A világbeli hasonlóság, ha lehetséges, nem keresztény egyenlőség.⁴⁷

A kereszténység ellenben „levágja az utat” az egyenlőséghez, mégpedig azáltal, hogy elfogadja a világ egyenlőtlenségét, és helyette az örökkévalóság egyidejűségében posztulált egyenlőségre törekszik. Ebben az egyenlőségben való szeretet azáltal érhető el, hogy azt szünteti meg, ami az egyenlőtlenség elfogadását lehetővé teszi, vagyis az ember természetes hajlamainak a meghaladására törekszik:

Az öntagadás keresztény eszméje ezt jelenti: add fel az önszeretet vágyát és sóvárgását, add fel önző terveidet és céljaidat, hogy valóban önzetlenül dolgozz a jóért, és éppen ezért érezd magad szinte bűnözőnek, sértettnek és nevetségesnek.⁴⁸

Kierkegaard szerint a kereszténység nem egyszerűen lemond az egyenlőség megvalósításáról, hanem azt állítja, az egyenlőség nem is létezik a világban, elérni pedig csak úgy lehet, ha a világot hagyjuk fennállni a maga állapotában, és ezzel egy időben,

45 | Uo. 364.

46 | Vö. uo. 22.

47 | Uo. 72.

48 | Uo. 194.

az Abszolútum segítségével, az örökkévalóságban való megvalósítására törekszünk. A valódi szeretet tehát a *kirdlyi törvényhez* való kategorikus ragaszkodáson alapul: „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat”.⁴⁹

Hasonló módon Fichtéhez, akinél ugyanúgy megtalálhatjuk a világ leértékelését Istennel szemben, Kierkegaard is egyfajta ellentétet tételez abszolút isteni és a relatív világi között. Szemben azonban az *Útmutató* szerzőjével, ezt az ellentétet nem közvetíti a tudásban, hanem az etikaiban paradoxonná szilárdítja a szembenállást.

A *Félelem és reszketés*ben a transzcendens és az immanens fentebb is vázolt kollíziója áll a középpontban. A *Második probléma* című fejezetének irányadó kérdése, hogy van-e abszolút kötelesség Istennel szemben, ugyanis, ha a hit paradoxona igaz, és az egyes magasabb az általánosnál, akkor az általános, vagyis az etikum az abszolútumhoz képest viszonylagossá válik. „[A]z Isten iránti szeretet arra készítheti a hit lovagját, hogy felebarátja iránti szeretetét, oly formában fejezze ki, ami ellentmond az etikai értelemben vett kötelességnek.”⁵⁰ Ez azt jelenti Kierkegaard szerint, hogy Ábrahám Izsák feláldozásával a szeretet magasabb fokát akarta kifejezni, amely mintegy zárójelbe zárta az apai szeretet világi követelményét. Boros Gábor jegyzi meg ezzel kapcsolatban, hogy Kierkegaard volt talán az első gondolkodó, aki a szeretetet mint az etikai sajátos felfüggesztését fogta föl.⁵¹

A szeretet helye a kierkegaard-i egzisztenciális filozófiában egyfajta felülmúlása minden immanens etikai törekvésnek, emiatt *A szeretet cselekedeteinek* szeretetfogalma nem vezethető vissza a kanti értelemben vett belső morális törvényre, amelynek értelmében Fichte szerint is a szeretetnek visszavezethetőnek kell lennie.⁵²

Kierkegaard egy olyan képet fest Isten mint szeretet egzisztenciális primátusáról, amely felülír mindenfajta immanens etikai követelést.

Az, amit az ember önmagától tud a szeretetről, nagyon felületes [...] Istentől kell megtudnia, mi a mélyebb értelemben vett szeretet, az öntagadásban azzá kell válnia, amivé minden ember válhat [...], egy eszközzé Isten számára.⁵³

Ezt támasztja alá az a militáns hangnem is, amely a világ és a kereszténység közötti viszony leírásában érhető tetten:

Ellentét van a között, amit a világ és a között, amit Isten ért szeretet alatt. [...] Mégis, aki a jó harcát vívja meg, azért, hogy kifejezze Isten létezését, annak az

49 | Mt. 22,39; Jk. 2,8. A hit által világossá váló feltétlen engedelmisség parancsa már az álneves írásokban is felmerül, az ezen a ponton általában hivatkozott *Félelem és reszketés* helyett, inkább a *Vagy-vagyra* hivatkoznék, mint első igazán kiforrott műre, melynek utolsó fejezetében, a jütlandi lelképásztor levelében ugyanez a gondolat csendül fel. A lelkész levele egy központi gondolat körül forog: „Istennel szemben soha nincs igazunk”. –Lásd Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 1004.

50 | Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Ford. Soós Anita. In: *Søren Kierkegaard Művei* 5. Ford. Soós Anita és Gyenge Zoltán. Jelenkor, Pécs 2014. 141.

51 | Vö. Boros Gábor: A tevékeny szeretet Kierkegaard-ja. In: *Uő: Szeretet/szerelem filozófiája*. Szisztematikus történeti tanulmányok. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2014. 278.

52 | Vö. Fichte: *Útmutató*. 177.

53 | Kierkegaard: *Works of Love*. 364.

Úrnak a létezését, aki nyilvánvalóvá teszi, hogy feltétel nélkül kell őt szolgálni, az a valaki az Istenért harcol.⁵⁴

Az a belső intenzitás, amelyet az Istenhez vezető szeretet hív elő, a kereszténységre nézve azt a végső következtetést tartalmazza, melyet *A keresztény hit iskolájában* később majd úgy fogalmaz meg, hogy „botrány a világ számára”.⁵⁵ A botrány abban tetőzik, hogy a szeretet, amelyet a kereszténységnek a világgal szemben tanúsítania kell, a legkülönbözőbb formákban mutatkozhat meg. Ehhez mérten a felebarát helyes szeretete, amennyiben a természetes szeretetből a helyes szeretethez, azaz Isten helyes felfogásához vezet, nem rendelkezik etikai fenntartásokkal. A keresztény ember szenvedése és megaláztatása abban a tényben mutatkozik meg, hogy a világ számára gonosztevéként jelenik meg, mert egy olyan igazság kifejeződéséért harcol, amely a világban, abszolút lévén, soha nem valósulhat meg teljesen. A keresztény szeretetnek az evilági „szereteten innen és túl” kell megnyilvánulnia, amennyiben a felebarátot, akár a gyűlölet által, de Isten szeretetéhez kell elvezetnie:

A lényegi Kereszténység ez: valóban szeretni önmagunkat azt jelenti, hogy Istent szeretjük; valóban szeretni egy másik személyt, azt jelenti, hogy mindent feláldozva (ahogyan magunkat is gyűlöljük) segítünk a másik személynek szeretni Istent [...].⁵⁶

A gyűlölet, melyet a kereszténység megkövetel a hozzánk legközelebb állókkal szemben, azt a „jó hírt” tartalmazza, hogy mindenki közvetlen kapcsolatban van az univerzalitással. Ennek a belátása azonban nem érhető el anélkül, hogy a szubjektum ki ne szakadna a társadalom világi terét fenntartó rendből. Amit a keresztény nézet tehát a legmagasabb létformának tekint, vagyis az elkülönülést, az az immanens etika számára maga a botrány. Az immanens rend elvével szemben a keresztény „gyűlöld szüleid, szeresd ellenségeid” etikája egy felszabadító aktus, amennyiben a másikkal a természetes meghatározottságára vonatkozik. A szeretet tehát nem csupán egy interszubjektív viszonyt meghatározó fogalom, hanem a fichtei értelemben már megfogalmazott kötelék szerepét tölti be Isten és ember között, transzcendencia és immanencia között: a szubjektum számára az evilági zártságból való kiszabadulásnak az útja is, amelynek funkciója az őt az immanenciához láncoló természeti meghatározottságnak a meghaladása.

Ez abból is jól látszik, hogy *A szeretet cselekedeteit* végigkíséri az a kétértelműség, mely során Kierkegaard végig hangoztatja, hogy a kereszténység és a világ explicit módon soha nem állnak szemben egymással. A kereszténység számára a világ indifferens, mivel a történelemnek és az üdvtörténet lefolyásának semmilyen találkozási pontja nincs,⁵⁷ szubtilis módon azonban mégis sejteti, hogy a történelmi hanyatlással szemben a kereszténység jelenti az alternatívát:

54 | Uo. 120

55 | Søren Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz, Budapest 1998. 36.

56 | Kierkegaard: *Works of Love*. 114.

57 | Vö. Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*. 41.

Nézd, ezért van az, hogy bizonyos időkben megjelenik a szükség [...] egy olyan nagy esemény felszabadító mozgására, amely megmenti azt, ami szilárdan áll, szükség van egy nem várt lelkesítő kilátásra, hogy el ne fulladjunk a világiasságban, vagy el ne pusztuljunk a nyomasztó pillanat súlya alatt!.⁵⁸

Kierkegaard számára – szemben Fichtével – a szeretet nem egyszerűen az immanens elkülönöződéssel szembeni változatlan, egy, szükségszerű és a realitás teljes egészét magában foglaló léttel való kapcsolatnak az ágenciája. A kierkegaard-i abszolútról ilyesmi nem állítható, mivel az ő értelmezésében Istenhez, transzcendens lévén, nincs más hozzáférésünk, csak egzisztenciálisan, a vallásetika dimenzióján keresztül. Éppen ezért a keresztény szeretet egyfajta radikális nyitottságot tételez, egy olyan, az egzisztenciába ágyazott lételméletet, amely radikálisan szemben áll a német idealizmus s így Fichte alaptörekvésével is. A szeretet nem lehet semmiféle lételméleti kötelék, amely a tudás megalapozását irányozná elő, a szeretet éppen mindenféle tudással szemben lép fel, mivel mindig konkrétan és mindig a lehetőségre törekszik. Jól megvilágítja ezt *A szeretet cselekedeteinek* a reményfogalma: „A szeretet mindent elhisz – mégsem szégyenül meg soha”,⁵⁹ vagyis a szeretet a felebarát esetében soha nem vonatkozhat érdemtelen személyre, mert a szeretet számára nem létezik ilyen, tehát nem is szégyenülhet meg soha, ha nem teljesül elvárása az időben. Szégyenbe csak akkor kerülhet, ha feladja a felebaráttal szembeni reményét. A keresztény szeretet Kierkegaard számára a lehetőség azon formája, mely az örökkévalósággal kapcsolódik össze: a másokban remélni azt jelenti, hogy az örökkévalóság viszonyában várjuk el a felebaráttól a jót,⁶⁰ mert a remény azt jelenti, hogy az örökkévalóság viszonyában tételezzük a jót, ahogyan félni annyit jelent, mint a rosszat tételezni, de nem az örökkévalóság, hanem az idő viszonyában. Ilyen értelemben pedig a remény nem is lehet idői meghatározás kérdése, végtelen döntés, amelyet ezáltal soha nem lehet félrevezetni. A szeretetnek, ahogyan a hitnek is, csak egy lehetséges perspektívája van, amelyet így foglal össze később *A halálos betegségben*: „Istennél minden lehetséges”.⁶¹

Összegzés

Összegzésként elmondható, hogy Kierkegaard és Fichte fentebb elemzett két művének a szembeállításuk több szempontból is figyelmet érdemlő konklúziókat von maga után. A német filozófus műve kiemelkedő szellemi erőfeszítés annak érdekében, hogy a kereszténységet, és a szeretet fogalmát a német idealizmus spekulatív filozófiai hagyományának a keretrendszerében elhelyezze; s mint az analízisből kiderült, itt nem egyszerűen csak egy gesztusról kell beszélnünk, hanem egy olyan szellemi aktusról, ami hatásában kimutathatóan új irányba indította el a német idealizmus bizonyos szereplőit. Ebből a sorból bizonyosan nem lóg ki Kierkegaard sem.

58 | Kierkegaard: *Works of Love*. 246.

59 | Uo. 248.

60 | Vö. uo. 250.

61 | Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter. Göncöl Kiadó, Budapest 1993. 46.

Az, hogy filológiaiilag milyen átfedések vannak a két mű között, nehezen kimutatható. A szövegben ezért sem utaltam erre, nem is ez volt számottevő a vizsgált során, hanem az, hogy Fichte műve, amely a szeretet fogalmának szisztematikus elemzését viszi végbe – még ha előadás módján is –, sokkal közelebb visz bennünket ahhoz, hogy megérthessük, vajon a dán szerző hogyan gondolkodhatott erről, mint saját egzisztenciális filozófiájának az alapjáról.

The Place of Love in the Philosophy of Søren Kierkegaard

Keywords: love, ethics, German idealism, ontology, philosophy of religion

Love is not a concept of moral philosophy, but a religious concept *par excellence*. Perhaps this is precisely the reason why it is so little mentioned in the reception of Kierkegaard, even though the concept extends throughout his works, and the Danish author even dedicates a separate work to the subject, *Works of Love*.

In German idealism, the philosophy of religion rose to the rank of serious philosophy and became a source of fertilization of philosophical thought. Perhaps it is enough if we think only of Kant. However, beyond the concept of radical evil, the concept of love is just as important, if not more so.

In this study, I would like to examine how Kierkegaard's concept of love can be interpreted in a philosophical context, and to illuminate the issue, I will use the concept of love as interpreted in German idealism, primarily J. G. Fichte's concept of love.

A lehetetlenség kategóriájának politikai ontológiai jelentőségéről Giorgio Agamben filozófiájában

Bevezetés

Jelen dolgozatban két, analóg paradoxon vizsgálatára vállalkozom: a szuverenitás paradoxonának jog- és politikai filozófiai rekonstrukciója mellett egy olyan ontológiai paradoxon artikulálására teszek kísérletet, mely mind logikai-filozófiai, mind történeti szempontból meghatározza azt. Ahogy azt a cím is jelzi, mindezt Giorgio Agamben műveire támaszkodva teszem, aki a *Homo Sacer* című főművében ugyan elég kimerítő képet ad a szuverenitás paradoxonáról, de megjegyzését, miszerint a konstituáló és konstituált hatalom viszonyának problémája végső soron ontológiai probléma („a lehetőség létesítésének» kérdés[e]”),¹ már nem fejti ki annyira részletesen. Irányvonalakat azért már főművében is találunk: megtudjuk például, hogy ehhez az ontológiai problémához archeológiai szemlélettel kell viszonyulnunk, ami konkrétan azt jelenti, hogy vissza kell térnünk Arisztotelész szövegeihez, és azokból kiindulva kell megpróbálnunk új megoldást találni a „lehetőség létesítésének» kérdésére. Megtudjuk azt is, hogy ez a visszatérés nem felesleges: a *Metafizika* Théta könyvének agambeni olvasata a lehetőség kategóriájának egészen új oldalát exponálja. Olyan oldal ez, mely nem kapott túl sok figyelmet a nyugati filozófia története során: ha ugyanis „annak esetében, ami képes lenni, egyaránt lehetséges, hogy az illető dolog legyen és hogy ne legyen”,² nem felelkezhetünk meg a „nemlét képességéről”, az *adünamiá*ról vagy – ahogy Agamben nevezi – impotencialitásról, mely, mint látható, a lehetőség konstitutív eleme. Az olasz filozófus ennek megfelelően próbálja újragondolni a megvalósulás eseményét, melyet – a hagyományos megoldásoktól eltérően – nem a lehetőségre, hanem a lehetetlenségre alapoz.

Van azonban egy további fontos megjegyzés, mely a *Homo Sacer* ontológiai exkurzusát zárja: „talán a legerősebb ellenvetést a szuverenitás elvével szemben Melville egyik szereplője, az írnok Bartleby képviseli”.³ E gondolatát Agamben már valóban nem főművében fejti ki, így a Bartlebyről írt rendkívül fontos esszéjéhez (*Bartleby o della contigenza*) kell fordulnunk, hogy megfejthessük az imént idézett megjegyzést. Ha

1 | Giorgio Agamben: *Homo Sacer*. Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest 2023. 69.

2 | Arisztotelész: *Metafizika*. Atlantisz, Budapest 2024. 1050b12–13.

3 | Agamben 2023. i. m. 76.

ehhez hozzátesszük, hogy a lehetőség és lehetetlenség viszonyának megragadásához szükséges gondolatokat sem kizárólag a főmű ontológiai exkurzusa rejti (sőt...), érthetővé válik, mi okból szükséges rekonstruálni a szóban forgó ontológiai paradoxont. Természetesen nem véletlen, hogy Agamben soha nem fejtette ki ontológiai nézeteit szisztematikus formában. A lehetőség kategóriája sem absztrakt, logikai mivoltában foglalkoztatta: Arisztotelészhez hasonlóan léte ható módjaiban vizsgálta azt, hisz arra volt kíváncsi, hogy e kategóriának milyen etikai, esztétikai, jogi vagy politika implikációi vannak. Szándékával egyetlen okból ellenkezem. Ha ma, szinte harminc év távlatából komolyan vesszük Agamben megjegyzését, miszerint „[a]míg a lehetőség új és koherens ontológiája nem kerül a tetre és annak a lehetőséghez való viszonyára alapított ontológia helyére [...], addig a szuverenitás apóriájától mentes politikai elmélet elképzelhetetlen marad”,⁴ mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy Agamben meddig jutott e politikai elmélet elképzelésében. Ahhoz azonban, hogy ezt megtudjuk, arra a kérdésre kell válaszolnunk, hogy egyáltalán sikerült-e kidolgoznia egy céljának megfelelő, „új és koherens” lehetőségontológiát, és ha igen, az pontosan hogyan működik.⁵ Jelen dolgozat éppen ezt a kérdést próbálja – ha hiányosan is, de – megválaszolni: az agambeni lehetőségontológia, egy lehetséges rekonstrukciójaként, a tisztánlátás jegyében íródott. Fontos azonban, hogy a részproblémán túl igyekszik nem megelégedni Agamben tulajdonképpeni céljáról, így a politikai filozófiai kontextualizáció mellett olykor e lehetőségontológia etikai-politikai implikációit is felvillantja.

A szuverenitásparadoxon, valamint az azt megalapozó ontológiai paradoxon viszonya

A szuverenitásparadoxon topológiája

„A szuverenitás paradoxona így hangzik: a szuverén egyszerre van belül és kívül a jogrenden.”⁶ Ezzel a meglehetősen lényegbevágó gondolattal nyitja Agamben főművének első fejezetét, amely – ahogy azt a címe is egyértelműen sugallja – *a szuverenitás paradoxonáról* szól. Az első kérdés, amely a gondolat értelmezésekor felmerülhet, a következő: ki a szuverén? A „szuverén az, akinek a jogrend elismeri hatalmát, hogy kihirdesse és felfüggeszse a rend érvényességét”.⁷ Röviden: a szuverén az, aki a kivételes állapot elrendeléséről dönthet. A kivételes állapot tehát egy olyan paradox joghelyzet, melyben a jogrend érvényessége fel van függesztve. Kivételes állapotnak tekinthetők ebben az értelemben azok a szükséghelyzetek, melyeket a világ számos országában a Covid19 elterjedése és megfékezése okán elrendeltek, de kivételes állapotot rendelnek

4 | Uo. 69.

5 | Éppen erre tettem kísérletet *Giorio Agamben modális ontológiájának rekonstrukciója* című szakdolgozatomban, melyet 2022 nyarán védtem meg a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem filozófia alapszakának hallgatójaként. Jelen tanulmány tulajdonképpen a dolgozat első két fejezetének kibővített és átdolgozott változata, a dolgozat harmadik fejezete a *Kellék* 70. lapszámában jelent meg. Ahogy azt már ott is megjegyeztem, e két tanulmány kiegészíti egymást, az olvasó pedig igazán akkor kaphat választ a *Bevezetés*ben feltett kérdésre, ha mindkét tanulmányt elolvassa. Vö. Ilyés Zsolt-György: Az ontológiai apparátus deaktiválása Giorgio Agamben filozófiájában. *Kellék* 2024. 70. szám. 57–82.

6 | Uo. 27.

7 | Uo.

el többek között akkor is, amikor egy ország hadban áll. A szuverén tehát az, akit a jogrend felhatalmaz arra, hogy felfüggesztéséről döntsön: „jogi hatalommal rendelkezve a jog érvényességének felfüggesztéséhez, jogilag a jogon kívül helyezi magát”.⁸ Többféleképpen is megfogalmazhatjuk a szuverenitás paradoxonát: „a jog önmagán kívül van”; „én, a szuverén, aki a törvényen kívül vagyok, deklarálom, hogy a jognak nincs külseje”.⁹ Tehát: 1.) a szuverén hatalma a jogrendben gyökerezik, tehát a jogrenden belül van; 2.) a szuverénnek hatalma van dönteni a jogrend felfüggesztéséről, tehát a jogrenden kívül, a jogrend fölött áll. A két helyzet egyszerre érvényesül, a két (?) hely, egyazon Úr által, egyszerre foglalt: ez a szuverenitás paradoxona.

Topológiai vizsgálat alá kell vetnünk a paradoxont, hiszen egyedül így válhat világossá, hogy a szuverenitás milyen mértékben tekinthető a jogrend határát, azaz végét és princípiumát jelölő jelnek. A paradoxon struktúrájának feltérképezéséhez az olasz filozófus, Carl Schmitt azonos tárgyú gondolatmenetét idézi, melynek legfontosabb felismerése, hogy

[a] kivétel akkor valósul meg teljesen, amikor ahhoz, hogy a jogtételek érvényesülhessenek, előbb meg kell teremteni az arra alkalmas helyzetet. Minden általános norma rendezett életviszonyokat követel meg, olyanokat, amelyekre alkalmazható a tényállás, és amelyek alkalmasak a normatív szabályozásra. A normának homogén közvetítő közegre van szüksége. Ez a tényleges helyzet nem pusztán a jogász részéről elhanyagolható „külsőleges előfeltétel”, hanem része a tartalom érvényességének. *Nincs olyan norma, amely a káoszra alkalmazható lenne.*¹⁰

Schmitt mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a törvények nem alkalmazhatóak a káoszra. Szükség van valamiféle rendre (melynek azt a közeget kell jellemeznie, amelyre majd a törvények érvényesek lesznek) ahhoz, hogy a törvények és az általuk alkotott jogrend érvényesek lehessenek. Amennyiben az életnek, amely szabályozására a jogrend létrejött, nincs valamiféle „rendezettsége”, a jogrend nem töltheti be feladatát. A jogrend érvényességének, alkalmazhatóságának kérdése elválaszthatatlan a szuverén kivételtől, mely a jogrend lehetőségének a feltétele. A szuverén a kivételes állapot elrendelése által teremti meg a jogrend működésének szükségszerű közegét, mely egyúttal érvényességének garanciájaként szolgál. E megjegyzések fényében nyeri el értelmét Schmitt híres gondolata, miszerint „[a] kivétel érdekesebb, mint a mindennapi esetek. A normális semmit, míg a kivétel mindent bizonyít, és nemcsak megerősíti a szabályt, hanem maga a szabály léte is kivételből táplálkozik”.¹¹

A paradoxon topológiai feltáráshoz mindenekelőtt a kivételes állapot struktúráját kell megvizsgálunk. Agamben a kivételt a kizárás speciális eseteként definiálja: a kivételt az különbözteti meg a kizárás egyéb formáitól, hogy tárgya nincs teljesen elszakítva attól a szabálytól vagy normától, mely kizárásának kritériumaként szolgál.

8 | Giorgio Agamben: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. In: uő: *Homo sacer. Edizione integrale 1995–2015*. Quodlibet, Macerata 2018. 29.

9 | Uo.

10 | Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. ELTE ÁJTK, Budapest 1992. 5–6. (Kiemelés tőlem – I. Z.-Gy.)

11 | Uo. 7.

[A] kivételt voltaképpen az jellemzi, hogy ami ki van zárva, nem nélkülözi teljességgel a kapcsolatot a normával; ellenkezőleg, kapcsolatban marad vele a felfüggesztés formájában. *A normát azáltal alkalmazzák a kivételre, hogy nem alkalmazzák rá.*¹²

Pontosan emiatt jut Agamben arra a következtetésre, hogy a kivételes állapot nem eshet egybe a kaósszal, mely teljesen független a rendtől, s így megelőzi azt. Emellett azt is megjegyzi, hogy bár több filozófus¹³ is megállapította, hogy a jogi-politikai rend egy olyan „magába foglaláson” alapszik, mely éppen azt foglalja magában, amit egyúttal ki is zár önmagából, a szóban forgó struktúrát mégsem tudták a maga radikalitásában megragadni. Blanchot például „a kinti” bezárásaként, tilalom alá vonásaként (de semmiképpen sem kitérésaként!) azonosítja a jogi-politikai rend lényegi gesztusát. Ezzel szemben, a kivételes helyzetben a kinti nem egy pusztán tiltás, hanem a rend érvényességének felfüggesztése által válik a rend részévé.

Nem a kivétel vonja ki magát a szabály alól, hanem a szabály az, amely magát felfüggesztve ad teret a kivételnek, és csak ezen a módon létesül szabályként, fenntartva vele kapcsolatát. A törvény sajátos „erejét” az a képessége adja, hogy fenntartja kapcsolatát egy külsővel.¹⁴

Ezt a kapcsolatot vagy viszonyt nevezi Agamben *a kivétel viszonyának*.

A kivételes állapot tehát az indifferencia küszöbe, a „tények” és a „jogi helyzetek” között húzódó megkülönböztethetlenségi zóna:

[n]em tény, mert csak a norma felfüggesztése hozza létre; de ugyanebből az okból nem is tényállás, jóllehet megnyitja a törvény érvényességének lehetőségét. Ez a végső értelme a Schmitt által megfogalmazott paradoxonnak, amely szerint a szuverén döntés teszi világossá, hogy „az autoritás számára a jog létrehozásához nincs szükség jogra”.¹⁵

A szuverén kivétel nem ellenőrizni vagy semlegesíteni akarja azt, ami meghaladja a jogi-politikai apparátust, hanem annak a helynek a megalkotásáért felelős, amelyben ez az apparátus elnyerheti érvényességét. Ebben az értelemben írja Agamben, hogy a szuverén döntés

az az alapvető elhelyezés (*Ortung*), amely nem pusztán megkülönbözteti egymástól azt, ami belül van és ami kívül van, a normális helyzetet és a kaoszt, hanem egy küszöböt (rendkívüli állapot) létesít közöttük, amelyből kiindulva belső és külső olyan összetett topológiai viszonyt alkot, amely lehetővé teszi a rendet.¹⁶

12 | Agamben 2023 i. m. 31. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

13 | Ezen a ponton a Gilles Deleuze–Félix Guattari szerzőpárost, Michel Foucault-t és Maurice Blanchot-t idézi.

14 | Uo. 32.

15 | Uo.

16 | Uo. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

„A szuverenitásnak ez a paradoxális szerkezete a jogrend elméletileg megalapozhatatlan természetével függ össze.”¹⁷ Ahogy arra Szigeti Attila is felhívja a figyelmet a szuverenitásparadoxonról írt tanulmányában, a szuverén kivétel topológiájának feltárása a jogrend megalapozhatatlanságára is rámutat. Ezt Szigeti szerint úgy kell érteni, hogy „a jogos és a jogtalan közötti megkülönböztetés maga nem nevezhető sem jogosnak, sem jogtalanak”.¹⁸ Már Kant óta tudjuk, hogy az alap kérdése a *par excellence* jogi kérdés („quid juris?”, „milyen alapon?”). Agamben és Schmitt viszont arra is rámutatnak, hogy a jog alapja nem a jogban, hanem a jognak valamiféle exterioritással, külsővel való paradox viszonyában gyökerezik (ezt nevezi Agamben a *kivétel viszonyának*). Szigeti meggyőzően érvel Agamben álláspontja mellett: „nem tudjuk megalapozni a jogot, mivel már mindig is csak a jogosra tudunk hivatkozni”.¹⁹ Nincs törvény, amely alkalmazható lenne a káoszra. Azaz mindig is rendnek kell lennie ahhoz, hogy rend lehessen. Röviden levonható a konklúzió: „egyéb társadalmi rendszerekhez hasonlóan a jogrendszer is tautologikus, egy önmagát megalapozó, azaz *autopoetikus* [...] rendszer”.²⁰

Átmenetet képezvén káosz és rend, *phüszisz* és *nómosz*, tény és jog, jogtalan és jogos között, a kivételes állapot felfüggeszti a nyugati gondolkodást és kultúrát meghatározó kategóriák szembenállását. Az általa implikált anómiás zóna, melyet a szuverén döntése konstituál, maga is konstitutív eleme a jogi-politikai rendnek.

Archetipikus formájában a rendkívüli állapot tehát minden jogi elhelyezés elve, mert csupán az nyitja meg a teret, amelyben egy bizonyos rend és területi meghatározottság rögzítése első ízben lehetséges. Maga azonban, mint olyan, lényegileg lokalizálhatatlan.²¹

A kivételes állapot, a jogrend szempontjából konstitutív anómiás zóna teremti meg tehát a jogi-politikai apparátus topológiáját, a jogrend külsejét és belsejét. Éppen ebből ered súlyos következményekkel járó lokalizálhatatlansága:

amikor korunk megpróbált állandó és látható elhelyezést rendelni az elhelyezhetetlenhez, az eredmény a koncentrációs tábor lett. Valójában nem a börtön, hanem a tábor az a tér, amely megfelel a *nomosz* eredeti struktúrájának.²²

Ahogy azt korábban láttuk, a jogi-politikai apparátus eredendő gesztusa nem a tiltás, hanem a kivétel.

[Míg] a börtönjog nincs kívül a normális renden, hanem a büntetőjog egyik sajátos területét alkotja csupán, a tábort irányító jogi konstelláció, mint látni

17 | Szigeti Attila: *A Homo Sacer és a tanúsítás etikája*. In *A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára*. Szerk. Soós Amália–Horváth Andor. Pro Philosophia, Kolozsvár 2014. 263.

18 | Uo.

19 | Uo. 264.

20 | Uo.

21 | Agamben *i. m.* 33.

22 | Uo. 34.

fogjuk, a hadijog és az ostromállapot. [...] A tábor, mint az abszolút kivétel tere, topológiailag különbözik az elzárás egyszerű terétől.²³

Talán sehol sem mutatkozik meg olyan világosan a szuverenitás paradoxona, mint a konstitutáló és a konstituált hatalom viszonyának problémájában.²⁴

Az olasz filozófus meggyőzően szemlélteti, hogy mind a jogelmélet, mind a pozitív jogalkotás gyakorlata számára nehéz volt megragadni a szóban forgó viszonyt. Georges Burdeau szerint ennek az a fő oka, hogy a két hatalom két különböző „síkon” helyezkedik el:

Konstituált hatalmak csak az államban léteznek: nem választhatók el egy előzetesen kialakult alkotmányos rendtől, alkotmányos keretekre van szükségük, amelynek realitását képviselik. A konstituáló hatalom ezzel szemben az államon kívül helyezkedik el; semmiben nem függ tőle, nélküle létezik, és olyan forrás, amelynek bőségét semmilyen használat nem képes soha kimeríteni.²⁵

A két hatalom viszonyának problémájára reflektáló diskurzusoknak alapvetően két formáját különböztethetjük meg. Egyrészt vannak azok, amik korunk azon tendenciájának fényében reflektálnak a problémára, mely az élet minden területének szabályok, törvények általi regulálására törekszik. Értelemszerűen e tendencia követői nehezen akarnak a konstituáló hatalom alapvető és irredukálhatatlan mivoltáról tudomást venni (pedig, amint azt Burdeau leírta, a konstituáló hatalmat nem kondicionálhatja vagy korlátozhatja a jogrend, hiszen az a jogrenden kívül helyezkedik el). Korunkban pont ez utóbbi ténnyel képtelenek szembenézni sokan, és ezért gondolják – egyébként nagyon tévesen, nem kis veszélyt implicálva ezzel –, hogy a konstituáló hatalom valamiféle atavizmus, mely minden további nélkül az alkotmány felülvizsgálatának lehetőségére redukálható. Van azonban egy másik tradíció, melyet Agamben a „demokratikus-forradalmi” jelzővel illet. Ez a konstituáló hatalom transzcendens szuverenitását hirdeti minden konstituált renddel szemben, nem számolva azzal, hogy a konstituáló hatalom egyedül a konstituált hatalmat és az azt megőrző erőszakot képes legitimálni, mást nem.

Agamben Sieyés alapvető megállapításából kiindulva közelíti meg a szóban forgó viszonyt. »[A]z alkotmány mindenekelőtt konstituáló hatalom.«²⁶ Annak ellenére, hogy ez a kijelentés első olvasásra banális igazságnak tűnhet, annak valódi értelmén van a hangsúly: »az alkotmány létesítő hatalomként előfeltételezi magát.«²⁷ Ennek az átfogalmazásnak nem kis jelentősége van, hiszen ekkor válik igazán világossá, hogy Agamben miért tekint a konstituáló és a konstituált hatalom viszonyának problémájára a szuverenitásparadoxon legkifejezőbb formájaként. Az önmagát feltételező, önmagát megalapozó alkotmány, mely bizonyos értelemben a jogi-politikai apparátus magja, jól szemlélteti Szigeti már idézett kijelentését, miszerint a jogi-politikai apparátus

23 | Uo.

24 | Uo. 62. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

25 | Uo. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

26 | Uo. 64.

27 | Uo.

autopoetikus, azaz önmagát megalapozó rendszer. A szuverén hatalom konstituáló és konstituált hatalommá „osztja magát”, és a két formája között húzódó megkülönböztethetlenségi zónaként e formák paradox viszonyának fenntartásáért felel.

E paradox viszony felvázolása után Agamben a Szuverénnek a konstituáló hatalomhoz fűződő viszonyáról kezd értekezni. Antonio Negri egyik gondolatát kritizálva, mely szerint a konstituáló hatalom nem redukálható a szuverén hatalomra, a szuverén és a konstituáló hatalom megkülönböztethetlensége mellett érvel. Ekkor azonban a jogi-politikai diskurzust megszakítja egy észrevétel, mely teljesen új mederbe tereli a gondolatok folyamát. Az imént vázolt kritikát folytatva az olasz filozófus megjegyzi, hogy bár a két hatalom viszonyát illetően nincs igaza Negrinek, de *Il potere costituente* című műve, melyben éppen a hatalom két formájának viszonyáról esik szó, mégis rendkívül fontos belátásokat tartalmaz a problémát illetően. Könyvében Negri a konstituáló hatalom problémáját „a potencialitás konstitúciójának” problémájára vezeti vissza. Ezzel pedig egy teljesen új dimenzióba helyezi át a konstituáló hatalom eddig szigorúan politikai fogalmát:

Negri könyvének érdeme az általa megnyitott végső távlatban inkább az, hogy megmutatja, miképpen szűnik meg szoros értelemben politikai fogalom lenni, és mutatkozik szükségképpen ontológiai kategóriának a konstituáló hatalom, mihelyt a maga teljes radikalitásában gondoljuk el.²⁸

Negri megfogalmazásában a konstituáló és a konstituált hatalom viszonyának a problémája egy másik, alapvetőbb problémát enged körvonalazódni: a potencialitás és az aktualitás viszonyának évezredekre visszanyúló ontológiai problémáját. „[C]sak ha sikerülni fog másként elgondolni a potencialitás és aktualitás viszonyát, sőt, csak azon túl lesz lehetséges elgondolni a szuverén kivételtől teljesen mentes konstituáló hatalmat.”²⁹ A potencialitás ontológiájának egy eddig még nem látott, az aktualitás primátusától megfosztott koncepciójára van szükség ahhoz, hogy a politika elmélete megszabadulhasson a szuverenitás apóriáitól.

A szuverenitásparadoxonból kibontakozó ontológiai paradoxon vizsgálata

Agamben felhívása több pusztá felhívásnál: számos írásában (ilyen többek között a *Homo Sacer* is) foglalkozik ennek az új ontológiának a kidolgozásával. Negri elgondolásából kiindulva, arra a következtetésre jut, hogy a konstituáló és a konstituált hatalom viszonya, valamint „a szuverenitás problémájának minden hiteles megértése” azon múlik, „hogyan gondoljuk el a lehetőség létét és autonómiáját”.³⁰ A lehetőség mint ontológiai kategória Arisztotelész metafizikájának alapköve, így nem meglepő, hogy Agamben a *Metafizika* értelmezésével indítja a *Homo Sacer* ontológiai exkúrszát. A megarai filozófusokkal szemben – akik szerint a potencialitás csak aktualitásként

28 | Uo. 68–69. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

29 | Uo. 69. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

30 | Uo. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

létezhet – Arisztotelész a lehetőség önálló létét hirdette.³¹ Elgondolásának szemléletes példája a kitharista esete, aki akkor is rendelkezik a *kitharón* való játék képességével, amikor éppen nem játszik, valamint az asztalosé, aki akkor is építhet, amikor éppen nem épít. Már a példák alapján is látható, hogy a *Metafizika Theta* könyvében Arisztotelész a lehetőséget nem pusztá logikai kategóriaként vizsgálja, hanem létének ható módjait próbálja megragadni. Ezt mindenekelőtt azért fontos kiemelni, mert a lehetőség csak ekként képes megalapozni az etika és a politika dimenzióját, hiszen egyedül így mutatkozhat meg a cselekvéshez és alkotáshoz való eredendő közelsége. Arisztotelész példáiból nyilvánvalóvá válik, hogy impotencia (*adünamia*) nélkül nem beszélhetünk potenciáról: a megarai filozófusok tévedését elkerülendő, Arisztotelésznek be kellett látnia, hogy az impotencia („képeség arra, hogy [egy lehetőség] ne [aktualizálódjon]” vagy „a nem képessége [*potenza di non*]”) konstitutív eleme a potenciának.³² Ezt egyébként ki is jelenti a *Metafizikában*, amikor azt írja, hogy „annak esetében, ami képes lenni, egyaránt lehetséges, hogy az illető dolog legyen és hogy ne legyen; tehát ugyanazon dolog képes lenni és nem lenni.”³³ Az impotencia önnön felfüggesztése által tartja fent az aktualizálással való viszonyát: azáltal képes a cselekvésre, hogy nem valósítja meg azt. Az utóbbi gondolat már megelőlegezi a kérdést, melynek tisztázása elengedhetetlen Agamben ontológiai vizsgálódásainak szempontjából: „Ha (a levés vagy cselekvés) minden lehetősége egyúttal eredetileg (a levés vagy cselekvés) lehetetlensége, akkor hogyan lehet valóra váltani egy tettben?”³⁴

A kérdésre maga Arisztotelész válaszol: „Akkor képes valami valamire, ha annak a működésnek a megvalósulása, amelyre képesnek mondjuk, nem lehetetlen”.³⁵ A szövegrész agambeni fordítása azonban kicsit másképp hangzik: „Lehetséges az, melynek a nem létezésre való képességéből semmi nem marad, ha beáll az aktus, melynek képességével rendelkezik”.³⁶ A szóban forgó gondolatnak létezik egy triviális interpretációja, mely a gondolat központi részét „nem lesz semmi lehetetlen”-ként érti. E triviális értelmezéssel szemben („ha nincs lehetetlenség, van lehetőség”) látnunk kell, hogy az arisztotelészi gondolat szóban forgó része a megvalósulás vagy aktualizálódás logikáját világítja meg. „A lehetséges csak azon a ponton mehet át cselekvésbe, ahol leteszi lehetetlensége (*adünamiája*) képességét.”³⁷ Fontos azonban tisztázni, hogy

31 | Agamben a megarai filozófusokat azokhoz a „mai politikusokhoz” hasonlítja, akik a konstitutív hatalmat a konstituált hatalomra próbálják redukálni. – Vö. uo.

32 | Ezen a ponton hívnám fel az olvasó figyelmét arra, hogy Agamben filozófiájában az impotencialitás nem képtelenséget jelent, hanem *képességet* arra, hogy [valami] *ne* [aktualizálódjon]. Ennek tekintetében ugyan szerencsésebb lett volna a dolgozatban az impotencialitás görög megfelelőjét, az *adünamiát* használni, hisz az – képzése folytán – egyszerre utal az agambeni *szterézsizs* koncepcióra és illeszkedik az agambeni korpuszban fontos szerepet betöltő, görögből átvett, hasonlóan (azaz az ún. *alfa szteretikon* által) képzett fogalmak sorába (*anómia*, *adémia* stb.), de ez sokszor fordítási és fogalmazási akadályokat támasztott volna, ráadásul tanulmányom olvashatóságának sem tett volna jót.

33 | Arisztotelész *i. m.* 1050b12–13.

34 | Agamben *i. m.* 71.

35 | Arisztotelész *i. m.* 1047a25.

36 | Agamben 2018. *i. m.* 52–53. Az érthetőség és kezelhetőség kedvéért Agamben fordításán módosítottam. Az arisztotelészi szöveghely agambeni fordításának tükörfordítása valahogy így szól: „Lehetséges az, ami számára semmi sem lesz képes nem lenni [*per il quale [...] nulla vi sarà di potente non essere*], ha eljön az aktus, melynek potenciájával rendelkezőnek mondják.”

37 | Agamben 2023. *i. m.* 72.

mit jelent ez a „letevés”. Agamben óva inti olvasóit attól, hogy a lehetetlenség letevését megsemmisülésként gondolják el: „[éppen] ellenkezőleg, [ez a letétel a lehetetlenség] beteljesedését [jelenti], a lehetőség visszatérését önmagához azáltal, hogy visszaadódik önmagának”.³⁸ E meglehetősen csavarosan megfogalmazott gondolat értelmezése előtt talán fontos megjelölni a gondolat forrását: Agamben Arisztotelész másik nagy műve, a *De anima* egyik gondolatát idézi az imént idézett gondolat megfogalmazása után.

Hatást elszenvedni sem csak egy értelemben lehet, hanem egyik értelemben valaminek az ellentéte által okozott romlását értjük rajta, máskor viszont inkább a potenciálisan létező megőrzését [...]. Hiszen elmélkedni az kezd, ami birtokában van a tudásnak. Ez pedig vagy egyáltalán nem változás (mert önmaga felé és a teljesültsége felé halad), vagy más fajtája a változásnak.³⁹

A szövegrész fontossága Agamben szerint abban rejlik, hogy a megvalósulást nem megsemmisülésként, hanem megőrződésként, önmaga önmagának adásaként írja le.⁴⁰ Kérdés azonban, hogy miként kell értenünk ezt a megőrződést, a lehetőség eme önmagára hajlását.

Ha az imént feltett kérdésre keressük a választ, tudnunk kell, hogy Agamben a *Homo Sacer*-ben nem fejt ki explicit módon azt, hogy ontológiai szempontból miként kell érteni a *De animában* leírtakat. Szerencsére számos más esszéje és írása foglalkozik a kérdéssel, így az nem maradt megválaszolatlanul. Egy dolog már biztos: a potencia csak a benne rejlő impotencia „letevése” vagy „félreállítása” árán aktualizálódhat. Ez a félreállítás azonban megőrződésként, megmentésként, ajándékozásként megy végbe. *Bartleby o della contingenza* című esszéjében, a főmű éppen imént idézett gondolatának megismétlésén túl, Agamben kiegészíti azt egy rendkívül fontos megjegyzéssel:

A kontingens csak azon a ponton valósulhat meg, ahol a nemlétre való képességének (*adūnamiájának*) egészét leteszi, vagyis amikor »a nem létezésre való képességéből semmi sem marad« és ezért képes lesz nem képes nem lenni [*potrà [...] non non-potere*].⁴¹

Az impotencia félreállításának kritériuma, a potenciának az impotenciától való megtisztítása az ajándékozás (*epidószisz*) vagy a megmentés (*szótériá*) gesztusa által megy végbe: az impotencia, mely önmagának ajándékozza önmagát, nem lehet más, mint az impotenciának adott impotencia, az impotenciára alkalmazott impotencia. Az impotencia egyedül akkor menthető meg a megvalósulás folyamatában, ha azt nem a potenciára, hanem az impotenciára vezetjük vissza. Az imént idézett elgondolás

38 | Uo. (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.)

39 | Arisztotelész: A lélek. Ford. Steiger Kornél, Brunner Ákos, Bodnár István. In: Uő: *Lélektudományi írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2016. 417b2–7.

40 | A magyar fordítás ezt nem tükrözi: a potencialitás önmaga és teljesültsége felé való „haladása” helyett az eredeti szövegben „önmaga önmagának adásáról”, „önmaga önmagának ajándékozásáról” van szó. A szöveghely kulcsfogalma az *epidószisz*, melynek elsődleges jelentése „szabad adás”, „jótevés”, „jótét”, „ajándékozás”.

41 | Giorgio Agamben: *Bartleby o della contingenza*. In: Gilles Deleuze–Giorgio Agamben: *Bartleby. La formula della crezione*. Quodlibet, Macerata 1998. 75.

szerint egy képesség úgy aktualizálódik, hogy a konstitutív elemeként szolgáló képtelenség nem szűnik meg vagy alakul át e folyamat során: a „nem képessége” (*potenza di non, adünamia*) önmagára hajlik – önmaga által valósítja meg önmagát. Ezért írhatja Agamben egy másik tanulmányában, hogy

[a]mennyiben a nemlét képessége eredendően hozzátartozik minden képességhez, csak az lesz képes bármire is, aki a megvalósulás pillanatában nem egyszerűen megsemmisíti vagy hátrahagyja saját képtelenségét [potenza di non], hanem teljességében megvalósítja mint olyat, azaz képes lesz nem nem-megvalósítani azt.⁴²

Persze ez az átmenet nem jelent átváltozást: az impotencialitás nem olvad bele az aktualitásba, hiszen mint látjuk, képes megőrizni önmagát.

„[A] képesség és a »neki megfelelő« képtelenség minden esetben ugyanahhoz a dologhoz tartozik, és ugyanabban a vonatkozásban értendő.”⁴³ A potencia minden pillanatban viszonyban áll önnön privációjával (*szterészisz*). „A lehetőség módján létező élőlény képes saját képtelenségére és csak így bír hatalmával. Azért létezhet és tevékenykedhet, mert viszonyban áll önnön nemlétével és tétlenségével.”⁴⁴ Mindennek fényében nem meglepő, hogy Arisztotelész gondolata, miszerint „minden esetben lehetséges, hogy az, ami képességgel rendelkezik, éppen ne legyen működésben”,⁴⁵ az *endekhetái* kifejezést is tartalmazza, mely a *dekhomáira* vezethető vissza, amely üdvözlést, fogadást jelent – „lehetséges az, ami a nemlétet fogadja és érkezní hagyja, és a nemlét eme fogadása alapvető passzivitásként és passzióként határozza meg a lehetőséget”.⁴⁶ Ha mindehhez hozzátesszük, hogy Arisztotelész és Agamben a potencia ontológiai kategóriaként, azaz létének ható módjaiban foglalkoztatta, arra a következtetésre jutunk, hogy minden emberi képesség a képtelenségen alapszik.

Minden emberi képesség [...] képtelenség; az ember számára a levés vagy cselekvés minden lehetsége konstitutív viszonyban áll saját privációjával. Más élőlények csak a specifikus képességükre, csak a biológiai hivatásukba írt ilyen vagy olyan magatartásra képesek: az ember az az állat, amely képes saját képtelenségére. Képességének nagyságát képtelenségének mélysége méri.⁴⁷

Mivel minden emberi képesség képtelenség, azaz minden emberi lehetőséget konstitutív viszony fűz saját privációjához, a szabadság nem lehet más, mint a képtelenség képessége. Éppen ez a képesség/képtelenség az emberi szabadság alapja – ez a valódi oka annak, hogy a szabadság egyszerre irányulhat a jóra és a rosszra. Így nyer értelmet továbbá az agambeni gondolat, miszerint a képtelenség az eredete az ember hatalmának, mely

42 | Giorgio Agamben: La potenza del peniero. In: Uő: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Neri Pozza, Vicenza 2005. 285.

43 | Arisztotelész i. m. 1046a30–31.

44 | Agamben i. m. 281.

45 | Arisztotelész i. m. 1050b11–12.

46 | Agamben i. m. 281.

47 | Uo. 281–282.

olykor különös erőszakkal nyilvánul meg más létezőkkel szemben.⁴⁸ Schelling szavaival élve: „[szabadságából adódóan] az ember állhat az állat alatt is, nemcsak az állat felett”.⁴⁹

A jogi-politikai apparátushoz hasonlóan az ontológiai gépezet is autopoetikus: míg az előbbi a kivételes állapot *anómiás* zónájának, valamint a szuverén kivételnek, addig az utóbbi az impotencia ontológiai kategóriájának segítségével alapozza meg önmagát. A szuverén kivételhez hasonlóan, a potencia az impotencia által tartja magát állandó viszonyban az aktuállal. Léven minden képesség képtelenség, valamint a megvalósulás folyamata sem más, mint a képtelenség önmagára hajlásának gesztusa, Daniel Heller-Roazen kifejezésével élve akár azt is mondhatjuk, hogy „az aktualitás nem más, mint egy négyzetre emelt potencialitás”.⁵⁰ Ezzel magyarázható Agamben megjegyzése, miszerint „[a] határponton a tiszta lehetőség és a tiszta tett elkülöníthetetlen, és pontosan a megkülönböztethetlenségnek ez a sávja a szuverén”.⁵¹ Amennyiben az ontológia agambeni újragondolásának célja a lehetőség egy olyan formájának elgondolása, mely teljesen független a szuverenitás princípiumától, be kell látni, hogy az arisztotelészi passzusok újraolvasása nem elégséges e cél teljesítéséhez. Bár a potencia inmént exponált formáját az aktualitás nem tudja megszüntetni vagy kimeríteni, nem feledkezhetünk meg arról, hogy a szuverén hatalom is képes önnön működésének felfüggesztésére (azaz képes magát meghatározatlan ideig a tiszta potencialitás állapotában tartani). Agamben tehát további gondolkodásra szólítja az olvasót: a potencialitás olyan formáját kell elgondolnunk, amely *semmiféle* viszonyban nem áll az aktualitással. Az eddig rekonstruált ontológiai értekezések a potencia – aktus viszony rendkívül szélsőséges formáját vázolják, melyben az aktus nem több a potencia kiteljesedésénél, megvalósulásánál. Agamben szerint még ezt az extrém formát is meg kell haladni: az ontológiának és a politikának egy olyan, eddig még soha nem látott fajtáját kell elgondolni, amely túl van „a viszony minden alakzatán, akár még azon a határviszonyon is, amely a szuverén kivétel”.⁵² Emellett azt is megjegyzi, hogy Schelling kései filozófiája, a nietzschei filozófia, valamint Heidegger (főleg kései) filozófiája mind-mind arra irányulnak, hogy a létet elkülönítsék a szuverenitás princípiumától. Ehhez viszont hozzáteszi, hogy egyikőjük sem jutott el olyan messzire e feladat végrehajtásában, mint Herman Melville Bartleby nevezetű novellahőse. A továbbiakban ez utóbbi megjegyzés értelmét próbálom feltárni.

Bartleby, „az új Messiás”

Bartleby gesztusa, avagy a formuláról

Herman Melville *Bartleby, az írnok* című novellája egy Bartleby nevezetű írnokról szól, aki egy Wall Street-i ügyvéd irodájában dolgozik. Egy napon az ügyvéd úgy dönt, hogy egy, az addiginál precízebb munkát igénylő feladatot bíz Bartlebyre. Amikor arról kérdezi az ügyvéd az írnokot, hogy elvállalná-e ezt a feladatot, Bartleby csak annyit

48 | Vö. uo.

49 | Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*. T-Twins, Budapest 1992. 72. (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.)

50 | Daniel Heller-Roazen: „To Read What Was Never Written”. In: Giorgio Agamben: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford University Press, Stanford 1999. 18.

51 | Agamben 2023. i. m. 73.

52 | Uo. 74. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

válaszol: „Inkább nem tenném.” Ettől a pillanattól kezdve tulajdonképpen minden hozzá intézett kérdésre/kérdésre ugyanezt a választ adja. Agamben egy egész esszét szentel válaszának megfjtésére, feltérképezve a filozófiai konstellációt, melyben Bartleby gesztusa elnyerheti valódi értelmét. Értelmezésének kiindulópontja szerint a nyugati filozófiai hagyomány úgy próbálta elkerülni a lehetőség kategóriája által implikált morálfilozófiai problémákat, hogy azokat kizárólag a szükségszerűség és az akarat fogalmaival felvázelve közelítette meg. Tulajdonképpen ennek a tradíciónak a megtestesítője az ügyvéd, aki a törvény embereként képtelen megérteni Bartleby választát. Amikor Bartleby a már ismert gesztusával elutasítja azon kérését, hogy elmenjen a postára, az ügyvéd visszakérdez: „Nem akarsz elmenni?”, erre Bartleby megismétli híres választát: „Nem óhajtok”.⁵³ Az ügyvéd még különféle morálfilozófiai értekezéseket is hajlandó elolvasni annak érdekében, hogy megértse írnokának gesztusát. Az írások címei („Edwards az akaratról”, „Priestly a szükségszerűségről”) világosan jelzik kétségbeesett keresésének irányát. Az ügyvéd törekvése azért reménytelen, mert Bartleby válaszában semmi köze nincs az akarathoz vagy a szükségszerűséghez, sőt, éppen annak az apparátusnak a semlegesítésére irányul, melyet az akarat és szükségszerűség mint központi jelentőségű morálfilozófiai kategóriák tartanak fent. Kérdés tehát, hogy miként kell érteni írnokunk gesztusát, ha az nem redukálható az imént említett kategóriákra.

Ahogy arra jelen dolgozat egyik lábjegyzetében már felhívtam a figyelmet, Avicenna, Arisztotelész hű interpretátora, az éppen nem író írnok alakjával szemléltette Arisztotelész gondolatát, miszerint a tiszta lehetőség nem több a benne rejlő konstitutív lehetetlenségnél. Ennek fényében nem annyira meglepő, hogy Agamben a korábban vázolt lehetőségkonceptió felől magyarázza Bartleby gesztusát.

Az írást abbahagyó írnokeként Bartleby a szélsőséges alakja a semminek, amelyből minden teremtés ered és ugyanakkor e semmi mint tiszta, abszolút erő legkíméletlenebb igazolása.⁵⁴

Amennyiben minden, ami létezik, eredendő és folyamatos kapcsolatban áll önnön konstitutív impotencialitásával, valamint az impotencia a potencia legtisztább és legmagasabb rendű formája, Bartleby a tökéletes megtestesülése annak a konstitutív impotencialitásnak, azaz „tiszta, abszolút erőnek”, „amelyből minden teremtés ered”. Bartleby, a már nem író írnok rendkívül makacsul ragaszkodik helyzetéhez, melyet csak önmagából és önmagában érthetünk meg. Egy olyan kapu kulcsát tartja kezében, mely az etika még sosem látott terepére nyílik (de ahogy Agamben elemzésének végén kiderül, Bartlebynek mégis ez a hazája). Bartleby otthona „a tiszta, abszolút erő/lehetőség” közege, mely fölött az akaratnak és a szükségszerűségnek nincs hatalma:

[...] a lehetőség nem akarat és a lehetetlenség nem szükségszerűség. [...] Azt hinni, hogy az akaratnak hatalma van a lehetőség fölött, hogy a megvalósulás

53 | A kifejezés angolul a következőképpen hangzik: „I prefer not”. Ezt akár „Nem óhajtom”-nak, vagy „Nem kívánom”-nak is fordíthatjuk, ahogy azt Miklódy Dóra, *A kiegész társadalm*a című Byung-Chul Han-könyv magyar fordítója teszi. E műnek egy egész fejezete foglalkozik Melville novellájának interpretációjával, valamint az agambeni interpretáció kritikájával.

54 | Agamben 1998. i. m. 60.

egy döntés eredménye, amely megszünteti a lehetőség [...] kétértelműségét – ez a moralitás folyamatosan ismétlődő illúziója.⁵⁵

És valóban: ha a konstitutív lehetetlenséget „alapvető passzivitásként” határozzuk meg, a megvalósulás folyamatára pedig a lehetetlenség „négyzetre emeléseként”, a passzivitás passziójaként tekintünk,⁵⁶ azonnal világossá válik, hogy az akaratnak nem lehet hatalma e folyamat fölött. Ezt Agamben *Az eljövendő közösségben* Glenn Gould példájával szemlélteti, aki az előadó-művészeti zsenialitását annak köszönheti, hogy ő az egyetlen zongorista, aki „képes *nem* nem-játszani” – Glenn Gould az egyetlen zongorista, aki „a képtelenségével játszik”.⁵⁷ A középkori teológusok distinkciója, miszerint Isten hatalmának két formája van, Bartleby alakjában kérdőjeleződik meg. *De potentia absoluta*, Isten bármit megtehet („egyesek szerint, még a rosszat is”), *de potentia ordinata*: viszont csak az akaratával megegyező tettekre képes, azaz a hatalma korlátozott.⁵⁸ Istennel szemben, aki „rendezett hatalma” szerint csak az akaratával megegyező tettekre képes, Bartleby-re azt mondhatnánk, hogy csak akkor képes bármire is, ha a szóban forgó „bármi” teljesen független az akaratától – munkátlan írnokunknak tehát csak abszolút hatalma van. Gesztusának egyik legfőbb célja minden olyan köteléket elszakítani, amely az akaratot a lehetőséghez, a *potentia ordinatá*t a *potentia absolutá*hoz köti.

A Melville-novelláról írt szövegében Gilles Deleuze a bartlebyi formula „agrammatikus” voltára hívja fel a figyelmet. E „nyelvtantalanság” első számú tünete, hogy a látszólag ártatlan kijelentés sem afirmatív, sem negatív, nem mondható. A formula „megkülönböztethetlenségi zónát nyit igen és nem, az óhajtható és a nem óhajtható között”.⁵⁹ Agamben arra is rámutat, hogy az eredeti formula utolsó szava („to”) anaforikus: „nem közvetlenül a realitás egy szegmensére, hanem inkább egy őt megelőző terminusra utal”.⁶⁰ Ráadásul – Bartleby gesztusának megfelelően – itt egy abszolút anaforáról beszélünk, mely folyamatosan visszahajlik az őt tartalmazó formulára. Amennyiben tehát a formulát a maga teljességében kívánnánk felírni, az valahogy így nézne ki: „I would prefer not to prefer not to...”. A nem óhajtható tárgya a nem óhajtható, és ennek a tárgynak is egy nem óhajtható a tárgya, amelynek egy újabb nem óhajtható a tárgya – egészen a végtelenségig. Bartleby formulája az igen és a nem, a potencia és az impotencia, az afirmáció és a negáció teljes megkülönböztethetlenségét hirdeti. Az „inkább nem tenném” végső soron nem a visszautasításra, hanem önmagára irányul – Bartleby gesztusa ezért nem elutasító vagy elfogadó. Ez az oka annak is, hogy az ügyvéd tétlenül áll a gesztus előtt: a hivatalnok ugyanis nem utasította el főnökének a kérését, hiszen, ha gesztusa egyszerű elutasítás lenne, főnöke nem erőlködne a dekódolásával, egyszerűen kirúgná őt.

Agamben szerint a nyugati kultúra történetében egyetlen olyan formula van, amely Bartleby gesztusához fogható, ez pedig nem más, mint az ógörög szkeptikusok Diogenész Laertiosz által lejegyzett *ou mallonja*. Pürrhón életének leírásakor Diogenész

55 | Uo. 60–61.

56 | Agamben 2005. i. m. 281.

57 | Giorgio Agamben: *La comunità che viene*. Einaudi, Torino 1990. 26.

58 | Agamben 1998. i. m. 61.

59 | Uo. 62.

60 | Uo.

a következőket írja erről a formuláról: „A szkeptikusok sem pozitívan (*thetikósz*), sem negatívan (*anairetikósz*) nem használják ezt a kifejezést, amikor egy érvet cáfolva azt mondják: ‘Szkhüllá nem létezik inkább mint Khiméra’». ⁶¹ Maga Diogenész jegyzi meg, hogy a Bartlebyi formulához hasonlóan, az *ou mallon* is anaforikus kifejezés: „»De a szkeptikusok még a ‘nem inkább mint’-et is megcáfolják; ahogy a gondviselés sem létezik inkább, mint nem létezik, a ‘nem inkább mint’ sincs inkább, mint [önnön] nemléte»”. ⁶² Az *ou mallon* önreferenciális jellegéről Sextus Empiricus is ír, kihangsúlyozva annak indifferens és illegitim jellegét, valamint cáfolva, hogy a formula negációként vagy afirmációként nyerné el valódi értelmét. Ami azonban Sextus gondolatai közül (még maga szerint is) a legfontosabb, az az elgondolás, miszerint „»e kifejezés kijelentésével a szkeptikus a jelenséget mondja és a hatást [*pathos*] jelenti ki, bármiféle vélemény nélkül”. ⁶³ Az eredeti szövegben a kihirdetés, kijelentés megfelelője az *apaggellei* ige, mely az *aggelosz*, a hírnök sajátos funkciójára, a híradásra utal. A hírnök úgy kézbesít egy üzenetet, hogy nem tesz hozzá semmit, nem véleményezi azt. Ennek megfelelően, a szkeptikusok az *ou mallon* által bizonyos értelemben a nyelv működését is megváltoztatják: az állítás és ítélet regiszteréből a hirdetés, kijelentés, kihirdetés regiszterébe helyezve át azt. A nyelv a jelenségek tiszta kihirdetésévé, a predikátumok nélküli lét kifejeződésének helyévé válik. Az *ou mallon* használatát a „hírnökök sorába írja be”. Ebben az értelemben Bartleby is egy hírnök, akinek üzenete minden negáción és afirmáción, minden predikatív aktuson, sőt, bizonyos értelemben még önmagán is túl van – felmerül tehát a kérdés: „mit hirdet formulája?” ⁶⁴

Az olasz filozófus akkor is Sextusra hivatkozik, amikor a szkeptikusok meghatározását idézi, miszerint a potencialitás az *epokhé* egyik formája, sőt: Sextus szóban forgó gondolata az *epokhé* állapotát („egy olyan helyzet, amelyben nem állíthatunk és tagadhatunk, nem fogadhatunk el és nem utasíthatunk el») a potencialitás tapasztalataként definiálja. ⁶⁵ Ennyiben pedig Sextus is alátámasztja Agamben azon gondolatát, miszerint képesnek lenni valamire nem jelent mást, mint az állítástól és a tagadástól való függetlenséget. A potencialitás, akárcsak az *ou mallon*, nem más, mint a tagadás és az állítás, a lét és a nemlét, a szó és a dolog, az érzékelhető és az elgondolható között húzódó megkülönböztethetlenségi zóna. Leibniz a következőképpen fogalmazta meg az elégséges alap elvét, mely „minden princípiumok legerősebbike”: „oka van annak, hogy valami inkább létezik, mint nem létezik”. ⁶⁶ Bartleby formulája éppen ezt kérdőjelezi meg, hisz pontosan arra az „inkább”-ra hivatkozik, amely a leibnizi formula kulcsát képezi. A lét és nemlét között húzódó szürke zónaként, Bartleby formulája pontosan attól az októl, „rációtól” szabadítja meg a lehetőséget, mely az elégséges alap elvében a megvalósulásáért felel. Míg Leibniz egy *ratio* alá rendeli a lehetőséget, ezzel letté alakítva, aktualizálva azt, Bartleby formulája pontosan a benne munkáló „inkább nem” által emeli minden *ratio* fölé a lehetőség ontológiai kategóriáját. Az elégséges alap elvére tehát akár egy olyan „elfogó apparátusként” is tekinthetünk, mely a lehetőség tapasztalataként megnyilvánuló *ou mallon* önnön céljaira használja,

61 | Uo. 63.

62 | Uo. (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.)

63 | Uo. 64.

64 | Uo. 65.

65 | Uo.

66 | Uo. 66.

alárendelve azt egy *ratió*nak.⁶⁷ A lét szuverén apparátusa pont a felszabadító „inkább” által kényszeríti a potenciát az aktualizálódásra. Bartleby formulája tulajdonképpen úgy próbálja megmenteni a szóban forgó gesztust, hogy megpróbálja visszaállítani annak eredeti értelmét – ebben a kontextusban pedig minden túlzás nélkül jogosnak ítéltjük Deleuze azon kijelentését, mely szerint Bartleby egy új Messiás, aki – egyfajta *apokatasztaszisz* formájában – megváltja, megszabadítja, megmenti a lehetőséget a lét zsarnokságától. Ez a megváltott, eredeti státuszába visszaállított „inkább nem” a híre Bartleby paradox formulájának.

Bartleby „igazság nélküli kísérlete”

Ahogy már említettük, Agamben sok helyen megjegyzi, hogy bár az általa felvázolt nagy feladat megoldására sok filozófus vállalkozott (Schelling, Nietzsche, Heidegger nevei merülnek fel ezzel kapcsolatban), mégis Bartleby jutott a legmesszebbre a probléma megoldásában. Ez azért is érdekes, mert azontúl, hogy Bartleby fiktív alak, nem filozófus, és nem foglalkozik ontológiával. Bartlebynek nincsenek ontológiai, etikai vagy politikafilozófiai értekezései: egyetlen gesztusa van, amely ugyan elhelyezhető különféle filozófiai konstellációkban, mégiscsak gesztus marad. Mindezek fényében nem mellékes, hogy Agamben sok helyen utal arra, hogy az általa meghirdetett feladat „nem annyira logikai probléma, mint inkább egy rejtély megoldásához hasonló”, valamint, hogy az általa felvetett „metafizikai apória” elsősorban „politikai természetű”.⁶⁸ A *Homo Sacer* sorozat utolsó kötete, *A testek használata*, a következő konklúzióval zárja Agamben életének egyik legnagyobb szabású vállalkozását: „Azon a ponton, ahol a[z ontológiai] diszpozitívum hatástalanított, a potencia egy élet-formává válik, egy élet-forma pedig konstitutívan destituáló”.⁶⁹ Kétségtelen, hogy az Agamben által felvetett probléma megfogalmazható ontológiai problémaként is, ennyiben pedig leírható, sőt bizonyos fokokig megoldható az ontológia szintjén, maradéktalanul azonban nem adható rá kielégítő válasz akkor, ha pusztán lételméleti tárgyalására szorítkozunk. Ennek oka elsősorban abban rejlik, hogy Bartleby gesztusa, sőt, az egész novella tulajdonképpen nem más, mint egy kísérlet. Ezen a ponton Agamben Walter Lüssi fogalmára, „az igazság nélküli kísérlet”-re hivatkozik, melyet Lüssi a Robert Walserről írt könyvében használ először. A fogalom egész egyszerűen egy olyan kísérletet jelöl, mely semmiféle viszonyban nem áll az igazsággal. A tudományos kísérletekkel szemben egy igazság nélküli kísérlet nem bizonyos hipotézisek helyességének vagy hamisságának feltárására, esetleg bizonyos jelenségek előidézésére irányul, hanem magát a Létet vonja kétségbe, mindenféle meghatározottsága előtt és mindenféle meghatározottságán túl. „Ezek a kísérletek azért igazságnélküliek, mert éppen az igazság a tét bennük.”⁷⁰

Agamben számos ilyen kísérletre hoz fel példát (többek között ilyen Rimbaud híres formulája, mely szerint „Az Én Másik”; Kleist „marionettjének tökéletes teste mint az abszolútum paradigmája; vagy a heideggeri Dasein).⁷¹ A közös elem, amely ezeket a kísérleteket összeköti, nem más, mint a tény, hogy bárki, aki aláveti magát nekik, egy

67 | Ez a cél pedig nem más, mint a Lét szuverén önmegalapozása.

68 | Agamben 2023. i. m. 76.

69 | Giorgio Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Ford. Csabay István és Ilyés Zalán-György. *Kellék* 2024. 70. szám. 37. A fordítást kiegészítettem és módosítottam – I. Z.-Gy.

70 | Agamben 1998. i. m. 69.

71 | Uo.

antropológiai változáson megy keresztül, mely során önnön létmódját kockáztatja. Ez a változás „legalább annyira fontos, mint a kezek felszabadulása a főemlős számára”.⁷² Egy tudományos kísérlet alapvető kérdéséhez képest – „milyen feltételek mellett fordulhat vagy nem fordulhat elő valami, [milyen feltételek mellett] lehet igaz vagy hamis?” – Bartleby kérdése így szól: „milyen feltételek mellett fordulhat és (azaz: egyszerűen) nem fordulhat elő valami, lehet nem inkább igaz mint nem igaz?”.⁷³ Bartleby formuláján pontosan azért nem fog az igazság princípiuma, mert nem kell megfelelnie semmilyen igazságfeltételnek, hiszen tautologikus jellegéből adódóan mindig, minden feltétel nélkül igaz. Az ügyvéd azért áll tétlenül Bartleby formulája előtt, mert az tulajdonképpen nem fejez ki mást, mint az abszolút kontingenciát. Amennyiben pedig a már említett kísérletekben sem valaminek a léte vagy nemléte, hanem inkább a kísérlet tárgyának és véghezvitelének a lehetősége a tét, minden más, hasonló kísérletről is kijelenthető, hogy nincs viszonyban az igazsággal, hiszen a potencialitás, a *par excellence* tautologikus kategória, túl van minden igazságfeltételen.

Az abszolút kontingenciát illetően nem feledkezhetünk meg egy rendkívül fontos és nagy filozófiai múltira visszatekintő problémáról. Amennyiben az arisztotelészi metafizikából kiindulva Agamben bebizonyította, hogy az aktusként megnyilvánuló lét megőrzi a benne rejlő impotenciát mint konstitutív tényezőt, felmerülhet a kérdés, hogy a már visszafordíthatatlanul bekövetkezett dolgok is tartalmazzák-e még ezt a lényegszerű impotenciát. A filozófusok két olyan princípiumot dolgoztak ki az idők során, mely segítségével a kontingenciának az aktualitásra gyakorolt hatását próbálták mérsékelni. Az első ilyen princípium a múlt visszavonhatatlanságának tétele, a második a feltételes szükségszerűség elve. Ez utóbbit a következőképpen határozta meg Arisztotelész: „»szükségszerű, hogy ami létezik, amíg létezik, legyen és ami nincs, amíg nincs, ne legyen«”. Wolff megfogalmazása is rendkívül hasonló: „bármilyen szükségszerű egészen addig, amíg létezik”.⁷⁴ Wolff egyébként azt is megjegyzi, hogy ez a princípium tulajdonképpen az ellentmondás-mentesség elvén alapszik. A feltételes szükségszerűség elve nem túl hatékony az imént jelzett cél szempontjából. Bizonyos értelemben már maga Arisztotelész is megcáfolja: „lehetséges, hogy valaki ne sétáljon, bár képes sétálni, vagy hogy sétáljon, noha képes nem sétálni”.⁷⁵ Duns Scotus kontingenciadefiníciója pedig éppen ezt a megfontolást tükrözi: „Kontingens alatt én nem olyasvalamit értek, ami nem szükségszerű vagy örök, hanem olyasmit, aminek – amikor megtörténik – az ellentéte is megtörténhetett volna”.⁷⁶ Scotus szerint tehát az, hogy bizonyos történések kizárják egymást, nem jelenti azt, hogy egy megtörtént vagy bekövetkezett valóság ne bírhatna annak lehetőségével, hogy ne vagy másképpen legyen, mint ahogy van.

Leibniz a *Teodiceában* elmesél egy történetet, melyet Lorenzo Valla *De libero arbitrio* című művében olvasott. A történetben Sextus Tarquinius elutazik Dodonába, Jove templomába, mivel elégedetlen a delphoi orákulum jóslatával, miszerint, ha nem mond le arra irányuló szándékáról, hogy római császár lesz, sorsa rosszra fog fordulni. Sextus Jovét vádolja, és arra kéri őt, hogy változtassa meg a sorsát. Jove azonban

72 | Uo.

73 | Uo. 70.

74 | Uo. 72.

75 | Arisztotelész i. m. 1047a24.

76 | Agamben i. m. 72.

elutasítja kérését, amit egyik papja, Theodórosz nem teljesen ért. Ezt látván, Jove azt tanácsolja papjának, hogy látogassa meg Pallasz Athéné templomát. Látogatása során mély álomba esik, melyben az istennő megmutatja neki a Sorsok Palotáját, egy rendkívül óriási piramist, melynek tetején egy fénylő csúcs, a csúcs alatt pedig végtelen sok szoba található. Az istennő elmagyarázza Theodórosznak, hogy a szobák mindegyike egy lehetséges, de soha meg nem valósuló világot rejt magában, s így Sextus egy lehetséges sorsát implikálja. A piramis fénylő csúcsán található a szoba, mely Sextus jelenlegi sorsának és a hozzákapcsolódó, éppen aktuális világnak felel meg. Ez a lehető világok legjobbika, vagyis a végtelen sok világ közül az, amely a legtöbb komposzibilis eseményt tartalmazza. A többi szoba annál távolabb helyezkedik el a csúcstól, minél kevesebb komposzibilis eseményt tartalmaz a neki megfelelő világ. A Sorsok Palotája, a végtelen isteni intellektus allegóriája, a lehetséges világok gyűjtőhelye: felépítése az aktualitás elsőbbségét, fénylő győzedelmeskedését hirdeti, stabilitását pedig az elégséges alap elve garantálja. Mindezek fényében nem annyira meglepő, hogy Agamben szerint Bartleby kísérletének is a Sorsok Palotája a helyszíne.

Amennyiben Bartleby kísérlete a tiszta lehetőség felmutatására irányul, joggal nevezhető az abszolút kontingencia kísérletének. Az abszolút kontingencia megvalósításának kísérleteként azonban számolnia kell a másik, jóval erősebb princípiummal is, melyet Arisztotelész a múlt visszavonhatatlanságának nevez. Bartleby tehát a „potencialitás retroaktív megvalósíthatatlanságának” gondolatával kell, hogy megküzdjön és leszámoljon.⁷⁷ Walter Benjamin szerint „[a]z emlékezet képes a beteljesületlent [...] beteljesíteni, és a beteljesültet [...] beteljesületlenné tenni»”.⁷⁸ Az emlékezet tehát vissza tudja adni a múltnak azt, amit Arisztotelész vagy Leibniz szerint végleg elvesztett: a lehetőséget. Bartleby az emlékezete által vonja kétségbe a múltat. Az „emlékezni” ige angol megfelelője („to recall”, azaz „visszahívni”) jól szemlélteti azt, amiről itt szó van. A kérdés csak annyi, hogy az emlékezet hova hívja vissza azt, ami egyszer már visszavonhatatlanul megtörtént. Agamben válasza egészen egyszerű: önnön lehetőségének, *megtörténésének-vagy-meg-nem-történésének* tisztán tautologikus, minden igazságfeltételtől független állapotába.

A múlt megváltásának lehetősége(i)

Agamben azt is megjegyzi, hogy a múlt alapvetően kétféleképpen vethető alá a lehetőségnek. A múlt „újrapotencializálásának” egyik módját Nietzsche dolgozta ki az örök visszatérés tanának formájában. Nietzsche szerint a neheztelés és a bosszú szelíme az akaratnak a múlttal szembeni tehetetlenségében gyökerezik.

„Megesett”: így hívják hát az akarat fogcsikorgatását és legmagányosabb bánatát. Tehetetlen lévén mindazzal, mi már megtétetett – minden elmúltakra gonoszul tekint. Nem bír visszafelé akarni az akarat; hogy nem bírja megtörni az időt és az idő vágyait – az akarat legmagányosabb bánata ez.⁷⁹

Nietzsche az örök visszatérés és az *amor fati* gondolata által tulajdonképpen annak módját keresi, hogy az akarat miként fordítható a múlt felé, miként „akarhat visszafelé”.

77 | Uo. 78.

78 | Uo. 79.

79 | Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Osiris, Budapest 2000. 171.

Az akarat megfordításának kulcsa Nietzsche-nél a múlt radikális afirmálása: egyedül ez a végtetekig menő „igen” képes minden „megesett”-et „így akartam”-má változtatni. Abban a pillanatban, amelyben az ember megtanulja afirmálni sorsát, a sors, mely addig pusztá, megváltoztathatatlan múltként tűnik fel, akaratának alkotásává válik. Nietzsche megoldásával egy baj van: teljesen megfedezkedik a múltnak arról a regiszteréről, melyet a Sorsok Palotájának fénylő csúcsa alatt elhelyezkedő szintek reprezentálnak – a múltrol, amely megtörténhetett volna, de nem történt meg. Az örök visszatérés végtelenül ismétlődő köreiből elmosódik a különbség aktualitás és potencialitás között. Életünk minden egyes, körbeért ciklusa egyszerre jelenti azt, hogy életünk megtörtént és azt, hogy életünk meg fog történni. Nietzsche azonban nem vette figyelembe Arisztotelész azon megjegyzését, miszerint a potencialitás konstitutív eleme az impotencialitás, ezért az utóbbinak nincs helye az örök visszatérés gondolatában. Benjamin az örök visszatérést ahhoz a büntetéshez hasonlítja, mellyel a tanárok az engedetlen tanulókat fegyelmezték korának Németországában. A büntetés lényege: a tanár egy szövegrészletet jelölt ki a rosszalkodó diákoknak, melyet újra és újra le kellett írni, a büntetesként kiszabott mennyiség teljesítéséig. E hasonlat szerint tehát az örök visszatérés tana nem más, mint „»a kozmoszra vetített másolás. Az emberiségnek végtelen ismétlésben kell másolnia szövegeit«”. Agamben pedig hozzáteszi: „ebben a végtelen másolásban [...] nem marad semmi a nem létezés képességéből”.⁸⁰

Melville novellája végén elárulja, hogy Bartleby néha a „halott küldemények”, vagyis a Kézbesíthetetlen Levelek Hivatalában (*Dead Letter Office*) dolgozott. A novella elbeszélője (a Bartleby-t foglalkoztató ügyvéd) a hivatal leírásának egy adott pontján a következőt mondja a halott levelekről: „Életfontosságú hírek hordozói: e levelek kérlelhetetlen sorsa a halál”. Agamben alternatív fordítást ajánl: „az élet hírnökeiként, ezek a levelek a halálba sietnek”.⁸¹ Agamben az élet útjain elindított, de mégis halálba siető, sőt halott, kézbesíthetetlen küldeményeket tulajdonképpen azon örömteli események jeleként interpretálja, amelyek megtörténhetek volna, de soha nem történtek meg. Ahogy azt Arisztotelész leírásai alapján láthattuk, az írás aktusa tulajdonképpen nem más, mint a megvalósulás egy példája. Mindemellett azt is tudjuk, és ezt maga Leibniz is elismeri, hogy minden aktualitás csupán egy végtelenül nagy piramis csúcsa, mely alatt számos olyan potenciális világ és esemény található, amely megtörténhetett volna, de nem történt meg. Tehát minden aktuális levél, amelyet az élet nevében írtak, végtelenül sok olyan potenciális levelet jelöl, amelyet megírhattak volna, de nem írtak meg – minden olyan levél, amely az élet nevében íródott, a halálba tart. Nem is tarthat máshova. „Ez az az elviselhetetlen igazság, melyet Bartleby a washingtoni irodában megtanult”, és amely gesztusának végső, elvitathatatlan oka.⁸² Az ügyvéd mondatának azonban van egy másik, rendkívül fontos aspektusa is, ugyanis Agamben szerint ez a mondat egy rejtett hivatkozás, mely Szent Pálnak a *Rómaiakhoz írt levelére* utal, vagy egyenesen abból származik. A *Rómaiakhoz írt levél* hetedik fejezetének tizedik szakasza a következőképpen hangzik: „éppen az életre adott parancsolat lett halálomma”.⁸³ Mind a magyar, mind az angol fordítás „parancs”-ként fordítja az *entolét*, pedig a kifejezés elsődleges értelme

80 | Agamben *i. m.* 81.

81 | Uo. 83.

82 | Uo. 82–83.

83 | *Biblia*. Revideált Új Fordítás: <https://szentiras.hu/RUF/> (Utolsó megtekintés: 2024. 10. 6.). Róm 7,10.

nem a „parancs”, hanem a „megbízás”, „megbízatás”. Az *entolé* tehát jóval közelebb áll az angol „errand”-hez, mint a „commandment”-hez. Az imént idézett bibliai szöveghely szoros kapcsolatban áll Pál híres gondolatával, melyet ugyan a Rómaiaknak írt levél is tartalmaz,⁸⁴ de legismertebb formája a *Korintusiakhoz írt második levélben* található: „mert a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít”.⁸⁵ E híres gondolat legtöbb értelmezője egyetért abban, hogy Pál betű alatt elsősorban törvényt ért, mely alól felszabadulva immár „a Lélek új rendjében szolgálunk”.⁸⁶ Bartleby egy ügyvéd írnoke, tehát legfőbb feladata a „törvények másolása”. Gesztusával tehát teljesen eleget tesz a páli felszólításnak, miszerint fel kell szabadítanunk magunkat a törvény, a betű alól, mely öl. Mindezek ellenére Bartleby csak bizonyos fenntartásokkal nevezhetjük az új Krisztusnak, ahogy azt Deleuze tette. Amennyiben Krisztus alatt Jézus Krisztust értjük, pontatlan a megnevezés, mivel Krisztus azért jön el, hogy megváltsa azt, ami már megtörtént. Amennyiben viszont Krisztusra Messiásként tekintünk, teljesen pontos a megnevezés: Bartleby az új messiás, aki azért jött, hogy megmentse azt, „ami lehetett volna, de nem lett”. „A Tartaros, ahová Ő, az új megváltó, leereszkedik, a Sorsok Palotájának legmélyebb bugyra, melynek látványát Leibniz nem állhatja, az a világ, amelyben semmi sem komposzibilis semmivel, ahol »semmi sincs inkább, mint bármi [más]«.”⁸⁷

A kabbalisták Isten két teremtését különböztetik meg. A Tóra nem más, mint az első teremtés törvénye, mely során Isten – „a létezésre való képessége alapján” – megteremtette a világot, s elválasztotta azt létének lehetetlenségétől. Van azonban egy második teremtés is, melynek kezdetét az Írás megszűnése jelöli (amely a kabbalisták szerint egybeesik beteljesedésével). A második teremtés során Isten visszahívja önnön képtelenségét, és azzal terem. Olyan (meglehetősen paradox) teremtés ez, melyet a lehetőség és a lehetetlenség megkülönböztethetlenségének bartlebyi princípiuma irányít. A második teremtés ennyiben sem újrateemtésnek, sem örök visszatérésnek nem nevezhető – leginkább visszateheretésnek hívhatjuk, mely során minden, ami megtörtént és ami nem történt meg, visszakerül eredeti, szét nem választott állapotába. A Bartleby gesztusa által végbemenő *apokatasztázisz pantón* által kapják ajándékba a teremtmények önmaguk tiszta formáját, pontosabban ideáját. Agamben rendkívül sűrű, nehezen érthető gondolattal zárja Bartlebyről írott tanulmányát: „És itt a teremtmény végre otthon van, megmentve, mivel menthetetlen”.⁸⁸

Befejezés

„Ami menthetetlen, az az, ami volt, a múlt mint olyan. Ami viszont megmenthető, az az, ami soha nem volt, valami új.”⁸⁹ Bár ez a gondolat egy másik Agamben-esszéből származik, mindenképpen egybevág a Bartlebyről írt szöveg imént idézett gondolatával, miszerint az új messiás nem azért jön, hogy megváltsa azt, ami volt, hanem azért,

84 | Uo. Róm 7,6.

85 | Uo. 2Kor 3,6.

86 | Vö. uo. Róm 7,6.

87 | Agamben *i. m.* 83–84.

88 | Uo. 85

89 | Giorgio Agamben: Walter Benjamin e il demonico. In: Uő: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. *i. m.* 232.

hogy megmentse azt, ami lehetett volna, de nem lett. Agamben számos esszéjében megjegyzi, hogy az emlékezet, mely a múlt újrapotencializálásának egyik legfőbb eszköze, nem az emlékezés által váltja meg a múltat, hiszen ez lehetetlen feladat. „A történészek, írnokok és levéltárosok minden igyekezete ellenére, annak, ami a társadalmak és az egyének története során visszavonhatatlanul elveszett, végtelenszer nagyobb a mennyisége, mint amit az emlékezet archívumaiban össze lehet gyűjteni.”⁹⁰ Az emlékezet tárgya éppen ez a végtelenül nagy sokaság, az egyéni és kollektív életek összes elmúlt és eljövendő pillanatának végtelenül nagy sokasága, melyet Agamben elfelejthetetlennek titulál, és amelyről azt írja, hogy folyamatos igényt támaszt az emlékezettel szemben. Az olasz filozófus megjegyzi, hogy a múlt felejthetetlen, de mégis elfeledett sokasága mindannyiunkban legalább olyan intenzíven, de egészen más módon hat, munkál, mint tudatos emlékeink sokasága.

Az elvesztett nem azt követeli, hogy emlékezzenek rá és megemlékezzenek róla, hanem azt, elfelejtettként és elvesztettként – és egyedül emiatt, felejthetetlenként – bennünk és velünk maradjon.⁹¹

Az elfelejthetetlen nem azonos a hagyománnyal vagy történelemmel, hiszen ő maga az a mag, amely a történelem történetiségét, valamint a hagyomány átdadhatóságát garantálja. Az emlékezet vagy a felejtés tehát nem érhetnek el hozzá. Egyetlen lehetőségünk van:

hűnek maradni ahhoz, aminek – bár szüntelenül elfeledett – felejthetetlennek kell maradnia, [és ami] azt követeli, hogy valahogyan velünk maradjon, hogy valamiképp mindig lehetséges legyen számunkra. Felelni ennek a követelésnek az egyetlen olyan történelmi felelősség, amelyet képesnek éreznék feltétel nélkül vállalni.⁹²

Az esti égen a csillagokon túl az őket körülvevő sűrű sötétséget is látjuk. Mivel az univerzum végtelen sok fénylő égitestet tartalmaz, e jelenség okára a fizikusok mindig is keresték a választ. A kutatások jelenlegi állása szerint folyamatosan távoluló univerzumunk legtávolabbi galaxisai olyan sebességgel távolodnak tőlünk, mely még a fény sebességénél is nagyobb, így fényük soha nem érhet el hozzánk. Amit mi az éjjeli ég sötétjeként érzékelünk, az nem más, mint az a fény, amely mindannak ellenére, hogy rendkívül nagy sebességgel tart felénk, soha nem érhet el minket. „Az eredet a létrejövés folyamatában helyezkedik el örvény gyanánt, és ritmikájába rántja be a keletkezés anyagát.”⁹³ Az eredet, a törvény, mely önnön ritmikájába rántja be a keletkezés anyagát, rendkívül hasonlít az imént leírt égi jelenségre, csak bizonyos értelemben annak fordított képe: egy örvény végtelenül mély hasadéka a mindenkori jelenen. Az eredet, mely legalább akkora sebességgel emészti el a keletkezés anyagát,

90 | Giorgio Agamben: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri, Torino 2000. 43.

91 | Uo.

92 | Uo. 44. (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.)

93 | Walter Benjamin: A német szomorújáték eredete. Ford. Rajnai László. In: *Uő: Angelus Novus*. Magyar Helikon, Budapest 1980. 218.

mint amekkora sebességgel az univerzumunk tágul, tulajdonképpen nem más, mint az a távoli galaxis, amelyet soha nem érhetünk el – a felejthetetlen „helye”. Ennyiben Bartleby a *par excellence* messianisztikus feladatot hagyta ránk, melyet Agamben a kortársiasság létmódjának legfőbb kihívásával azonosít: kortársnak lenni nem jelent mást, mint „[é]szlelni a jelen sötétségében a fényt, mely sikertelenül próbál eljutni hozzánk”.⁹⁴ Benjamin *Passzázsművében* a következőket olvashatjuk: „Hiszen amíg a jelen vonatkozása a múltra tisztán idővonatkozás, a voltnak a vonatkozása a Mostra dialektikus vonatkozás: nem idői, hanem képi természetű”. A „kép az, amiben a volt a Mosttal villámszerűen áll össze egyetlen konstellációvá”.⁹⁵ Az eredethez való hűség az előfeltétele annak, hogy megmenthessük a megmenthetetlent – a dialektikus képek lehetőségfeltételeként ez a hűség garantálja, hogy a felejthetetlen eredet, a tiszta potencialitás szférájából elővillanva „a volt” és „a Most” immár ne pusztá jelenséggént, hanem ideaként tündökölve jelenhessen meg számunkra.

On the Political and Ontological Significance of the Category of Impossibility in the Philosophy of Giorgio Agamben

Keywords: Giorgio Agamben, political ontology, the paradox of sovereignty, impotence, reconstruction

The starting point for my thesis is the Agambenian idea that “[u]ntil a new and coherent ontology of potentiality [...] has replaced the ontology founded on the primacy of actuality and its relation to potentiality, a political theory freed from the aporias of sovereignty remains unthinkable.” If today, almost thirty years after the writing of his major work *Homo Sacer*, we believe that Agamben’s statement is correct and that the task he has set for himself is worth undertaking, we must clarify how far the philosopher has gone in his conception of this political theory. To do so, however, we must first answer the question of whether he has succeeded in developing a ‘new and coherent’ ontology of potentiality that is fit for purpose and, if so, how this ontology works. Although for obvious reasons it is not possible to fully explore the logic of this ontology, we can highlight some of its more important elements in the hope of clarity. In my paper, I argue that the category of impossibility is of crucial importance in Agamben’s political ontology, since, in addition to allowing the category of possibility to be grasped in and as itself (and thus radically challenging the primacy of actuality), it provides a means for a radical rethinking of the event of actualization. As I note at the beginning of my essay, I have tried to keep Agamben’s actual purpose in mind while writing it, so in addition to the political and philosophical contextualization of my thesis, I also reflect on the aesthetic, ethical and political implications of the category of impossibility.

94 | Giorgio Agamben: *Mit jelent kortársnak lenni?* Ford. Borbély András. <https://ujszem.org/2016/07/11/giorgio-agamben-mit-jelent-kortarsnak-lenni/> (Utolsó megtekintés: 2024. 10. 6.).

95 | Walter Benjamin: *Passzázások (részletek)*. N 3, 1 [N ismeretelméleti jegyzetek; a haladás elmélete]. In: uő: *„A szírének hallgatása”*. Válogatott írások. Ford. Szabó Csaba. Osiris, Budapest 2001. 226.

KISS LAJOS ANDRÁS

Jean-Luc Nancy, a *politikai* nyomkövetője

Jean-Luc Nancy (1940–2021), az élete jó részében Strasbourghban élő és alkotó filozófus neve a múlt század nyolcvanas évei elején vált világszerte ismerté. Honfitársa, Philippe Lacoue-Labarthe közreműködésével 1980-ban megalapította a *Centre de recherches philosophique sur le politique* nevű kutatóintézetet, amelynek keretében termékeny viták folytak a politikai filozófia megújításának lehetőségeiről. Ezekben az években Nancy és Lacoue-Labarthe két fontos könyvet is publikáltak, amelyeknek hatása a mai napig megfigyelhető a politikai filozófia elméleti kérdéseit tárgyaló és vitató irodalomban. Miként számos honfitársuk esetében, Nancy és Lacoue-Labarthe kapcsán is elmondható: a *politika* és a *politikai* megkülönböztetésének szükségessége, illetve ennek lehetőségei álltak elemzéseik centrumában. Mindkét szerző abból a megfontolásból indult ki, hogy a politikaelmélet szcientista változatai, amelyek a politikafilozófiát rendszerint csak a *politika ontikus* szférájára – azaz a politikai pártok és intézmények működésére, tehát a politikai történések empirikus vizsgálatára – korlátozták, csak deficitese politikaértelmezésekkel szolgálnak. Azaz, ezek a redukcionista szemléletek a *politika*iban csak a társadalmi alrendszerek egyikét voltak hajlandók meglátni, és – heideggeri kifejezéssel élve – a *létet* (a politikait) a *létezők* szintjére fokozták le. Ezzel ellentétben, miként Oliver Marchart fogalmaz:

Miközben a szerzők (azaz Lacoue-Labarthe és Nancy) a *politikai* fogalmát használják, kifejezetten hangsúlyozzák, hogy ők valami egészen másról beszélnek, mint amiről a politika általában szól. Az utóbbira, azaz a politikára, olyan példákat lehetne felhozni, mint 'a kínai császárság', 'Benin királyai', 'XIV. Lajos vagy a német szociáldemokrácia'. Mindezen esetekben a politika fogalma bizonyos territóriumokat vagy cselekvésformákat ír le, és ezeket a cselekvéseket meghatározott aktorokhoz rendeli hozzá. Ennél a megközelítésnél egy lépéssel tovább kell menni, és el kell fogadni, hogy a politika a technológiai cselekvés és gondolkodás olyan formája, amely manapság jobbra intézményesített társadalommenedzselésből áll, vagyis olyan valamiből, amelyet Michel Foucault *kormányzati technológiáknak* vagy rendőri kormányzásnak keresztelt el, miközben a politikait semmiképpen sem szabad a különféle „adminisztrációs feladatokat” teljesítő szerepre redukálni. Eszerint a politika a kalkuláció világához tartozik, és az összes felmerülő problémát adminisztratív eszközök segítségével próbálja

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

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-4>

‘megoldani’, miközben minden más kérdést, vagyis a *kérdésséget mint olyat* egyszerűen eltüntetí”.¹

A politika és a politikai megkülönböztetésének problematikáját Nancy egy speciális területen, nevezetesen a modern vagy posztmodern kor közösségének definíciós nehézségein keresztül mutatja be. Az eredetileg 1983-ban megjelent *La communauté désœuvrée* című könyvének már címe is meglehetősen talányos, mivel a francia „desœuvrée” kifejezés kettős értelmét nagyon nehéz magyarra fordítani.² A szó egyik jelentése a „tétlen”, „henyélő”, „dologtalan” kifejezésekkel adható vissza, de egyúttal az „ábrázolhatatlan”, a „reprezentálhatatlan” vagy a „megvalósíthatatlan” értelmét is magában foglalja. Nancy könyvének angol fordításhoz írott előszavában Christopher Fynsk úgy fogalmaz, hogy a „politikai az a hely, ahol a közösség mint olyan játékba hozható”.

Csak hogy ebből a megállapításból egy másik, legalább olyan fontos kérdés adódik, mint amit az imént a „tétlen” vagy az „ábrázolhatatlan” fogalmak kapcsán fel kellett tennünk: akkor Nancy szerint tulajdonképpen hogyan határozható meg – már ha egyáltalán meghatározható! – a *közösség* fogalma? Az igazság az, hogy az 1980-as évek közepétől Nancyt elsősorban ennek a kérdésnek a lehetséges megoldásai foglalkoztatták. A *La communauté désœuvrée* című könyvében – Georges Bataille, illetve Maurice Blanchot megfogalmazásaihoz csatlakozva – a „használati utasítás nélküli negativitás” (*la négativité sans emploi*) sejtelmes szókapcsolatával próbálja érhetővé tenni az olvasó számára a maga sajátos közösségfelfogását. A „közösség lényege” a tárgyi megragadhatóság mélyén vagy éppen azon túl található (en deça ou au-delà de l’œuvre). Olyasvalami, ami kivonja magát a tárgyi azonosíthatóság lehetősége alól; nincs köze az előállításához, sem a befejezettséghez, mert mindig megszakíthatóságra és töredezettségbe ütközünk, amikor definiálni szeretnénk. Maurice Blanchot álláspontját elfogadva Nancy úgy fogalmaz, hogy „(...) a közösség a szingularitások megszakításának vagy a szinguláris lények felfüggesztésének tényeként jelenik meg”.³ Nancy szerint a közösség nem reprezentálhatósága vagy a közösség megteremtéséhez kapcsolódó „használati utasítás hiánya” nem szimpla hiányosság vagy negativitás: éppenséggel a közösségek szabad, a külső erőszakot kizáró megteremtésének szükséges feltétele. A közösségnek valójában nincs szubsztanciája! Éppenséggel a nem operatív jellege teszi lehetővé, hogy – legalábbis szerencsés esetben – kivonja magát az „instrumentális kontroll” alól.⁴

Ezek a meglehetősen elvont eszmefuttatások természetesen nem nélkülözik azokat a szomorú történelmi tapasztalatokat, amelyek a 20. század tragikus eseményeit megelőző európai polgárok számára evidenciának számítanak. Látni kell ugyanis, hogy Nancy már ekkor – azaz az 1980-as évek végén – világosan észlelte, hogy a Szovjetunió és a többi kelet-közép-európai szocialista vagy „kommunista” ország bukása rövid időn belül elkerülhetetlen lesz, ami lehetőséget nyújt az újkonzervatív színezetű

1 | Oliver Marchart: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2010. 97.

2 | Jean-Luc Nancy: *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgeois Éditeur, Paris 1999. (1983). A német fordítók ugyancsak felhívják a figyelmet a *désœuvrée* kifejezés fordítási nehézségeire.

3 | Uo. 79.

4 | Ehhez lásd még: Losoncz Alpár: Egy kommunista filozófus halálára. *Mérce* 2021. szeptember 15. Elektronikus elérés: <https://merce.hu/2021/09/15/losoncz-alpar-egy-kommunista-filozofus-halalara> (utolsó megtekintés: 2024. 9. 11.)

liberálkapitalizmus híveinek, hogy kihirdessék önmaguk világméretű győzelmét, és a *There is no alternative* (TINA) nevében minden lehetséges kritikát a priori visszautasítsanak. Csakhogy, Nancy egészen más következtetéseket vont le ezekből az eseményekből. A kommunizmus (*le communisme*) bukása nem tette időszerűtlenné a vele „szemantikai rokonságban álló” közösség (*la communauté*) mibenlétére vonatkozó kérdést, hanem kifejezetten központi jelentőségűvé emelte azt.

Már a könyv első oldalain világosan látható, hogy a közösség vagy közös lét a *politika* és a *politikai* különbségére épül. Nancy azzal a megállapítással kezdi munkáját, hogy a közösség fogalmát újra kell definiálni, pontosabban fel kell szabadítani a modern államalakulatok – legyenek ezek kommunista vagy liberálkapitalista színezetűek – technopolitikai típusú, gyarmatosító törekvései alól. A szerző ezeket a modern uralmi formákat „immanentizmusnak” nevezi, s ezen a kifejezésen nemcsak a kommunista államok hatalomgyakorlását érti, de az úgynevezett polgári demokráciák politikai működésére is kiterjeszti.

Vegyük szemügyre elsőként az úgynevezett kommunista országok „működéslogikáját”, amelyek állítólagosan az egyenlőség nevében gyakorolták a politikai hatalmat, amíg a valóságban – a hatékony kontroll érdekében – az individuumokat teljesen megfosztották a szabad cselekvés minden formájától. De még ha el is tekintünk a totalitárius államok gyakorlatától, a kommunizmus eszméje önmagában véve is problematikus, mondja Nancy, mivel az embert olyan „termékként határozza meg”, amelynek lényege az általa előállított javak, illetve általában véve a munkatevékenység formájában jelenik meg. Ilyenformán a termelés és a hatékony kontroll nevében konstruált közösség maga is egyfajta operatív cél megvalósításának van alávetve, hiszen ezt a célt olyan módon lehet elérni, hogy az emberek „tulajdon lényegüket mint saját művüket állítják elő, és pontosan ez a lényegiség az, amit közösségként létrehoznak”.⁵ Miként Fred Dallmayr megjegyzi: Nancy kritikája arra hívja fel a figyelmet, hogy az emberi közösség kommunista felfogása az irányításra és a „humánmenedzselésre” redukálja a közösségi összetartozás lényegét (ebben áll sajátos „immanentizmusának” lényege), és teljesen figyelem kívül hagyja az emberi lét előre nem kalkulálható, „önmagát meghaladó, eksztatikus aspektusait”.⁶ És pontosan ez a redukcionista szemlélet az, ami érthetővé teszi kommunizmus totalitárius vagy kényszeresen „immanentista” jellegét. Nancy ezzel kapcsolatban a következőképpen fogalmaz:

Mert igazából az egyik embernek a másik emberhez való viszonyában jelenik meg az immanencia, vagy éppenséggel az *ember* az, akit par excellence immanens lénynek lehet tekinteni, és aki egyúttal a közösségről való gondolkodás botrányköve is.⁷

A közösséget mindig egy már eleve adott entitásként tudjuk elgondolni, amely szemben áll a konkrét és meghatározott *individuumokkal*, azaz a hús-vér emberekkel.

5 | Nancy: *i. m.* 14.

6 | Fred Dallmayr: Eine »undarstellbare« globale Gemeinschaft? Reflexionen über Nancy. In: *Politik der Gemeinschaft. Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart*. Szerk. Janine Böckelmann – Claas Morgenroth. Transcript Verlag, Bielefeld 2008. 111.

7 | Nancy: *i. m.* 15.

Ez egyfajta regulatív eszmeként működik, amelynek meglétét hiábavalóság lenne tagadni, noha a mögötte rejlő veszélyek feltárása a politika-filozófia egyik legfontosabb feladata. Ugyanis ez az eszme vagy hit az sugallja, hogy a közösségnek az a feladata, hogy hiánytalanul kiteljesítse lényegét, ami egyúttal persze az ember lényegének kiteljesítését is jelenti. (Mi az, amit létrehoz az ember? Mindent. A természetet, az emberi társadalmat, a humanitást – írta Herder.)⁸ Mi, emberek, ha akarjuk, ha nem, de mindannyian alá vagyunk vetve ennek a regulatív eszmének, még akkor is, ha úgy véljük, hogy ez végső soron nem több, mint egyfajta „irányt mutató eszme”. Valójában az történik, hogy innentől kezdve azt is elfogadjuk, hogy a gazdasági kapcsolat, a technológiai művelet és politika fúziója (egy társadalmi *testben* egyesülve és egy *főnök* által irányítva) reprezentálják vagy inkább prezentálják a közösség lényegét. Voltaképpen ez az, amit totalitarizmusnak, de talán még jobb lenne „immanentizmusnak” nevezni, mondja a francia filozófus. Nancy tehát azt nevezi *immanens közösségnek* (communauté immanente), amely egyetlen és abszolút transzcendens elvre támaszkodik, és ezt az elvet egy homogén és organikus politikai test konstruálására használja fel, amely „bensővé teszi” a transzcendenciát, és egyúttal szent jelleget kölcsönöz neki. Az immanens közösség bármi áron homogenitást teremt; eltörli a fokozatokat és a különbségeket: „(...) ez a közösség már *communio*, a közös közössége”.⁹ És a totalitárius rendszerek éppen ezt szeretnék megvalósítani: egy teljesen homogén társadalom megteremtése a céljuk, és ezzel együtt minden szabadon és spontán módon kitölthető hézagot be akarnak tömni. Ezek a hamis közösségi paradigmák szemben állnak a „politikaival”, mivel nem viselnek el semmiféle „véleménykülönbséget” a totálisan homogenizált közösségen belül. Az effajta közösségben kizárólag az identitás önreprezentációja van jelen, amely sohasem mond le az az oszthatatlan „Egység elvéről”. A *közösség/Egy* az abszolút fundamentum szükségességére hivatkozva tagadja a pluralitást, és „(...) nem kíván szembesülni a 'szakadék' (Abgrund), az anómia, az identitásvesztés, illetve a másság megjelenésének horrorjával”.¹⁰

Ugyanakkor ez a kommunizmusban lakozó eredendő „bűn” vagy hiba felmerül a „közösséglvű” politika más, többek között a hegelianus/újmarxista eredetű, radikálisan baloldali („un-ortodox”) változataiban is. Nancy szerint ezek a próbálkozások talán még a hajdanvolt szovjet marxizmus színvonalát sem érik el. A másik oldalról azokat a „hézagokat”, amelyeket a kommunizmus/kommunitarizmus maga mögött hagyott, a neoliberalis individualizmus igyekszik betölteni, természetesen a modern nyugati politikai előregedett eszközeivel. Nancy, ha lehet ezt mondani, még a kommunizmusnál is keményebb szavakkal ítéli el ezeket a kísérleteket.

Némelyek az individuum eszméjének felfedezésében egyfajta kultuszt látnak megjelenni, amely egyúttal Európa felülmúlhatatlan erejéről tanúskodik, hiszen éppen ezzel mutatta meg a világnak, hogy milyen úton kell haladni

8 | Uo.

9 | Erről lásd Boyan Manchev: *La métehamorphose et l'instant. Desorganisation de la vie*. Éditions de La Phocide, Strasbourg 2009. 117.

10 | Lásd Fausto De Petra: Georges Bataille et Jean-Luc Nancy: Le «retracement» du politique. Communauté, communication, commun. *Lignes* 2005/2, (Nº17), <https://www.cairn.info/revue-lignes-2005-2-page-157.htm> (utolsó megtekintés: 2024. 8. 2.)

ahhoz, hogy megszabaduljunk a zsarnokságtól, illetve melyik az a norma, amellyel az egyéni és a közösségi vállalkozások értékét mérni lehet.¹¹

Ezzel szemben Nancy számára az individuum csak a felbomlott közösség „maredéka” vagy „rezídiuuma”, s a maga atomisztikus oszthatatlanságában csak egy szét-darabolói munka „absztrakt eredménye”. De igazán mégis az a döntő, hogy miképpen a totalizáló közösség szélsőséges formái, ez a változat is „immanentista vonásokat” mutat. Csak itt éppen a független és teljesen izolált szubjektumot tekintik „eredetnek és bizonyosságnak”.

Amit az atomista individualizmusból nem lehet levezetni vagy valószínűsíteni, az a társadalmi világ eszméje, vagyis magának a *clinamen*nek az értelme, tehát az egyik embernek a másik iránt érzett vonzalmát vagy éppen ellenszenvét.¹²

A *clinamen* fogalmát az antik természetfilozófusok, Démokritosz és Lucretius vezették be. Lucretius *A természetről* (De rerum natura) című munkájában azt fejtegeti, hogy a legfinomabb atomok, azaz a lélekatomok, képesek az elhajlásra (a *clinamen* latin szó jelentése: elhajlás, kitérés), s ezért az ember nem egy teljesen determinista világrend foglya, hanem döntései és cselekedetei fölött bizonyos szabadsággal rendelkezik. Ez a fogalom egyfajta mankóként szolgál a modern individualista elméletek deficitese megoldásainak kíségetésére, és Nancy megjegyzi, hogy a 20. század perszonalista filozófusai vagy éppen a híres egzisztencialista filozófus, Jean-Paul Sartre nem tettek mást, mint felelevenítették és maguk is használták a *clinamen* fogalom jelentését, amelyet egyfajta szociologizáló értelmezési keretbe illesztettek be.¹³

Miként az immanentizmus minden változata, úgy az autonóm individualizmus is paradox és önellentmondó következtésekre kényszerít bennünket. Mert ennek igazolása tulajdonképpen azt követelné meg tőlünk, hogy belássuk: minden ember elkülönül mindenki másától.

Az abszolútumnak saját abszolútsága abszolútumának kellene lennie, a nemlét terhéből vagy büntetéséből fakadóan. Másképpen megfogalmazva: ahhoz, hogy teljesen egyedül legyek, nem elég egyedül lennem, még az egyedülletben is egyedül kellene lennem. S pontosan ez teszi ki ennek az ellentmondásnak a lényegét. Az abszolútum logikája erőszakot tesz az abszolútumon.¹⁴

Az abszolútum logikája tehát olyan kapcsolatot implicál, amelyet éppen ez a logika utasít vissza. Ilyenformán az egyének abszolút autonómiája megtörik egy olyanfajta kapcsolat tételezésén, amely már nem képes önmagát abszolutizálni. A kapcsolat (a közösség), ha egyáltalán beszélhetünk róla, csak annyiban létezik, hogy az végső soron a maga által megfogalmazott elv deficitese megvalósulásaként jelenik meg, azaz mint az

11 | Nancy: *i. m.* 16.

12 | Dallmayr: *i. m.* 112.

13 | Nancy: *i. m.* 17–18.

14 | Uo. 18.

abszolút immanencia zártsága vagy határa. Nancy úgy látja, hogy erre a paradoxonra már Georges Bataille és Martin Heidegger is felfigyeltek.

Heidegger az „*In-der-Welt-Sein*” fogalmában nagyon eredeti módon utalt arra a nem abszolút és nem dialektikus kapcsolatra, amely – mint a jelenvaló lét kivetülése – a „léthez” és a „másik emberhez” való „ekszztatikus” viszonyként határozható meg.

Miként Nancy éles elméjűen megjegyzi, a lét Heidegger számára nem volt sem dolog, sem fogalom, sem pedig totalizáló lényeg, hanem sokkal inkább egy megkülönböztető kapcsolat allegóriája, amely mindenféle fogalmi ’beskatulyázásnak’ ellenáll.¹⁵

Ilyenformán mindez odavezet, mondja Nancy, hogy a „lét” önmagát mint nem abszolút minőséget határozza meg, s ha úgy akarjuk, akkor éppen ez az, amit *közösségnek* (communauté) nevezhetünk. Miként erre többször is utaltam, Nancy tudatosan elhatárolja magát a kommunizmus/kommunitarizmus totalizáló közösségértelmezésétől, de ezen túlmenően még a kompaktnak tűnő fogalmi közösségdefiníció veszélyeire is figyelmeztet. A közösség lényegét éppenséggel mindenféle kompakt fogalmiság ekzztatikus meghaladása teszi ki. „*Lehet-e a közösség maga a lét ekzztatikus léte?* Ez itt a kérdés.”¹⁶ Annyi mindenképpen kihámozható ezekből a nagyon elvont és az az olvasó számára nem kevés fejtörést okozó fejtegetésekből, hogy Nancy szerint a közösség nem valamiféle empirikusan azonosítható és fogalmilag rögzíthető „dolog”, hanem inkább egyfajta kezdet, felhívás vagy valamilyen válaszra váró várakozás, illetve készenlét. Ebből az is következik, hogy Nancy gyanúval tekint azokra a közösségfelfogásokra is, amelyek valamiféle letűnt „aranykor” iránti nosztalgiákra építve szeretnék a múltat visszavarázsolni. A modern ipari kapitalizmus által szétzúzott archaikus közösségek (természetes család, görög polisz, őskeresztény közösségek, középkori korporációk, testületek stb.) iránti vágyakozás ugyan érthető, mégis: az effajta gondolkodás félreérti a közösségi lét lényegét, ugyanis a „(...) közösség nem kizárólag a tagok közötti belső, intim kommunikáción alapul, hanem a közösség lényegével való organikus azonosulást jelenti”.¹⁷ Ezen a ponton Nancy bírálja Ferdinand Tönnies jól ismert fejlődéselméletét, amely szerint a *társadalom* (az állam, az ipar és a tőke hathatós támogatásával) szükségképpen maga alá gyűrte és megszüntette a *közösséget*. Valójában a *társadalom* nem a *közösség* romjain jött létre. A rég eltűnt törzsi világnak vagy birodalmaknak nem volt több közük az általunk most „közösségnek” nevezett entitáshoz, mint most nekünk a „társadalomnak” nevezett entitáshoz. „Olyannyira, hogy a közösség közel sem az, amit a társadalom összetört vagy elvesztett volna, hanem az, ami *most velünk történik* – kérdések, elvárások, események, felszólítások formájában –, a társadalomból *kiindulva*.”¹⁸ Leginkább az elveszettnek hit közösség utáni vágyakozás az, ami foglyul ejtett bennünket, mondja Nancy.

Voltaképpen ez, vagyis az elveszett közösség utáni vágyakozás az, ami Georges Bataille érdeklődését is évtizedeken keresztül izgatta. A Bataille-féle közösségfelfogás

15 | Dallmayr: i. m. 112.

16 | Nancy: i. m. 25.

17 | Uo. 30.

18 | Uo. 34.

rövid összefoglalását az indokolja, hogy Maurice Blanchot mellett az ő nevéhez kapcsolódó „negatív közösségelmélet” gyakorolta a legnagyobb hatást Nancyra. Bataille sokat foglalkozott a hegeli filozófiával, becsülte annak értékeit, mindazonáltal alapvetően szkeptikusan ítélte meg a hegeli dialektikát, amelynek alaptézise szerint a történelemben lehetséges az ellentétek (a pozitív és a negatív oldalak) megbékítése (vagy megbékülése), hiszen az ész számára egyedül a *szintézis* lehetősége jelentheti az egyetlen megnyugtató megoldást. Csakhogy a „szintézis” egyúttal a történelem végét is jelenti a német filozófus számára. Ilyenformán az abszolút szellem eljövételével az „örök vasárnap nyugalma” köszönt ránk. Bataille azonban másképp látja a dolgokat, és azt mondja: „Ha a történelemben sem vész el, hiszen valamiképpen minden 'pillanat' megőrződik az *Aufhebung*ban, akkor ennek a szükségszerűségnek magára a negatívításra is érvényesnek kell lennie”.¹⁹ Ugyanakkor látni kell, hogy a negatívítás mint abszolút szingularitás kívül marad a rendszeren. Valamiféle „nyitott sebként” ellenáll a „gyógyító”, azaz totalizáló törekvéseknek, és a transzparens, racionálisan értelmezhető világ keretein túlra kerül. Egyébként ezt az abszolút szingularitást maga Hegel demonstrálja a legegységelméletében: a német filozófus olyan rendszert hozott létre, amelyre ő már külső szemlélőként tekint. Mondhatni: a hegeli rendszer hiányossága éppen maga Hegel. Bataille-t a múlt század harmincas éveiben erősen foglalkoztatta az autentikus közösség megteremtésének vagy megtalálásának lehetősége, s ebben a törekvésében társakra talált a *Collège de Sociologie* köréhez tartozó gondolkodók személyében.²⁰ Bataille egy ideig rokonszenvezett mind a fasiszta mozgalmakkal, mind pedig a „kommunizmus építésének” szovjet kísérletével, mert ezekben a törekvésekben a kiüresedett, a valódi közösséget nélkülöző kapitalista világ alternatíváit vélte felfedezni. De nagyon gyorsan kiábrándult ezekből a *pszeudoforradalmi* mozgalmakból, és egészen más irányba tájékozódott.

A fasiszmus – Bataille értelmezésében – félrevezető módon felhasznál olyan esztétikai és retorikai elemeket, amelyek a heterogenitás valóságos erőit aknázzák ki, ezeket viszont a hatalom megszilárdításába és a totális állam kiépítésébe csatornázzák át.²¹

Ami a szovjet kommunizmust illeti, gyorsan világossá vált, hogy abban a világban minden a központi irányítás alatt álló termelés „imperatívuszának” van alávetve. Pedig a termelés, mondja Bataille, mint köztudottan a marxi társadalomelmélet központi kategóriája, önmagában véve nem érték, hanem csak az emberi célok elérésének eszköze lehet. A kommunizmus viszont éppenséggel feláldozta az ember benső lényegét, amikor azt a termelés szolgálatába állította.

De van még itt egy másik kérdés itt, amit illene megválaszolni: vajon az ember, akihez a kommunizmus oly szorosan hozzákötötte a termelést, nem fog-e akár még önmaga valódi szuverenitásáról is lemondani a külső elvárások

19 | Ignaas Devisch: La «négativité sans emploi». *Symposion IV*. 2000/2. 171.

20 | A kör legjelentősebb tagjai Roger Caillois és Michel Leiris voltak.

21 | Horváth Márk-Lovász Ádám: *Látomások a lefejezésről. Georges Bataille filozófiája*. Savaria University Press, Szombathely 2017. 119.

teljesítése érdekében. (...) Azt a másra visszavezethetetlen (irréductible) vágyakozást, hogy az ember *szenvedélyes, szeszélyes* lény, a kommunizmus azokkal az anyagi szükségleteinkkel próbálta pótolni, amelyek előállítása teljes egészében lefoglalja az emberi életet.²²

Noha az 1930-as évek vége felé Bataille leszámolt azzal az illúziójával, hogy „átfogó politikai eszmékre” lehetne alapozni az autentikus közösség megteremtésének lehetőségét, az „elveszett közösség” utáni vágyakozás továbbra is ott munkált benne. Ettől kezdve inkább a *belső tapasztalatban* keresett fogódzókat, amelynek tartalma vagy legfontosabb igazsága a következőképpen hangzik: „A szuverenitás maga a SEMMI”. Nancy ezt úgy kommentálja, hogy ez nem más, mint az „(...) excesszusnak (a transzcendenciának) kitett vagy kiszolgáltatott szuverenitás, amely nem jelenít meg semmit, nem hagyja magát kisajátítani (sem utánózni), aki nem *fed fel* magát (qui ne se *donne* même pas), de aki a legigazibb módon átadja magát a létnek”.²³ A mindennapi gondolkodás számára rendkívül zavarba ejtő kijelentések ezek, amelyeket Bataille olykor mégis megpróbál „emberközelségre” hozni. A *Belső tapasztalat* című munkájában a következőket mondja erről: „(...) az eksztázis vagy az elragadtatás állapotát csak úgy érthetjük meg, ha a létezést általában *dramatizáljuk*”.²⁴ Maurice Blanchot is úgy látja, hogy az eksztázis nem létezhetne, ha nem lenne képes kommunikálni, vagy nem úgy jelenne meg, „(...) mint a fundamentum nélküli kommunikáció fundamentuma”.²⁵ Ez azt jelenti, hogy a belső tapasztalás is valamiképpen kommunikálható, azaz mégiscsak felételezi valamilyen közösség meglétét, még ha ez a „közösség” ma már csak az intenzív belső emlékezetben érhető is tetten. Ebből viszont az következik, mondja Nancy, hogy a Bataille-féle „SEMMI”-ben, azaz a szuverenításban a lét *önmagán kívül van*, egy olyan külsőben, amelyben ezt a létet lehetetlen megragadni, de valamiképpen mégiscsak képesnek bizonyul arra, hogy ezzel a „külsővel” lényegi, minden mással összemérhetetlen kapcsolatba lépjen. Ez a „kapcsolat” lesz aztán az, ami a szinguláris létet a „megfelelő helyre” teszi. Mindebből az következik, mondja Nancy,

hogy annak a belső tapasztalatnak, amelyről Bataille beszél, nincs semmilyen 'bensője' vagy „szubjektivitása”, ugyanis ez elválaszthatatlan az inkommensurábilis külsőhöz kapcsolódó tapasztalattól. Pedig egyedül ez a kapcsolat az, ami teret, illetve ritmust biztosít a közösség számára.²⁶

Nancy, noha számos alkalommal kifejezésre juttatja Bataille „negatív közösségfelfogása” iránt érzett elismerését, mégis azt hangsúlyozza, hogy a „közösségekről való tradicionális gondolkodás lehetőségei kimerültek”.²⁷ Ezért úgy látja, hogy a „közösség lényegét” kutató diskurzus kidolgozása során termékenyebb megoldás lehet Martin Heidegger ontológiájának fogalomrendszeréhez kapcsolódni. Mint közismert, a *Lét*

22 | Idézi Nancy: i. m. 45.

23 | Uo. 49.

24 | Georges Bataille: *Belső tapasztalat*. Ford. Szabó László. Kijarat Kiadó, Budapest 2013. 20.

25 | Maurice Blanchot: *La communauté inavouable*. Les Editions de Minuit, Paris 1983. 34–35.

26 | Nancy: 50.

27 | Lásd Simon Herzhoff: *Politik des Miteinander. Eine Philosophie des gemeinsamen Seins und Handelns*. Trascript Verlag, Bielefeld 2022. 148.

és idő első fejezeteiben a német filozófus a jelenvalólét (*Dasein*) három világát különíti el egymástól: a környező világot (*Umwelt*), a közös világot (*Mitwelt*) és a saját világot (*Selbstwelt*).²⁸ Nancy elsősorban a közös világ heideggeri definícióját veszi górcső alá, és radikálisan átértelmezi annak tartalmát. Ugyanis Heideggernél a *Mitwelt*, azaz a közös világ, voltaképpen a többi „emberrel együtt-létezni” értelmét foglalja magában, vagyis az emberi lét alapformáját hivatott megnevezni. Nancy viszont szélesebb értelemben használja a *mit* (avec) előjárót: nemcsak az emberek közösségére, hanem a lét minden létezőjére kiterjeszti a közös világ (*Mitdasein*, *Miteinandersein*) jelentéstartalmát. Ugyanis, mondja Nancy, Heidegger nem ad egyértelmű választ arra a kérdésre, hogy „hogyan lehet több jelenvalólét (*Dasein*) nem izolált formában jelen az *ittben* (da/là)?”.²⁹ Hogyan lehetséges egyáltalán a közös világ, és miképpen lehet azt reprezentálni? Hogyan létezik az a sokaság, amelynek mindegyik tagja „megnyílik”, azaz hozzáférhetővé teszi magát a többiek számára? (Ezzel persze vállalva kiszolgáltatottságot is.) Nancy azt mondja, hogy a közösségnek három alapformáját vagy változatát lehet egymástól megkülönböztetni. Létezik a banális (vulgaris vagy közönséges) érintkezések közössége. A második változat a tulajdonságok (kapcsolatok, kereszteződések, keveredések) találkozásának közössége, illetve van egy harmadik változat is, amelyben az egyén megkülönböztethetetlenül egybeolvad a közössel (kollektivitással). Azaz létezik két szélsőséges „rezsím”: a tisztán külsőséges kapcsolatok extremitása, amelyet talán a liberális kapitalizmus rendszerével lehet azonosítani, illetve a másik szélsőség, amelyet az individuumokat minden tekintetben maguk alá rendelő totalitárius rendszerek jelenítenek meg. A két szélsőséges rezsim *a priori* birtokában van annak a képességnek, hogy semmissé tegye az *együtt* (mit/avec) lényegét. Míg az első rezsim bennragad egy olyan prózái világban, ahol a dolgok folyamatos működésének biztosítását tekinti egyedüli feladatnak, addig a „(...) másik szélsőség látható módon olyan közösséget terem, amelyben a jelenvalólét (*Dasein*) csak a szingularitásokon kívül vagy azokon túl jelenhet meg”.³⁰ A középső rezsimet, mondja Nancy, „nem könnyű néven nevezni”. Maga Heidegger számos alkalommal megpróbálkozott a „valóban autentikus közösség” definiálásának feladatával, de igazából csak a „küszöbög jutott” el, mondja Nancy. Abban igaza volt a német filozófusnak, hogy a lét végső metafizikai kérdéseit, azaz a *gond*, a *végesség* és a *halál* problematikáját állította vizsgálódásai középpontjába. Azonban, amikor Heidegger a *halálhoz viszonyuló lét* egzisztenciális lehetőségeit elemezte, a *jelenvalólét* problematikájából látható módon kikerültek az *együtt* (mit/avec) közösségi vonatkozásai: a halálban az ember magányosan néz szembe a jelenvalólét legfontosabb kihívásával. Nancy viszont éppen fordítva gondolja: a magányos emberek „egymásmellettisége” helyett inkább a *kommunikációban* tetten érthető valódi közösség világára (*Mitsein*) kell odafigyelnünk. Másképpen fogalmazva:

A közösség pedig azt jelenti, hogy nincs olyan szinguláris lét, amely képes lenne más szinguláris lét nélkül létezni. S ez az, amit nem túl szerencsésen megválasztott kifejezéssel eredeti vagy ontológiai 'társadalmiságnak'

28 | Erről lásd Kerekes Erzsébet: *Szavak közt az idő*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár 2015. 53–54.

29 | Jean-Luc Nancy: *L'être-avec de l'être-là*. *Cahiers Philosophiques* 2007/3. (Nº 111.) 68. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2007-3-page-66.htm> (utolsó megtekintés: 2024. 8. 12.)

30 | Uo. 68.

(socialité) neveznek, mivel a mögötte álló elv túlmutat az embernek mint társadalmi lénynek (...) a jelentéstartományán. Ugyanis, egyrésztől egyáltalán nem biztos, hogy a szingularitások közösségét csak az 'emberre' lehetne korlátozni, és mondjuk kizárhatnánk belőle az állatot (...).³¹

Valójában a véges dolgok világában nincsenek izolált létezők. A végesség mindig *más végességgel együtt jelenik meg* (com-paraître). A közösség (*communio*) is csak kommunikációként (*communication*) létezhet. Nancy az *Être singulier pluriel* című könyvében részletesen is bemutatja a lét alapvetően koegzisztenciális jellegét. „A létező pluralitása a lét alapja. A magányos létező voltaképpen önellentmondás”.³²

A közösség Nancy-féle politikafilozófiai értelmének feltárásában sokat segíthet az is, ha a vizsgálatba bevonjuk a francia filozófus sajátos nihilizmusfelfogását. Kétségtelen, hogy az üresség, a nihil olyan „valami”, ami félelemmel és szorongással tölti el az embert. Nincs félelmetesebb a semminél. Még a semmit is valamilyen azonosítható valamiként szeretnénk meg- és kiismerni, „csak hogy a nihilizmus üressége a bizonyosság hiányának tudomásulvételére kényszerít bennünket”.³³ Az egyik esszéjében Nancy a következő lehetséges kérdéseket fogalmazza meg a demokrácia polifon természetével kapcsolatban:

De akkor mit jelent a demokrácia? A többség hatalmát? Az izonómia városát? Az ember isteni természetét? Azt a közösséget, amely önmagát igazgatja? A fogalom jelentésének lehetséges irányai szinte teljesen összekuszálódnak, el-
lentmondanak egymásnak, vagy – szerencsés esetben – kiegészítik egymást.³⁴

Ugyanakkor Nancy mégis megkísérli valamilyen pozitív erővé transzformálni a semmit. Abból indul ki, hogy demokrácia ma már szinte mindent jelent, ami egyúttal azt eredményezi, hogy *nem jelent semmit*. A semmi terében való tartózkodás mégsem teljesen hiábavaló időtöltés, ugyanis szinte korlátlan lehetőséget ad az embernek ahhoz, hogy önmagát és a rajta kívül fekvő világot „újrendezze”. Ugyanis az ürességet be kell népesíteni.

Nancy gondolatában ez az üresség benépesíthető, s ez az, amit demokráciának lehet nevezni. A demokrácia nem az igazságosság előre meghatározott rendszerén alapul, hanem éppenséggel a végső jelentés hiányát feltételezi, vagy inkább az emberi lényeg hiányát, illetve annak reprezentálhatatlan jellegét implikálja.³⁵

Már pusztán nyelvészeti szempontból is nehéz meghatározni a demokrácia jelentését, mondja. A demokrácia úgyszólván lényegileg tartalmazza az *anarchiát* – azaz a

31 | Nancy: *La communauté désœuvrée*. 71.

32 | Jean-Luc Nancy: *Être singulier pluriel*. Éditions Galilée, Paris 1996. 30.

33 | Frederico Ferrari: Une distinction aristocratique. *Europe. Revue Littéraire Mensuelle*. 2009. avril, (№. 960). 285.

34 | Ginette Michaud: Entretien avec Jean-Luc Nancy. *Europe. Revue Littéraire Mensuelle*. 212.

35 | Lásd Behrang Pourhosseini: *La communauté chez Georges Bataille, Jean-Luc Nancy et Maurice Blanchot. Mémoire de Maitrise*. Université Charles de Prague 2014.

hatalom hiányát –, még ha fogalmilag nem is tudjuk pontosan rögzíteni ezt az *önellentmondást*. Voltaképpen nem létezik „népuralom” (*démarchie*), ugyanis a nép sohasem jelenik meg elvként. „Jó esetben is oximoronként létezhet, vagy mint az elvnelküliség elvének paradoxonja.”³⁶ Ezért aztán a *jog*, amelyre – legalábbis elvben – a demokratikus intézményrendszer épül, sohasem található meg kész és befejezett formában: a jogot időről időre meg kell újítani, ezzel mintegy elismerve „eredeti megalapozottága hiányát”. Az újkor hajnalán megalkották a „természetjog” fogalmát, amely kétségtelenül nagy karriert futott be. Idővel a természetjogot az úgynevezett „emberi jogokra” történő hivatkozás váltotta fel, viszont manapság már újabb kérdésekkel és dilemmákkal kellett szembesülnünk: mi legyen az állatok (mondjuk az elefántok), a magzat és az *általában vett természet* jogaival? Éppen itt az ideje, mondja Nancy, hogy újfent megismételjük: nemcsak az általában vett emberi természet nem létezik, de maga az „ember” – amennyiben valamilyen autonóm és végérvényesen definiált lénynek tekintjük – lényegében a természet defektusaként (vagy éppen ellenkezőleg: a „természeti fajokat” meghaladó lényként) jelenik meg számunkra.

Az ember bizonyos értelemben a *denaturalizáció* alanya, akár a legjobb, akár a legrosszabb értelmében vesszük is ezt a szót. A demokrácia mint politika nem alapulhat valamilyen magasabb rendű elven, mivel szükségszerűen az emberi természetén vagy éppen annak hiányán nyugszik.³⁷

Ferrari úgy fogalmaz, hogy „a demokrácia olyan üres tér, amely lehetővé teszi a *démosz*, a nép megjelenését”.³⁸ Voltaképpen nem a nép teremti meg a demokráciát, hanem a demokrácia „szabad tere” teszi lehetővé a nép megszületését. Persze azt világosan kell látni, hogy nem a demokrácia népesíti be az ürességet, ez nem az a forrás, amely új jelentésekkel látná el a világ dolgait. Miként az imént láttuk, Nancy szerint a demokráciának valójában nincsen semmilyen konkrét tartalma. Nem formálja az életet, hanem csak hagyja létezni. A demokrácia olyan eredendő megkülönböztetés (*archi-distinction*), amely nélkülözi a hierarchiát. Természetesen a demokrácia teljes nyitottsága és nem meghatározottsága veszélyeket is rejt magában. Ezeket a veszélyeket csak úgy kerülheti el a demokrácia, ha beépíti önmaga működésébe az arisztokratikus elvet.

A demokrácia az *ex nihilo* teremtés tere, amely nélkülözi az elve meghatározott szinguláris célokat. De szükséges az is, hogy a demokrácia bensőjében megjelenjen az arisztokratikus elv, hogy a megalapozó értelem gesztusait a közösség bázisán értékeljék, (...) s ahol csak a legjobb elv lehet a szuverén, a leghatalmasabb gesztus (amely persze a legtöbb nyitott lehetőséget is megőrzi magában).³⁹

36 | Jean-Luc Nancy: *Démocratie finie et infini*. In: *Démocratie, en quel l'état?* Szerk. Giorgio Agamben et al. La Fabrique Éditions, Paris 2009. 85. Ezt megelőzően Nancy arról értekezik, hogy demokrácia fogalma tartalmazza az uralkodni (*kratosz/kratein*) szöveget, amely az erőszakot is lehetővé teszi, míg vele ellentétben az *-archia* szuffixum a megalapozott, legitim elveken nyugvó hatalmat jelenti.

37 | Uo. 85.

38 | Ferrari: i. m. 286.

39 | Uo. 288.

Jean-Luc Nancy, the Tracker of the *Political*

Keywords: community, immanentism, totalitarianism, transcendence, open, pluralistic

Dilemmas of the definition of the political community have a central position in the works of the French philosopher, Jean-Luc Nancy (died in 2021). Nancy followed mainly Bataille's and Blanchot's formulations, and described his special concept of community by the obscure term of "*negativity without use*". In the opinion of the French author, the conceptual definition of the substance of human community is an almost impossible endeavour, because it is out of the sphere of objective perception, based on its special dynamism. Both the totalitarian and the liberal-capitalist systems intend to create a world of the "immanent" communities. The former one wants to form a homogenous, organic social body, based on an exclusivist, transcendent principle; the latter one regards the individual, as the survivor (residuum) of the dissolute communities, to be the fundament of the "community". Nevertheless, in Nancy's opinion, existence (including human existence) has a co-existential character, it is open; consequently, it is based on a pluralistic fundament what can never be "definitive". A lonely being is a self-contradiction.

Három világ

Senki sem vitatja, hogy az internet létrejötte és univerzális használata jelentősen befolyásolja az emberek életét. Univerzális használatról beszélhetünk, hiszen az internethasználók száma jelenleg körülbelül 5,5 milliárd, ami a ma élő emberek több mint 67%-a – és ez a szám évente átlagosan három százalékkal nő. Mindennapi tapasztalataink és az internetkutatók elemzései egyaránt azt mutatják, hogy az internet az emberek életének minden területén jelen van, illetve, hogy az internet képes befogadni és hordozni az emberi élet minden vonatkozását. Az internet „mindenütt jelenvalóságával” kapcsolatban hosszabb ideje lényegében egyetértés uralkodik az elemzők körében.¹

Az extenzív viszonyok áttekintésénél sokkal nehezebb feladat a hatások intenzitását felmérni, azaz felismerni és megérteni az emberi élet minőségének, az ember világának, az emberi természetnek az internethasználat következtében végbemenő esetleges változásait. Ez ügyben nincs konszenzus. Az elterjedt értelmezés szerint az internethasználat szükségszerű, változatos, markáns társadalmi és kulturális hatásokkal jár, s a feladat ezek feltárása, valamint kritikai értelmezésük révén a társadalmi és kulturális következmények azonosítása. Ezúttal azonban emellett szeretnénk érvelni, hogy ennél többről van szó: nem pusztán a társadalom és kultúra átalakulása zajlik, hanem napjainkban alakul ki és ölt formát egy új emberi létezési mód, s az ebben a folyamatban való, többé-kevésbé tudatos részvétel korunk alapvető meghatározottsága.

Az új emberi létmódot *hálólétnek* fogjuk nevezni,² és a korábban kibontakozott emberi létmódokra – a természetire és a társadalmira – ráépülő, *harmadik* létmódként azonosítjuk. A három létmód által létesített létszférákat – némi egyszerűsítéssel – *világoknak* is nevezhetjük, s ilyenformán deklarálhatjuk, hogy az internethasználat következtében az ember immár a természeti, a társadalmi és a hálólét szféráit magában foglaló *három világ* polgára.

1 | Az internetkutatás egyik legfontosabb szervezője az 1998-ban alapított *Association of Internet Researchers* (AoIR) – <https://aoir.org/> (utolsó megtekintés: 2024. 8. 21.) – sok ezer kutatóval, éves konferenciákkal, kiadványokkal. Az 'Ubiquity' már a 2004-es sussexi konferenciáján fő téma volt.

2 | A magyar „hálólét” kifejezés alkalmas elnevezésnek tűnik. Angolul eddig a „web-life” kifejezést használtam, de mostanában úgy látom, hogy helyesebb volna a „netiety” vagy a „netity” kifejezések alkalmazása.

Technikai konstrukciók

Az arisztotelészi természetfilozófia – valamint az azon alapuló 21. századi technika-filozófia – nyomán minden olyan létezőt, amelyik nem „természet adta” módon létezik, amelyik nem „tartalmazza magában a változás és nyugalom elvét”, amelyik nem „terem”, hanem létenek és változásainak forrása másban van, mesterséges létezőnek tekintünk, és előállításának, illetve változtatásának módját *technikának* nevezzük. Az egész emberi világ (materiális és mentális) technikákkal készül. A technika az emberi cselekvés ama aspektusa, amely megvalósítja az embernek egy adott szituáció fölötti uralmát. A technika valamilyen szituáció feletti sikeres kontroll, amelynek következtében a szituáció nem természet adta módon, hanem (legalább részben) az ember által kitűzött célok szerint alakul. Technikák működtetése következtében mesterséges létezők végtelen sokasága jön létre. Történeti perspektívában a technika az emberi viszonyoknak, illetve az embernek magának a létrehozójaként és fenntartójaként nyilvánvalóan egyidős az emberrel, s az emberi lét örök adottsága.³

Mesterséges létezők előállítása során a „technikai termék” befogadja, majd megtartja és létezése alatt hordozza a technikai ágens, azaz az ember által az adott technikai szituációban megvalósítani kívánt célokat, előállítani kívánt értékeket. A mesterségesség minden technikai termék közös értéke, emellett a mesterséges létezőkbe a technikai procedura során „beépített” értékek nyomán formálódik az adott technikai termékek konkrét, mesterséges, „értékterhelt” természete.

Technikatörténeti, technika-filozófiai és technikasociológiai elemzések sokasága ábrázolja és értelmezi azokat a folyamatokat, amelyek során egyes technikák, illetve egész technikai rendszerek keletkeznek és működnek meghatározott társadalmi érdekviszonyok következtében, meghatározott értékrendek által motiváltan és azok által átitatottan.⁴

Mindemellett vegyük észre, hogy az egyes technikákat determináló társadalmi viszonyok, a releváns érdekek és értékek maguk is mesterséges létezők, vagyis maguk is technikai termékek. Azaz adott korszak technikái, a mesterséges termékekbe foglalt értékek realizálása révén, folyamatosan fenntartják és működtetik a korszak társadalmi és kulturális értékvilágát.⁵ Valójában tehát a technikák, valamint a társadalom érdekviszonyai és értékvilága között kölcsönös *determináció* áll fenn: nemcsak arról van szó, hogy ember(i közösség)ek határozzák meg a technikai termékekbe beépített

3 | Ropolyi László: *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés.* Typotex, Bp. 2006. (A továbbiakban Ropolyi: *Az Internet természete*); Ropolyi László: Technology as an Aspect of Human Praxis. In: *Essays in Post-Critical Philosophy of Technology.* Szerk. Héder Mihály–Nádasi Eszter. Vernon Press, Wilmington, Delaware 2019. 19–31. (A továbbiakban Ropolyi: *Technology as an Aspect of Human Praxis*); valamint Ropolyi László: Sustainability versus Web Life Construction. *Acta Universitatis Sapientiae, Communicatio* 9. 2022. 15–34. (A továbbiakban Ropolyi: *Sustainability versus Web Life Construction*). Az itt hivatkozott technikafelfogás a szokásos értelmezéseknél általánosabb, „cselekvéseméleti” orientációjú. A technika-filozófiák közül a kritikai technika-filozófiához áll legközelebb, lásd pl. Andrew Feenberg: *Questioning Technology.* Routledge, London 1999. (A továbbiakban: Feenberg: *Questioning Technology*.)

4 | Vö. pl. Feenberg: *Questioning Technology*; Wiebe E. Bijker–Thomas P. Hughes–Trevor Pinch (eds.): *The Social Construction of Technological Systems. New Directions in the Sociology and History of Technology.* The MIT Press, Cambridge MA. 1987. (A továbbiakban Bijker–Hughes–Pinch: *The Social Construction of Technological Systems*); Ropolyi: *Az Internet természete*.

5 | McLuhan nyomán ezt az összefüggést az irodalomban (a társadalomra vonatkoztatott) technikai determinizmusként is szokták említeni.

értékeket, hanem a fordított determináció is érvényesül, azaz csakis megfelelő technikák működése következtében létezhetnek adott társadalmi viszonyok és értékrendek. A determináció a komplex rendszerekre jellemző módon cirkuláris/kölcsönös jellegű.

Más szóval: minden korban (szabad) emberi (közösségi) cselekedetek következtében létezik és működik az érdekekkel és értékekkel átitatott konkrét társadalmi-technikai komplexum.⁶ Amelyben a technikai termékek létrejöttük során befogadják, használatuk során pedig létrehozzák és fenntartják beépített értékeit.

A társadalmi-technikai komplexum értelmezésére egy „konstruktivista” nézőpontot ajánlunk – annak részletezése nélkül, hogy ez milyen szemléletmódok (radikális konstruktivizmus, szociálkonstruktivizmus, történelmi materializmus, tudásszociológia, társas ismeretelmélet, kulturális tanulmányok, tudomány- és technikatanulmányok stb.) miféle komponenseire alapozva épül fel.

Efféle konstruktivista nézőpontból az emberi történelem utóbbi évtizedeinek legfontosabb fejleménye, hogy a társadalmi lét újra előállításának hagyományos, az anyagi viszonyok manipulálására alapozott ipari formája elveszítette évszázadokig fennálló dominanciáját, s a társadalmi lét újratermelésében a *reprezentációs* (információs, kommunikációs, kognitív, kulturális) technikák, illetve az alkalmazott technikák reprezentációs funkciói váltak meghatározóvá. E technikák kiterjedt használata miatt manapság posztindusztriális, tudásalapú, információs, kockázati vagy hálózati társadalomként is jellemzik korunk társadalmát. Valóságfelfogásunk is alapvetően átalakul, s a valóság értelmezésében meghatározó szerepet játszik a *virtualitás* fogalma.

Az internet konstrukciója

Történetének kezdeti szakaszában úgy tűnt, hogy az internet csupán egy szokatlan módon kialakított infokommunikációs technika, de a helyzet gyorsan megváltozott. A technikákat használók érdekei, elképzelései és igényei rendszeresen átértelmezik az „eredeti” tervezői szándékokat,⁷ és az általuk generált változások következtében a technikák átalakulnak. Az internet és használata ma már folyamatosan formálódó sajátosságos társadalmi-technikai komplexumként hordozza, és meghatározó módon alakítja az emberek életviszonyait és kultúráját. Az ilyen módon azonosított életviszonyokat hálólétnek, ezt a kultúrát pedig (inter)netkultúrának vagy hálókultúrának mondjuk.

A hálólét jellegének és természetének megértése érdekében vessünk egy pillantást formálódásának körülményeire és folyamataira. Alapvető jelentőségű, hogy az internet egész eddigi történetére úgy lehet tekinteni, mint a modern világállapot, a modernitás válságára adott, a 20. század közepétől kibontakozó, gyakorlati következményekkel terhelt kritikai reagálásra.

A modern világállapot ötszáz éves történetének végződése az utóbbi évtizedeket meghatározó, civilizációs fejlemény. A modernitás programjának félresiklott megvalósulása a modernitás vízióinak, teljesítményének és produktumainak radikális értékvesztését eredményezte. Így a 20. század során kibontakozott és elmélyült egy gazdasági, politikai, kulturális, az egész modern világrendszert átfogó válságfolyamat.

6 | Vö. Ropolyi: *Technology as an Aspect of Human Praxis*; Ropolyi: *Sustainability versus Web Life Construction*.

7 | Bijker-Hughes-Pinch: *The Social Construction of Technological Systems*.

Válságnak nagy, összetett (komplex) rendszerek átalakulási folyamatát nevezzük. Ennek során egy összetett rendszer adott módon való létezésének feltételei megszűnnek, a rendszer szétesik, majd újjászerveződik, azaz egy új rendszer keletkezik. Válságjelenségekről ennek a folyamatnak az azonosítása és értelmezése kapcsán érdemes beszélni. A rendszer összetettségének, illetve nagyságának az a jelentősége, hogy ilyen rendszereknek nincsenek tudományos elméletekbe foglalható, konzisztens leírásai, így változásaik értelmezéséhez sem vehetjük igénybe a hagyományos dinamikai elgondolásokat. Válságok kibontakozása során az addig jól működő totalitásszervező hatások (termelési viszonyok, ideológiák, világképek, paradigmák, stílusirányzatok stb.) veszítenek hatékonyságukból, meginog az egyetlen „rend” érvényessége, illetve az érvényességébe vetett hit, a világ, illetve a világfelfogás pluralizálódik, majd új rend keletkezik.

A modernitás rendszerének válsága nyomán keletkezett intellektuális reflexiókat *posztmodern álláspontként* azonosították, ez a 20. század közepétől mindmáig a világértelmezést meghatározó ideológiaként szolgál. Legfontosabb értékei a *pluralitás*, a *virtualitás*, az *individualitás*, a *töredezettség*, a *hatalomellenesség* és a *benne foglalt modernitás*. Utóbbi azt jelenti, hogy a posztmodern álláspont nem tekinti a modern értékrendszert mindenestül felszámolandónak, mindössze a modernitás értékrendjének feltétlen dominanciáját kívánja megszüntetni, s ezzel biztosít teret a rendszer átalakulási folyamata számára.

A szóban forgó válságidőszak legfontosabb történése, hogy a hitelességét veszített modern világállapot *gyakorlati kritikájaként* létrejön az emberi viszonyok új dimenzióját befogadni és hordozni képes új közeg, az internet, majd az internethasználat során kibontakozik egy új kulturális praxis, a netkultúra, s ennek nyomán egy új emberi létmód, amelyet hálólétként azonosíthatunk.

A létviszonyok átformálásának lehetőségeit a korszak két meghatározó jelentőségű technikai fejleménye/fejlesztése hordozta: a *digitalizáció* és a *hálózati szerveződés* széles körű elterjedése.

A digitális technikák a 20. század közepén, a *digitális számítógépek* létrehozása kapcsán fejlődtek ki. Hamarosan kiderült: minden, ami bármi módon kifejeződik, illetve kifejezhető (írott szöveg, hang, kép stb.) az digitalizálható, azaz minden tapasztalat (egyértelműen) kifejezhető automaták által használható, univerzális gépi nyelven is. A digitális létezőkkel való manipulációkat alapvetően számítógépek végzik. A mai számítógépek már nem kalkulátorok. A digitális reprezentáció korlátlan jellege, valamint a személyi használatú gépek létrehozása nyomán a digitális számítógépek reprezentációs (kommunikációs, információs, kognitív és kulturális) gépekké/eszközökké lettek.

A digitalizálás olyan reprezentációs és interpretációs konstrukció, amelyben természetes emberi érzékszervekkel nem észlelhető és értelmezhető jelekkel dolgozunk. A digitalizáció szükségszerű elfogadásával olyanokká váltunk, akik már nem „hagyományos értelemben” vett emberi lények, hanem valamiféle kommunikációs kiborgok: akik e digitális világban tradicionális emberi szerveiket kiegészítő, alkalmas reprezentációs eszközök igénybevétele nélkül már semmit se tudnak se kifejezni, se befogadni. A digitális létezés eminens módon *virtuális létezés*.⁸

8 | Vö. Ropolyi László: Digitális írásbeliségek. *Korunk* 2014/10. 8–14; Ropolyi László: Digitális identitás – e-személyiség. In: *Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás*. Szerk. Daróczi Enikő-Laczkó Sándor. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, Szeged 2020. 245–259. (A továbbiakban Ropolyi: *Digitális identitás*).

Az internet létrejöttéhez vezető folyamatok az 1960-as évek ama katonai projektjeiből indultak ki, amelyek szándéka a katonai hírközlés központosított rendszerét károsító támadás után is működőképes kommunikációs rendszer létrehozása volt. A szándék megvalósításának technikai eszközei a *központ nélküli hálózatba kapcsolt digitális számítógépek*, s a közöttük zajló adatforgalmat speciális formában megvalósító eljárások lettek.

Az ilyen tulajdonságokkal megépített számítógép-hálózatok (amelyekre manapság mint netre szokás hivatkozni) jelentették és jelentik az internet szerveződéseként alapvető szerkezeti komponensét. A központ nélküli hálózat ideájában a modernitás értékrendjével való talán legfontosabb szakítás fejeződik ki, azaz a központ nélküli hálózat a modernitás dominanciáját elutasító, posztmodern álláspont értékrendjét képviseli. Röviden: a (központosított) rendszer modern fogalom, a hálózat pedig posztmodern.⁹ Hasonló a helyzet a digitális reprezentáció mellett való döntéssel is: az analóg lét inkább modern, a digitális lét inkább posztmodern értékeket realizál. Ilyenformán az internet terjedése következtében megvalósul egy fontos átmenet: a digitális számítógépek (amelyek modern konstrukciókként hordoznak bizonyos posztmodern értékkomponenseket is, de) alapvetően modern eszközök, a számítógép-hálózatok pedig már inkább alapvetően posztmodernnek. Azaz a számítógép-hálózatok szerkezetébe és működésébe szándékosan beépített alapvető értékek összhangban voltak a 20. század közepére – azaz éppen a számítógép-hálózatok építésének időszakára – kifejlődő posztmodern álláspont kultúra-, ill. társadalomkritikai értékrendjével.

Am az internet nem maradt meg összekapcsolt számítógépek hálózatának. Noha a számítógép-hálózatok minden korábbi technikai változást meghaladó ütemben bővültek és fejlődtek, a legfontosabb változások mégis használatuk módjával kapcsolatosak. Ezeket részben tudatos konstrukciókon alapuló fejlesztések teszik lehetővé, de sokkal fontosabb tényező, hogy az internethasználók nem passzív követői az internethasználat bevett vagy felajánlott módozatainak, hanem aktív alakítói (ill. alkotói) a hálózatnak és használata módjainak. Így az internet gyakorlatilag folyamatos és jelentős részben kiszámíthatatlan átalakulásban van.

Az internet ma lényegében *ötféle* különböző, de együtt létező és egymást átható *hálózatból* (a net, a web, a közösségi hálózatok, a dolgok internete és a megosztási hálózatok) formálódó komplex létező. Az 1960-as évek társadalmi és kulturális szükségletei nyomán az 1980-as években jött létre az összekapcsolt digitális számítógépek világméretű hálózata, a *net*. Az 1990-es években a hálózat lehetőségeit hasznosítva, a honlapok és a honlapokat összekötő linkek bevezetésével kialakult egy további világméretű hálózat, a world wide web, röviden a *web*. Az együtt létező net és web lehetővé tette, hogy a 2000-es évektől létrejörjenek az ún. *közösségi hálózatok* (legnagyobb a Facebook vált). Mostanság zajlik a használati tárgyak, a mindennapi életet benépesítő eszközök hálózatba kapcsolása, s alakul ki a dolgok internete, az *IoT*. Mindezek mellett az internethasználók körében különféle formákban (pl. peer-to-peer-kapcsolatokon keresztül vagy „streamelve”) folyamatosan jelen van a tartalmak (információk, fájlok, anyagi és szellemi tulajdonok, termékek, tudás, szolgáltatások, események, emberi képességek stb.) szabad megosztására való törekvés, s rendszeresen létesítenek és

9 | Lásd pl. Ropolyi: *Az Internet természete* 5. fejezet.

fenntartanak ezeket lehetővé tévő *megosztási* (üzenetközvetítő, sharing, torrent, dark-net) *hálózatokat*.¹⁰

Az egyes hálózatok önmaguk is intenzíven változnak. A net kezdeti „helyhez kötött” gépekből épített struktúrája a 2010-es évektől kiegészül az „okostelefonok”, azaz a felhasználók személyéhez társított „mobil számítógépek” mobilkommunikációs hálózataival. A web egymást követő realizációi (mostanában bontakozik ki a web 3.0) folyamatosan növelik az interaktivitás és konnektivitás komplexitását. Létrejöttek és dominanciára törnek a (Google, Facebook, X stb. féle) hatalmas hálózati csomópontok/platformok.

Mivel az internet a modernitás válságára adott gyakorlati válasz, így nyilvánvalóan a korszak posztmodern értékrendje által formált. Ez azzal jár, hogy működése során – akár használóinak szándékaitól függetlenül is – a posztmodern értékek folyamatos előállítását és terjesztését is megvalósítja: az internet egy posztmodern értékgenerátor. Több évtizedes története során maga is folyamatosan formálódik – alakítása, értéktartalmainak meghatározása, társadalmi és kulturális hatásainak megismerése és működtetése korunk ideológiai küzdelmeinek legfontosabb terepe.

Az internet létrehozásának és használatának társadalmi és kulturális következményei

Az internethasználatban rejlő lenyűgöző emberi lehetőségeket már az internetezés hőskorától intenzív érdeklődés övezte. Világjobbító felismerések, kulturális és politikai mozgalmak, civil és szakmai szervezetek sokasága kezdte hirdetni az 1980-as évektől a modernitás béklyóitól megszabadított, eljövendő kor nagyszerűségét, az univerzális internethasználat révén lehetővé váló, hatalmas társadalmi és emberi fejlődés perspektíváit. A kultúra totális felszabadulása, radikális pluralizálódása, soha nem látott virágzása, az emberi természet szabad kibontakozása, az individuális függetlenségre és szabadságra alapozott, önként szerveződő közösségek terjedése és más hasonló fejlemények összefonódó áradása új emberi létviszonyokat ígértek. Sok kezdeményezés el is indult (legjelentősebbek talán a szabadszoftver-mozgalom,¹¹ illetve a szerzői jogok kreatív átértelmezése,¹²) de sok elképzelést, tervet, javaslatot, követelést a megvalósítás megalapozottságára kevésbé érzékeny *kiáltványok* és deklarációk fogalmaztak meg és terjesztettek széles

10 | Ropolyi László: Toward a Philosophy of the Internet. *APA Newsletter on Philosophy and Computers* 17/2. 2018. 40–49. (A továbbiakban: Ropolyi: *APA Newsletter*).

11 | Richard Stallman 1983-ban indította GNU szabadszoftver-projektjét, amely a számítógépek programozásában radikálisan új társadalmi és kulturális kontextust teremtett. Néhány jellemző részlet: <https://gnu.hu/gnu-kialtvany.html> (utolsó megtekintés: 2024. 8. 21.). A projekt társadalmi következményeiről: Joshua Gay (ed.): *Free Software, Free Society: Selected Essays of Richard M. Stallman*. Introduction by Lawrence Lessig. GNU Press, Boston 2002. <https://www.gnu.org/philosophy/fsfs/rms-essays.pdf> (utolsó megtekintés: 2024. 8. 21.).

12 | Lawrence Lessig 2001-ben alapította a Creative Commons nonprofit szervezetet a szerzői jogoknak az internethasználat során való újfajta kezelésére. Társadalmi és kulturális vonatkozásokról: Lawrence Lessig: *Szabad kultúra. A kreativitás természete és jövője*. Ford. Antal Ferenc. Kiskapu, Bp. 2005. <https://mek.oszk.hu/03200/03207/html/> (utolsó megtekintés: 2024. 8. 21.).

körben.¹³ Leghíresebbé *A kibertér függetlenségi nyilatkozata* vált, amelyet John Perry Barlow tett közzé 1996-ban.¹⁴

Ipari világ kormányai, fáradt hús-acél óriások! Én a kibertérből jövök, az Elme új otthonából. A jövő nevében kérem a múltat: hagyjon békén minket. Nem vagytok szívesen látottak közöttünk. Nincs felségjogotok ott, ahol mi összegyűlünk.

Nincs választott kormányunk, és nem is valószínű, hogy lesz, ezért nem szólok hozzátok nagyobb tekintéllyel, mint amivel maga a szabadság mindig beszél. Kinyilvánítom, hogy az a globális társadalmi tér, amelyet építünk, természetes módon független a zsarnokságoktól, amelyeket ránk akarnak kényszeríteni! Nincs erkölcsi jogotok uralkodni rajtunk, és nem rendelkeztek olyan végrehajtási módszerekkel, amelyekről valóban okunk lenne félni.

A kormányok valóságos hatalmukat a kormányzottak beleegyezéséből nyerik. Ti nem kértétek és nem is kaptátok meg a miénket. Nem hívtuk meg benneteket erre. Nem ismertek minket, és nem ismeritek a világunkat. A kibertér nem a ti határaitokon belül van.

...

Az Elme civilizációját fogjuk létrehozni a kibertérben. Legyen emberibb és igazságosabb, mint az a világ, amelyet kormányaitok eddig létrehoztak!¹⁵

A korszak számos kulturális és politikai törekvésében, amiként a „kibertér függetlenségének” eszméjében is világosan kifejeződött egy „új világ” igénye, amelynek a megvalósítása az internet közösségi konstrukciójával és használatával kézzelfogható közelségbe került. Az új emberi létviszonyok konkrét meghatározásának, illetve megvalósításuknak ígéretes feladatai azonban nyilvánvalóan a fennálló anyagi és szellemi képződményekkel való konfrontációkban azonosíthatók és oldhatók meg. A „fennálló” és a „kívánatos” értelmezései, valamint a közöttük lévő erőviszonyok alakulása hol perspektivikusnak, hol utópisztikusnak mutatta az új világ konstrukcióját.

A korlátok és lehetőségek megismeréséhez nélkülözhetetlenek az internet-társadalom komplexum átfogó, kritikai elemzései: így láthatóvá tehető az internet értékterheltsége, valamint társadalmi/kulturális/közösségi hatása is. Az alapvető összefüggéseket az internet konstrukciójáról szóló, előző szakaszban már megemlítettük, ám az internethasználat társadalmi és kulturális következményeinek további, végtelen sokaságát nyújtják az internetkutatás különféle szemléletmódú változatai.

A *módszeres internetkutatás* már a hálózatok kiépülésével elkezdődött. A kezdeti elemzések a számítástechnikai, kibernetikai irodalomra, illetve az információs

13 | Lásd pl.: *[/The Conscience of a Hacker/] Hacker's Manifesto*, +++The Mentor+++, 1986. <http://www.phrack.org/issues/7/3.html> (utolsó megtekintés: 2024. 8. 21.). Eben Moglen: *The dotCommunist Manifesto*. 2003. <https://moglen.law.columbia.edu/publications/dcm.html> (utolsó megtekintés: 2024. 8. 21.). Luciano Floridi (ed.): *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer, Cham 2014.

14 | John Perry Barlow: *A Declaration of the Independence of Cyberspace*. 1996. <https://www.eff.org/cyberspace-independence> (utolsó megtekintés: 2024. 8. 21.).

15 | Uo. (saját – M. I.-támogatott – fordítás).

társadalom jelenségeit elemző kutatásokra épültek.¹⁶ Az internet specifikumaira érzékeny vizsgálódások az 1990-es évek második felétől alkalmazták a kommunikáció-, kultúra- és médiakutatás módszereit is. A 2000-es évektől az internetkutatás önálló diszciplína, egyetemi tanszékek, kutatóintézetek jönnek létre, nemzetközi szervezetek, tematikus konferenciák szerveződnek, folyóiratok indulnak.¹⁷

Az utóbbi két évtizedben négy internetkutatási eljárás terjedt el:

1) *Modern tudományos leírás.* A modern tudományosság bevett standardjaihoz való ragaszkodás miatt az internetkutatások többsége valamilyen tradicionális tudományos diszciplína módszerei szerint jár el, s ezeket a másutt bevált eljárásokat alkalmazzák az internet és az internethasználat következményeinek leírásaiban is. Szociológiai, pszichológiai, informatikai, antropológiai, jogi, politológiai stb. vizsgálatokat folytatnak – azaz úgy dolgoznak, mintha az internet vagy annak legalább egy-egy aspektusa a kiválasztott diszciplína eszközeivel adekvát módon megragadható kutatási objektum lenne. Semmi se biztosítja azonban, hogy az internetezés körülményei a hagyományos diszciplínák kompetenciáival kielégítően tárgyalhatók; arról nem is beszélve, hogy a különféle diszciplínákban elért eredmények összegzése nagyon is kérdéses.

2) *Posztmodern internettanulmányok.* A posztmodern szemléletű „tanulmányok” (*studies*) szakítanak a bevett diszciplínákhoz és kutatási módszerekhez való ragaszkodással, és individuális kutatási stratégiát választanak. A hagyományos diszciplínák metodológiáiból a vizsgált témához legalkalmasabbnak tűnő, akár esetről esetre változó módon összeállított és konkretizált „komplex” eljárásokat konstruálnak és alkalmaznak. A „tanulmányok” (*cultural studies, science and technology studies (STS), internet studies* stb.) eljárásai hasznosak komplex jelenségek kutatásában, mivel a diszciplináris korlátokon túllépve lehetőséget teremtenek a kutatott téma specifikumainak megragadására. Előnyben részesítik konkrét jelenségek, tapasztalatok elemzését, s *esettanulmányok* révén konkrét tények előállításában jeleskednek. Az ilyen módon konstruált internettanulmányok általában az internet sajátos természetének megértésében releváns, de az egyes esetekben alkalmazott eltérő módszerek miatt az elméleti általánosításokat lehetetlenné tevő ismereteket nyújtanak.¹⁸

3) *Internettudomány.* Az internet komplex jellege miatt az internettudomány multidiszciplináris metodológiával dolgozik. Kritikus elem az internet lényegi meghatározottságaival kapcsolatos állásfoglalás – nincsen ugyanis általánosan elfogadott álláspont. Az internet alapvető meghatározottságára vonatkozó eltérő előfeltevések nyomán Tsatsou az elméletek három csoportját különítette el.¹⁹ Ezek az internetet rendre úgy értelmezik, mint a) egy alapvetően technikailag konstruált társadalmi entitást, illetve, mint b) egy olyan társadalmi entitást, amelyik szükségszerűen részt

16 | Pl. Manuel Castells: *A hálózati társadalom kialakulása*. Ford. Rohonyi András. Gondolat–Infonia, Bp. 2005.

17 | Pl. Oxford Internet Institute 2001-től – <https://www.oii.ox.ac.uk/>; Association of Internet Researchers (AoIR) 1998-től – <https://aoir.org/>; The ICTs and Society Network 2008-től – <https://icts-and-society.net/>; The International Association for Computing and Philosophy (IACAP) 2004-től – <https://www.iacap.org/>; First Monday 1996-től – <https://firstmonday.org/> stb.

18 | Tai-Quan Peng et al: Mapping the Landscape of Internet Studies: Text Mining of Social Science Journal Articles 2000–2009. *New Media & Society* 15/5, 2012. 644–664. A szerzők 27 000-nél több cikket dolgoztak fel.

19 | Panayiota Tsatsou: *Internet Studies: Past, Present and Future Directions*. Ashgate, Farnham 2014.

vesz a társadalmi lét reprodukciójában vagy, mint c) a társadalmi létmód egy különös szerveződését.

4) *Internetfilozófia*. A diszciplináris tanulmányok érzéketlenek az internet sajátos vonásaira, a „tanulmányok” elvetik az elméleti általánosítás lehetőségét, az internettudományban nincsen konszenzus az internet lényegi meghatározottságairól. E módszertani nehézségek láthatóan az internet értelmezéséhez, természetéhez és karakterisztikumai azonosításának problémáihoz kapcsolódnak, vagyis szükségesnek látszik az internet (és az internetkutatás) filozófiai elemzéseit folyamodni. Valójában egy tudományterület kialakulása során tudománytörténeti tapasztalatok szerint is meghatározó jelentőségű az adott tudományos diszciplína tárgyának és metodológiájának filozófiai tisztázása. Semmi se szól amellett, hogy az internet tudományos leírása másként formálódna.

Az internetfilozófia fontosabb kérdései: Mi az internet? Melyek legfontosabb, alapvető meghatározottságai és tulajdonságai? Milyen az internet viszonya világunk összes többi létezőjéhez? Az internetfilozófia – más filozófiákhoz hasonlóan – szükségképpen plurális. Képviselői általában az internet konstrukciója előtt is létező filozófiai rendszerek szemléletmódjaival törekszenek az internet és az internethasználat új tapasztalatainak értelmezésére.²⁰

Az internetkutatás nyilván képes feltárni az internet létrehozásának és használatának számtalan társadalmi és kulturális következményét. A kutatási eljárások említett problémái miatt azonban nem könnyű eligazodni a következmények között, számbavételük, besorolásuk, esetleges perspektíváik felismerése további metodológiai előfeltevések nélkül jószerivel megoldhatatlan feladat. A legfontosabb következmények talán a következők:

a) „Tudományosan” igazolódni látszik az internet „mindenütt jelenvalóságának” naiv tapasztalata. A beazonosított *következmények az emberi élet minden területén* megjelennek, illetve a „mindenütt jelenvalóság” feltevésével vagyunk képesek a különféle módszerekkel azonosított következményeket egyaránt figyelembe venni.

b) A kimutatható következmények egyértelműen a modern értékrendtől való elszakadás és a posztmodern értékrendbe való átalakulás folyamatába illeszkednek. A pluralitás, a virtualitás, az individualitás, a töredezettség, a hatalomellenesség és a benne foglalt modernitás valamely netes realizációi az új emberi létviszonyok adottságainak tűnnek. Illusztrációként utalhatunk pl. a személyiség transzformációjára²¹ vagy a modern valóság helyébe lépő posztmodern virtualitás mindent átható jelenlétére.²² Az internet (válság) *genealógiájával* a posztmodern értékek realizációinak dominanciája jól értelmezhető.

20 | Vö. *Philosophical Engineering. Toward a Philosophy of the Web*. Szerk. Harry Halpin-Alexandre Monnin. Wiley Blackwell. Chichester/Malden/Oxford 2014; Alexandre Monnin–Harry Halpin: *Toward a Philosophy of the Web: Foundations and Open Problems*. *Metaphilosophy* 43(4), 2012. 361–379; Hubert Dreyfus: *On the Internet*. 2nd ed. Routledge, London, New York 2009; Charles Ess: *Digital Media Ethics*. Rev. 2nd ed. Polity Press, Cambridge, Malden, MA. 2013; *(Re)Inventing the Internet: Critical Case Studies*. Szerk. Andrew Feenberg-Norm Friesen. Sense Publishers, Rotterdam 2011; Ropolyi: *Az Internet természete*; Ropolyi: *APA Newsletter*.

21 | Vö. Ropolyi: *Digitális identitás*.

22 | Vö. Ropolyi László: *Virtualitás és valóság. Többség II/1 (IV)*. 2010. 5–49. Ropolyi László: *Virtualitás mint harmadik létszféra. Magyar Tudomány* 178(8). 2017. 918–928.

c) Az internethasználat mindenre kiterjedő következményei közötti tájékozódást segítő, további hasznos módszer *kultúrtörténeti analógiák* keresése. Tanulmányozásuk során felismerhetővé válnak az internethasználat lényegi összefüggései, értelmezhetők lesznek e komplex szituáció ok-okozati relációi, a szükségszerű és esetleges viszonyok, láthatóvá válnak lehetséges perspektívák. Ezúttal három hasznos analógiát említünk meg: a tudás reformációja, a probabilizmus és posztigazság, valamint a társadalmi lét és a hálólét formálódásának analógiáit.

A *tudás reformációja* analógiájával az internethasználat első (a kezdetektől a 2010-es évekig terjedő) harminc évének társadalmi és kulturális következményei értelmezhetők.²³ Az internethasználat első évtizedeiben a modernista kulturális korlátok alól való felszabadulás élménye dominált – világtörténelmi léptékű haladás lehetősége sejlett fel. De az is kiderült, hogy az individuális függetlenség és szabadság kibontakozása egyúttal individuális kiszolgáltatottsággal és elidegenedettséggel is fenyeget, s a megvalósuló alternatívák közötti választás csak tudatos állásfoglalások küzdelmes érvényesítésével realizálható.

Ennek a küzdelemnek az internethasználat második szakaszában (az utóbbi 15 év során) kibontakozó folyamatait segít értelmezni a *posztigazság és probabilizmus analógiája*.²⁴ Napjainkra a netkultúra emancipációs szerepének és civilizációs következményeinek optimista érzülete lényegesen meggyengült, talán meg is semmisült. A változások alapja az internethasználat (mindenekelőtt a közösségi média, azaz a Facebook, az X, a YouTube s társaik közegében) megfigyelhető átalakulása: összeesküvés-elméletek, álhírek jönnek létre nagy számban, dezinformációs törekvések jelennek meg és terjednek megállíthatatlanul a hálózatokon.

Az egyetlen „objektív” valóságba, a „tények” kétségbevonhatatlanságába, a tudás, az ismeretek, az információk ellenőrizhetőségébe vetett hit tömeges megrendülése, az „alternatív” tények, valamint az igazság radikális individualizálódása, relativizálódása és pluralizálódása iránti tömeges igény korunk fontos netkulturális törekvése. Van igazság, de sok. Az egyetlen igazságot nélkülözni kénytelen korszak, a *posztigazság* kora jött el.²⁵

Együtt kell élnünk a posztigazsággal, el kell fogadnunk, hogy a valóságértelmezések az individuumoknál generálódnak, legfeljebb ezek valóságosságát és igazságát használhatjuk egy esetlegesen szerveződő, közös virtuális világ konstrukciójában.

Ezen aktuális fejlemények mértéktartó értékelését is segíti, ha most végül felidézük az internethasználat ama, kezdetektől mindmáig tartóan érvényesülő következményeit, amelyek a *társadalmi lét és a hálólét formálódásának analógiáiban* tárulnak fel.

A hálólét mint harmadik emberi létmód

A hálólét megjelenése a modernitás válságának közvetlen következménye ugyan, de a válság gyökerei sokkal mélyrehatóbbak, következményei sokkal átfogóbbak. Valójában radikális változás zajlik az emberi lét minden korábbi formájához képest,

23 | Vö. Ropolyi László: A tudás reformációja. *Korunk* 2001/1. 38–45; Ropolyi: *Az Internet természete*.

24 | Vö. Ropolyi László: Filozófiai posztoktól a posztfilozófiákig (II.). *Korunk* 2024/9. 108–116.

25 | Vö. Ropolyi László: Filozófia a posztigazság korában. *Polanyiana* 2022/1. 38–62.

amelynek igazi jelentősége csak az emberré válás körülményeivel való összevetésben mutatkozik meg. Azt is mondhatjuk, hogy a modernitás válsága az egész eddigi emberi történelem válságaként is felfogható, így a hálólét megjelenésével az emberi történelem új szakasza veszi kezdetét.

Hasznosnak tűnik a társadalmi létet meghatározó alapvető tényezők változásait részletesebben vizsgálni, szembevetni ugyanis, hogy az internet használata során mindazok a determinációs tényezők, ill. identitásformáló viszonyok megváltoznak, amelyek szerepet játszottak az embernek az állatvilágból való kifejlődése, az emberi társadalom kialakulása folyamatában: az eszközhasználat, a nyelv, a tudat, a gondolkodás, valamint a közösségi viszonyok együttes átalakulása zajlik.

Az állati eszköz- és nyelvhasználat, az állati tudat, az állati társas viszonyok egyidejű átalakulása, a változások összefonódó sorozata az ember kialakulásához, a kultúra és a társadalom létrejöttéhez vezettek. Napjainkban az internethasználat hatására *ugyanezeken* a területeken zajló erőteljes változások is *egyidejűek*, egy irányba mutatnak, egymást erősítő hatással, *összekapcsolódó* változássorozatot indukálnak. Az emberi lét viszonyait érintő változások mennyisége *analóg módon* ismét a létviszonyok minőségi átalakulását eredményezi: ez a hálólét kifejlődésének folyamata.²⁶

Az élővilágra jellemző, egyszerűbb reprezentációs stratégiákból kifejlődő emberi kettős (majd többszörös) reprezentációs stratégia a nyelv, a tudat, a gondolkodás és a kultúra kialakulásának nélkülözhetetlen feltétele. Az internet egy további reprezentációs közeget alkot, amelyben – mint valamiféle világméretű „elmében” – az ember teljes világa ismételtelen reprezentálódik. Másrészt a szóbeliség és az írásbeliség korszakai után lényegében minden ember számára biztosítja saját világának képi (vizuális) reprezentációját is. A nyelv, a beszéd, az olvasás és írás, az emlékezet, a gondolkodás ehhez igazodó átalakulásának folyamatában élünk.

Míg a „hagyományos” emberi kultúra a „természetadta” viszonyok átértelmezésével keletkezik, s folyamatos átalakításával valósul meg, a hálópolgárok netkulturális praxisa már a társadalmi viszonyok átértékelésére irányul, s tevékenységük révén formálódik a netkulturális viszonyrendszer, amely a hálólét viszonyainak meghatározó tényezője.

Az állati társulások alapvetően „természetadta” közösségeit felváltotta az emberek közötti eszközhasználaton alapuló közvetett, valamint a nyelvhasználaton alapuló, közvetlen kommunikatív aktusok következtében célszerűen szerveződő emberi közösségstruktúra.

A közösségek által létrehozott kultúra mellett egyre jelentősebb szerepet kap az individuális netkultúra. Ennek során nagymértékben visszaszorul a kultúrát előállító, illetve elfogyasztó szereplők tradicionális különválása. A hálópolgárok saját világainak milliárdjai népesítik be a kiberteret. A tudományos kultúra rovására teret nyer az esztétikai kultúra, a kulturális tevékenységet meghatározó emberi képességgé a képzelet válik.

A hálólét létrejöttére és kibontakozására vonatkozó – talán szokatlanul ambiciózus – elképzelés megalapozottabb kifejtésére, illetve részleges alátámasztására szükséges, de aligha elégséges az internethasználatához kapcsolódó, számtalan változás részben

26 | Vö. Ropolyi: *Az Internet természete*; Ropolyi László: Prolegomena egy hálólételemlethez. In: *A kommunikatív állapot. Diszciplínák rekonstrukciók*. Szerk. Bajnok Andrea et al. Typotex, Bp. 2012. 145–154.

rendezett bemutatása. Hiszen az emberi lét, az ember világa, a valóság és az igazság összefonódó változásainak értelmezése evidensen filozófiai feladat. Emellett az internet egy olyan létező, amely épp most jön létre, és most kell válaszolnunk a kérdésekre: Mi az internet? Melyek legfontosabb, alapvető meghatározottságai és tulajdonságai? Milyen a viszonya világunk összes többi létezőjéhez?

Ebben a helyzetben az internet és használata filozófiai megértésének igényével kialakítottunk egy ún. *arisztotelészi* (vagy inkább arisztotelianus) *internetfilozófiát*. Ez Arisztotelész filozófiájának (metafizikájának, oksági elméletének, természetfilozófiájának, valóságértelmezésének stb.) szellemében napjaink technika- és tudományfilozófiai, kommunikációfilozófiai, kultúrafilozófiai és organizációfilozófiai komponenseiből épül fel.²⁷

Internetfilozófiánk az „internetet, mint internetet”, annak *minden* vonatkozását figyelembe véve szemléli, összes aspektusát magában foglaló *egészként* azonosítja és érti meg. Valóságos természete olyan módon tárul fel, hogy a világban található minden más létezővel kapcsolatba hozzuk, azaz ebben a folyamatban egyszerre formálódik az internet teljességének és a világ teljességének elképzelése.

A hálólét új emberi létmódként való értelmezéséhez az arisztotelészi internetfilozófiának az eredményeivel szeretnénk hozzájárulni. Az internetet négy – jól elkülöníthető, de nyilvánvalóan összekapcsolódó – megközelítésben vehetjük szemügyre: mint technikai terméket, mint kommunikációs szereplőt, mint kulturális közeget és mint önálló organizmust.

1) Az internet technikai megközelítésben egy mesterségesen létrehozott és fenntartott, kiterjedt virtuális szféra, amelynek a működtetéséhez egyaránt nélkülözhetetlen hálózatba kapcsolt, digitális számítógépek működése, valamint emberek konkrét, individuális interpretációs gyakorlata.

2) Az internet kommunikációs megközelítésben tudatosan létrehozott és fenntartott, kiterjedt, virtuális plurális közösségek hálózata, amelynek a működtetéséhez hálózatba kapcsolt, kommunikációs gépek összehangolt működése, valamint a saját kommunikációs szituációk feletti individuális uralom szükséges.

3) Az internet kulturális nézőpontból a modernitás világával elégedetlen ember mesterségesen létrehozott és fenntartott virtuális emberi közösségeinek olyan hálózata, amelyben a netkultúra individuális szabadságra és függetlenségre alapozott posztmodern értékrendje érvényesül.

4) Az internet organizációs megközelítésben rendszerekből, hálózatokból és kulturális univerzumokból szerveződő önálló szuperorganizmus, amelynek alakulását a mesterségesen előállított, a netkultúra posztmodern értékeivel átitatott, virtuális közösségek hálózatába lépő, késő modern ember „otthonteremtési” vágya mozgatja. Az internet az ember számára egy új létszféra közegét biztosítja, a hálólét kizárólagos hordozója. A hálólét a „hagyományos” társadalmi közösségek és e közösségekben érvényesülő kultúrák átalakítása révén jön létre.

27 | Vö. Ropolyi: *Az Internet természete*; Ropolyi: *APA Newsletter*; Ropolyi László: An 'Aristotelian' Philosophy of the Internet. In *13th ACM Web Science Conference 2021 (WebSci '21 Companion)*, June 21–25, 2021. ACM, New York, NY, USA 2021. 80–84. <https://doi.org/10.1145/3462741.3466811>; Ropolyi László: Internetfilozófia és hálólételemélet. In: *Természetesen digitális*. Szerk. Gagy József-Vajda András. Scientia Kiadó, Kolozsvár 2021. 19–30.

Összegezve: az internet a késő modern ember által létrehozott, a korábbi (természeti és társadalmi) létszférákra ráépülő, de azoktól határozottan elkülönülő, új emberi létmód közege. Ezt a formálódó új létmódot nevezzük *hálólétnek*.

*

A társadalom a természeti szférából kifejlődő, arra ráépülő virtuális viszonyrendszer. A hálólét a társadalmi szférából kifejlődő, arra ráépülő virtuális viszonyrendszer. Azaz az ember immár nem két, hanem három világ polgára: egyszerre természeti, társadalmi és hálólétlakó. Az emberi élet centruma elmozdul a hálólét felé. Az egyes szférákhoz való hozzáférés szabadsága, a létszférák egymáshoz való viszonya változatosan, ma még beláthatatlan módon alakul. A hálólétforma a konkrét lét birodalma. A hálólétbe lépve „ismét” kezdetét veszi az emberiség „igazi története”, a társadalmi létből a hálólétbe való átmenet az elvont emberi képességekre alapozott élet birodalmából a konkrét képességekre épülő élet birodalmába visz át.

Three Worlds

Keywords: internet, internet use, technological constructivism, postmodern, netity/web-life

It is widely accepted that universal internet use has a significant impact on people's lives. The prevailing understanding in Internet research is that Internet use has inevitable and diverse social and cultural impacts, and the task is to explore these and identify the social and cultural consequences through critical considerations. However, this time we argue that it is more than that: it is not just a transformation of society and culture, but a new mode of being that is developing and taking shape today. We call this new human way of being netity/web-life and identify it as a third mode of human being, building on the previously evolving human modes of being - natural and social. We find that, as a result of the use of the Internet, the human being is now a citizen of three spheres of being/three worlds, comprising the spheres of nature, society and netity/web-life.

Élet, elme, mesterséges intelligencia

Bevezetés

Ha eddigi ismereteink alapján a természetben minden, elmével bíró, létező élő organizmus, felmerül a kérdés, vajon élettelen rendszerek is rendelkezhetnek elmével? Vajon az élet, mint biológiai szerveződés és sajátos létmód, a pszichológiai képességeknek csak egyik lehetséges, esetleges bázisa, avagy univerzális és szükségszerű alapja? Mi az élet szerepe az elme kialakulásában, természetében és egyáltalában vett létlehetőségében? A tematika szorosan kötődik a mesterségesintelligencia-kutatáshoz, és diskurzusomat idevágó relevanciájának fényében tárgyalom. Ha úgy véljük, hogy elvben lehetségesek a szó szoros értelmében vett gondolkodó gépek, és e rendszerek alatt élettelen technológiai alkotásokra gondolunk, akkor kényszerülve vagyunk az életjelenséget az elme pusztán egyik lehetséges, de nem szükségszerű alapjának tekinteni. Tanulmányomban ezt a nézetet szeretném megkérdőjelezni, rávilágítani egyik alapvető problémájára.

Ami a fogalomhasználatot illeti, az elme kifejezését egyrészt azon mentális (pszichológia, pszichés) képességek gyűjtőfogalmaként alkalmazom, mint az észlelés, gondolkodás, érzés stb. Ezek a képességek azáltal különíthetők el a nem mentális jelenségektől, hogy aktivitásuk során az intencionalitás (reprezentáció) és/vagy a tudatosság (szubjektív tapasztalat) jegyeit hordozzák. Az elme kifejezését azonban kontextustól függően magára az észlelésre, gondolkodásra, érzésre képes rendszerre is alkalmazni fogom, előfeltételezve, hogy az így értett elme nem a testtől elhatárolható és attól lényegében független szellemi szubsztanciára vonatkozik. Továbbá, tanulmányomban azzal az állásponttal dolgozom, miszerint az eddigi empirikus és teoretikus ismereteink fényében jó indokaink vannak úgy vélni, hogy a mentális képességek az ismert világunkban kizárólag megfelelően összetett idegrendszerrel bíró élőlényeknek tulajdoníthatók.¹ Habár úgy vélem, hogy az élet önmagában még nem elégséges az elméhez, felmerül a kérdés, hogy vajon szükségszerű-e ahhoz? Észlelhetnek-e, érezhetnek-e, gondolkodhatnak-e élettelen rendszerek?

A mesterséges intelligencia (= M. I.) kibontakozásának és exponenciális fejlődésének köszönhetően az elme valamilyen formáját hordozó, mesterségesen létrehozott rendszer lehetőségének gondolata egyre erőteljesebben mozgatja az emberi

1 | Antonio Damasio: *Feeling & Knowing: Making Minds Conscious*. Pantheon Books, New York 2021. 22.

kíváncsiságot. Bizonyos gondolkodók pusztán úgy tekintenek az M. I. vállalkozásának termékeire, a számítógépekre, mint amelyek újabb technológiai eszközökként többek között alkalmasak a gondolkodás bizonyos aspektusainak (pl. logikai szerkezetének), az elme működésének, a pszichológiai folyamatoknak egyre szofisztikáltabb modellezésére, számítógépes szimulációjára, reprezentációjára. Mások azonban az M. I.-kutatásban nemcsak az elme tanulmányozásának egy újabb módszerét látják, hanem egy lehetőséget, amely idővel képessé válhat ténylegesen gondolkodó gépek konstrukciójára is.² Az M. I. egyesek által képviselt értelmezésében a számítógép felfedezésével az elme magyarázatának kulcsára is rábukkantunk, hiszen egy mély belátást nyertünk az elme lényegéről, és ezzel együtt az állati és az emberi elme működéséről is. Ebben a megközelítésben a számítógépek feltalálásával arra a hagyományos kérdésre is sikerült egy konkrét választ találnunk, hogy mégis hogyan gondolkozhatnak anyagi rendszerek, hiszen ebben az elméleti keretben az elme szó szerint egy specifikus digitális számítógép, amely a természetben egy biológiai „wetware”-ben (a biológiai agyban) valósul meg, de elvben eltérő anyagi bázisban is működhet.³ Ezáltal felmerül a lehetősége nemcsak az elme számítógépes szimulációjának, hanem tényleges gépi létrehozásának is. Ebben a megközelítésben az elme lényege bizonyos információfeldolgozásban, a gondolkodásnak megfelelő komputációs folyamatok realizálásában rejlik. Az ún. erős M. I. nézete alapján a megfelelő programok tervezése, kialakítása és számítógépekben vagy robottestekben történő implementációja révén az ember idővel és elvben valódi elméket, tényleges értelemben vett mesterséges intelligenciát hordozó rendszereket is alkothat.⁴

Ezt az elképzelést több irányból is megkérdőjelezhetjük. Nem világos például, hogy a számítógépekben vagy a számítógépek analógiája alapján elgondolt információfeldolgozás segíthet-e bennünket az elme intencionalitásának (reprezentációs természetének) magyarázatában. (Lásd pl. John Searle kínaiszoba-argumentumát.⁵) Jelen tanulmányomban azonban az erős M. I.-hez kapcsolódó következő problémára szeretnék összpontosítani: még akkor is, ha a diskurzus kedvéért elfogadjuk, hogy az elme lényege bizonyos információfeldolgozásban rejlik, nem vehetjük adottnak, hogy ez a fajta információfeldolgozás élő és élettelen bázisban is egyaránt megvalósulhat. Ha úgy véljük, hogy elvben lehetséges olyan élettelen gépeknek a konstrukciója, amelyek valódi pszichológiai képességeket is tanúsíthatnak – és a következőkben az M. I.-nek ezen specifikus fogalmával fogok dolgozni –, megtörténhet, hogy egy ilyen koncepció vagy remény többek között azért is problémás, mivel az elme lényegileg igényli az élő *szervezetbe* való beágyazást. Egyáltalán miért gondolnánk, hogy élettelen anyagi rendszerek is tanúsíthatnak pszichológiai képességeket? Tanulmányom első részében a funkcionalizmusnak és azon belül az elme komputációs elméletének a fényében bemutatom röviden a szemléletet, miszerint a biológia pusztán esetleges szerepet játszik az elme létlehetőségében, majd a következő részben e nézet néhány alapvető problémájára összpontosítok.

2 | John Haugeland: *Artificial Intelligence: The Very Idea*. The MIT Press, Cambridge 1985. 2.

3 | Adam Frank, Marcelo Gleiser, Evan Thomspson: *The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience*. The MIT Press, Cambridge 2024. 183.

4 | John Searle: *Minds, Brains and Programs*. Behavioral and Brain Sciences 3/3. 1980. 417.

5 | *The Chinese Room Argument*. <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/>. (Utolsó megtekintés: 2024. 9. 23.)

Az élet kérdése az elme komputációs elméletének fényében

Első benyomásra úgy tűnik, hogy az életet és elmét konstituáló folyamatokról viszonylag egy jól elhatárolható fogalmi apparátussal rendelkezünk. Nagy vonalakban fogalmazva, amíg az élet meghatározó jegyei a metabolizmus, homeosztázis, fejlődés, szaporodás, addig az elme meghatározó képességei az észlelés, affekció és kogníció. Ennek a viszonylag világosnak mutakozó általános distinkciónak azonban van egy témánkba vágó következménye is. Amikor ugyanis más, lehetséges elméről spekulálunk, gondolatban nem nehéz elképzelnünk egy olyan létezőt, amely nem tanúsítja az előbbi életfolyamatokat, de birtokában van bizonyos mentális képességeknek. Könnyen elképzelhetünk pl. egy élettelen gondolkodó robotot, és innen kiindulva nemcsak a fogalmi, de a metafizikai lehetősége is plauzibilisnek tűnhet. Első benyomásra nem tűnik valószínűnek, hogy az életjegyek az elme minden lehetséges előfordulásában szükségszerűek lennének. A gondolkodásra képtelen élőlény és az élettelen, gondolkodó létező intuitíven egyaránt lehetségesnek tűnik.

Az élet és elme esetleges viszonyát tápláló gondolat másik forrása nem az intuíciónak vagy gondolatkísérletekből, hanem bizonyos tudományos és filozófiai teoretizálásból fakad. A következőkben egy elterjedt szemléletmódot mutatok be, amelyhez egy bizonyos fejlődéstörténeti kontextus is fűződik. Habár az élet megjelenése körülbelül 4 milliárd évvel ezelőtt egy nagy határkövet jelentett az összetettség alakulásában, az élő rendszerek hosszú ideig kizárólag egysejtűek voltak.⁶ Az Univerzum történetében a többsejtű organizmusok felbukkanása tehát egy viszonylag kései fejlemény. Nagymértékű konszenzus övezi a nézetet, miszerint az elme emergenciája bizonyos összetettségi fokot tanúsító, idegrendszeri alapot is igényel. Habár a biológiában egy szivacs állatnak számít, idegrendszer nélkülözve problémássá válik mentális képességeket is tulajdonítani neki. Ha ezzel a feltételezéssel egyetértünk, akkor egy alapvető különbséget tehetünk az elmével rendelkező és azt nélkülöző élőlények között, hiszen nem minden organizmus rendelkezik idegrendszerrel vagy egyáltalán idegsejtekkel. Ha a történetünk fényében az organizmusok evolúcióját megpróbáljuk az Élet fájának képén keresztül szemlélni, akkor gondolatban elképzelhetjük azokat az ágazatokat, amelyek az elmét hordozó és azt nélkülöző élőket reprezentálják (ezek az ágazatok nyilván magukban foglalják mind a jelenlegi, mind a kihalt fajokat). Az uralkodó tudományos álláspont alapján tehát az elmével rendelkező élőlények kategóriája az állatvilág egy al csoportját képezi.

Ez a történet azonban könnyen elvezethet ahhoz a további gondolathoz is, miszerint az elme, ahogyan azt ismerjük, nem az *egész* élőlénynek *mint* élőlénynek a környezethez viszonyuló bizonyos alkalmazkodóképességeire, hanem az élőlény egy komponensének, mégpedig az agyának vagy az idegrendszerének a működésére vonatkozik. Az élőlény részekre bontása révén ugyanis elsőre megalapozottnak tűnik azt állítani, hogy miközben pl. a máj, a tüdő, a szív azokért a pusztá biológiai, nem mentális, nem reprezentációs képességekért felel, mint az emésztés, lélegzés,

6 | David Christian: *Maps of Time: An Introduction to Big History*. University of California Press, Berkeley 2004. 16.

vérkeringés-fenntartás, addig a gondolkodást, érzékelést, érzést biztosító pszichológiai képességek lókusza az idegrendszerben, azon belül is inkább a központi idegrendszerben összpontosul. A gondolatmenet alapján az elme bizonyos élőlényeknek az idegrendszerében zajló specifikus információ feldolgozására vonatkozik – pl. érzéki adatok befogadására, feldolgozására, elraktározására, manipulációjára –, amely műveletek megkülönböztethetők ezeknek az élőlényeknek olyan egyéb szerveikhez kötődő, elmétlen biológiai folyamataiktól, mint az emésztés, lélegzés, vérkeringés stb.

Az elmével bíró élőlények esetében tehát alapvető különbségeket tehetünk az anyagi aspektusaik, (konkrét, materiális építőelemeik) életfolyamataik (pl. metabolizmusuk) és a mentális-információfeldolgozó képességeik között, de az előbbi gondolatok alapján az agyuk (elméjük székháza) és a szervezetük egyéb komponensei között is. A számítógépes funkcionalizmus perspektívájában az elme többszörösen megvalósulhat, és elvben élettelen rendszerekben is működhet, vagyis a mentálisra jellemző információfeldolgozás nem feltétlenül igényli az élő létmódba való ágyazódást, a biológiának sem a specifikus materialitására, sem a sajátos organizációjára való tekintettel. Mindaz, ami biológiaiának tekinthető, az elmének pusztán egyik lehetséges, esetleges implementációs bázisaként körvonalazódik. Milyen megfontolások engednek ilyen következtetésekhez? Vajon, ebben a perspektívában hogyan kellene elgondolnunk azt a lehetséges élettelen rendszert, amely viszont ettől függetlenül elvben pszichológiai képességeket hordozhatna?

Az elme komputációs elmélete kapcsán gyakran találkozhatunk azzal a kijelentéssel, miszerint a megfelelően programozott számítógép elvben valódi, mentális állapotokat hordozhat. Ez az állítás azonban a hamarosan kifejtett okok miatt önmagában véve máris problematikussá válik, ha ebben a kontextusban egy testetlen, vagyis érzéki-motorikus képességeket nélkülöző számítógépre gondolunk, amely nincs beágyazva pl. egy robottestbe és azon keresztül a környezetébe. Az óvatosság kedvéért tehát fogalmazunk inkább úgy, hogy a funkcionalizmus talán védhetőbb verziójának szellemében a potenciális mesterséges intelligens rendszerünk egyik központi eleme, az első és legfontosabb komponense az a mesterséges agya, az a processzora, amely az élőlények agyához hasonlóan képes lehet az elmére jellemző információfeldolgozásra. A funkcionalizmus alapján nem tűnik plauzibilisnek, hogy minden lehetséges agy mint az elme információfeldolgozó központja biológiai alkotóelemeket vagy akár életfolyamatok realizálásának bázisát is igényelné. Először is, ahhoz hasonlóan, hogy az óra lényege az időmérés, de az időmérésre különböző anyagokból előállított órák is képesek, a funkcionalizmus alapján valószínűnek tűnik, hogy az érzékelésnek, gondolkodásnak, érzelmeknek a folyamatai sem feltétlenül igénylik pontosan ugyanazokat a biológiai alkotóelemeket, amelyek az élőlények idegrendszerére jellemzők. Az elme komputációs elmélete alapján az agysejtek pusztán lehetséges adathordozó, közvetítő, információkat manipuláló egységek, de ezeket a szerepeket elvben más anyagi egységek is elláthatják. Hozzászoktunk, hogy valamilyen különbséget tehetünk az információ és az információt hordozó médium között, hiszen ugyanazok az adatok eltérő fizikai bázisban is tárolhatók, közvetíthetők, manipulálhatók. Miért ne lehetnének képesek a pszichológiához köthető releváns információfeldolgozásra olyan rendszerek, pl. bizonyos számítógépek, amelyek sejtek helyett mondjuk szilikoncsipekből tevődnek össze?

Az elme többszörös megvalósíthatóságának tipikus diskurzusa inkább az elme anyagi bázisának lehetséges variálhatóságára összpontosít, amely kontextusban biológia alatt általában meghatározott típusú anyagi komponensekre (pl. bizonyos szerves elemekre) és nem az életre jellemző sajátos organizációra (metabolizmusra, homeosztázisra) gondolunk. Az általunk ismert agyak azonban élő szervek is, amelyek nemcsak pszichológiaiainak tekinthető aktivitásokat folytatnak, hanem az élet esszenciális jegyeit is hordozzák. Hogyan gondolkodjunk erről a karakterükről, ha a lehetséges elmékről is spekulálni kezdünk? Habár az elme, ahogyan azt ismerjük, nemcsak mentális információfeldolgozást folytat, hanem eközben életfolyamatokba van ágyazva, a funkcionalizmus perspektívájában az utóbbi tulajdonságot tévedés lenne minden lehetséges elmének a szükségszerű aspektusának vagy bázisának titulálni. Ebben a szemléletben az elme esszenciájában nem az életet meghatározó folyamatok (metabolizmus, homeosztázis) a szükségszerűek, hanem az információk tárolásának, közvetítésének, manipulálásának a képessége a mérvadó. Mivel tudjuk, hogy a számítógépek élettelen létmódban működve is képesek információkkal operálni, elsőre plauzibilisnek tűnik azt gondolni, hogy a mentálisra jellemző komputációk sem feltétlenül igénylik az életfolyamatok bázisát. Mi több, az élő agyra hajlamosak lehetünk úgy tekinteni, mint amely materialitásából és életmivoltából kifolyólag egy rendkívül törekeny és túlságosan sebezhető, érzékeny rendszer. Miért ne lenne az elmét jellemző információfeldolgozás az idegrendszerrel ellentétben sokkal robusztusabb, erősebb, fizikailag kevésbé érzékeny hardverekbe is implementálható, olyanokba, amelyeket nem fenyegetnek az élőkre jellemző külső és belső hatások, veszélyek?

Még akkor is, ha úgy vélnénk, hogy a mentális folyamatok, ahogyan azokat ismerjük, centralizált, fejben zajló folyamatok, az élő agyak nem az egész organizmusok nélkül érzékelnek, gondolkodnak és hoznak döntéseket a világban. Felmerül tehát a kérdés, hogy az élőlények elméjének létében és működésében mi is a szerepe annak a szervezetnek és testnek, amelybe az agyuk ágyazva van, és ezzel párhuzamosan milyen értelemben lenne szükséges egy lehetséges mesterséges agynak is (pl. szilikonsípekből álló processzornak) valamilyen testre, amelyhez kapcsolódik?

Először is, ebben a szemléletben beismerhetjük, hogy az élőlények esetében a testnek mint az agyon túli szervezetnek kulcsfontosságú funkciói vannak az elme lételemében, hiszen a test teszi lehetővé a különböző érzéki információs csatornákat, a világban folytatott akciók kivitelezhetőségének a lehetőségét, és a test biztosítja az elme létehez és működéséhez szükséges energiaforrást is. Ebben a perspektívában az élőlény testének szerepe úgy jelenik meg, mint amely az elmét támogatja. Ha azon gondolkodunk, miféle testek szükségesek a mesterséges elméknek és miért, akkor arra az észszerű konklúzióra juthatunk, hogy az érzékelés és mozgás képessége nélkülözhetetlen a valódi intelligencia lételemében, és ezért az így értett M. I. egyrészt feltétlenül igényli a testet, mint egy érzéki-motorikus rendszert. Pontosabban fogalmazva, a gondolatmenet fényében a pusztá számítógépek, bármennyire is szofisztikáltak legyenek, amíg nem kapcsolódnak a környezetükhöz a megfelelő érzéki-motorikus módon, vagyis nem robotokba vannak ágyazva, addig eleve elvágtuk a szálát annak, hogy ténylegesen gondolkodó rendszerek lehessenek. Miért vélekednénk így? Egyrészt az érzékelés nyilvánvalóan szükséges a világra és a saját testre vonatkozó információk elsajátításához és ezáltal a gondolkodás anyagának biztosításához, másrészt az érzékelés nemcsak egy passzív folyamatnak bizonyul, hanem vélhetőleg feltételezi

az érzékelő test aktív, felderítő, kereső, kutató tevékenységét is.⁷ Ugyanakkor a fizikai világban folytatott mindenféle akcióknak a kivitelezéséhez nyilvánvalóan szintén szükség van a testre. Plauzibilis tehát úgy vélni, hogy az elme, legyen az természetes vagy mesterséges, igényli az így körvonalazott érzéki-motorikus beágyazást, és ezért egy olyan testet, amely ezt lehetővé teszi a számára.

Továbbá, elismerhetjük, hogy az élőlények esetében az agyon túli testnek nem csak érzéki-motorikus funkciói vannak, hiszen a testnek a biológiai/metabolikus folyamatai biztosítják az elme működéséhez és fenntartásához szükséges energiát is. Ebben a pontban felmerül a biológiai szerveződés szerepe, de értelmében redukálódik az elmét fenntartó energiabiztosításra. Ebben a képletben az elmétlen biológiai szervek azért fontosak az élőlények elméjének létlehetőségében, mert a megfelelő tápanyagokat biztosítják az agynak, az elme székhelyének.

Ha azonban a testnek vagy az élő szervezetnek az említett, elmében betöltött funkcióira gondolunk – érzéki inputok szolgáltatása, az energia biztosítása, a cselekedeteknek a mozgások révén történő kivitelezése –, azonnal látható válik, hogy ezeket a funkciókat elvben élettelen rendszerek is elláthatják. Első benyomásra úgy tűnik, hogy a környezet érzékelésére és a világban folytatott aktivitásokra egy élettelen robot is képes lehet. Másodszor, habár beláthatjuk, hogy egy mesterséges intelligens rendszer működésének is szüksége van energiára, nyilvánvaló, hogy az energiabiztosításnak nem csak az élőkre jellemző metabolizmus az egyetlen lehetséges módja. Egy robot a saját akkumulátorát is feltöltheti egy rendelkezésre álló áramforrásból, tehát az energiához való hozzáférés nem csak életfolyamatokon keresztül történhet. Mivel a testnek az említett funkciói első benyomásra nem igényelnek esszenciálisan biológiai megalapozást, ezért az élet ebben a pontban sem tűnik kulcsfontosságúnak a lehetséges elmékre vonatkozó spekulációkban.

Az élet mint az elme alapja

Az eddigi szempontok alapján a testnek az elmében betöltött szerepe kimerül az elme támogatásában. Úgy is fogalmazhatunk, hogy ebben a szemléletben a test az elméért létezik: hozzájárul a világból származó adatok biztosításához, lehetővé teszi az elmének az energiához való hozzájutást, illetve az elme intencióinak a viselkedés révén történő végrehajtását. A test ezen funkcióit tehát felfoghatjuk úgy, mint amelyek az elme lehetőségében szükségszerű támaszok, tehát érvelhetünk azon gondolat mellett, miszerint a robotika elkerülhetetlen a valódi (ténylegesen gondolkodni képes) M.I. potenciális konstrukciójában. Másképp fogalmazva, e gondolatmenet alapján az elme úgy természetes, mint potenciálisan mesterséges formájában igényli az említett megtestesülést, testbe való ágyazódást.

Amikor a mesterséges intelligencia-kutatásban arra törekedünk, hogy gépek végezzenek el intelligensnek vélt műveleteket, feladatokat, legyenek azok absztrakt logikai-matematikai műveletek vagy akár konkrétabb, a fizikai környezetbe megvalósítani kívánt akciók, megjelenik a logika, amelyben a számítógépes hardver és a robottest az előzőleg specifikált programokhoz képest másodlagos, azoknak alárendelt szerepben,

7 | Alva Noë: *Action in Perception*. The MIT Press, Cambridge 2004. 1.

a programok támogatására és kivitelezésére szolgáló bázisként érvényesülnek. Egy pár konkrét példa talán jobban rávilágít a szóban forgó logikára. Ha azt szeretnénk, hogy egy gép végezzen el egy matematikai műveletet vagy egy robotautó vezessen el a város egy adott pontjába, mindkét esetben egy előre specifikált célt és műveletet gondolunk el, majd ennek megfelelően elmélkedünk a feladatok végrehajtását biztosító fizikai rendszerekről, amelyeken keresztül és amelyek által realizálhatóvá válhatnak a célok megvalósításainak konkrét lépései. Ebben az értelemben a hardver alá van rendelve annak a programnak, amely azt vezérel. Ebben a perspektívában az élőlény agyának és testének szerepe is abban az értelmében jelenik meg, mint amely az élőlény elméjét támogatja, és amely azért szükséges, hogy az élőlény kogníciójának és intenciói végrehajtásának biztosíthasson egy megfelelő materiális bázist. Ebben a kontextusban a hangsúly és a fókusz bizonyos kognitív vagy valamilyen értelemben vett intelligens operációk, műveletek realizálásának hogyanjára esik, és inkább annak a megértésére koncentrálnunk, hogy egy rendszer miként, milyen lépéseken keresztül valósíthat meg bizonyos célokat.

A mesterségesintelligencia-kutatásban tehát hajlamosak lehetünk az elme és anyagi bázisának kapcsolatáról az említett egyoldalú viszonyban gondolkodni, amelynek során a test értelme úgy jelenik meg, mint az elme támogatója és „szolgálója”. Ha úgy véljük, hogy egy mesterséges elmének a létrehozása első lépésben azoknak a megfelelő programoknak a konstrukciójáról szólna, amelyeknek a hardver és egyéb komponensek pusztán egy implementációs és a programok végrehajtásához szükséges közegét képezik, akkor az elme és anyagi bázisának viszonyáról pontosan az említett fentről lefelé irányuló egyoldalú szemléletben gondolkodunk. Semmi kétségem afelől, hogy mind az élőlények megértésében, mind a mesterségesintelligencia-kutatásban figyelembe kell vennünk a testnek mint a kogníció támaszának, „szolgálójának” szerepét és értelmét. A problémát azonban az így felfogott perspektíva egyoldalúságában látom. A következő sorokban ezt a kritikát igyekszem kibontani.

Miközben az említett kontextusban a fókusz bizonyos kognitív vagy információfeldolgozó műveletek realizálására esik (ezek megvalósulásainak hogyanjára), a diskurzusban könnyen eltekinthetünk attól az esszenciális kérdéstől, hogy mégis hogyan bontakozhatnak ki bizonyos rendszerekben ilyen vagy olyan specifikus célok, intenciók, motivációk. Ha azonban e kérdésnek megfelelő figyelmet szentelünk, láthatóvá válik, hogy a biológiában magának az élő testnek a sajátossága képezi az élőlény számára a saját kognitív céljainak (motivációinak, késztetéseinek, szándékainak) az alapvető forrását, és ilyen értelemben magának a testnek mint élő testnek a saját szükségletei határozzák meg az élőlény alapvető kognitív „feladatait”. (Gondoljunk azokra az egyértelmű példákra, mint a szomjúság, éhség, fázás, fájdalom stb., amelyek révén a test jelzi az elmének, hogy milyen problémák megoldására van szükség.) Az élővilágban nemcsak a test van az elméért, hanem az elme is a testért, amelyet támogatnia, védelmeznie, fenntartania kell.⁸ Ennek a szoros interdependenciának a gondolata és jelentősége tipikusan nem jelenik meg a mesterségesintelligencia-kutatásban. Mit jelent tehát az élő testnek a célok (szándékok, késztetések, motivációk) emergenciájában betöltött szerepe, és hogyan kötődik ez a kérdés a mesterséges intelligencia bizonyos szálaihoz?

8 | Antonio Damasio: *The Strange Order of Things. Life, Feeling, and the Making of Cultures*. Pantheon Books, New York 2018. 52.

Amikor egy számítógépnek vagy robotnak a tervezői egy célkitűzést fogalmaznak meg – valamilyen feladatnak mint végrehajtandó programnak a formájában –, teljesen egyértelmű, hogy ez a cél nem a gépnek a saját igényeiből fakad, amelyet a természetből kifolyólag önmaga határozott meg vagy generált, hiszen ezek a célkitűzések a tervezők elméjére utalnak vissza. Még abban az esetben is, amikor a gépek úgymond „maguktól” tanulnak vagy „maguktól jönnek rá” megoldásokra, műveleteiket nyilván nem a saját motivációik vezérlik, hanem bonyolult, külsőleg meghatározott és kezdeményezett tanulóprogramokat futtatnak, olyanokat, amelyek a tervezőik és felhasználóik érdekeit tükrözik. A mesterséges intelligencia alkotása során az a célunk, hogy gépek végezzenek el olyan műveleteket, operációkat, amelyeket bizonyos értelemben racionálisnak, intelligensnek vagy okosnak gondolunk, de ebben a projektben maguk a tervezők szabják meg a gépek alkotóelemeit, működésmódjait, feladataikat és azok megvalósításának lépéseit. Amikor arról beszélünk, hogy a gépek most már maguktól is képesek számtalan, bizonyos értelemben intelligensnek tekinthető műveletre, és már vannak is körülöttünk ilyen értelemben vett autonóm rendszerek, nyilvánvaló, hogy ebben a kontextusban önmeghatározás alatt nem azt értjük, hogy a gépek most már saját célokat is képesek generálni. A jelenlegi gépi autonómia pusztán annyit jelent, hogy a gépek most már rendkívül összetett műveletekre is képesek viszonylag minimális, online külső beavatkozással. Amikor valaki egy autonómnak tekinthető gépkocsiban üldögel, miközben az autó eddig nem tesztelt utakon folyamatosan döntéseket hoz, hogy milyen irányba forduljon, milyen gyorsan haladjon, mikor álljon le, stb., a gép tulajdonképpen csak azokat az algoritmusokat követi, amelyeket döntésmechanizmusai kívülről határoztak meg a számára. Nyilvánvaló, hogy ez a megállapítás csak a mesterséges intelligencia azon területén képezhet egy komoly teoretikus problémát, ahol felmerül a tényleges mesterséges elmék létrehozásának a diskurzusa, hiszen jó okunk van feltételezni, hogy minden lehetséges elmével bíró létező nemcsak egy teleologikus (célszerűen működő) rendszer, hanem egy olyan létező, amely szükségszerűen *a saját intencióival* rendelkezve képes valamilyen szintű önszabályozásra, és nem lehet kizárólag egy tőle külső, externális ágens céljainak alárendelve, hiszen ez utóbbi esetben eszközzé redukálódik. (Mint ahogyan az előbbi példánkban az autonóm gépkocsival ez történik.) Az autonóm gépkocsi ugyanis csak abban az értelemben rendelkezik egy bizonyos fokú autonómiával, hogy önmagától is képes bizonyos műveletekre, amely műveletek azonban egyáltalán nem a saját céljaiból erednek. Az utóbbi esetben ugyanis a célok külsődlegesek, és nem magában a rendszerben bontakoznak ki. E gondolattal kapcsolatban fontosnak tartom hangsúlyozni a „külső cél”-nak és a „saját cél”-nak a distinkcióját.⁹

Először is, a mindenféle céloktól (intencióktól, szándékoktól, késztetésektől) mentes elme fogalma azért problematikus, mert egy ilyen elképzelt elme képtelen volna bármiféle mentális és testi akciónak a kezdeményezésére, és érzéki-kognitív képességeinek így nem maradna semmiféle szervezőereje, értelme, funkciója és iránya. Továbbá, nézetem alapján a teleológia (célszerűség) affektív mozgatórugókat igényel, hiszen ha egy létező nem rendelkezne semmiféle érzellemmel, érzéssel, motivációval, akkor egy teljesen indifferens állapotban lehetetlenné válna, hogy bármiféle mentális

9 | Willem F. G. Haselager: *Robotics, Philosophy and the Problem of Autonomy*. Pragmatics & Cognition 13/3. 2005. 519.

jellegű vagy abból fakadó testi aktivitást kezdeményezzen.¹⁰ Egyáltalán miért és miről gondolkodna, egyáltalán miért és hogyan kezdeményezhetne bármiféle fizikai cselekedetet vagy mentális aktivitást egy olyan létező, amely teljesen indifferens módon viszonyul a léthez? Még ha értelmes is volna elképzelni, hogy ebben a szituációban érzéki és kognitív képességei továbbra is működhetnének, az affektív mozgatórugók nélkül ezek a képességek relevancia nélkül maradnának. Az intelligencia szokásos definíciója problémák megoldására való képességet jelent, de hogyan lehetne egy, a léthez teljesen indifferensen viszonyuló létezőnek bármiféle problémája, ha alaphoz semminek sincs számára semmiféle jelentősége, fontossága vagy súlya?

Másodszor, fontos tudatosítanunk, hogy a teleológia feltételezi a *saját* célokkal való rendelkezés képességét is, különben a saját szándékok birtoklása nélkül csak egy kívülről kontrollált eszköz képével maradunk, amely legfeljebb csak származtatott vagy metaforikus, de nem tényleges és intrinzikus értelemben maradhatna célszerű. Ilyen értelemben a teleológia feltételezi az autonómiának mint a saját célokkal való önrendelkezésnek és a belőle fakadó önszabályozásnak az értelmét. Addig a pontig tehát, ameddig egy számítógép vagy egy robot képtelen saját intencióinak a fényében vezérelni a viselkedését, és ezért pusztán követi azokat az utasításokat, amelyek a külső mérnökök fejében megfogalmazott ötletekre és érdekekre utalnak vissza – mint ahogyan feltételezhetően minden eddigi alkotásunk működik –, addig mindvégig kívülről szabályozott elméleten eszköz marad, bármennyire is szofisztikáltak a különböző képességei. Ezeknek a képességeknek és aktivitásoknak a mozgatórugói, a kezdeményező célok ugyanis nem magukban a rendszerekben bontakoznak ki (nem belőlük fakadnak), hanem külső forrásokra vezethetők vissza (a mérnökök és programozók céljaira).

De akkor mit jelenthetne egy gépnek egyáltalán saját motivációkat biztosítani, olyanokat, amelyek magának a gépnek számíthatnának? A megfogalmazás a következő okok miatt már alaphoz paradoxálisnak tűnhet. A dilemma a következő: ha az alkotók próbálják meghatározni azokat a célokat, indítékokat vagy motivációkat, amelyeket a gépekbe szeretnének „ültetni”, mégis hogyan lehetnének ezek a kívülről megszabott célok végül mégiscsak a gépek saját céljai? Ha egy mérnök határozza meg, hogy miféle célt kövessen a gép, akkor hogyan beszélhetnénk a gépnek a saját, nem a tervezőjétől származó céljáról? Ha viszont ezt a problémát elkerülve nem a mérnök határozza meg a gép céljait, hanem valahogyan a gépnek kellene saját öncélokat generálnia, eleve megkérdőjeleződik a gépnek a kívülről történő meghatározása és ezáltal az alkotásának az értelme és lehetősége. Ez a probléma visszaküld a kérdéshez, hogy mégis honnan származnak az élők esetében azok a motivációk, célok, indítékok stb., amelyeket magukban fedeznek fel, amelyeket magukénak ismernek fel, és amelyek mentén viselkedésüket szabályozzák?

A kérdéssel kapcsolatban kiindulhatunk a következő észrevételből. Amikor egy mesterséges intelligens rendszer lehetőségén spekulálunk, tipikusan elmerülünk abban a kérdésben, hogy milyen anyagi bázisra lenne szüksége egy elmének, ahhoz, hogy kognitív funkcióit realizálhassa, és könnyen megfeleldkezhetünk a probléma fordított oldaláról, hiszen általában nem kérdezzük rá arra, hogy egyáltalán milyen

10 | Giovanna Colombetti: *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. The MIT Press, Cambridge 2014. 1.

tulajdonságokkal rendelkező rendszernek lenne szüksége elmére. Miközben egy elmével bíró élőlény esetében a pszichológiai képességei, az elméjének a jelenléte és megfelelő működése kritikusak a túlélése szempontjából, egy robotnak vagy számítógépnek a fizikai integritása és léte nem függ ilyen szorosan a programjainak a jelenlététől és megfelelő aktivitásától. A számítógépről minden applikációt törölhetünk, amely művelet önmagában véve még nem veszélyezteti a számítógép egyáltalában vett létét, a hardverének az épségét. Ha azonban az élőlények evolúciójára gondolunk, és a természetet metaforikusan az elmével bíró élőlények tervezőjének tekintjük, azonnal belátjuk, hogy a természet nem azért hozott létre élő testeket, hogy mentális információfeldolgozásnak biztosíthasson megfelelő platformot vagy bázist, hanem pontosan fordítva, azért „találta ki” a pszichológiai képességeket, hogy bizonyos életformák lehetőségének „biztosíthasson” teret. A természetben elsősorban nem a test van az elméért, hanem az elme van a testért, pontosabban az élő testért, amelyet a túlélése érdekében „támogatnia kell”. Evolúciós értelemben az életfenntartás és nem a kogníció az elsődleges cél, hiszen a kogníció képessége az élet támaszára lett „kitalálva”. A természetben az elme „szoftvere”, vagyis az élőlény elméje (pszichológiai fakultásai) elsősorban az élőlény testéért, szervezetének fenntartásáért és támogatásáért létezik, hiszen magának a testnek a saját létmódjából, saját igényeiből és szükségleteiből kifolyólag válik kulcsfontossá az elme szabályozóerejének „extra” jelenléte, amelynek segítségével az élőlény eligazodhat a környezetében, megtalálhatja a táplálékát, elkerülheti a veszélyforrásokat, és ezáltal egyáltalán túlélhet. Az érzékelésre, gondolkodásra, észsre elsősorban és alapvetően, evolúciós perspektívában azért van szükség, hogy az élet, amely vélhetőleg egy ideig elme nélkül is létezett, a komplexitásából kifolyólag továbbra is „fennmaradhasson”. Habár bizonyos életformák feltételezhetően elme nélkül is létezhetnek, mások létmódja igényli az elme sajátos szabályozóerejét.¹¹ A fának nem kell helyet változtatnia, hiszen mozdulatlanul is hozzáfér a fényhez vagy a vízhez, és ezért nincs szüksége szofisztikáltabb észlelésre és akciókra ahhoz, hogy túlélése lehetővé váljon. (Persze, bizonyos értelemben minden élőlény aktív, de feltételezhetően nem minden adaptív viselkedési formának a magyarázata igényel pszichológiai állapotokra történő hivatkozást.) Ezzel szemben, bizonyos állatoknak olyan mozgásokat kell rendszeresen kivitelezniük a környezetükben pl. a táplálékszerzés, menekvés, biztonságkeresés céljából, amelyben elkerülhetlenné válik a környezetük megfelelő észlelése és azok a vágyak, emóciók, motivációk, amelyek segítségével eltávolodhatnak a veszélyektől, megbirkózhatnak az útjukba kerülő akadályokkal, és egyéb életfenntartó akciókat hajthatnak végre. A gépek konstrukciója kapcsán azonban tipikusan olyan rendszerekről gondolkodunk, amelyek létük és integritásuk szempontjából nem igénylik azokat a programokat, amelyeket támogatnak, és amelyekre éppen ezért nem maguknak, hanem externális ágenseknek van szükségük, akik e programok révén kontrollálhatják a gépeket, mégpedig a saját maguk érdekeinek a fényében. Az így felfogott gépi létmódban nem jelenik meg a testnek az elmét igénylő karaktere, illetve a testnek a saját célok, intenciók, motivációk emergenciájában betöltött szerepe. Ezáltal háttérbe szorul az elmének a testet támogató, szolgáló, védelmező, integritását biztosító szerepe, amely viszont az élőlények esetében az elme elsődleges és alapvető funkciója.

11 | Alvaro Moreno, Jon Umerez, Jesus Ibañez: Cognition and Life: The Autonomy of Cognition. *Brain and Cognition*. 1997/34. 115.

Az evolúció ugyanis a pszichológiai képességeket elsősorban az élő test túlélésének, fenntartásának „érdekében találta ki”. Az élet esetében az elme, legalábbis alapvető formájában az életért van, és bizonyos életformáknak van szükségük az elmére, ahhoz, hogy túlélhessenek. A számítógép esetében azonban nem magának a hardvernek az önfenntartó érdekei miatt válik fontossá számára a programok léte, hiszen a gépnek mit sem számít, hogy van-e bármiféle működőképes applikációja. Ezzel szemben az elme valamilyen formájával megáldott állat léte abszolút függ az elméjének a jelenlététől és megfelelő működésétől, hiszen a mentális szabályozás hiányában képtelenné válik a környezetben való alkalmazkodásra és túlélésre. Ha egy állat nem talál rá a táplálékra, mert elveszíti az érzékelését, élete máris kockán forog. Ezzel szemben, ha egy robot képtelen feltölteni magát energiával, mert szenzorainak meghibásodása miatt nem találja meg a szükséges töltőállomást, működésének szünetelése vagy leállása nem fenyegeti automatikusan a saját létét. A mesterséges intelligencia filozófiájában fontos tudatosítani a következő, az élet és a gépi létmód közti alapvető különbséget. Habár kijelenthetjük, hogy a gépeknek és az élőlényeknek is egyaránt szükségük van energiára, ahhoz, hogy aktívak lehessenek és működhessenek, a gépek léte, ellentétben az élőkkal, nem igényli a saját aktivitásukat. A számítógépet kikapcsolhatom, és ez nem veszélyezteti a létét, de egy élőlény inaktivitása a saját halálához vezet. Az élőlényeknek tehát, szemben a gépekkel, nemcsak azért van szükségük energiára, hogy aktívak lehessenek, hiszen aktívak kell, hogy legyenek, ahhoz, hogy egyáltalán létezzenek.¹² Létmódjuk ugyanis folyamatosan igényli az adaptív önrekonstrukciót, az önszabályozó metabolizmust. Ez a létmód érthetővé teszi, hogy miként alakulhat ki a világban egy olyan perspektíva, amelyben a dolgok számítanak, mégpedig magának a rendszernek.

Az élet tehát az általunk ismert, elmével rendelkező rendszerek esetében nemcsak az elmét támogató energetikai biztosítás szempontjából lényeges, hiszen az élő szervezet egésze és sajátossága fekteti le azt a kezdeti motivációs alapot és bázist, amely az élőlény elméjének egyáltalán funkciókat, értelmet, irányokat szab. Habár valóban igaz, hogy az organizmus elméje (az információfeldolgozás szintje) igényli a testet a már említett értelemben (test nélkül nem lenne a mentális aktivitásoknak bázisa vagy szubjektuma), a képlet fordítva is érvényes, hiszen az idegrendszer aktivitása és ezen keresztül az elme működése is az élő test igényeit „szolgálja”. Az agy pontosan és elsősorban az élet „fenntartásáért” szabályozza a szervezet belső aktivitásait, illetve az egész testnek a környezetben való eligazodását és alkalmazkodását. Nem pusztán önmagától szabja meg, generálja azokat a drive-okat, motivációkat, célokat, amelyek révén egyáltalán aktivitásokat folytat, hiszen az élő szervezet szükségletei szabják meg számára azokat az alapvető „feladatait”, amelyek érzéki/kognitív/affektív aktivitásainak egyáltalán értelmet és irányt biztosíthatnak. Az elme elsődleges és alapvető értelme ugyanis pontosan bizonyos életfolyamatok kiterjesztésében, bizonyos életfolyamatok létlehetőségében, támogatásában, szabályozásában rejlik.¹³ Az idegrendszeri és az idegrendszeren túli biológiai folyamatok tehát a kifejtett értelemben kodependens

12 | Tom Ziemke–Tom Froese: Enactive Artificial Intelligence: Investigating the Systemic Organization of Life and Mind. *Artificial Intelligence* 173/3–4. 2009. 473.

13 | Markus Gabriel: Could a Robot Be Conscious? Some Lessons from Philosophy. In: *Robotics, AI, and Humanity*. Springer, Cham Switzerland 2021. 64.

módon, kölcsönhatásban szerveződve igénylik egymást. Ilyen vonatkozásban nemcsak az élet van az elméért, amelyet energiaforrásként támogat, hanem az elme is az életért, amelyet támogatnia és fenntartania kell. Az evolúciós pszichológusok folyamatosan emlékeztetnek bennünket arra, hogy a legszofisztikáltabb észleleti, kognitív és affektív képességeink is valamilyen módon, eredetüket, funkciójukat és értelmüket illetően, a túlélés és alkalmazkodás gondjaival való megbirkózás köré épülnek. Leegyszerűsítve: habár pl. a szeretetnek vagy kötődésnek mindenképp léteznek olyan tapasztalati dimenziói, amelyek megértésében elkerülhetetlen pl. a kulturális aspektus, hiszen a tanulás, a szokások, a narratívák stb. befolyásolják azt, ahogyan a szeretetet átéljük, a szeretet eredetének megértésében nem feledkezhetünk meg a darwini alapokról és logikáról sem: szükségünk van egymásra, ahhoz, hogy túléljünk, és ezért szükségese az az affektív vonzerők, amelyek a túlélést biztosító kooperációnak helyet teremthetnek.¹⁴

Felmerül tehát a kérdés, hogy egyáltalán van-e értelme az élettelen létmódban szerveződő gépek esetében olyan lehetséges igényeikről, szükségleteikről, problémáikról beszélnünk, amelyek az ő esetükben nem kötődhetnek a túlélés gondjaihoz, lévén, hogy élettelen rendszerek? Ha az agynak a vele rendelkező élőlény számára életfenntartó, életbiztosító szerepe van, ugyanakkor motivációs bázisának forrása maga az élő szervezet egészéből és sajátosságaiból fakad, az élő test elmében betöltött szerepének a témáját nem mellőzhetjük a mesterségesintelligencia-kutatásban. Ha ugyanis az élőlény motivációs forrásai elsősorban az élő szervezetnek abból a létmódjából fakadnak, amelyhez konstitutív módon tartozik az önalkotás (a metabolizmus révén zajló folyamatos önrekonstrukció) és az ehhez fűződő öngondoskodás szükségessége és képessége, de ezt az alapot esetlegesen véljük a ténylegesen gondolkodni képes mesterséges elmék lehetőségében, jogosan merül fel a kérdés, hogy milyen módon lehetnének motiváltak bármiben is az élettelen rendszerek.

Life, Mind and Artificial Intelligence

Keywords: life, mind, teleology, autonomy, artificial intelligence

At the heart of my work lies the theoretical problem of whether life as a unique organization and mode of being (metabolism, homeostasis) is only a contingent or rather a necessary ground for the emergence of the mind. I will briefly show that life as a special mode of being plays a crucial role in grounding psychological teleology (purposefulness) and autonomy (self-regulation) and then express the doubt according to which it is not clear how this role can be provided by inanimate machines. In my study I will draw attention to a fundamental problem with the notion of an inanimate machine capable of thinking.

14 | Anna Machin: *Why We love: The New Science Behind Our Closest Relationships*. Pegasus Books, New York 2022. 9.

A virtuális heterotópiák kutatásának kihívásai

Tanulmányunk előkészítő részében a virtuális heterotópiák vizsgálatához Michel Foucault téziseire támaszkodunk. Foucault, aki a heterotópiák rendszerezett leírását próbálta megalkotni, hat alapelvet fogalmazott meg, amelyek segítségével ezek a „másfajta terek” leírhatók. A francia filozófus igen gondosan vázolja fel ezeket, főként irodalmi példákon keresztül, s mint arra Christine Boyer is rámutat, a kulturálisan egyetemesnek látszó igényt hangsúlyozza olyan izgalmas terek létrehozása, amelyek „ösztönzik a képzeletet, és a végtelenségig felhalmoznak mindenféle ötletet és képet egyfajta archívumban; mintegy nyaralóhelyeket hoznak létre, ahol az ember visszatérhet a primitív meztelenség állapotába”.¹ E tézis figyelembevételével az alábbiakban röviden kifejtjük Foucault elveit és azok relevanciáját.

I. Az első alapelvben Foucault azt állítja, hogy minden kultúrának vannak heterotópiái. Foucault szavaival élve, ezek „állandók”. Antropológiai szempontból olyan kulturális univerzálék, amelyek különböző formákat öltenek. Érdekes módon Foucault két fő kategóriába sorolja őket anélkül, hogy egyértelműen meghatározná az osztályozás kritériumát. (a) A „krízisheterotópiák” azok az „másfajta terek”, amelyeket olyan egyének számára tartanak fenn, akik krízishelyzetben vannak. Ezek a heterotópiák az úgynevezett primitív társadalmakban vagy kultúrákban találhatók meg. Példák erre a 19. századi bentlakásos iskola vagy a fiatal férfiak kötelező katonai szolgálatának helyszínei. (b) A „deviancia heterotópiái” a modern és posztmodern társadalmakban vagy kultúrákban fordulnak elő. Ezek olyan „másfajta terek”, ahova az egyéneket akkor helyezik, ha viselkedésük vagy más jellemzőik eltérnek az értelmes normától vagy a kontextuálisan meghatározott normalitás szintjétől.² Ebbe a kategóriába tartoznak például a börtönök, az elmeógyógyintézetek, a kórházak és a pszichiátriai intézmények.

Heidi Sohn heterotópiáról szóló elmélete szerint az első alapelv nagyjából egybeesik az általa meghatározott „első szinttel”, amennyiben különböző társadalmakban vagy kultúrákban egy adott időszakon belül átalakítja a normalitás és anomália

1 | C. M. Boyer: The Many Mirrors of Foucault and Their Architectural Reflections. In: *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society*. Szerk. M. Dehaene–L. De Caeter. Routledge, London 2008. 53–73. 54.

2 | Michel Foucault: Of Other Spaces. In: *Heterotopia and the City...* 13–22. 18.

Kovács Attila (1974) – filozófus, egyetemi docens, Transilvania Egyetem, Brassó, kovattila74@gmail.com

Mihai Burlacu (1982) – szociológus, egyetemi docens, Transilvania Egyetem, Brassó, mihai.burlacu@unitbv.ro

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-7>

jelentését. A két heterotópiakategória közötti átmenet és a hozzájuk társított kritériumok illusztrálják „a tabu kulturális jelentésének átalakulását, [...] feltárva a benne rejlő különböző térbeli vonatkozásokat”.³ Ugyanakkor Sohn elméleti modellje metszésben van, de nem feltétlenül esik egybe Foucault „heterotopológiájával”.

II. A második elv azt állítja, hogy egy társadalom vagy kultúra hosszabb időn keresztül képes megváltoztatni egy heterotópia működését. Ezen elv illusztrálására Foucault a temető heterotópiáját hozza példaként, amely igen beszédes, mivel nemcsak a betegségről és a halálról alkotott társadalmi és kulturális nézetek alakulását tükrözi, hanem azt is, hogy a kulturális perspektívák változásainak térbeli következményei vannak. Ez az elv keresztezi Sohn „második szintjét”, mivel a „jelentés diakronikus átalakulását” foglalja magában. Michiel Dehaene és Lieven De Cauter a temetőről mint heterotópiáról szólva azt állítják, hogy azt a „város gyomrának” lehetne tekinteni, mintegy fordított földalatti világnak, amely „minden lakója testét” megemészti.⁴ Ez az „alvilág” kezdetben a középkori városon belül helyezkedett el, és magában foglalta a „lehetséges temetkezési helyek hierarchiáját”.⁵ A 18. század végétől azonban, miután is a halált egyfajta „betegségnek” kezdték tekinteni, a temetőket a városok peremére helyezték.⁶ A „másik város”, a temető funkciója megváltozott: az örök nyugalom helyéből a betegség helyévé vált. Példája alátámasztja azt a tézist, hogy egy heterotópia működésének megváltozását mindig az idő és tér közötti bonyolult viszonyrendszer átalakulása határozza meg.

III. A harmadik elv arra utal, hogy egy heterotópia egyetlen valós helyen több teret is egymás mellé helyezhet; pontosabban a heterotópia egyetlen térben több, látszólag összeegyeztethetetlen helyet rétegezhet egymásra. Foucault két érdekes heterotópiát választ példaként erre az elvre. Először is arra utal, ahogyan egy színház a színpadon egymásnak idegen, sőt egymással összeegyeztethetetlen helyek sokaságát jeleníti meg. Ezt követően arról beszél, hogy a mozi is heterotópia, mivel a kétdimenziós vászonra több háromdimenziós teret reprezentáló képet vetítenek. A Foucault által felhozott legfontosabb példa azonban a hagyományos perzsa kert, amely a világ négy részét foglalja magában és állítja egymás mellé, a közepén lévő szökőkút vagy medence pedig a világ köldökét jelenti.⁷ Ami azt illeti, a legtöbb heterotópiának van egy magja, illetve egy csomópontja vagy központja, amely a mássága forrásaként és a létezése motorjaként működik (még ha Foucault ezt nem is említi kifejezetten). Foucault Sohn harmadik és negyedik szintjét metszi a heterotópiák elgondolásában, (a) mint kulturális táj és (b) mint a tér, az idő és a jelentés szerveződése.⁸ A „jelentés átalakulása” új konnotációk megjelenését és ennek megfelelően teljesen új virtuális terek kialakulását eredményezi.

IV. A negyedik elv Foucault azon tézisének tartalmazza, miszerint a heterotópiák gyakran kapcsolódnak az „idő szeleteihez”.⁹ Az időnek ezek a Foucault által „heterokroniáknak” nevezett töredékei heterotópiákban testesülhetnek meg. A temető visszatérő

3 | H. Sohn: Heterotopia: Anamnesis of a Medical Term. In: *Heterotopia and the City...* 41–50. 45.

4 | In: *Heterotopia and the City...* 26.

5 | Foucault: i. m. 18.

6 | Uo. 19.

7 | Uo.

8 | M. Burlacu: The “Virtual Heterotopias”: Reimagining Nature-Culture Relations. *Český lid* 2017/104. 183–197. 188.

9 | Foucault: i. m. 20.

példa erre, mivel az élet elvesztése által generált „heterokroniát” testesíti meg, amelyet a feloldódás és az eltűnés kvázi örökkévalósága jellemez. A heterotópiák által előidézt idő- és térvizonyok összetettségét tárgyaló Foucault a virtuális heterotópiák által előidézett sokféleséget aligha láthatta előre. A múzeumokra és a könyvtárakra vonatkoztatva azonban bemutatta a „jelentés átalakulását” a 17. századi „egyéni választás kifejezőitől” a modernítésra és a posztmodernre jellemző „végtelenül felhalmozódó idő heterotópiáinak” státusáig, amely változás „a mindent felhalmozás gondolatának, egyfajta általános archívum létrehozásának” következménye.¹⁰ A „végtelenül felhalmozódó idő heterotópiáival” szemben léteznek ugyanakkor olyan heterotópiák is, amelyek az idő leghiúbb, átmeneti hiposztázisához, az ünnepi időhöz (*mode de la fête*) kapcsolódnak. Az „ünnep heterotópiái” mulandóak ugyan, azonban – mint arra Dehaene és De Caetera mutat – természetüknél fogva a ciklikusság is jellemzi őket.¹¹ Foucault nézete szerint ezt a fajta heterotópiát a vásárterek testesítik meg, ahol karneválok zajlanak. Létezik továbbá egy olyan heterotópia, amely az előző két típus fúzióját képviseli: a polinéziai üdülőfalvak, ahol „a polinéziai élet újrafelfedezésével az idő megszűnik; ugyanakkor ez az újra megtalált idő, az emberiség egész története visszatér a forrásához”.¹² (Érdekes módon részben ez az elv is egybeesik Sohn elméletének harmadik szintjével.)

V. Az ötödik elvben Foucault azt állítja, hogy a heterotópiáknak mindig van egy olyan nyitási és zárási rendszerük, amely egyszerre szigeteli el és teszi őket elérhetővé. A heterotópiák nem lehetnek olyan mértékben hozzáférhetőek, mintha nyilvános terek lennének. Ennek az elvnek a tisztázására több példát is felhoz. Így például a lakatnyak és börtönök olyan helyek, ahova a belépés kötelező. Más heterotópiák esetében a bebocsátás különböző rítusokat és tisztulási folyamatokat igényelhet, amelyek által megszerezhető a szükséges engedély. Sőt, vannak olyan heterotópiák is, amelyek magának a tisztálkodási tevékenységeknek vannak szentelve. Ezek vallási és/vagy higiéniai dimenzióval rendelkeznek, mint például a muszlim hammamok vagy a skandináv szaunák. A heterotópiák ismét más típusai „egyszerű nyitásoknak” tűnnek, miközben „különös kizárásokat” is rejtenek.¹³ Az ilyen helyekre való bejutás pusztán illúzió. Mi több, a heterotópiába való bejutás paradox módon megegyezhet a heterotópiából való kirekesztéssel. Például a dél-amerikai farmok vendégszobái és az észak-amerikai motelszobák az egyidejű bebocsátás és kirekesztés, menedéknyújtás és elrejtés terei. A virtuális heterotópiák még rugalmasabb nyitási és zárórendszerekkel rendelkeznek. Egyrészt azért, hogy szinte bárhol elérhetőek különböző mobil platformokon, a „hely” fogalma szinte minden „valódi” térbeli dimenzióját elveszítheti, és teljesen „szimulákrummá” válhat. Másrészt a virtuális heterotópiáknak amőbaszerű, képlékeny határaik vannak, amelyek a felhasználó viselkedése nyomán tágulnak és zsugorodnak. Az RPG-k (számítógépes szerepjátékok, role-playing game-ek) – mint például a *Cyberpunk 2077* és a *World of Warcraft* – nyitott világai kiemelkedő példák erre az elvre.

VI. A hatodik alapelvben Foucault azt állítja, hogy a heterotópiáknak a többi térhez viszonyítva van funkciójuk, amely ráadásul két pólus közötti kontinuumon helyezhető el: (1) A heterotópiák funkciója lehet egy „illúziótér” létrehozása, amely

10 | Uo.

11 | In: *Heterotopia and the City...* 26.

12 | Foucault: *i. m.* 20.

13 | Uo. 20.

mintegy leleplezi a valós teret, ami által az összes olyan tér, amelyek közt az emberi élet megoszlik, még illuzórikusabbá válik. (2) Ezzel szemben a heterotópiák funkciója lehet olyan valós terek létrehozása is, amelyek gondosan úgy vannak elrendezve, hogy ellensúlyozzák a fennmaradó tér rendezetlenségét, mint például a 17. században Észak-Amerikában létrehozott puritán települések esetében. Hasonló példát képviselnek a jezsuiták által ugyanebben az időszakban Dél-Amerikában alapított kolóniák. A virtuális világokban pedig az összes helyszín, ahol a felhasználók tartózkodnak, gondosan elrendezett, még akkor is, ha a vizuális ábrázolás gyakran a káoszt szimulálja.

A két szélsőséges típus között másfajta heterotópiák kontinuumra húzódik. Ezek fogalmi jelentésekre, elvont gondolatokra vagy eszményekre reagálnak. Foucault utolsó elve a sohani heterotópiák elméleti modelljének negyedik szintjével kapcsolódik össze.

A fejtegetése végén Foucault a hajót mint a „heterotópia kitüntetett formáját” írja le. A hajó „a tér úszó darabja, olyan hely nélküli hely, amely önmagában létezik, önmagába zárkózik, ugyanakkor átadja magát a tenger végtelenségének”.¹⁴ Azáltal, hogy többféle helyet, időt és jelentést kötött össze, a hajó a gazdasági fejlődés legfontosabb eszközét és az emberiség egyik legfontosabb imaginációs forrását jelentette. Mi több, a hajók sajátossága, hogy más típusú heterotópiákat is összekapcsolnak: kolóniákat, kerteket, bordélyházakat stb. Ez utóbbi tulajdonság egyébként a virtuális heterotópiákra is jellemző. Találkozási helyként oly módon kötik össze a tereket és az időket, amelyet évtizedekkel ezelőtt még nem lehetett előre látni. A felhasználók viselkedésének térbeliesítéseként, helyszíneiként a másság valóságos tárházai.

Tézisünk szerint a virtuális heterotópiák a tér legilluzórikusabb formában való megnyilvánulását jelentik. A Foucault által említett heterotópiák kapcsán ugyanis – amint azt Smaranda Spânu állítja – „a teret és annak működését elsősorban időbeli koordinátáin keresztül olvassuk”.¹⁵ Ennek megfelelően mindenki számára, aki elmerül a heterotópiában, a mindennapi életről való „időbeli leválás” következik be. Továbbá, mint az emlékezet és a képzeleti tartalmak tárai, a heterotópiák azt az ígéretet hordozzák magukban, hogy összekötik az embert az idő egy hozzáférhetetlen szeletével, még ha csak illuzórikus formában is.

A virtuális heterotópiák nemcsak az idő egy valós „szeletének” reprezentációjába való elmélyülést gyorsítják fel, hanem a fiktív idősíkok egyidejű kifejezését is lehetővé teszik. Példa lehetne erre a *Dishonored 2* videojáték *A Crack in the Slab* című küldetése, amely két idősíkot helyez egymás mellé a virtuális heterotópia keretében. A „valós” térbe helyezett heterotópiákban, mint amilyen például a temető, a hétköznapi időtől való elvonulás egyértelműen körülhatárolt: nyilvánvaló kezdete és vége van. A virtuális heterotópiákban a fizikai időtől való elhatárolódás, a visszavonulás nem ilyen szigorúan körvonalazott. Sőt, ezek némelyikét a játékfejlesztők kifejezetten azért találták ki, hogy „bevonzzák”, és olyan időszeletekbe csábítsák az embereket, amelyek nem a múlt különböző időszakainak reprezentációi, hanem illuzórikusak és fiktívek.

A szakirodalomban említett heterotópiák egyik legérdekesebb jellemzője a „tudásraktár”-funkció,¹⁶ amely Foucault „képzeleti tartalékról” kialakított koncepciójával is

14 | Uo. 22.

15 | Smaranda Spânu: *Heterotopia and Heritage Preservation: The Heterotopic Tool as a Means of Heritage Assessment*. Springer, 2020. 425.

16 | Uo.

összefügg.¹⁷ Időbeli szempontból a heterotópiák – mind az idő határtalanul felhalmozó, mind az ünneplés heterotópiái – hajlamosak magukba sűríteni a különböző időszakokban rejlő tudást.

A virtuális heterotópiák mindkét típusú heterotópia jellegzetességeit hordozzák, mivel a bennük elmerülő felhasználók elkerülhetetlenül több idősíkon mozognak. Először is, ott van a „valódi”, vagyis a játékkal töltött idő. Ennek folyama egyirányú és megváltoztathatatlan. Másodszor pedig ott van a játékidő, amely általában gyorsabban telik, mint a „valós” idő, és gyakran különböző módokon vissza is tekerhető. Ezenfelül a nyílt világú szerepjátékok (azaz az RPG-k) bizonyos helyszínein az idő másképp folyik mind a „valós” időhöz, mind a játék többi helyszínére jellemző „játék-idő” áramlásához képest.

Johannes Fabian „az egyidejűség tagadásával” kapcsolatos téziséhez hasonlóan azt állítjuk, hogy a virtuális heterotópiák tanulmányozásának egyik fő kihívása a kutatók és a játékosok, illetve felhasználók eltérő időreprezentációi. Fabian a következőképpen foglalta össze téziséit:

Az antropológiát mint a tudás létrehozásának és reprezentálásának gyakorlatát ellentmondás jellemzi. Az antropológia empirikus alapját az etnográfiai kutatások adják, olyan vizsgálatok, amelyeket még a keményvonalas szakemberek is (akik szeretnek tudományos laboratóriumként gondolni a területeikre) kommunikatív interakcióként végeznek. Az ilyenfajta interakció által megkövetelt időmegosztás arra készteti az etnográfusokat, hogy a tanulmányozott embereket kortársaikként ismerjék el. Csakhogy – és itt keletkezik a ellentmondás – amikor ezek az etnográfusok a tudásukat tanításban és írásban reprezentálják, akkor ezt olyan diskurzus keretein belül teszik, amely következetesen a magukétól eltérő időbe helyezi azokat, akikről beszélnek. Ezeknek a stratégiáknak a hatását „az egyidejűség tagadásának” neveztem, és az eredményül kapott diskurzust „allokronikusnak” minősítettem.¹⁸

Itt van tehát egy nyilvánvaló hibaforrás, amelyre Fabian több mint négy évtizeddel ezelőtt a *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (1983) című művében mutatott rá. A gondolatmenete ezen kiterjesztését Fabian aligha láthatta előre: azt állítjuk, hogy a kortársiasság, avagy „az egyidejűség tagadása” még inkább felerősödik, amikor a kutató virtuális heterotópiát próbál tanulmányozni. Ez abból adódik, hogy ezek – Baudrillard terminológiájában – referencia nélküli jelek, más szóval olyan jelek, amelyek nem utalnak semmire a valós világban. Így az alteritás ezen helyszínei fokozzák a Másik teoretikus hiányát, miközben a Másik empirikus jelenlétének illúzióját keltik.

Tágabb értelemben azt mondhatnók, hogy a vizuális és auditív technológiai trükkök egy sor eszközön használatosak annak érdekében, hogy a Másik elfogadásának illúzióját keltsék a virtuális heterotópiában, miközben valójában kívül tartják a Másikat. Az MMORPG-k (massively multiplayer online role-playing game-ek, vagyis nagyon sokszereplős online szerepjátékok), például a *World of Warcraft* vagy a *Fallout*

17 | Foucault: i. m. 22.

18 | J. Fabian: The Other Revisited: Critical Afterthoughts. *Anthropological Theory* 2006/6(2). 139–152. 143.

76 heterotópiáiban a Másik reprezentációi szimulákrumok, a játékmecchanizmusok pedig Baudrillard szimulációinak példáiként értelmezhetők.

Úgy véljük, hogy a virtuális heterotópiák kettős összetartó kapocsa az idő és a jelentés. Foucault ilyen értelemben azt állította: „A heterotópia akkor kezd el teljes mértékben működni, amikor az emberek az általuk megszokott idő abszolút megszákításával szembesülnek”.¹⁹ Lieven De Cauter és Michiel Dehaene tovább viszik Foucault gondolatát azzal az állítással, hogy: „A heterotópia talán inkább a rá jellemző idő, mintsem a tere által azonosítható. Nem csupán tér, hanem inkább idő-tér”.²⁰ A Foucault által elgondolt heterotópiákkal ellentétben a virtuális heterotópiák különböző mértékben foglalják magukban a szimulákrumokat és a szimulációkat, mivel a tér, a hely és a lokalitás illúziója valójában a jelentések „trükkje”.

Ez valójában a szimulálás szimulákruma, amelyet Baudrillard a szimulákrumok harmadik rendjének tekintett, és azt állította róla, hogy mint rend vagy kategória „az információ, a modellen, a kibernetikus játékon és a totális működőképességen, a hiperrealitáson, a teljes kontroll cékitűzésén alapul”.²¹ A virtuális valóság a lényegi hiperrealitást foglalja magában, amely „a valóság nélküli valóságmodellek általi létrehozását” jelenti²² – és ezeknek a modelleknek nincs jelentésük az idő figyelembevétele nélkül.

Foucault heterotópiáival ellentétben a virtuális heterotópiák többszörös időáramlást foglalnak magukban, amelyek egymással és a fizikai idővel is szembéállíthatók. Míg a valóságban az időt általában visszafordíthatatlannak tekintjük, a virtuális heterotópiákban az idő mindkét irányba folyhat. Vannak olyan virtuális heterotópiák, mint például a *Fallout 76* játékban található helyszínek, amelyek esetében a játékfejlesztők ciklikusnak és efemernek tételezik az időt. Az ilyen helyszíneken a szimuláció már nem egy valós területet reprezentál – és ez mintha csak Baudrillard „hiperreálisról” szóló tézisének példázna.²³ Csakhogy a szimulákrumról és szimulációról, az illúzióról és a hiperrealitásról szóló eszmefuttatásában Baudrillard nem hangsúlyozta az idő fontosságát. A legfontosabb ebből a szempontból az, hogy Baudrillard nem illusztrálta az időérzékelés fontosságát, illetve azt sem, hogy miként lehet az időt különbözőképpen reprezentálni a virtuális heterotópiák kutatói, valamint a játékosok/felhasználók által, akik immerzív interakciókat tapasztalnak meg a virtuális heterotópiákban. Hiszen az előbbiek és az utóbbiak más-más módon alakítják és ábrázolják az időt, ami összhangban van Fabian állításával, miszerint:

Az Idő ismeretének eszméje, amely a keresztény hagyományban alakult ki, és a felvilágosodás korában alakult át döntően, amely felsőbbrendű tudást feltételez, az antropológia szellemi eszközkészletének szerves részévé vált. [...] Az evolúciós időiesítés megértésére irányuló bármely kísérlet kiindulópontja az Idő elért szekularizációja. Ez egy olyan felfogást eredményezett, amely két olyan elemet tartalmaz, amelyek különösen fontosak a 19. század

19 | Foucault: i. m. 48.

20 | In: *Heterotopia and the City...* 92.

21 | Jean Baudrillard: *Simulacra and Simulation*. The University of Michigan Press 2010. 121.

22 | Uo. 1.

23 | Uo.

további fejleményei szempontjából: 1) az Idő a világ (vagy a természet, illetve a világegyetem – az érveléstől függően) velejárója, tehát egybeesik azzal; 2) a világ részei (a legtágabb értelemben vett természeti és társadalmi-kulturális egységek) közötti kapcsolatok időbeli viszonyokként értelmezhetők. A térben való szétszóródás közvetlenül, azaz nem egyszerűen vagy nyilvánvaló módon tükrözi az időbeli szekvenciát.²⁴

Ennek megfelelően fennáll annak a határozott veszélye, hogy a virtuális heterotópiák kutatói hajlamossá válnak a pozitívista perspektívától örökölt időbeli keretek keresésére, amelyekbe a fejlődéssel kapcsolatos elképzeléseket helyezhetik; ezek a keretek pedig egysíkúnak és alkalmatlannak bizonyulhatnak az ilyen, rejtélyekkel és paradoxonokkal teli helyszínek tanulmányozására. Ennek megfelelően Fabiannak az „együttlét tagadására” vonatkozó téziseit Baudrillard-nak a minden koordináta diffúziójára vonatkozó gondolataival együtt kell figyelembe venni, ahol ez utóbbiak a virtuális heterotópiák hiperreális természetét jellemzik.²⁵

A heterotópiák tanulmányozásának egyik legnagyobb kihívása tehát az, hogy a heterotópiák nem tanulmányozhatók csupán empirikusan, pozitívista módon, mivel alapvető problémát vetnek fel a heterotópia ontikus és ontológiai státuszával kapcsolatban a virtualitás kontextusában.

A heterotópiák és a hiperrealitás egyaránt egy olyan komplexebb valóság leírásának módzatai, amelyben a karteziánus vagy platonikus dualizmus már nem érvényes. Nem abban a helyzetben vagyunk, mint a *Mátrix* című filmben, ahol választani kell a valóság és a virtuális, valamint a szimuláció között; éppen ellenkezőleg, az a valóság, amelyben élünk, egyaránt toposz és heterotoposz: egyszerre valós és hiperreális.

A paradoxon tehát az, hogy mindkét verzió – a virtuális realitásban elmerült alanyé, aki azt hiszi, hogy minden hamis, és az a feltételezés is, hogy van valami valós a virtuális realitásán kívül –, illetve mindkét lehetőség hamis: a valóság nem a virtuális szimuláció mögötti „igazi valóság”, hanem a toposz és a heterotoposz, a valós és a hiperreális összefonódása, amelyben a szimulákrum mint a referencia nélküli jel nem utal semmire: pusztá űr, amely a valóságot alapvetően hiányossá teszi.

A döntő fordulópontot a valamit elrejtő jelekről a semmit rejtő jelekre történő átmenet jelenti. Az első az igazság és a rejtőzködés teológiáját feltételezi, míg a második a szimulákrumok és szimulációk korának nyitánya, amelyben nincs többé Isten, aki felismerné az övéit, sem utolsó ítélet, amely elválasztaná az igazat a hamistól vagy a valót a művi feltámasztásától, hiszen minden már előre halott és egyben feltámadott is.

A nosztalgia akkor nyeri el teljes értelmét, amikor már a valóság sem az, ami volt. Elszaporodnak az eredetmítoszok és a valóság pusztá jelei; a másodkézből származó igazság, az objektivitás és a hitelesség mítoszai. Az igaz, a megélt tapasztalat eszkálálódik, a figuratív feltámad, miközben a tárgy és a szubsztancia eltűnt. A valóságos és a referenciális pánikszerrű előállítása az anyagi előállítás pánikja felett és azzal párhuzamosan zajlik. Ily módon jelenik meg a szimuláció a minket érdeklő szakaszban, mint valós, neoreális és hiperreális stratégia, amelynek egyetemes másikja az elrettentés stratégiája.

24 | J. Fabian: *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press 1983. 10–12.

25 | Baudrillard: i. m. 125.

A virtuális heterotópiák többféle teret, helyet, időt és jelentést tartalmaznak és kapcsolnak össze. Ennél is fontosabb azonban, hogy más, kisebb „heterotópiák” gyűjteményeit tartalmazzák, amelyek jelentőségét folyamatosan újragondolják. A különböző virtuális világokban a különböző típusú játékos küldetéseken keresztül a felhasználók és a különböző helyek közötti kapcsolatrendszerek egyidejűleg reprezentálódnak, vonódnak kétségre, és fordítódnak ki. Az olyan virtuális világok heterotópiái, mint a *World of Warcraft* számítógépes játék *Azerothja*, Dehaene és De Cauter megfogalmazásával élve, minden további nélkül „aporetikus tereknek” tekinthetők.²⁶ Mégpedig azért tekinthetjük őket annak, mert a természet és a kultúra tényleges viszonyának számos aspektusát képviselik azáltal, hogy többféleképpen foglalják magukban, reprezentálják és hangsúlyozzák a valós ellentmondásokat, amelyek világszerte kulturálisan állítódttak elő, és nehezen feloldhatóak.

A virtuális heterotópiák által előidézett folyamatos „jelentésátalakulás” új konnotációk megjelenését és ennek megfelelően teljesen új virtuális helyek kialakulását is okozza. Tulajdonképpen ez az oka annak, hogy a virtuális heterotópiák a képzelet sokkal fontosabb tartalékai a heterotópiák bármely más típusánál. Azáltal, hogy a virtuális világok különböző helyeket és időket egyesítenek és tárolnak egyidejűleg, önmagukban is heterotópiáknak és heterotópiák egymás mellé rendelt gyűjteményeinek tekinthetők. A virtuális heterotópiák számos olyan zónát és területet tartalmaznak, amelyek minden szempontból a vidámparki attrakciókhoz hasonlítanak.

Egy olyan „virtuális heterotópia”, mint az *Azeroth* játék többszörösen rétegzett kapcsolatrendszerében a helyek különböző reprezentációi sokrétű „hiperrealitássá” válnak, amely ugyanahhoz az ontológiai státuszhoz kapcsolható, mint Baudrillard hiperrealitással, szimulákrummal, szimulációval kapcsolatos elképzelései, valamint Fabiannak az „egyidejűség tagadásáról” alkotott koncepciója. Ez a folyamat rengeteg új módszert von maga után, amely által a virtuális heterotópiák a környezet több dimenziójának reprezentálása érdekében felépülnek és újjáépülnek. Tágabb értelemben pedig ezek a módozatok a virtuális heterotópiák jelentőségének filozófiai és antropológiai szempontból történő újradefiniálásához járulnak hozzá.

A hiperrealitás, illetve a „digitális etnográfához” és/vagy a „hipermédia-etnográfához”²⁷ kapcsolódó tudáshalmaz mint tanulmányterület a „virtuális valóság” és a „virtuális tér” gyűjtőfogalmaikat képlekenyekként közelíti meg, mint amelyek nem csupán egyetlen térbeli és időbeli helyszínt foglalnak magukban. Ennek megfelelően az antropológusok által „terephathárnak” nevezett határok fokozott átjárhatósága közvetlenül tükröződik a kutatók által választott rögzítőeszközök sokaságában. A kutató és a válaszadók megfigyelései, észlelései, gondolatai és ötletei hatással vannak mind a kidolgozott tanulmányokra, mind pedig a vizsgált heterotópiákra, olyan módon, amelyet még egy évtizeddel ezelőtt sem lehetett előre látni.

A virtuális heterotópiák területén végzett terepmunka olyan ismerkedési folyamatot igényel, amelyben a valós tér feltérképezését az egymás melletti kapcsolatok többszörös halmazának feltérképezése váltja fel. Ezen belül az idő olyan dimenzió, amelyet ezen törekvés szerves részeként kell figyelembe venni. Ezt követően a kutatónak meg

26 | In: *Heterotopia and the City...* 25.

27 | B. Dicks–B. Mason–C. Amanda–P. Atkinson: *Qualitative Research and Hypermedia: Ethnography for the Digital Age*. Sage Publications 2005. 116.

kellene próbálnia kialakítani egy olyan néprajzi ismeretanyagot, amely magában foglalja a következőket: (a) releváns publikációk és médiumok; (b) a vizsgált virtuális heterotópiákon belül rögzített filmek; (c) interjúk és fókuszcsoportos beszélgetések hangfelvételei; (d) hangképek rögzítése; (e) válogatott fényképek; (f) kiterjedt, írásos, helyszíni jegyzetek. A videófelvevételeket, fényképeket és hangfelvételeket a helyszíni jegyzetek mellett kell használni annak érdekében, hogy a virtuális heterotópiákból származó többretegű kapcsolatok, jelentések és kölcsönhatások mélyebb megértéséhez jussunk el. Emellett a kutató dönthet úgy is, hogy a válaszadókat mint a virtuális heterotópiák résztvevőit arra ösztönzi, hogy vegyenek részt multimédiás felvételek rögzítésében.

A virtuális heterotópiákban végzett terepmunkának integrált megközelítésen kell alapulnia, hogy a virtuális heterotópiák különböző funkcióira és kapcsolataira összpontosíthassunk. Így a kutatónak a terepmunka minden egyes szakaszában nagyobb esélye lesz arra, hogy az adatok szisztematikus rögzítésének magasabb fokát érje el, ami az értelmezésükhöz elengedhetetlen.

Challenges of Studying Virtual Heterotopias

Keywords: virtual heterotopias, fieldwork methodology, anthropological research, hyperreality, simulacra, data interpretation

Our paper explores challenges in the fieldwork of virtual heterotopias, particularly in video games. While these challenges are not new to anthropologists using conventional methods, the complexity of multiple juxtaposed realities in virtual heterotopias requires multi-tasking and the use of diverse research techniques. Additionally, the accessibility of research data sets online raises important issues. We address the philosophical aspects of Foucault's heterotopias and Baudrillard's hyperreality and simulacra. We also consider Fabian's concept of the "denial of coevalness" in relation to virtual heterotopias. Finally, we examine the interconnectedness of research data from an anthropological perspective, emphasizing the interpretive process involved.

HORVÁTH GIZELLA

Emberi, nagyon is emberi újra A művészetvilág és az identitásdiskurzusok

Kinek az identitása?

Ha az ember identitásáról gondolkodunk, és feltesszük azt a kérdést, hogy „mi az ember?”, feltételezzük, hogy a válaszként érkezett identitáseszme azonos önmagával. Egy rövid történelmi áttekintés viszont rámutat arra, hogy az identitásgondolat identitása sem azonos önmagával, az identitásgondolat identitása is változott és változik.

A modernitás kezdetétől az emberre vonatkozó kérdés meghatározza az általános gondolkodást és a művészi diskurzust. Az emberre vonatkozó kérdést a modernitásban „mi az ember?” formájában tették fel, és erre válaszoltak valamilyen sajátosan emberi, lényegi tulajdonság kiemelésével, amelyet az egész emberi fajra érvényesnek tartottak. A modern filozófia az identitást az én instrumentális projektjeként határozza meg,¹ és a klasszikus 17. században a reflexióra és a rációra helyezi a hangsúlyt, majd a romantikában valamilyen belső énré, amely emocionális, és közelebb áll a természethez. Az egész korszakot meghatározza a humanizmus, amely az ember értéke és méltósága köré épül.

Az identitás értelmezését, mint „az én projektje”, a 20. században felváltja a kollektív identitások kérdése. Már Hegel felfigyelt arra, hogy az identitás nem szubjektív, hanem interszjektív jelenség, így megnyitotta az utat az identitás kollektivistá elemzése előtt, ami a szociológiai, pszichológiai, gazdasági, szociolingvisztikai megközelítések sajátja. Gyakran az identitás kérdésére valamilyen címkével válaszolunk: „nő”, „fekete”, „munkás”. Ez már nem az ember identitásának generikus jellegét veti fel, hanem a partikuláris identitásokat helyezi előtérbe. A „mi az ember?” kérdés átvezetett a „ki vagyok én?” kérdésre, amelyre valamilyen csoporthoz/csoportokhoz való tartozással válaszolunk. Ebben a megközelítésben is „az identitást még mindig prediszkurzívnak, egységesnek és esszenciálisnak”² tételezik.³

Ezzel szemben a posztmodern gondolkodás megkérdőjelezi az identitás egységes, univerzális és előre meghatározott jelentését, és egy antiesszencialista szemléletet dolgoz ki, amelyben a diskurzus fogalmának központi szerepe van. Ezek szerint „azt, hogy kik vagyunk egymás számára (...), a diskurzusokban érzük el, vitatjuk meg,

1 | Michel Foucault: *A tudás archeológiája*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2001.

2 | B. Benwell-E. Stokoe: *Discourse and Identity*. Edinburgh Univ. Press, Edinburgh 2007. 25.

3 | Az angol nyelvű idézetek a tanulmány szerzőjének fordításában szerepelnek.

tulajdonítjuk el, állunk ellen, irányítjuk és alkudjuk ki”.⁴ Az identitás nem adott, nem örökölt, hanem konstruált, nagymértékben a publikus diskurzusok által. Michel Foucault ezt a folyamatot a szubjektum diskurzív létrehozásának nevezi. Bár elfogadja a diskurzus szerepét az identitás konstruálásában, Judit Butler kiemeli a szubjektum aktív lehetőségeit a performativitás gondolatának bevezetésével. Az ő szemléletében az identitás

egy diszkurzív gyakorlat, egy olyan diskurzus, amelyben élünk és amit alkalmazunk, de egyben performansz is, amely a lényegtelenség, a mulandóság, a sokoldalúság és az álarcosság minden, az ezzel együtt járó konnotációjával bír.⁵

Bethan Benwell és Elizabeth Stokoe a következőképpen összegzik az identitás kérdésének történelmi változását:

Az identitás korai megközelítésétől, az én önalakító, cselekvő, belső projektjétől a társadalmi és kollektív identitás újabb értelmezéseinek át a posztmodern perspektívák felé haladunk, amelyek az identitást folyékonyak, töredékesnek, esetlegesnek és döntően a diskurzusban konstituálnak tekintik.⁶

Az az elmélet, hogy az identitásokat a diskurzusban konstruálják, az identitás és a diskurzus kapcsolata mára megkérdőjelezhetetlen a társadalomtudományokban.

Az identitáskonstruáló diskurzusok felvetését gyakran kíséri az identitáspolitikák jelensége. Az identitáspolitikák terminusa, amellyel a művészet világának diskurzusában is gyakran találkozunk, az egyes társadalmi csoportok tagjainak az igazságtalanság közös tapasztalatain alapuló politikai tevékenységnek és az elméletalkotásnak széles skáláját jelenti.⁷

Az utóbbi évtizedekben az identitásdiskurzusok (és időnként a hozzájuk kapcsolható identitáspolitikák) a művészet világának egyre hangsúlyosabb szereplőivé váltak. Nem meglepő: a műalkotásokra úgy tekintünk, mint amelyek rólunk (az emberről, egyénéről, csoportokról) szólnak.

Hans-Georg Gadamer nyomán elfogadottá vált, hogy minden igazi találkozás egy műalkotással dialógus formáját ölti: a befogadó kérdéseket tesz fel a műnek, de maga a mű is kérdéseket tesz fel nekünk. Az egyik alapvető kérdés, amelyet a műalkotások feltehetnek, saját magunkra vonatkozik: ki vagy te? A műalkotások segítenek jobban megérteni és kiépíteni saját identitásunkat: „az esztétikai tapasztalat is az önmegértés egyik módja”.⁸ Gadamer rávilágít arra, hogy „a műalkotás igazi léte abban áll, hogy tapasztalattá válik, mely megváltoztatja a tapasztalót”.⁹

4 | B. Benwell–E. Stokoe: i. m. 17.

5 | Lásd uo. 33.

6 | Uo. 17.

7 | Lásd C. Heyes: Identity Politics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Szerk. E. N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University 2020.

8 | H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Osiris, Budapest 2003. 2., jav. kiad. 128.

9 | Uo. 134.

Vagy ahogyan 1981-ben Arthur C. Danto megjegyzi, a művészet tükörmetaforája annyiban találó, amennyiben „a tükrök valami olyasmit mondanak el, amit nélkülük nem tudhatnánk meg magunkról; a tükrök az önfelfedés eszközei”, így „a mű végső soron rólunk szól”.¹⁰

Egészen a 20. század utolsó egyharmadáig úgy tűnt, a művészet vagy a humanizmus szellemében az egyetemes emberre kérdez rá, vagy a legszemélyesebb énünkre, a romantikus rend¹¹ szellemében, a kimondhatatlan egyediségünkre (individuum est ineffabile). A 20. század utolsó évtizedeiben többen hangsúlyozták azt, hogy a „ki vagy te?” kérdés címzettje évszázadokon keresztül az egyetemes emberi felszíne mögött tulajdonképpen a fehér, egészséges, heteroszexuális, európai férfi. Ideje lenne, érveltek, hogy észrevegyük, hogy a „te” lehet a Másik, aki nem „közülünk való” – a nő, a meleg, a fekete, az ázsiai, a neurodiverz stb. A hangsúly a csoportidentitásra tevődött át, és eljött az identitásdiskurzusok kora.

Identitásdiskurzusoknak azokat az elméleteket fogom nevezni, amelyek az identitás valamilyen csoporthoz való tartozásként határozzák meg, és a csoport helyzetét elnyomottnak, háttérbe szorítottnak érzékeli. Az identitásdiskurzusok gyakran párosulnak identitáspolitikákkal. Idesorolhatók a feminista mozgalmak, a Black Civil Rights vagy az amerikai indiánok mozgalmak, a LGBT+ stb. Bár a kollektív identitás egyik el nem hanyagolható formája a nemzeti identitás, a fenti értelmezés szerint az identitásdiskurzusok körébe illőnek csak azok a nemzeti identitásra fókuszáló álláspontokat tartom, amelyek egyben valamilyen történelmi marginalizálást tapasztaltak (pl. posztkoloniális közösségek vagy bennszülött közösségek esetében).

A művészetben az identitásdiskurzusok forró témái két fő irányba rendeződtek: az egyik az identitás reprezentációja, a másik az identitásdiskurzusok működése a művészetvilág intézményeiben.

A „Másik” reprezentációjának kérdése arra vonatkozik, ahogyan a nők, a melegek, a feketék stb. jelennek meg a különböző történelmi korszakokban készült műalkotásokban. Érdekes például megemlíteni John Berger megjegyzését, hogy a festményeken „a férfiak cselekednek, a nők megjelennek. A férfiak nézik a nőket. A nők nézik, ahogyan nézik őket”,¹² vagy felidézni azt a körülményt, hogy a fehértől eltérő fajú személyek ritkán szubjektumai a festészetnek – ha pedig mégis találkozunk reprezentációjukkal, akkor szolgaként vagy kuriózumként vannak jelen (például a szolgálóasszony Manet *Olympiájának* hátterében).

Az intézményi szempont azt emeli ki, hogy a „Mások” csoportjába tartozó művészek történelmileg alul voltak reprezentálva a művészeti szcénán, és a művészettörténet adós a női, fekete, gender, nonkonform művészek elismerésével. Emlékezetes a Guerrilla Girls csoport projektje, akik felmérést végeztek a Metropolitan anyagáról, és híres plakátjaikban szembeállították a kiállított női művészek elenyésző arányát (1989-ben 5%) és a kiállított női aktok arányát (85%), megfogalmazva azt az ironikus, de mégis logikus kérdést, hogy vajon a nőknek meztelennek kell lenniük ahhoz, hogy bekerüljenek a Metropolitanbe?

10 | A. C. Danto: *A közhely színeváltozása. Művészetfilozófia*. Enciklopédia, Budapest 2003. 168.

11 | Lásd Maarten Doorman: *A romantikus rend*. Typotex, Budapest 2006.

12 | Vö. J. Berger: *Ways of Seeing*. Based on the BBC Television Series with John Berger. Penguin Books; British Broadcasting Corp, London 1997.

Az identitásdiskurzusok kulminációja a művészetvilágban

Bár a történelmet rendszerint nem a jelenben, hanem a jövőből visszaneézve értethetjük meg, most kivételesen talán megállapíthatjuk, hogy az identitásdiskurzusok a művészeti világban elérték a tetőfokot pontosan 2022-ben. Olyan identitásdiskurzusokról van szó, amelyek asszociálhatók valamilyen identitáspolitikával: a genderdiskurzusok (amelyek a nők, melegek és szexuálisan nonbináris személyek emancipációs törekvéseikhez kapcsolhatók), és a posztkoloniális diskurzusok (amelyek elsősorban a feketék, indiánok, keletiek stb. egyenjogúságához és közösségeik emancipációjához köthetők). Ezekben a narratívákban közös pont az a törekvés, hogy helyrebillentsenek egy olyan, történelmileg kialakult helyzetet, ahol a művészetet a fehér, heteroszexuális nyugati férfi hozta létre a többi fehér, heteroszexuális, nyugati férfi számára. Az inkriminált történeti hagyományban a reprezentáció tárgya és módja a fehér nyugati férfi szemszögéből és az ő látása (*gaze*) számára készült, és a művészeti intézmények ezt a fajta reprezentációt támogatták. Ezt a hegemoniát igyekeztek megtörni az utóbbi évtizedekben a legjelentősebb megakiállítások kurátorai, és ennek a törekvésnek a tetőfokát tapasztalhattuk az 59. Velencei Biennálén és a kasseli 15. documentán, amelyek egyaránt 2022-ben kerültek megrendezésre.

A genderdiskurzusok kulminációja: az 59. Velencei Biennálé

A nő hangja a vizuális művészetekben lassan már fél évszázada eléggé jól hallható. Nem állítom, hogy a férfi-női egyensúly helyreállítása már megtörtént volna, sőt – de mindenesetre jelentős elmozdulások történtek, elméleti és művészi síkon egyaránt.

Cecilia Alemani, a 2022-es biennálé kurátora, nem az első nő, aki egy megeasemeny fő rendezője: 2012-ben Carolyn Christov-Bakargiev volt a kasseli 13. documenta igazgatója. Egy interjúban Christov-Bakargiev nemcsak az arte povera és a strukturalizmus, de a feminizmus eszméi mellett is elkötelezi magát.¹³ Bár a felvonultatott női művészek aránya a 13. documentán magas volt (kb. egyharmada a 194 művésznek, közülük sokan a művészettörténet elfeledett lapjairól léptek elő), Christov-Bakargiev tagadta, hogy a válogatást egy átfogó koncepció vezette volna. Daniel Birnbaum úgy értelmezi a 13. documenta anyagát, mint ami leginkább a valóság új értelmezésével próbálkozik, központba állítva a tárgyak traumáit, így antropomorfizálva a tárgyak (és állatok, növények) világát is.¹⁴ Minden bizonnyal, erre utal a kissé enigmatikus kuratori állásfoglalás is:

A 13. DOCUMENTA-t egy holisztikus és nem logocentrikus látásmód vezérli, amely szkeptikus a gazdasági növekedésbe vetett hittel szemben. Ez a látásmód

13 | C. Christov-Bakargiev: *Interview with Carolyn Christov-Bakargiev and Manray Hsu*. 2012. <https://d13.documenta.de/de/#/research/research/view/interview-carolyn-christov-bakargiev-and-manray-hsu> (utolsó megtekintés: 2023. 11. 17.)

14 | D. Birnbaum: *Documenta 13. Artforum*. <https://www.artforum.com/events/documenta-13-194227/> (utolsó megtekintés: 2023. 11. 17.)

osztja és elismeri a világ összes élő és élettelen alkotójának, beleértve az embereket is tudásformáit és gyakorlatát.¹⁵

Így a 13. documentában, bár egy a feminizmushoz közel álló női kurátor szervezte, inkább a világra való nyitottság tematizálása, semmint a genderkérdés fókuszba helyezése volt jellemző.

Ezzel szemben az 59. Velencei Biennálé egyértelműen azért marad emlékezetes, mert egyfajta egyensúly-visszaállítást kísérelt meg a genderpolitika mentén: az eddigi férficentrikusnak tekintett történelemmel ellentétben ez a kiadás programatikusan a nőket és a gendernonkonform személyeket helyezte rivaldafénybe. A Cecilia Alemani által javasolt téma *Az álmok teje* (*The Milk of Dreams*), amelynek kiindulópontja egy nem éppen a fő sodráshoz tartozó szürrealista író- és festőnő, Leonora Carrington munkássága.

Prózájában Leonora Carrington egy olyan világot ír le, amelyben bárki meg- és átváltozhat, valaki vagy valami mássá alakulhat át, egy szabad világot, tele lehetőségekkel. Cecilia Alemani egy olyan kiállítást álmódott, amely „képzeletbeli utazás az emberi testek és az emberi definíciók metamorfózisain keresztül”.¹⁶ Alemani fő inspirációja a feminista és poszthumán filozófus, Rosi Braidotti, akitől a (férfi)ember (*man*) központiségének végét, a géppé válás és a földdé válás gondolatait veszi át. A kurátori válogatás kihívást intéz a felvilágosodás által ránk hagyott emberképnek, amely az embert a heteroszexuális, fehér, nyugati férfival azonosítja, mint minden dolgok mértékét, és a férfidominancia helyett új szövetségeket javasol a fajok között. A kurátor azokat a művészeket kereste fel, akik „elképzelik az antropocentrizmus végét, új közösséget ünnepelnek a nem-emberrel, az állatvilággal és a Földdel”.¹⁷ Ezek után talán nem meglepő, hogy Alemani büszkén jelenti be, hogy 127 éves történelme során most először a biennálé többségében nőket és gendernonkonform személyeket fog bemutatni, akik nagyjából 90%-át teszik ki a kurátori válogatásban felvonultatott 213 művésznek. Több nemzeti pavilon is követte ezt az irányt: az amerikai pavilonban Simone Leigh, a német pavilonban Maria Eichorn, az angol pavilonban Sonia Boyce szerepelt, a magyar pavilonban Keresztes Zsófia, a román pavilonban Adina Pintilie, és a sort lehetne folytatni.

Cecilia Alemani nemcsak most élő és dolgozó női és gendernonkonform művészeket mutatott be, hanem a múlthoz tartozó, a művészettörténet által háttérbe szorított vagy figyelmen kívül hagyott (női) művészeket is. A szürrealista mozgalomból kiemelte azokat a nőket, akik a náluk sokkal híresebb férfiak körében alkottak: Leonora Carrington, Remedios Varo, Leonor Fini, Dorothea Tanning, Claude Cahun, Meret Oppenheim, Alice Rahon, Jane Graverol. Így a biennálénak volt egy erős művészettörténeti szekciója, amely a 20. század első felének atmoszféráját hozza: onirikus, spiritualista, fantasztikus. Lehetett látni Elsa von Freytag-Loringhoven falnyira felnyitott fotóit, akivel kapcsolatban nemrég újra felröppent az a feltételezés, hogy a

15 | C. Christov-Bakargiev: *Statement, documenta 13*, 2012. <https://universes.art/en/documenta/2012>. (Megtekintve: 2023. 11. 17.)

16 | F. Dolzani, O. Mogno: *The Milk of Dreams. Biennale Arte 2022. Short Guide*. La Biennale de Venezia. Treviso 2022. 43.

17 | F. Dolzani, O. Mogno: *i. m.* 45.

történelmet író, Duchamp neve alatt futó *Forrás* igazi alkotója, így a konceptualizmus anyja.¹⁸ Ki voltak állítva Sophie Taeuber-Arp tervei, Leonora Carrington és Remedios Varo visszafogott méretű festményei (egy fénytől védett, rosszul megvilágított környezetben).

A jelenleg dolgozó művészek közül a legerőteljesebbnek Simone Leight monumentális szobrait érezhette a néző, amelyek a fekete, dolgozó és családot védő nő erejét ünneplik, fenséges vizualitással. Szintén emlékezetes maradt például a Skuja Braden művészpáros által belakott lett pavilon, megszámlálhatatlan groteszk, többnyire nemi szervekre utaló porcelánszobrocskáival. Mégis, az általános benyomás valamilyen hiány volt: túl sok és mégis túl kevés. Túl sok munka, mégis nem eléggé emlékezetesek. Mint a biennálé látogatója, csatlakoznom kellett azokhoz, akik a felhozatalt közepesnek érezték. Messze a leghatásosabb az összes munka és helyszín közül a biennálé napjaiban elhunyt Paula Rego retrospektív terme és Barbara Kruger nagyszerű installációja volt. Az viszont tagadhatatlan, hogy az 59. biennálé bebizonyította, hogy lehet létrehozni a művészi világ legnagyobb seregszemléjét úgy, hogy majdnem kizárólagosan az eddig háttérbe szorított (gender)identitású művészeknek adunk helyet. A nők, meleg és gendernonkonform identitású személyeknek a biennálé igazságot próbált szolgáltatni: a reprezentáció terén (mivel önmaguk határozhatták meg, hogyan mutatják meg magukat a művészet eszközeivel) és az intézményi befogadás terén (mivel részesei voltak a legnagyobb művészeti seregszemlének).

A faji egyenlőség és a posztkoloniális diskurzus kulminációja: a 15. documenta

A documenta első nem európai kurátora, aki a nem nyugati földrészekre irányította a figyelmet, a nigériai Okwui Enwezor volt. Ő egyike azoknak a documenta-kurátoroknak, akiket Jerry Saltz művészetkritikus úgy jellemzett, mint világjáró, megmondó, szuper agyú mandarinok,¹⁹ akik majdnem látnoki képességekkel trendformálók válnak. 2002-ben ő hozta létre az első, igazán globális, posztkoloniális documenta-kiállítást.²⁰ Az általa szelektált művészek között találkozhattunk például Alfredo Jaar chilei művésszel, William Kentridge dél-afrikai művésszel, Gabriel Orozco mexikói művésszel, vagy olyan női alkotókkal, mint a kubai Tania Bruguera vagy az iráni Shirin Neshat, illetve olyan művészkollektívákkal, mint a szenegáli Huit Facettes vagy az indiai Raqs Media Collective. Ugyanakkor, Enwezor olyan, a mainstreamhez tartozó művészeket is meghívott, mint például Luc Tuymans, Dominique Gonzalez-Foerster, Thomas Hirschhorn, Pierre Huyghe. Okwui Enwezor a 2015-ös velencei biennálé főkurátoraként folytatta ezt a szemléletet, amely összehozta a nyugati művészeket az ázsiai, afrikai, dél-amerikai, Nyugaton kevésbé ismert művészekkel és művészkollektívákkal, akik több mint felét jelentették a kiállított művészeknek.²¹ Így Okwui Enwezor tevékenysége megtörte a Nyugat (Észak) hegemoniáját, dialógusba állítva a nyugati

18 | Lásd J. Spalding: *Art Exposed*. Pallas Athene Publishers 2023.

19 | Jerry Saltz: *Eleven Things That Struck, Irked, or Awed Me at Documenta 13*. Vulture. <https://www.vulture.com/2012/06/saltz-notes-on-documenta-13.html>. (utolsó megtekintés: 2023. 8. 8.)

20 | *documenta11 – Retrospective – documenta*. <https://www.documenta.de/en/retrospective/documenta11>. (utolsó megtekintés: 2022. 10. 27.)

21 | O. Enwezor, J. Grosse, Y. Mutumba: "We Have to Test the Premise that Nations No Longer Matter." *Contemporary And*. November 8, 2015. <https://contemporaryand.com/magazines/we-have-to-test-the-premise-that-nations-no-longer-matter/> (utolsó megtekintés: 2022. 10. 27.)

világhoz tartozó művészeket (többnyire fehér férfiak) a posztkoloniális területekről érkezőkkel és a nem fehér nyugatiakkal.

Ezzel szemben a 2022-es documenta nem dialógust indítványozott, hanem erőteljesen a „globális dél” hangjának kívánt adni teret. A 15. documentát történetében először nem egy (vagy két) személy tervezte kurátorként, hanem egy kollektíva, az indonéz ruangrupa alkotócsoporthoz. A kurátorok azzal próbálkoztak, hogy Kasselben másképpen csinálják a művészetet, mint ahogyan az európai/nyugati/északi koncepciók eddig megvalósultak. A documenta kézikönyvvéneke egyik fejezetcíme: „Hogyan csináljuk másképp?”²²

Az eseményt egy új szótár meghonosításának kísérlete is kísérte. Olyan új szavakat kellett megtanulniuk a (többnyire északi, fehér látogatóknak), mint „lumbung”, „majelis”, „Fridskul”, „ruruHaus”, „meydan”, és újra kellett definiálni olyan szavakat, mint „harvest”, „translation”. Az egész esemény kulcsfogalma a „lumbung” – egy indonéz kifejezés, amely rizsraktárt jelent, ahová az aratás után a helyiek elhelyezik a fölösleget, felkészülve a kiszámíthatatlan jövőre, és szükség esetén bárki a közösségből használhat belőle, az is, akinek nem volt fölösleges termése, amelyet betett volna a lumbungba. A lumbung szép metaforája egy olyan gondolkodásnak, amely a közösségre épül, és amely a problémák lokális, együttműködésen alapuló megoldására törekszik.

Európai vagy észak-amerikai művészek csak elvétve kaptak meghívást a 15. documentára, és ezek közül is sokan valamilyen marginalizált csoporttal való foglalkozásaik révén. Ilyen például a dán Trampoline House, amely foglalkozásokat szervez, és támogatást biztosít bevándorlók számára, a berlini ZK/U kollektíva, amely a méhészekkel és a méhekkel együtt dolgozik a méhek jobb életkörülményeiért, az angol Project Art Works, amely neurodiverzitással élő személyekkel dolgozik.

A meghívottak többségét az ázsiai, afrikai, dél-amerikai, ausztrál csoportok tették ki. A meghívott kollektívákra az volt jellemző, hogy helyi közösségekkel dolgoznak, és a közösséget fejlesztő projekteket valósítanak meg. Így például az indonéz Gudskul és a kubai Instituto de Artivismo Hannah Arendt alternatív oktatási platformot működtetnek, a tunéziai El Warcha kreatív bútorkészítési műhelyt működtet a munkanélküli fiatalok számára, az ugandai Wakaliga akciófilmeket készíti a helyi, nagyon szegény környezetben élő amatőrökkel. Voltak a meghívottak között olyan kollektívák, amelyek valamilyen elnyomott, marginalizált csoport jelenlétét és harcát dokumentálták (Archives des Luttes des Femmes en Algérie, The Black Archives).

Az egyik legerőteljesebben reprezentált projekt a Taring Padi indonéz csoporté volt, amely teljesen belakta a Hallenbad Ost épületét és környékét, a központban lévő C&A üzlet óriási reklámfelületét, és eredetileg egy nagy méretű murállal a Fridericianum előtt is szerepelt, mielőtt az antiszemitizmus vádjai miatt le kellett azt szedni. A Taring Padi erősen globalista-, kapitalistaellenes üzenetet közvetített, a hagyományos indonéz életformát féltve a „modernizálódó”, a kapitalista modellt követő hazai folyamatoktól. A Kasselben bemutatott tárgyak nagy részét a csoport odahaza tüntetéseken, tiltakozó megmozdulásokban használta, így egy részük indonéz (?) nyelvű, a látogatók számára elérhetetlen értelmű szöveget hordozott. A nyugati világgal kifejezett explicit

22 | Ruangrupa and al.: *Documenta Fifteen Handbook*. Hatje Cantz, Berlin 2022. 16.

szembenállás kiélesítette a posztkoloniális diskurzust a művészet világának egyik legrepresentatívabb fórumán.

A documenta jakartai kurátorai tudatosan elutasították a nyugati szemléletet. Eleve érvénytelenítették a Nyugat/Kelet geopolitikai tengelyt a globális Dél asszertív felmutatásával. A documenta kézikönyvében olvashatjuk a kurátorok állásfoglalását: a létező rendszerek (...) rendkívül kompetitívnek, globálisan expanzívnak, kapzsinak és kapitalistának bizonyultak – röviden: kizsákmányolóak és extraktívak.²³

Ezt a modellt nem szeretnék követni, ezért a lokális projekteket, a szolidaritást, együttműködést próbálják előre mozdítani. Ezek után nem meglepő, hogy úton-útfélen lehetett találkozni kapitalistaellenes szlogenekkel, bankárokat szidó képekkel, hatalomellenes, az ellenállásra buzdító szlogenekkel. A hatalomból kiszorult rétegek képviseltették magukat: diktatúrákban élők, az államok peremén élők, szegények, mezőgazdaságból élők, őslakosok, szexuális kisebbségek. Sok munka megkérdőjelezte a mainstreamnarratívákat, történeteket, a bevett elképzeléseket. A Fridericianum homlokzatát Richard Bell óriás digitális számlálója díszítette, a 2009-es *Pay the Rent* című munka, amely számlázza mennyivel tartozik az ausztrál kormány az őslakosoknak 1901-től az adott percre, adva lévén az 1788-os invázió, amely kolonizálta az ausztrál földet. Sőt, magában a kézikönyvben is találkozunk az „ügynevezett Ausztrália” kifejezéssel,²⁴ amely elég kihívónak tetszik egy általában elismert, meg nem kérdőjelezett állam kapcsán. A kézikönyvben olvashatjuk a kurátorok álláspontját: „Elutasítjuk, hogy olyan európai intézményi célokra használjanak ki bennünket, amelyek eleve nem a mieink”.²⁵ Ezeket a harcias kijelentéseket nehéz összhangba hozni Farid Rakun ruangrupa-tag nyilatkozatával, amely szerint „nem köt minket semmilyen ideológia”.²⁶ A documentát látogatók általános véleménye inkább az lehetett, hogy a 2022-es documenta egésze átpolitizált, és inkább ideológiai téziseket, mintsem művészi megfontolásokat követett. Ezen a megaeseményen tetten érhattük a faji vagy nemzeti alapú kollektívidentitás-diskurzusok kulminációját. Az intézményes elfogadást a meghívott művészek száma, az önrepresentáció kérdését pedig a meghívott kollektívák tematikus és formai választásai biztosították. Úgy láthattuk a „globális délt”, ahogyan önmagát látja és láttatja, és hallhattuk a globális Dél jól kivehető, erőteljes hangját.

Úgy tűnik, 2022 a genderdiskurzusok és a faji, illetve posztkoloniális diskurzusok meghaladhatatlan dominanciáját hozta el a művészeti világban. Nehéz lenne intézményi szinten egy mozdulattal még erőteljesebben elismerni a nők és gendernonkonform személyek munkáit vagy a nem nyugati művészek munkáit, mint ahogyan az 59. Velencei Biennálén és a 15. documentán megtörtént.

Miközben a sorokat írom, a két megakiállítás jövőjéről is van némi információ. Egyrészt, a documentát előkészítő bizottság tagjai testületileg lemondtak 2023. nov. 16-án, arra hivatkozva, hogy

23 | Ruangrupa: i. m. 17.

24 | Uo. 29.

25 | Uo. 12.

26 | Nagy Gergely: „Ez az egész csak ideiglenes” – Farid Rakun, a Ruangrupa Csoport Tagja, a 2022-es Documenta egyik kurátora. *artportal.hu*. 2019. október 31. <https://artportal.hu/magazin/ez-az-egesz-csak-ideiglenes-farid-rakun-a-ruangrupa-csoport-tagja-a-2022-es-documenta-egyik-kuratora/> (Utolsó megtekintés: 2022. 10. 28.)

jelen körülmények között nem hisszük, hogy Németországban van tere a nyílt eszmecserének és a komplex és árnyalt művészeti megközelítések kidolgozásának, amit a dokumenta művészek és kurátorok megérdemelnének.²⁷

Úgy tűnik, a posztkoloniális diskurzust, a faji és nemzeti identitás vitáit már egyre nehezebb a művészet világának nyitott terében biztonságosan folytatni.

Ugyanakkor azt is lehet már tudni, hogy a 60. Velencei Biennálé kurátora a brazil Adriano Pedrosa, aki „déli” identitását hangsúlyozta rögtön a bejelentés után a biennálé honlapján. Érdekes lesz megfigyelni, hogy „déli” identitása mennyire fog tükröződni (ha egyáltalán) kurátori állásfoglalásában, és milyen formában folytatódhat (ha egyáltalán) a posztkoloniális diskurzus intézményi felvállalása (a 15. documenta után).

Az identitás az identitásdiskurzusok kulminációja után

Felmerül az a kérdés, hogy vajon az identitásdiskurzusok dominanciája fenntartható-e a művészet világában? Vajon az identitás témáját egy újabb téma fogja felváltani, vagy maga az identitás kérdése változik meg?

Véleményem szerint az identitásdiskurzusok felfelé ívelése a művészeti világban mennyiségileg nem folytatható. Az utóbbi megaesemények (59. Velencei Biennálé, 15. documenta) az identitásdiskurzusok olyan szintjét vállalták fel, amelyet nem lehet túllícitálni. Nem lehet egy 100%-osan nőkből és genderileg nonkonform művészekből felépíteni egy biennálét, sem egy olyan documentát, ahol kizárólagosan csak a globális Dél legyen reprezentálva. A két megaesemény egy olyan erős hangsúlyt helyezett a partikuláris, csoportos identitások kérdésére, amely se nem erősíthető meg, se nem folytatható ezen a szinten. Nyilván ezzel nem azt állítom, hogy végleg megoldódott a marginalizált csoportok reprezentációs elnyomása (sem a művészi világban, sem másutt) – csupán azt, hogy a két esemény a probléma erőteljes tudatosítását és felvállalását testesíti meg, ami egyfajta csúcspontot jelent.

Az identitásdiskurzusok a művészi világban (és nem csak ott) az utóbbi néhány évtizedben – hogy egy technikai terminussal éljünk – amortizálódtak, azaz hasznosan használódnak el, és talán meghaladhatóvá váltak. Az identitásdiskurzusoknak és identitáspolitikáknak köszönhetően a művészettörténet kezd foglalkozni eddig el nem ismert művészekkel, a közönség is kezdi megismerni, elismerni a különböző identitású művészeket, nem lehet már nem tudomásul venni, hogy a kultúra nem (csak) a nyugati fehér ember (férfi) kultúrája. Nyilván, az elismerés, a reprezentáció, a hatalommegosztás, egyenlőség terén van még munka bőven.

Az identitásdiskurzusok „elfáradását” több szinten is tapasztalhatjuk. Egyrészt, a neomarxista szemlélet képviselői úgy látják, hogy a partikuláris identitások hangsúlyozása eltereli a figyelmet a sokkal fontosabb, gazdasági igazságtalanságokról, és lehetetlenné teszi a közös fellépést az elnyomó (gazdasági, politikai) rendszerek ellen. Érdekesnek tartom Todd McGowan megközelítését, aki az emancipáció feltételét az univerzalizálásban látja, és a kapitalizmust úgy értelmezi, mint a partikularitásokat erősítő,

27 | S. Njami, G. Yan, K. Rhomberg, M. I. Rodríguez: *Documenta Resignation Letter - Notes - e-flux*. <https://www.e-flux.com/notes/575919/documenta-resignation-letter> (utolsó megtekintés: 2023. 11. 18.)

megkövetelő rendszert, így az identitáspolitikákban a kapitalizmus megerősítését, tovább éltetését látja, és leleplezését sürgeti: „egyre sürgetőbb az identitás ideológiai csapdaként való leleplezése”.²⁸ Ugyanakkor, nem túl világos alapon, az identitáspolitikák egyes aspektusait úgy értelmezi, mint amelyek az univerzális emancipációt promotáló, de tévesen partikuláris identitásokra fókuszáló önértelmezett és értelmezett mozgalmak, „álarcos egyetemességgel”²⁹ vádolva ezeket. Ami viszont eléggé világos, hogy a szerző az egyetemes perspektíva visszaállítását sürgeti, de nem valamilyenfajta kumulatív egyetemességét, hanem egy, a hiányra épülő egyetemességét. Ami minden embert összeköt a többiekkel, az a hiány: „az egyetemes nem az, ami közös bennünk, hanem a közösen megosztott hiány”.³⁰ Amikor közelebbről vizsgálja ennek a hiánynak a természetét, McGowan megállapítja, hogy ez a tökéletes hovatarozás (belonging) hiánya.

Az identitádiskurzusok „elfáradásának” másik színtere maga a művészi világ. Már 2014-ben az antwerpeni Kortárs Művészeti Múzeum (MHKA), Anders Kreuger and Nav Haq vezetésével, *Don't You Know Who I Am? Art After Identity Politics* címmel szervezett egy nemzetközi kiállítást 27 művésszel. A kurátorok úgy látják, hogy nagyjából az 1993-as Whitney-biennálé és a 2002-es 11. documenta között a művészet világában egyetértés uralkodott az identitáspolitikák céljáról a művészetben:

megmutatni a „nyilvánosságnak” (ez önmagában is megkérdőjelezhetően általánosító és egyetemesítő felfogás), hogy az egyetemes esztétikába vagy egyetemes értékekbe vetett hit hazugságon és (ön)csaláson, a kultúra és a történelem nézőpontjainak monopolizálásán alapul, azon, ahogyan a győztesek hatalmi pozícióból ezt megírják.³¹

Bár elismerik az identitáspolitikák jó szándékát, a kurátorok úgy látják, hogy az identitáspolitikák inspiratív, gyümölcsöző hatása rövid ideig tartott. Így a kurátorok az identitáspolitikák elhalványodását magára az identitáskérdésre vetítik rá (nem téve különbséget az identitáspolitikák és az identitádiskurzusok között), és magát az identitás kérdését a művészetben egészen sötét színekben látják, kiállításuk tulajdonképpen arra a kérdésre keres választ, hogy vajon érdemes-e újraértékelni az „identitás” fájdalmasan divatjamúlt, anakronisztikusnak tűnő gondolatát a művészetben?

Számomra úgy tűnik, hogy az identitás kérdése, mint partikuláris és kollektív identitás, sokkal inkább a gyakorlat kérdése lesz, mint a művészeté. A művészet világának érdeklődését véleményem szerint újra egyfajta emberi, univerzális identitás fogja foglalkoztatni. Ennek két fontos fejlemény kedvez: az egyik az ökológiai szorongás, a másik pedig az A. I. szédítő iramú fejlődése által okozott szorongás. Mindkét fejleményre napjaink egyik legmeghatározóbb válasza a poszthumanizmus. Bár a poszthumanizmus nem egy könnyen behatárolható irányzat, néhány témája világosan kirajzolódik. Mint minden „post”-mozgalom, egy szembenállást és egy utániségit fejez ki: egyrészt,

28 | T. McGowan: *Universality and Identity Politics*. Columbia University Press, New York 2020. 26.

29 | Uo. 178.

30 | Uo. 27.

31 | A. Kreuger, N. Haq: *Don't You Know Who I Am? Art after Identity Politics*. Museum of Contemporary Art Antwerp, Antwerpen 2014. 4.

amivel szembenéz, az a humanizmus korlátolt volta, másrészt, ami után jön, az egy olyan történelmi periódus, amelyben az ember a világ uraként viselkedhetett.

A humanizmus korlátoltságának tézise arra vonatkozik, hogy az ember képe, amelyre a humanizmus épít, ki nem mondottan, de kizárásokra, elhallgatásokra, figyelmen kívül hagyásokra épül, azaz nem számol az „ember” nagyon is változatos jellegével. Az „ember” (man) az, akit a ráció vezet (a civilizált, azaz nyugati fehér férfi), és nem az, akit az érzelmei (a nő) vagy az ösztönei (a primitív, a barbár, a fekete) vezetnek. Az „ember” terminusa csak látszólag rendelkezett a neki tulajdonított univerzalitással, csak látszólag vonatkozott minden emberi egyedre, tulajdonképpen „az emberi státusz elismerését a történelem során rendszeresen ki-be kapcsolták”.³²

A poszthumanizmus egyik jeles képviselője, Rosi Braidotti kiemeli, hogy az „emberi” (human) sosem volt univerzális vagy semleges kifejezés: „ez inkább egy normatív kategória, amely jelzi a kiváltságokhoz és jogosultságokhoz való hozzáférést”.³³

A humanizmus a (férfi)ember (Man) mint minden dolgok mértéke kategóriájára épít, amely egy restriktív kategória:

Ez a domináns elképzelés egy olyan szubjektum felsőbbrendűségének egyszerű feltételezésén alapul, amely férfias, fehér, eurocentrikus, kötelező heteroszexualitást és szaporodást gyakorló, munkaképes, urbanizált, standard nyelvet beszélő.³⁴

Francesca Ferrando, a posthumanizmus másik jeles képviselője, hasonlóan gondolkodik. Amikor arra a kérdésre keresi a választ, hogy „hogyan váltunk emberré?”, kiemeli, hogy amikor 1758-ban Carl Linnaeus először helyezi be az embert egy biológiai rendszerbe, állatok és növények mellett, két terminust is bevezet: a „Homo sapiens” terminust, amellyel az embert nevezi meg, és a tudását, bölcsességét emeli ki, és a „mammalia” (emlősök) osztályát, amely a női biológiai sajátosságokat emeli ki, a nőstények reprodukív szerepét. A férfihez köthető tudás megkülönbözteti az embert az állatoktól, a nőre jellemző anatómia pedig összeköti más állatokkal, ezért Francesca Ferrando úgy tartja, hogy ez a szemlélet „felfedi mindkét fogalom belső szexizmusát és fajizmusát”.³⁵ Ferrando arra következtet, hogy

az emberi identitás *tout court* történetileg és elméletileg a „Másik” konstrukciója révén alakult ki: állatok, automaták, gyerekek, nők, a fehértől eltérő színű emberek, alternatív szexuális preferenciájú személyek stb. performatív elutasítása alakítja „az ember” változó határait.³⁶

32 | F. Ferrando: *The Body*. In: *Post- and Transhumanism*. Szerk. R. Ranisch-S. L. Sorgner. Peter Lang D 2015. 213–226. 217.

33 | R. Braidotti: *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*. *Theory, Culture & Society* 2019. 36 (6). 31–61. 37. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>.

34 | R. Braidotti: „We” Are in This Together, But We Are Not One and the Same. *Bioethical Inquiry* 2020. 17 (4). 465–469. 466. <https://doi.org/10.1007/s11673-020-10017-8>.

35 | F. Ferrando: *i. m.* 215.

36 | Uo. 217.

A poszthumanizmus, eltérően a transzhumanizmustól, nem azzal foglalkozik, amivé az ember lehetséges evolúciója során válhat, hanem azzal, ahogyan az ember önmagáról alkotott képe változik, ha tudatosítjuk az ember helyét az ökoszisztémában, és a technikai fejlődés hatását az emberre. Így a poszthumanista gondolkodás igyekszik egy olyan alternatívát kínálni, ahol az ember identitását nem kizárások, hanem inklúziók, kapcsolatok rajzolják meg, beleértve az élővilággal való kontinuitásokat és a gépi, technikai világ asszimilációját.

Ez a fajta szemlélet már most is erőteljesen jelen van a művészi világban, és az egyik legjellemzőbb példa éppen a 2022-es Velencei Biennálé. Az 59. Velencei Biennálé kurátori állásfoglalásából kiderül, hogy Cecilia Alemani nem pusztán a nők és gendernonkonform művészek helyzetbe hozása motiválta, hanem a poszthumanizmus gondolatrendszer is, amely az ember (identitását) nem az elkülönülésben látja, hanem próbálja visszavezetni arra, amit itt a „radikálisan Másiknak” fogok nevezni: az élővilág egésze, a gépek világa. Cecilia Alemani egy olyan vízió inspirálja, amelyben az (emberi) identitást nem csupán konstruálnak, hanem folyékonyak, instabilnak látjuk: „Ez egy olyan világ, ahol mindenki megváltozhat, átalakulhat, valaki vagy valami mássá válhat; szabaddá vált világ, tele lehetőségekkel”.³⁷ Alemani úgy látja, ezek a témák foglalkoztatják ma a művészeket:

Sok kortárs művész olyan poszthumán állapotot képzel el, amely megkérdőjelezi az emberi lény modern nyugati látásmódját – és különösen a fehér férfi, „Az értelem emberének” feltételezett univerzális ideálját – mint az univerzum rögzített középpontját és minden dolog mértékét. Helyette a művészek új szövetségeket javasolnak a fajok és a porózus, hibrid, sokrétű lények által lakott világokkal, amelyek nem különböznek Carrington rendkívüli teremtményeitől. A technológia egyre invazívabb nyomása alatt a testek és a tárgyak közötti határvonalak teljesen átalakultak, és olyan mélyreható mutációkat eredményeztek, amelyek átrendezik a szubjektivitásokat, hierarchiákat és anatómiákat.³⁸

Követve Rosi Braidotti útmutató munkáját,³⁹ az 59. biennáléra beválogatott munkák ezt a kettős szemléletet testesítik meg: egyrészt a feminizmus nyomdokain performatív módon destabilizálja a humanizmus „Man”-felfogását (például azáltal, hogy jelentős túlsúlyban mutat be női és gender nonkonform alkotókat), másrészt egy olyan elképzelt világot, amelyben az ember (gendertől függetlenül, mint faj) kipenderül az X-ből, összeér, összemosódik az állati, növényi, gépi világgal. Úgy látom, itt találkozunk (és eléri a fejlődési görbe maximumát) egy diskurzus, amely a múlté (legalábbis a művészi világban), és egy diskurzus, amely hegemoniája kezdetén van, és amely megint azt a kérdést fogja feszegetni, hogy mi az ember, gendertől, fajtól, nemzetiségtől stb. függetlenül.

Úgy gondolom, a művészet világa számára az egyik legizgalmasabb kérdés, hogy vajon folytatható-e az identitásdiskurzusok és a poszthumanizmus kérdésfelvetéseinek kohabitációja. A poszthumanizmus egyik kiindulópontját (legalábbis a kritikai

37 | C. Alemani: *Biennale Arte 2022 | Statement by Cecilia Alemani*. La Biennale di Venezia. <https://www.labiennale.org/en/art/2022/statement-cecilia-alemani>. (Megtekintve: 2023. 11. 17.)

38 | Uo.

39 | R. Braidotti: *The Posthuman*. Polity Press, Cambridge, UK; Malden, MA, USA 2013.

poszthumanizmusnak) éppen az identitásdiskurzusok képezik (ez világos az olyan képviselőknél, mint Rosi Braidotti vagy Francesca Ferrando). Ferrando maga is megállapítja, hogy „a poszthumán fordulatot a feminista teoretikusok években hajtották végre a kilencvenes években”.⁴⁰ Ugyanakkor, akár az ökológiai válságra, akár az A. I. szédületes fejlődésére gondolunk, kirajzolódhat egy olyan perspektíva, amit Adrian Ivakhiv „posthumanism”-nak nevez, és amely egy ember nélküli világ, amelyben megvalósul az emberiség kimúlásának felfogható, de meg nem engedhető eseménye, ahol már nem lesznek emberek, akik ezt felfogják.⁴¹ Egy ilyen perspektíva minden embert érint, partikuláris identitásoktól függetlenül.

Véleményem szerint elkerülhetetlen, hogy az ember identitását újragondoljuk. A poszthumanista gondolkozó, Francesca Ferrando is rámutat: az ember fogalma integrált újradefiniálásának sürgőssége a 20. és 21. század episztemológiai, valamint tudományos és biotechnológiai fejlődését követi.⁴²

Az utóbbi évtizedek identitásdiskurzusainak köszönhetően az is világossá vált, hogy az „emberi” újrakalibrálásában nem feledkezhetünk meg az emberiség belső diverzitásáról, illetve az ökoirányzatoknak köszönhetően elfogadottá vált az a gondolat, hogy az ember felelősséggel tartozik az élővilággal kapcsolatban. Ferrando ez így fogalmazza meg: a poszthumanizmust posztexkluzivizmusnak tekinthetjük: a közvetítés empirikus filozófiájának, amely a létezés megbékélését kínálja a legtágabb jelentéseiben.⁴³

Ugyanakkor kérdés, hogy vajon elfogadható-e az a poszthumanista szemlélet, amely pusztán az élővilág – ember – gép közötti kapcsolatokat, függéseket, egymásba eséseket hangsúlyozza? Bradossi például az alanyok áthelyezéséről beszél, egyfajta bio-kontinuitásban, ahol állat – ember – gép valamiféle egységes mezőn helyezkednének el. A posztkoloniális, afrikai, „déli” gondolkodásból merít, amelyben „többtermészetes” kontinuumot feltételeznek fajokon keresztül, amelyek mindegyike „része az emberiség megosztott ideájának”.⁴⁴ Ez azt jelentené, hogy minden entitást lélekkel felruházottnak tekintenek, amely egy közös emberi természetet feltételez, amely magában foglalja a nem embereket is.⁴⁵

Véleményem szerint ennek a szemléletnek az a belső veszélye, hogy szembefordul eredeti intenciójával: ha az a szándék, hogy deszcentráljuk az ember képét, hogy kipenderítsük az X-ből, hogy visszahelyezzük a természet rendjébe, hasonló státusszal, mint a többi élőlényt, egy ilyenfajta szemlélettel, amely egy általánosan megosztott emberi természetet feltételez, amely magában foglalja a nem embereket is, éppen az a veszély, hogy az egész (élő)világot antropomorfizáljuk. Ezért úgy gondolom, legalább annyira időszerű és sürgős a differenciákat elgondolni, és meghúzni a határokat emberi és nem emberi között, ha egyáltalán szeretnénk ezekkel a fogalmakkal a továbbiakban is dolgozni. Bár Braidotti megjegyzi, hogy annak tudatosítása, hogy már nem

40 | F. Ferrando: Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations. *Existenz* 2013. 8 (2). 26–32. 29.

41 | A. Ivakhiv: Is the Post-in Posthuman the Post-in Postmodern? Or What Can the Human Be? *Critical Theory* 2020. 4 (2). 43–59.

42 | F. Ferrando: i. m. 26.

43 | Uo. 29.

44 | R. Braidotti: “We” Are in This Together, But We Are Not One and the Same. 468.

45 | Uo.

támaszkodhatunk az ember központiségére „nem feltétlenül taszít bennünket a megkülönböztethetetlenlenség káoszába”,⁴⁶ éppen ebben a megkülönböztethetetlenlenségben látom a veszélyt, amely nem az ember (Man) detronálásából fakad, hanem abból, hogy nem foglalkozunk az ember sajátosságaival, igyekszünk eltörölni azokat a sajátosságokat, amelyek megkülönböztetik az embert az állattól és a géptől, és a „human” jelzőt szeretnénk kiterjeszteni, de nem derül ki, hogy meddig, mert nem derül ki pontosan, hogy mi az, amit a poszthumán revízió után még mindig nonhumánként lehet felfogni. Vajon lehet-e egy fogalmat (az ember fogalmát) pusztán abból felépíteni, hogy a kontinuitásokat (állattal, géppel) emeljük ki? Vajon nincs-e szükség delimitációkra is, arra, hogy meghúzzuk a határokat ember és állat, ember és gép (vagy bármilyen más jelenség) között? Talán még mindig érvényes Spinoza kijelentése, amely szerint „omnis determinatio negatio est”, így, ha tudni szeretnénk, mi az ember, el kell különítenünk azoktól a jelenségektől, amelyekhez fogalmilag a legközelebb áll. És ha ez a kérdés sürgőssé vált (és véleményem szerint sürgőssé vált), a hangsúly nem a differenciákra esik, hanem arra, ami egységessé teszi az ember fogalmát. Így, meglátásom szerint, az „emberi”-nek a kérdését újra egységesen vagyunk kénytelenek feltenni, anélkül, hogy elfelejtenénk azt, amire az identitásdiskurzusok tanítottak.

Ez a jövőbeli fejlemény annál is inkább valószínűsíthető, mivel már nemcsak az ökológiai dimenziót lenne sürgős beépíteni az emberi identitás kérdésébe, hanem a gépekkel való kapcsolatot is kénytelenek vagyunk újragondolni az A. I. területén létrejött rohamos változások nyomán. Az A. I.-fejlesztések elérték a kreatív szakmákat, és úgy tűnik, ostromolják azt a szigetet, amelyet eddig Isten és ember sajátjának tekintettünk: a kreativitást, az alkotást, amely poézis, nem pusztán techné. Az A. I.-re úgy tekintettünk, mint ami a technéhez tartozik, viszont a képgenerátor-programok (MidJourney, StableDiffusion, NightCaffe etc) és a ChatGPT látszólag hasonló teljesítményekre képesek, mint az ember: új, értelmezhető képeket, új, értelmes szövegeket hoznak létre. Így az A. I.-jal szemben újra élesen merül fel az a kérdés, hogy miben áll az ember másra vissza nem vezethető identitása. Az ökoszisztémával és az A.I.-jal az ember mint faj áll kapcsolatban, és nem bizonyos csoportokhoz tartozó egyénként (gender, faji, nemzeti stb. partikuláris identitások). Úgy tűnik, az identitásdiskurzusok fókuszán túl kell lépünk, annak érdekében, hogy az ember identitását újradefiniáljuk.

Konklúzió

Az ökológiai válsággal szemben nem nőként, feketeként, melegként állunk, hanem létében fenyegetett emberiségként. Repozicionálásunk az A. I.-jal szemben nem nőként, feketeként, melegként zajlik, hanem emberként, emberiségként. A „posthumanism” fenyegetése egyaránt sújt fehéret, feketét, nőt, férfit, heteroszexualitást és meleget, még akkor is, ha nem egyformán (pl. a melegebb éghajlaton élőket súlyosabban sújtja az ökológiai válság, az A. I.-t továbbra is a kultúrát domináló, fehér, nyugati férfi reprezentációival etetik, stb.). Az intra-különbségeket el nem feledve, úgy látom, nem engedhetjük meg magunknak, hogy ne foglalkozzunk az ember és a világ többi része közötti különbségekkel, vagy egyszerűn tagadjuk ezen különbségek jelentőségét.

Úgy gondolom, az identitásról szóló diskurzus a művészeti világban irányt válthat, és visszatérhet a kérdés egyetemes megfogalmazásához: Mi az ember? Erre mutat az, hogy egyrészt az identitáspolitikákhoz kapcsolt identitásdiskurzusok elérték a művészet világában a csúcspontjukat, másrészt az ökoszisztéma vagy az A. I. számára nem számít a személy partikuláris identitása. Ebben a posztposztmodern személetben a referenciák és eljárások bizonyára mások lesznek, de a művészeti világnak előbbutóbb szembe kell nézni azzal a körülménnyel, hogy az élővilágban az ember fajként, a géppel szemben pedig ontológiai kategóriaként konstituálódik. Nyilván, ez nem jelenti az identitásdiskurzusok jelentőségének tagadását, és az eddig megfogalmazott kritikákat ezután is érdemes megfontolni, ahogyan Ferrando is figyelmeztet: „Még mindig minden emberi nézőpontot figyelembe kell vennünk, hogy a diverzifikációt dicsérjük, és nem a konfliktuális, de mégis egocentrikus szimbolikus fehér ember (férfi) szado-mazo új leírásait”.⁴⁷

Ugyanakkor, ha azzal próbálkozunk, hogy a delimitációk helyett egyfajta integrációt gondoljunk el (pl. az ember visszahelyezését az élővilágba, az ember és a gép fúzióját, mindent egymástól meg nem különböztetett entitásként, az a veszély fenyeget, hogy ahelyett, hogy túl lépnénk az antropocentrizmuson (ami a poszthumanizmus célja), egy újfajta, az élő és mechanikus világot is antropomorfizáló szemléletnek fogunk hódolni. Az ökológiai válság és az A. I. rohamos fejlődése olyan aktuális kihívások, amelyekben egy jövőt kell elképzelnünk az ember számára. Kik lennének inkább hivatottak a lehetséges jövők felvázolására, ha nem a művészek? Viszont ahhoz, hogy az ember lehetséges jövőit elképzeljük, fel kell vállalnunk magunkat, és reflektálnunk kell magunkra, mint az emberi nagyon is emberi sajátos helyére.

Human, All Too Human. The Artworld and Identity Discourses

Keywords: identity discourses, posthumanism, human identity, contemporary art, art world

In the last half century, identity discourses have gained increasing importance in the world of art. These discourses, which began in the 70s and 80s, focused on the problem of representation, so art became an excellent field for thematizing the identity. This text puts forward the hypothesis that we are experiencing the culmination of this growing trend, and that identity discourses that focus on group identities are losing their dominant role in the art scene due to a historical necessity. The two challenges of our time - the ecological crisis and the explosive development of artificial intelligence research and applications (e.g. image generators like MidJourney or text generators like ChatGPT) make the redefinition and general repositioning of man relevant in relation to new technology and the world (s)he inhabits.

47 | F. Ferrando: *The Body*. 220.

TAMÁS DÉNES

Kié Petőfi? – a köztéri szoborállítás néhány problémájáról

Bevezetés

A köztéri szoborállítás már régóta hozzátartozik a köztéri kultúrához, többnyire annak egy vitatott, problémás területét képezve meg. Kinek az ügye a köztéri szobrok sorsa? Egyáltalán, kire tartozik felállítása, kiket képvisel, kié is a szobor? Ha ezekre a kérdésekre a válasz, hogy „mindenkié”, attól még nem lesz egyszerűbb a helyzet, sőt a viták innen keletkeznek, mert éppen ez a szó jelzi, hogy nehéz pontosan megadni a felelősségeket, a jogkörök tartalmát egy olyan helyzetben, ahol ez a „mindenki” nem tud egyszerre és ugyanolyan minőségben megnyilvánulni. A „mindenki” ebben a vonatkozásban egy közösséget jelent, legyen az falusi, városi, de nagyobb közigazgatási egységek esetében is így van, hiszen nemcsak egy falunak, egy városnak, hanem egy nagyobb közösségnek, egy népnek, egy államnak is lehet emlékezetpolitikája, amelyet különböző társadalmi szervek képviselhetnek. Hiszen az nyilvánvalónak tűnik, egy köztéri szobor helyzete nemcsak esztétikai, művészeti kérdés, hanem társadalmi, emlékezetpolitikai is. A köztéri szobrászat fő célkitűzése az, hogy ami fontos egy társadalomnak, egy közösségnek, abból valamilyen esztétikai érelemben is maradandó szobor keletkezzen. Amikor azt vizsgáljuk, hogyan állítunk köztéri szobrokat, ezáltal arra is választ kapunk, hogyan működik egy helyi közösség. De egy ilyen kutakodás mérvadó a tágabb társadalmi összefüggések megértése szempontjából is. Hogyan tudja egy közösség kifejezni kollektív identitását? Kik jogosultak ennek az identitásnak a formálására, megerősítésére? Milyen tartalmak elfogadhatóak ennek érdekében? Ezek a kérdések jelzik azt a tágabb összefüggést, amelyen belül elhelyezhető és végiggondolható a köztéri szobrászat problémája.

Ez az értekezés nem a maguk általánosságában próbálja felvetni és megválaszolni a fenti kérdéseket. Ehelyett egy lokális szoborállítási kísérletre fókuszál, és az abból levonható tanulságok révén keresi a válaszokat. Illetve megpróbál felvázolni egy olyan keretet, amelyen belül az idekapcsolódó problémák szisztematikusabban vizsgálhatók. Ennyiben a vizsgálódás esettanulmánynak minősül. A feldolgozott eset Romániában, azon belül Sepsiszentgyörgyön, Kovászna megye megyeszékhelyén történt meg a 2022-es évben, és a 2023-as év elején, napjaink megfogytakozó társadalmi vitáihoz képest nagy társadalmi nyilvánosságot, sajtóvisszhangot kapva. Az eset középpontjába egy szoborpályázat áll, amelyet Sepsiszentgyörgy Városának

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

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-9>

Önkormányzata a Petőfi-emlékév kapcsán hirdetett meg. A pályázat keretében egy egész alakos Petőfi Sándor-szobrot kellett volna megalkotni és elhelyezni Sepsiszentgyörgy egyik közterén. A pályázat a tanulmány befejezésének az időpontjáig azonban nem véglegesítődött, ugyanis a pályázatra érkezett nyertes szoborterv jelentős – elsősorban a közösségi médiában megnyilvánuló – negatív reakciót váltott ki a város lakosaiban, minek következtében az önkormányzat először új pályázatot írt ki, majd ezen a lépésén is módosított, ugyanis társadalmi nyomásra, talán éppen a vita következtében, visszavonta az új pályázatot, helyett a nyertes pályázat átalakítására kérte fel a pályázót.

Már a fenti eseményleírásból is kitűnhet, hogy egy többszereplős, több fordulatot tartalmazó esettel van dolgunk, ezeket pedig könnyű lenne a térségünkben gyakran megtapasztalható, a közösségi ügyekkel kapcsolatos szervezetlenség, átgondolatlan-ság számlájára írni. És valóban, lehet innen is szemlélni a dolgokat, de úgy gondolom, ezek a hibák, a kapkodás, az átgondolatlan-ság túlmutat önmagán, művészetfilozófiai, társadalomfilozófiai problémákat hordozva, olyan letisztázatlanságokat, amelyekkel érdemes szembenézni egy autentikusabb, közösségibb szobrászat érdekében. Az értekezés három részből tevődik össze. Először az eset alaposabb bemutatására vállalkozom, ugyanis a mélyre hatolóbb értelmezés feltételezi az eset szerteágazóbb ismeretét. Utána felvázolom azt az értelmezési keretet, amely lehetővé teszi az esethez kapcsolódó elméleti kérdések felvetését és tárgyalását. A tárgyalások után a konklúziók megfogalmazására kerül sor, amelyek, úgy gondolom, számos mélyebb problémára is utalnak, a modern társadalmak önszerveződésének, illetve a társadalmiság, a közösség létezés filozófiai kérdéseivel szembesítve minket.

Esetleírás

Fontos jelezni, az elemzett eset leírásához hozzátartozik az a tágabb környezet, történelmi korszak, társadalmi realitás, amelynek keretében sor kerül tájainkon köztéri szobrok állítására. Itt arról a kisebbségi léthez kapcsolódó, posztoszocialista állapotról kell beszélni, amely alapvetően meghatározza közösségi tetteinket is.¹ A posztoszocialista korszak a városrendezés szempontjából egy különösen terhelte időszak, hiszen a kommunizmus időszakának a városokat átépítő törekvése egy szinte lehetetlen küldetés elé állította a városokat: újra ki kellett találniuk magukat, egyszerre próbálva megfelelni a valamikor leértékelt múlt (a polgári örökség) és a felgyorsuló jelen kihívásainak (vadkapitalizmus), de úgy, hogy számolni kellett a szocializmus terhes örökségével.² Ennek a törekvésnek egyik lényeges aspektusa a közterek visszafoglalása, amit antropológiai szempontból szimbolikus térfoglalásnak nevez Bodó Julianna és Bíró A. Zoltán szerzőpáros.³ Ennek a szimbolikus térfoglalásnak csak egyik, de lényeges eleme a közösségi szoborállítás, amely egyfajta vírusként

1 | Lásd ehhez: Augustin Ioan–Ciprian Mihali: *Dublu tratat de urbanologia*. Idea Design&Print, Editura Cluj 2009.

2 | Lásd ehhez: Tamás Dénes: Városdesign és identitás: a posztoszocialista városok példája. *Disegno: a designkultúra folyóirata* 2019. 1–2.

3 | Vö. Bodó Julianna–Bíró A. Zoltán: Szimbolikus térhasználat változó szerepben. *Replika* 2017/5. 147–161.

szabadult el tájainkon az elmúlt három évtizedben. A magyar köztéri szobrászat – állítja Wehner Tibor a magyarországi viszonyokra utalva – a kétezres években is történetiemlékmű- és portréemlékmű-állítási kényszerben van.⁴ Az elmúlt évtizedekben nemcsak Magyarországon, hanem Erdély-szerte s így Sepsiszentgyörgyön is köztéri szobrok sokasága jelent meg, egy világos szándék meglátára utalva. Ezekkel a szobrokkal ugyanis azoknak a XIX. században élő alkotóknak, hivatalnokoknak próbál emléket állítani a város, akiknek a nevéhez valamilyen jelentős intézmény (polgármesteri hivatal, iskola, képtár) működtetése, megalapítása kapcsolható. A hivatalos kommunikáció az „intézményőr” kifejezést használja velük kapcsolatosan, miáltal ezek az intézmények egy olyan, mára már ismeretlen szellemiségnek rendelődnek alá, amely a XIX. században, a város mérvadó fénykorába létezett.⁵ A közösségi szoborállítás, a fenti irányultságot kiegészítve, a „nemzetmentés” tágabb programjába illeszkedik. Hiszen 1989 előtt a romániai magyar kisebbség számára a nemzeti identitás megélése és kifejezése egy teljesen behatárolt térben történt. Ez változott meg a forradalom után, minek következtében az addig elsősorban a privát térben megélt etnikai identitás átemelhetővé vált a nyilvános terekbe, többek között szobor- és emlékműavatási lázat indítva el.⁶

Ebbe a tágabb trendbe illeszkedik a sepsiszentgyörgyi eset. Petőfi Sándor, a nemzet költője születésének kétszázadik évfordulója kitűnő alkalom Sepsiszentgyörgy városirányítói számára, hogy egy Petőfi-szobor felállításában gondolkodjanak. Fontos már az elején tisztázni, hogy a szoborállítási terv egy civil kezdeményezésre indult. A *Háromszéki Magyar Sajtóért Alapítvány* fordult a kéressel a helyi önkormányzathoz, hogy a bicentenárium évében kerüljön egy Petőfi-szobor Sepsiszentgyörgy valamelyik főterére. A társulási szerződésben, amelyet az alapítvány a helyi önkormányzattal kötött, az állt, hogy az alapítvány bonyolítja le a szoborállítást, ő fogalmazza meg a kiírást, állítja össze a szakmai zsűrit, természetesen mindezt az önkormányzati képviselők beleegyezésével. Egy ilyen helyzetben általában az önkormányzat a társfinanszírozó, illetve jogi értelemben a tulajdonos, hiszen leltári tárgyként az emlékmű az önkormányzat birtokában lesz.

Azonban maga a felhívás szobrászatilag szinte teljesíthetetlen, lokálpatrióta-felhangozzal terhes. A felhívás szövegéből idézek:

A Petőfi szobornak vagy szoborkompozíciónak eleget kell tennie egy alapvető feltételnek: meg kell jelenítenie Petőfinek a feleségéhez, Szendrey Júliához 1849. július 29-én írott levelében megfogalmazott ragaszkodását Sepsiszentgyörgy városához: „Előbbeni levelemben írtam, hogy Csíkszeredának és Kézdivásárhelynek gyönyörű vidéke van; Sepsiszentgyörgy talán még szebb, a város is jobban tetszik. Majd körülményesebben megvizsgáljuk, ha együtt utazzuk be Háromszéket, mint a fészket rakni akaró fecskék”.⁷

4 | Vö. Wehner Tibor: A köztér/részleges/nyilvánossága. *Új Forrás* 2004/9. 69–78.

5 | Lásd: <http://www.sepsiszentgyorgyinfo.ro/index.php?page=209&pid=840>

6 | Bodó Julianna–Biró A. Zoltán: i. m. 151.

7 | A felhívás teljes szövege itt: <https://www.sepsiszentgyorgyinfo.ro/hirdetese/palyazati-felhivas-a-petfi-sepsiszentgyorgyon-szobor-szoborkompozicio-megvalositasara>

A felhívás problematikusságát és elégtelenségét jelzi, hogy ezen kitétel mellett még egyetlen konkrétabb, de művészileg nehezen értelmezhető szempontot neveznek meg, miszerint: a megtervezett műalkotásnak egész alakos, realista ábrázolású, de modern megfogalmazású portré bronzszobornak kell lennie. Nem lehet véletlen, hogy a hat beérkezett pályaműből egyik sem kezdett semmit a fentebb megfogalmazott feltétellel, hiszen nem is igazán lehet erre törekedni egy klasszikus portré keretén belül.

A beérkezett pályamunkákból Gergely Zoltán pályaművét találta a legjobbnak az öttagú, elsősorban szobrászművészekből és művészettörténészekből álló szakmai zsűri. Ez a pályamű a többi szoborterv historizáló stílusához képest sokkal letisztultabb, ahogy az elbírálóbizottság egyik tagja, Vetró András körülírta: kevés eszközzel, a magyarázó, narratív eszközöket nélkülözve válik kifejezővé. De különbözik ez a tervezet az általában megszokott Petőfi-ábrázolásoktól is, amelyek közül talán a leg híresebb az 1897-es, Segesváron felállított Köllő Miklós-alkotás.

A szokványos Petőfi-ábrázolásoktól való eltérés az oka annak a közfelháborodásnak, amely a nyertes pályamű kihirdetése után elsősorban a különböző online felületeken megjelenik. A legtöbb komment a szoboralak soványságát, „gizdaságát” kifogásolta, sokan aránytalannak tartották, de legáltalánosabb kifogás, hogy a terv nem hiteles, nem méltó Petőfi eszméjéhez, aki egyszerre „nemzeti hős és ragyogó szellemű költő”, sőt nem hasonlít magára az eredeti Petőfire se. Számos vélemény szerint pedig a városlakókat illeti meg a jog, hogy döntsenek egy köztéri szobor ügyében, hisz a szobor nekik szól, ennyiben az ő értékrendjüket kellene képviselnie.

Ennek a közfelháborodásnak köszönhetően a város vezetősége úgy dönt, hogy eltörli a pályázat eredményét, és új pályázatot ír ki.

Egy szakmai grémium által meghatározott sorrendet soha nem fogok megváltoztatni, de a lakosság véleményét is szeretném figyelembe venni. Ezért az önkormányzat új pályázat kiírása mellett döntött, amely Petőfi Sándor emberi oldalának ábrázolása mellett kiegészül a rá jellemző jegyekkel, részletekkel

– indokolta meg Antal Árpád, Sepsiszentgyörgy polgármestere az új pályázat kiírását. Ennek az új pályázatnak a gondolata azonban már a szakma ellenállásába ütközött, számos helyi művész, volt zsűritag szólalt meg, akik saját szakmai hozzáértésük, hitelük kétségbe vonását látták a döntésben. Ott, ahol a szakmai vélemény figyelembevétele lett volna a legfontosabb, a közvélemény került döntőbírói pozícióba – állítja a már idézett Vetró András. Közben egy tágabb szakmai vita is megnyílt az erdélyi köztérben, számos publicisztika született a kérdésről, illetve egy nyilvános vitára is sor került Kolozsváron, amelyen Sepsiszentgyörgy polgármestere is részt vett, több neves szakember társaságában.⁸ Valószínűleg ezeknek a megszólalásoknak, vitáknak köszönhető, hogy az új pályázat kiírását megint érvénytelenítette az önkormányzat. „Meg kell találnunk azt a keresztmetszetet, amit a szakma is elfogad és az embereknek is tetszik” – fogalmazott Antal Árpád polgármester.⁹ Ez a keresztmetszet azt jelentette, hogy maradt a nyertes

8 | A vita videóanyaga itt érhető el: <https://transtex.ro/best-of/2023/02/08/kozteri-szobraszat-sepsi-szentgyorgy-transtex-dialog>

9 | <https://www.sepsiszentgyorgyinfo.ro/hirek/petofi-szobor-amelyet-a-szakma-is-elfogad-es-az-embereknek-is-tetszik>

pályamű, tehát a szakmai zsűri döntése érvényes maradt, de a pályamű módosítására kérték fel a tervezőt, mindezt a lakossági igények és vélemények figyelembevételével. Az is érdekes, hogy a felkérést a helyi tanács RMDSZ frakciója továbbítja Antal Árpád polgármester felé, mint egy olyan aktor, aki a látszat szerint leginkább magára vette a lakossági igények képviselőtét.

Ezzel a mozzanattal zárult a Petőfi-szoborállítási körüli eseménysor, amely minden lokális esetlegessége ellenére, véleményem szerint, tartogat olyan mozzanatokot, amelyek egy világos értelmezési keretben izgalmas kérdések feltevését teszik lehetővé közösségről, identitásképzésről, képviseletről. A következő fejezetben erre teszek kísérletet.

Az eset értelmezése

Ha megpróbálom egy tágabb elméleti keretbe helyezni a fentebb részletezett eseményeket, egy hármas összefüggés tűnik kézenfekvőnek. Úgy látom, hogy az eset három „szereplő” bonyolult viszonyrendszerén keresztül válik értelmezhetővé. Ez a *hatalom* (a megrendelő és a döntéshozó), a *kultúra* (a szakma) és a *társadalom* (közösség). Ez a hármas felosztás elég pontosan lefedi azt az erőteret, amelyben napjaink társadalmi cselekedetei értelmeződnek, természetesen más és más hangsúllyal és felbontással. Az értelmezett eset annyiban szerencsés, hogy mind a három aktor majdnem egyenlő arányban megnyilvánult benne, ugyanis az ők egymáshoz való viszonya, az egymás megnyilvánulásaira adott reakciói határozták meg az események lefolyását. A „hatalom” ebben az esetben a pályázat kezdeményezőjét és kiíróját, a városi önkormányzatot, elsősorban annak „arcát”, a város polgármesterét jelenti. A „kultúra” a szakmai zsűrit, illetve az esettel kapcsolatosan megnyilvánuló különböző újságírókat, közírókat, értelmiségieket, míg a „társadalom” a város lakóit, de leginkább a különböző online felületeken megnyilvánuló személyek sokaságát foglalja magában. Úgy gondolom, az eset külön-külön értelmezhető mindegyik aktor szemszögéből, az aktorok sajátos pozíciója, értékrendje, választása jól jelzi, hogy egy ilyen közösségi ügy milyen kényszerpályákon közlekedik, miközben mindegyik hozzáállást gondolhatjuk önmagában véve legitimnek. A következőkben megpróbálom külön-külön problematizálni mindegyik aktor megnyilvánulását, feltárva az anomáliákat, a kérdéses pontokat, ahhoz, hogy a végén egymásra vetítsem a gondolati eredményeket, annak érdekében, hogy a tanulmány címében jelzett kérdés is valamennyire választ kapjon.

A hatalom

Az eset bemutatásakor világosan jeleztem, hogy a szoborállítási kezdeményezője egy alapítvány, akivel egy szerződést köt az önkormányzat a szoborállítási procedúra lebonyolítása érdekében. Azért fontos tudatában lenni ennek az összefüggésnek, mert ebből fakad az esettel kapcsolatos első anomália. Ugyanis hiába van az Alapítvány központi szerepben, az egész ügy során egyáltalán nem látszik, nem lehet tudni, kiknek a szakértelmére támaszkodott a kiírás megfogalmazásában, a szakmai zsűri kiválasztásában, illetve a helyzet krízismenedzsmentjében sem vesz részt. A hatalom arca az egész folyamat során a város polgármestere, ő kommunikál a városlakókkal, csak a polgármesteri hivatal hivatalos fórumai működnek kommunikációs csatornaként, sőt

végig az önkormányzat s annak képviselője van döntési pozícióban, az általa megfogalmazott szempontok érvényesülnek a döntésekben.

De kit is képvisel a hatalom, mi határozza meg a hatalmon levő döntését, mi alapján dönt, mivel legitimálja döntését? Ezek a kérdések tulajdonképpen a modern hatalom problémáit jelzik. A modern társadalmakban a hatalom képviseleti jellegű, ő tulajdonképpen a többség megbízottja, meghozott döntéseivel őket képviseli, az ő érdekeiket szolgálja. Ez az eset is felfedi, hogy ez a viszony soha nem ilyen egyértelmű. Mindig egy többtényezős erőterben kell döntéseket hozni, a különböző érdekek, szempontok között egyensúlyozva. De mi jogosítja fel a döntésre a döntéshozót, azonkívül, hogy közösségi megbízatással rendelkezik, azaz, megkapta a felhatalmazást a közösségtől, hogy helyette döntsön, mindezt egy demokratikus hatalomgyakorlás keretén belül? Ez azért komoly kérdés, mivel a legtöbb döntés mögött olyan szaktudásra is szükség van, amellyel a közösségi vezetőnek nem kell rendelkeznie. Mivel nem rendelkezik, jó esetben másokhoz fordul, hogy begyűjtse azt a többlettudást, amely elengedhetetlen a döntéshez. De kire hallgat döntéseiben, kiknek a szakértelmére támaszkodik, kiknek a szempontjait részesíti előnyben?

A tulajdonképpen kérdés ebben az esetben a következő: mennyiben szakma az államigazgatás? Milyen tudás legitimálja a döntéseket? Beszélhetünk szakmai autonómiáról ez esetben? A legtöbb döntés mögött ugyanis szaktudás van, de ezzel a szaktudással a közösségi vezetőknek nem kell rendelkezniük. A szakmai autonómia a külső behatásokkal szembeni függetlenségnek az előfeltétele. A „tudós” szakmák (mint a pedagógus, a jogász, az orvos stb.) autonómiájuk indoklásaiként azt hozhatják fel, hogy beiktatásukat hosszú, formális képzés előzi meg, amely megalapozza szakértelmüket.¹⁰ Ez a formális képzés teljesen hiányozhat az államigazgatásban dolgozók esetében, akik értékekre, közösségi elképzelésekre hivatkozhatnak döntéseiben, de szaktudásra nem, pedig nyilvánvaló, ahhoz, hogy egy politikai döntéshozó jól végezze munkáját, behatóan kell ismernie különböző szakmai jellegű – a jogi, közgazdasági és társadalomtudományi – tudáskorpuszokat. Eleve ez a hatalom képviseleti, azaz, a képviselt közösség, csoport érdekei, szempontjai érvényesülését szolgálja, mindezt a megadott törvényes keretek között, betartva a demokratikus döntéshozatal procedúráit.

Az elemzett eset kapcsán fontos megjegyezni, a kiinduló helyzetben az alapítványnak kellett rendelkeznie azzal a szakértelemmel, amely a szoborállítási procedúra elindításához szükséges. Hogy ez a szakértelem formálisnak bizonyult, azt az események menete jelzi, hiszen a későbbi döntések meghozatalában az alapítványnak látszólag már nincsen semmilyen szerepe. Innen derül ki, hogy igazi hatalmi, azaz döntési helyzetben a polgármester van, ő az, aki különböző érdekekre hivatkozva változtatni tud az események menetén.

Az első változtatás a közösségi médiából érkező visszajelzések következtében történt meg. Ekkor a polgármester „a lakosság véleményére” hivatkozik, aminek következtében meg is kapja a populizmus vádját, ahogy ő maga is elismerte a már említett nyilvános vita során. A populizmus Szergej Gurjev és Elias Papaioannou szerint a társadalmat két homogén és egymással antagonisztikus ellentétben álló csoportra osztja:

10 | John A. Rohr: A szakmai etika problémája. In: *Közszolgálat és etika*. Szerk. Gulyás Gyula. Helikon Kiadó, Bp. 1997.

a „korrupt elitre” és az „egyszerű emberekre”.¹¹ A populista az elitek értékrendjével szemben a népakaratra hivatkozik, a populista vezető vagy párt pedig önmagát nevezi ki a társadalmi többség, a nép egyedül méltó képviselőjének.

Úgy gondolom, az elemzett eset kapcsán csak megszorításokkal érvényes a populizmus vádja, hiszen a polgármester a döntése során nem állította egymással szembe az elitet (jelen esetben a szakmát) a népakarattal. Ugyanakkor döntését az első fázisban valóban a lakosság akaratainak való megfelelés irányította, vagyis egy eléggé problémás tényező, hiszen „a lakosság véleménye” az adott esettel kapcsolatosan valójában csak a közösségi médiában megosztott kommentek sokaságát jelenthette, más felmérésre ugyanis nem történt utalás a döntéshozatal során. Csak valószínűsíthető, hogy a második változtatást ennek belátása, illetve a szakma felől érkező nyomás eredményezte. Így született meg végső soron az a kompromisszumos döntés, amelyben látszólag minden félnek érvényesült az akarata, de csak korlátozott formában.

Jelen esetben ezt a kompromisszumot tekinthetjük a hatalmon levő tulajdonképpeni tettének. Azt azonban fontos látni, hogy a kompromisszumos döntés kialakításában a hatalmon lévő nem a valódi problémák megoldására törekedett, hanem elsősorban a felmerült krízisek menedzselését tartotta szem előtt. Ha valóban meg akarta volna oldani a helyzetet, akkor szembe kellett volna néznie azzal, hogy már maga a pályázati kiírás is számos hibát tartalmazott. Ha pedig a városlakók akarata lett volna a mérvadó, akkor már a kiírás előtt meg lehetett volna kérdezni őket a szoborállítással kapcsolatosan. Ugyanakkor az is világos, hogy hiba volt egy felkért szakmai zsűri döntését külső nyomásra visszavonni, ez legfeljebb akkor legitim, ha komoly érvek merülnek fel a zsűri szakmaiságával kapcsolatosan. Végső soron, a hatalom szempontjából az látszik, hogy egy kiinduló hibás döntés hogyan eredményez további felemás megoldásokat. Hogy ez ne történjen meg, nem az események eszkalációját kellett volna követni, hanem a kiinduló helyzet átalakítását kellett volna kieszközölni.

A kultúra

Ha a fenti összefüggésben a hatalmon levő szakmai autonómiáját volt nehéz meghatározni, a „kultúra” összefüggésében a művészet autonómiájának a problémája az, amivel szembe kell nézni. Nem tartom szükségesnek belebocsátkozni a kultúra fogalmával kapcsolatos definíciós problémák rengetegébe. A kultúrafogalmunk ambivalenciákkal és ellentmondásokkal terhes, amiket nem az én tisztem itt feloldani.¹² Az esettanulmány vonatkozásában eleve csak a kultúra képviselőinek pozíciója a lényeges, a megnyilatkozásaikban, viszonyulásmódjaikban fellelhető érvek és értékek által kirajzolt kultúrafelfogás.

A kultúra képviselői két csoportba oszthatók. Egyrészt a szakmai zsűri tagjai tartoznak ide, név szerint: Bocskai Vince szobrászművész, Vetró András szobrászművész, Jánó Mihály művészettörténész, Bordás Beáta művészettörténész, Czimbalmos-Kozma Csaba városgondnok. Fontosnak tartom felsorolni a zsűri tagjait, ugyanis funkcióik, illetve ezeknek a funkcióknak a számszerű megoszlása jól jelzi, egy ilyen ügy kapcsán mit tart megfelelő szakmai tudásnak a pályázatkíró. A másik csoportba újságírók, a

11 | Sergei Guriev–Elias Papaioannou: The Political Economy of Populism. SSRN 2020/February 21.

12 | Lásd ehhez a problémához Márkus György: *Egy kultúra antinómiái* című tanulmányát. *Magyar Lettre International* 26. szám, 1997. Ősz. 1–7.

Transtelex internetes portál által szervezett kerekasztal résztvevői, illetve az esettel kapcsolatosan íródó véleménycikkek szerzői tartoznak, akiknek legtöbbször hagyományosan értelmiséginek tekinthető.

Az egész pályázati kiírás a szakmaiság szempontjai szerint volt elképzelve: nyílt pályázat, a beérkezett pályamunkákat pedig szakmai zsűri bírálja el. A projekt problematikusságára a beérkezett kritikák és a pályázat felülbírálása hívta fel a figyelmet. Hisz innen vált aktuálissá a köztéri szobrok esetében különben is érvényes kérdés: kinek a szempontja kell, hogy érvényesüljön a köztéri szobrok esetében? Azok számítanak, akik esztétikai autoritásként tudnak fellépni, vagy azok, akiknek minden nap viszonyulniuk kell a szoborhoz, akiknek ízlését, világnézetét képviselnie kell a szobornak? Nem egy újkeletű problémáról van szó, Fülep Lajos esztéta már a 20. század elején kritikusan megfogalmazta véleményét a *Magyar szobrászat* című tanulmányában. Őt idézem: az emlékműszobrászat „a politika vagy a tömeg-sznobizmus szolgálatában állott és közben elfelejtette vagy soha meg sem ismerte a művészi feladatokat”.¹³ A művészi feladatokra koncentrálni művészet nem lenne más, mint az autonóm művészet, míg a politikai vagy a tömegsznobizmus szolgálatában tevékenykedő művészet a művészi önállóságát veszíti el. A megkülönböztetés mögött az a nézet áll, miszerint a művészet lényege szerint autonóm tevékenység, vagyis a művészek és az értelmezők szabadságát semmilyen „külső”, azaz morális, politikai, társadalmi indoklással nem lehet korlátozni. Egy műalkotáson nem lehet számonkérni, hogy mennyire segíti elő bizonyos politikai-társadalmi célok elérését. A műalkotások értelmezése és értékelése esztétikai igazolásra szorul. Esztétikailag sikeres műalkotások lehetnek etikai, politikai szempontból mélyen problémásak. Gondolok most Leni Riefenstahl *Az akarat diadala* című filmjére, amely úgy tud filmtörténeti remekmű lenni, hogy közben a náci rezsim egyik kurzusalkotása. Ahogy fordítva is érvényes az összefüggés: etikai, politikai szempontból sikeres, azaz valamilyen társadalmi küldetést teljesítő műalkotások könnyen lehetnek esztétikailag kifogásolhatóak.

A művészet autonómiájának gondolata szövődik tovább a zsűrinek a pályázat kezdeti visszavonására adott reakciójában is. „Nem volt helyes lépés engedni az utca nyomásának és új pályázatot kiírni” – állítja Vetró András szobrászművész, a zsűri egyik tagja.¹⁴ „Egy művész nem ereszkedhet le azok szintjére, akik nem próbálnak az alkotáshoz közeledni, mert akkor a művészet nem tud nevelni” – folytatja a gondolatot, amivel tulajdonképpen a német romantika zsenifogalmát aktualizálja. A művész művészetével a nép ízlése fölött áll, ezért tudja a népet nevelni, magához emelni. A nép kultúrája fölött ott áll az elit kultúrája, a populáris kultúra mellett a magaskultúra, amelyhez viszonyítva az előbbi úgy lehet felfogni, mint szegényes, fogyatékos pótlékot az igazi helyett. Kós Anna, a Marosvásárhelyi Művészeti Egyetem tanára véleménycikében a pályázat eredményének felülbírálásában egyenesen a szakképzett művészek társadalmi helyének a megkérdőjelezését látja bele, hiszen feladatukat bárki elláthatja. Ott, ahol a szavazatszám, az emberek elégedettsége, a népszerűség dönt, nem számít a szaktudás, feleslegessé válik az elit képzettsége – írja a szerző.¹⁵

13 | Fülep Lajos: *Magyar szobrászat*. Nyugat 1918. 10.

14 | Vetró András: Nem volt helyes lépés engedni az utca nyomásának (Petőfi-szobor-állítás Sepsiszentgyörgyön). *Háromszék*, független napilap, 2023. január 4, szerda. Sepsiszentgyörgy. (3szek.ro)

15 | <https://transtelex.ro/velemeney/2023/01/17/petofi-szobor-vita-muveszet-kos-anna>

Ugyanakkor fontos kiemelni, hogy Vetró András a zsűri egyik tagja, a többiek nem hallottuk hivatalosan megszólalni az esettel kapcsolatosan. Ezt azért tartom lényegesnek, mert a zsűri elviekben nem csak a magas művészet szempontjait képviseli, hiszen nemcsak szobrászok, hanem művészettörténészek is alkotják, sőt a városgazda is ott ült a soraikban, akinek a munkaköri leírásába elsősorban a városfelújítással, köztisztasággal, karbantartással kapcsolatos feladatok találhatók. Lehet szerencsésebb lett volna, ha a zsűri tagjai között még lett volna olyasvalaki, aki jobban képviseli a városlakók értékrendjét. Ennyiben a zsűriben a demokratikus képviselőt elve erősebben leképeződött volna.

A zsűri által képviselt álláspont nagyon szűkösnek bizonyul, ha a napjainkban egyre elterjedtebb köztéri művészet fogalmához viszonyítjuk. A köztéri művészet (angolul: public art) tulajdonképpen pont a köztéri szobrászat meghaladása érdekében jött létre. A köztéri szobrászatra ugyanis elsősorban a reprezentativitás és a tradicionális esztétikák működtetése jellemző. A köztéri szobor kiemelkedik a társadalmi jelenből, jelentését tekintve pedig statikus és autoriter, ezért előrevetíti a befogadók passzív szerepét. A köztéri szobor legtöbb esetben emlékműként funkcionál, ezáltal pedig a mindenkor hatalomnak ad lehetőséget, hogy az emlékművön keresztül magát ünneptesse. Ezek az emlékművek ugyanakkor kiüresedett tereket hoznak létre, amelyeken nem lehet közösségi életet folytatni. Összefoglalva: modernista értelemben a köztéri szobrászat olyan autonóm alkotásokat jelöl, melyeket a társadalmi valóságtól független művész saját formaesztétikai elképzelése szerint hoz létre. A köztéri művészet ezt a beállítódást próbálja meghaladni, elsősorban azáltal, hogy a művekben erős hangsúlyt kap a jelen(levőség) gondolata, aminek köszönhetően ezek a művek elsősorban az élményt és a személyes tapasztalatot részesítik előnyben. Egyszóval a közösségi jelleget, amelyre a nyitottság, a hozzáférhetőség, a részvétel, a befogadás jellemző.¹⁶ A köztéri művészet megpróbál rezonálni a társadalmi problémákra, helyspecifikus és kontextusfüggő, a közösség felőli visszacsatolás igényén alapuló tevékenység.¹⁷

Ezek a szempontok fel sem merültek a zsűri számára, mivel egy romantikus-modernista paradigmán belül értelmezték a köztéri szobrászat feladatait. Ahhoz, hogy maga a zsűri, de a pályázatkíró is másként álljon hozzá a kihíváshoz, fel kellett volna tennie azt a kérdést, hogy a XXI. században mi is egy köztér funkciója. A jelentkező szobrászok pedig merészebb tervekkel kellett volna, hogy jelentkezzenek, kortárs esztétikák figyelembevételével kellett volna előállítaniuk szoborterveiket. Persze, ettől még kérdés marad, hogy ha már egy kevésbé formabontó alkotás is visszatetszést váltott ki a város hangosabb feléből, hogyan fogadtak volna a városlakók egy olyan műalkotást, amely valóban feszegetni próbálta volna a köztéri szoborállítás határait.

A társadalom

A sepsiszentgyörgyi köztéri szoborállítási projekt társadalmi háttéréről gondolkodva szintén anomáliák sokaságát fedezhetjük fel. Kezdetben szem előtt kellene tartani azt, hogy a szoborállítást a városnak szól, ennyiben a városlakók érdekeit szolgálja. Petőfi Sándornak eleve komoly kultusza van a székelyföldi magyar közösségekben,

16 | Vö. Zólyom Franciska: Nyilvánosság. A köztéri szobrászattól a társadalmi felelősségvállalásig. In: *Köztér. A megfigyelő lehetőségei*. Szerk. Sziyártó Zsolt. Gondolat Kiadó, Bp. 2011.

17 | Lásd Süvecz Emese: <http://www.intermedia.c3.hu/pst/public.html>

amit számos már eddig is létező szobor, illetve utca-, iskolaelnevezés jelez. Ez mindenképpen indokolttá teszi a szoborállítási kezdeményezést. És megint annál a kérdésnél vagyunk, amelyet az előző rész kapcsán fogalmaztunk meg: kinek van joga dönteni a szoborral kapcsolatosan? Azok dönthetnek, akik esztétikai autoritásként jönnek szóba, vagy azok, akiknek a szobor készül, akiknek a világnézetét képviselnie kell?

Az első lépés mindenképpen kimaradt a lehetséges ideális ügymenetből: a lakosság nem volt megkérdezve semmilyen szinten a szoborral kapcsolatosan. Sem a pályázat kiírása előtt, sem utána. Jó kérdés, hogy minden ügyben szükség van-e erre a lépésre. A közvetlen demokrácia legyen bármennyire szimpatikus, de két ponton mindenképpen korrigálásra szorul. Nagyon időigényes és költséges folyamatosan monitorozni a köz véleményét minden döntési helyzettel kapcsolatosan. Másrészt valóban léteznek olyan szituációk, amelynek eldöntéséhez speciális szaktudásra van szükség. Hogy hová kell hidat építeni egy folyón, az nem demokratikusan eldöntendő kérdés, hanem statikai, építészeti kihívás, amelyet a szakértőknek kell megválaszolniuk. Kérdés, hogy az esztétikai jellegű döntési helyzetek hová tartoznak? Elvileg egy közösség bízhatna a művészei ízlésében, és képviselhetne egy progresszív hozzáállást esztétikai kérdésekben. Ugyanakkor sok esetet tudunk, amikor bizonyos műalkotások, amelyek megjelenésük idején nagy elutasítottságban részesültek, később emblematiszta művekké alakultak át, amelyekre egész közösségek büszkéek. Ez történt a párizsi Eiffel-torony esetében, amelyet kezdetben a kor híres művészei is elutasítottak. De ez a viszonyulás fogadta a sepsiszentgyörgyi, 2001-ben állított, modern Szent György-szobrot is, amely a városban sokáig a gúny tárgya volt (ma is Süssenek nevezik a városlakók), majd idővel beépült a város ikonográfiájába. Ezek a helyzetek jelzik, hogy sok esetben az elutasítottság sem mérvadó valamilyen újítással kapcsolatosan. Ennek ellenére az ideális helyzet az, amikor a döntések a lakossághoz minél közelebb születnek meg, amikor a lakosság véleménye, elvárása minél alaposabban be van csatornázva a döntésekbe.

Ami igazán fontos kérdés ebben az esetben, hogy egy képviselési, ugyanakkor erősen mediatizált demokráciában hogyan jeleníthetők meg a társadalmi igények, milyen következménye van a társadalmi differenciálódásnak, az ehhez a differenciálódáshoz kapcsolódó mediatizáltságnak, hogyan lehet vele számolni. Fontos újra kiemelni, hogy az elemzett esetünk szempontjából a „társadalom” az internetes nyilvánosságban jelen levő emberek sokaságát jelentette. Ezt mindenképpen anomáliának kell neveznünk, bármennyire megszokottá vált. A polgármester döntését a közösségi médiában, elsősorban a saját Facebook-oldalán megjelenő kommentek következtében változtatta meg. Ez mindenképpen egy szokatlan helyzet, amivel azonban már hosszú ideje számolni kell, amióta a társadalmi nyilvánosság terei egyre inkább az internetre és a közösségi média felületeire helyeződtek át. Egy nagyon eltérő módon értékelt folyamatról van itt szó. Számos szerző tekintett úgy az internetre, mint egy olyan helyre, amely a társadalmi nyilvánosság megújulásának a lehetőségét hordozza. Sokáig az volt a remény, hogy így nyerhetnek nyilvánosságot kevésbé ismert személyek és csoportok, ami által aktívan részt vehetnek a közügyek alakításában. Ugyanakkor nagyon korán megjelentek a kételkedő hangok is, ezek közé tartozik Jürgen Habermas, a társadalmi nyilvánosság fogalmának egyik kidolgozója, aki szerint az internet gyengíti a hagyományos médiumok teljesítményét, mivel az online világban az értelmiségiek megnyilvánulásai elveszítik fókuszteremtő

erejüket.¹⁸ Mások szerint az internet azért sem garantálhatja a társadalmi nyilvánosság megújítását, mert fragmentált, értelmetlen, indulatos vitákat gerjeszt, növeli a közélet széttöredezettségét. Zizi Papacharissi egyik tanulmányában bevezeti a nyilvános tér és a nyilvános szféra fogalmait. Ha nyilvános térként tekintünk az internetre, azt jelenti, hogy egy olyan külsődleges környezetként írjuk le, amely csak egy újabb lehetőséget, felületet képez a vitákhoz. A nyilvános szféraként felfogott internet azt jelentené, hogy az internet olyan viták kibontakozását képes elősegíteni, amelyek erősítenék a társadalmi nyilvánosság kibontakozását. Papacharissi szerint is ez a második értelemben felfogott nyilvánosság még várat magára.¹⁹

Mindenesetre kortünetnek tekinthetjük, hogy a polgármester döntését a közösségi médiában előforduló negatív kommentekhez igazítja. Ez ugyanakkor hatalmas torzítást is rejthet magában. Először is nem tudhatjuk, mennyien vannak a tiltakozók. Másrészt a tiltakozók megnyilvánulásait eleve könnyebb észlelni, hiszen akiknek esetleg tetszett a szoborterv, azok valószínűleg nem nyilvánultak meg annyira vehemensen. A tiltakozók eleve egy hangos kisebbséget szoktak lefedni a társadalomból. Másrészt, a kommentelés eleve indulatosabb megnyilvánulásokra sarkallja a résztvevőket, mivel a kommentelés teréből hiányoznak azok a fékező, csillapító tényezők, amelyek az offline vitatérben előfordulnak.²⁰

Érdekes megnézni az elutasító kommentek tartalmát is, ezeknek a tartalmaknak a jellegét és a szórását, amelyet egy elnagyolt tartalomelemzés is világosan felmutat. Ha Antal Árpád polgármester Facebook-oldalán a szoborüggyel kapcsolatosan megjelent posztok alá írt kommenteket tekintjük át, a következő kategorizálási lehetőség adódik: világosan látszik, hogy az elutasító, nagyon erős indulatokkal átitatott kommentek száma sokkal nagyobb, mint a támogató kommenteké. Ezek mellett előfordulnak viccelődő, gúnyolódó kommentek is, ami szintén jellemzi az internetes kommunikációt. Ha pedig az érvek szintjén vizsgáljuk ezeket a kommenteket, a következő helyzetre akadunk: az elutasító jellegű kommentelők elsősorban a nemzeti érzületükben érzik sértve magukat. A Petőfi-szoborra mint nemzeti szimbólumra tekintenek, a költőt pedig elsősorban forradalmárnak tekintik, ezért várják el, hogy szabadságharcos-szimbólumok vegyék körül. Kifogásolják a szoboralak soványságát, szerintük ez a Petőfi egyáltalán nem hasonlít az eredeti Petőfire, nem hiteles. Ez azért érdekes elvárás, mert lehet tudni, hogy Petőfi Sándorról csak egy rossz minőségű kép, egy dagerrotípia maradt fel. A hitelesítő kép ennyiben maga is hitelesítésre szorul.²¹ Jól látszik, hogy ebben a helyzetben a hitelesítő instancia maga a Petőfi-kultusz, az abban megképződő Petőfi-kép válik valósággá, egy eleve konstruált és elsősorban a társadalmi képzelőerő által kialakított valóság, amelyet még a művészi képzelőerőnek sem szabad felülrnia. Ehhez képest a támogató jellegű kommentelők szerint van jogosultsága annak, hogy az idealizált hősök más fényben is megmutatkozzanak. Egy vékony alkatú ember is lehet nagyszerű költő, lángész, forradalmár. Továbbá, némelyikük szerint egy klasszikus

18 | Habermas ezt a véleményét egy díjátadás alkalmával fejtette ki 2006-ban. Beszédének részletei elérhetők a <http://www.signandsight.com/features/676.html> oldalon.

19 | Zizi Papacharissi: A virtuális szféra. *Médiakutató* 2003/tavasz 121–137.

20 | Lásd ehhez: Tamás Dénes: A komment az idő mocska. *Korunk* 2017/8 3–9..

21 | Ezt a problémát Hans Belting tárgyalja *A hiteles kép* című művében. Hans Belting: *A hiteles kép*. Atlantisz Kiadó, Bp. 2009.

szobor nem is találta a tömbháznegyedbe, ahová az eredeti tervek szerint fel akarták állítani a szobrot.

Ha a szoborállítási projekt „társadalmi” vetületét vizsgáljuk, egyszerre akadunk komoly társadalomfilozófiai kérdésekre, ugyanakkor sokkal gyakorlatibb megközelítések is felmerülnek. A legnehezebben megválaszolható kérdés, hogy milyen állapotban akadunk közösségeinkre, amikor valamilyen közösségileg értelmezhető tett vonatkozását próbáljuk felderíteni. A szociológusok már a XIX. század közepétől megpróbálnak válaszolni erre a kérdésre, kezdve Ferdinand Tönnies a közösség és a társadalom között megvont különbségtételétől,²² folytatva Max Webernél a közösség és a társulás szembeállításával,²³ el a különböző, a modern társadalmak leírásával foglalkozó elméletekig, amelyek nagy része a közösség elvesztéséről, a közösségi működés megszűnéséről tudósít.²⁴ Jó kérdés, hogyan őrizhető meg a közösségiség szempontja egy egyre individualistább világban, amelynek keretrendszerét mégis leginkább a tömegtársadalom elméletei írják le. Ahogy számolni kell azzal is, hogy ebben a világban milyen szerepe van a médianak, azon belül a közösségi médiának, amely alapvetően írja át azt a tudást, amelyet eddig a média és a társadalom viszonyáról összegyűjtöttünk. Természetesen itt nincs lehetőség mélyebben belemenni ezekbe a kérdésekbe, csak jelezni akartuk, hogy a szoborállítási projekt végső soron a közösségről, a közösségi identitás építéséről szól, ezért fontos látni, hogyan van jelen, hogyan valóságosul a közösség eszméje magában a projektben. És az látszik, hogy ez az építkezés kezdetben teljesen a kulturális elit, illetve a hatalmon levők ügye, majd egy kényszerű fordulatot láthatunk a közösség irányába, amikor a közösségnek egy nagyon részleges megnyilvánulása (a közösségi médiában megnyilvánuló emberekre gondolok) hatással lehet az ügy menetére, ahhoz, hogy végül ez is felülíródjon, és az egész ügy egy, csak a hatalmpolitika terminusaiban értelmezhető döntéssel (a polgármester kompromisszumos döntésével) záruljon.

Összefoglaló

Modern társadalomban élni nem egyszerű dolog. Modern társadalmon belül közösséget építeni szintén nagyon összetett szempontok figyelembevételét jelenti. Egy közösségi szoborállítási projekt – úgy gondolom – önmagában sok mindent fel tud fedni egy ilyen építkezésnek a nehézségeiről, buktatóiról. Egy ilyen ügy egyszerre vizsgálható a hatalmon levők, a döntésképes aktorok, az alkotók, azaz a kulturális elit, illetve a közösség oldaláról. A sepsiszentgyörgyi szoborállítási projekt számos anomáliát felfedett az idekapcsolódó tényezők vonatkozásában. Az alapvető kérdés azt hiszem egyértelműen megválaszolatlan. Kinek és milyen szempontok alapján kell döntenie egy, a közösség számára fontosnak vélt szobor felállításával kapcsolatosan? – ez az eldöntendő probléma. A probléma gyökerénél a modern társadalmak működtetésével

22 | Vö. Ferdinand Tönnies: *Közösség és társadalom*. Társadalomtudományi Könyvtár, Bp. 2004.

23 | Vö. Max Webber: *Gazdaság és társadalom*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1967.

24 | A következő művekre gondolok: Raymond Plant: *Community and Ideology. An Essay in Applied Social Philosophy*. Routledge and Kegan Paul, London–Boston 1974; Ralf Dahrendorf: *Society and Democracy in Germany*. Weidenfeld & Nicolson, London 1968.

és a közösségi identitás építésével kapcsolatos feszültségek sokaságára akadunk. Nem mintha ezt a kérdést régebb, más társadalmi feltételek között sokkal könnyebb lett volna eldönteni, bár voltak korok, amikor a megrendelő szempontja teljesen elégséges volt a kérdés megválaszolásához. A modern tömegdemokráciákban azonban a hatalmon levőnek már nincs ilyen kitüntetett pozíciója, döntésében egyszerre kell a tömegigényt, illetve a szakmaiság szempontjait is figyelembe vennie, mindezt úgy, hogy a különböző érdekek között is közvetítenie kell. A különböző autoritások igényei között nehéz, de nem lehetetlen lavírozni. Ami valószínű jobb megoldást szülhetett volna az adott esetben, az a több párbeszéd. Párbeszéd a hatalmon levők és a közösség között, párbeszéd a kulturális elit és a közösség között. Ezek a párbeszédek közelebb vihetnék volna a közösséghez a szoborállítás ügyét, ahogy realisabb lehetett volna az a közösségi igényekkel kapcsolatos kép is, amelynek alapján a hatalmon levő meghozta kompromisszumos döntését. De az iskolai képzésben hiányzó esztétikai nevelést is felfoghatjuk a párbeszéd egy formájának, amelynek hatására az emberek számára a szokatlanabb formai megoldások elfogadottabbá válhatnak. Hiszen mi építhetné jobban a közösséget, mint a párbeszéd? Ami mindenféle jó közösségi működés előfeltétele. Ez is lehetne a sepsiszentgyörgyi szoborállítási eset legfontosabb tanulsága.

Who Owns Petőfi? On Some Problems of Public Sculpture

Keywords: public sculptures, power, culture, society

The study deals with a case of public sculpture in Sfântu Gheorghe. The case focuses on a sculpture competition announced by the Municipality of the City of Sfântu Gheorghe in connection with the Petőfi Memorial Year. The statue competition triggered a major public debate that went beyond the city's boundaries. This paper attempts to develop a framework of interpretation and to interpret the case from the point of view of those in power, the representatives of culture and society, the community. The central proposition is this: starting from how we erect public sculptures, we also get an answer to how a local community functions. This paper seeks to reveal the anomalies of this functioning and to provide a framework for interpreting them.

VERES ILDIKÓ

Elmélet, megéltség és élmény. Böhm Károly, Zalai Béla és Hamvas Béla életvilágának egyes periódusairól

Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük.¹ (Wittgenstein)

I. Elméleti koordináták

Jelen dolgozatban természetesen nem áll módomban részletesen kitérni a címben jelzett gondolkodók teljes munkásságára, az életviláguk és a bölcséleti munkáik közötti összefüggésekre, csupán jelzek néhány lehetséges szempontot és lényegesnek tűnő csomópontokat: a filozófiai, az elméleti kérdésfeltevések és válaszok kidolgozása közepette fellépő sorsesemények befolyással bírtak-e a koncepciókra? Vagyis: a saját életvilágban átélt határhelyzetek, sorsesemények, pl. egy háború, egy élettárs elvesztése, nélkülözéssel teli mindennapok, mennyire befolyásolhatták az elméletalkotást? Az alábbiakban kiderülhet, hogy Böhm és Zalai a bölcséleti opusaikban a saját életproblémáikat egyáltalán nem érintik, vagy csak áttételesen. Ugyanakkor Hamvas írásaiban igen jellemző az életében lejátszódott sorsesemények megjelenítése. Ez esetben egy olyan saját narratíva jön létre, amely utólag számol be egy-egy élményről, sorseseményről, amely az idők távlatából elhomályosulva, a szavakba foglaláskor kevésbé hitelesen, a múlt valóságát pozitívan vagy negatívan torzítva jelenhet meg.

A mindennapi életvilág fogalmának használatakor Schütz és Luckmann értelmezését tekintjük kiindulópontnak. Szerintük megkérdőjelezetlenül és magától értetődő módon valóságos az a szféra, amelyet a normális felnőtt ember mint egyszerű adottságot maga előtt talál, amelyet megkérdőjelezetlenül átél, és az adott helyzetben nem tekinti problematikusnak.²

1 | L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés* Akadémiai Kiadó, Budapest 1989. 6.52.

2 | Vö. A. Schütz–T. Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*. 1–2. kötet. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979.

1. Az életvilágbeli sorseseemény és az elbeszélt történet összefüggéseiről

A megkérdőjelezetlen életvilágban váratlanul bekövetkezett sorseseemények fogalmi tisztázása érdekében utalunk Tengelyi László koncepciójára,³ aki amellett érvel, hogy a sorseseeményt az egyén passzívan, szabadság nélkül szenvedni el, számára uralhatatlan elemekkel telített, amely az élettörténetében új kezdetet teremt, de *nem független a szabadságtól*, mert éppen a szabadságában van korlátozva akkor, ha az adott sorseseeményt nem saját maga hozta létre, hanem idegen, uralhatatlan erők, amelyek az egyéni szabadságot gátolva sorsfordítóak. De – jegyezzük meg – sorsfordító esemény lehet egy olyan saját, jelentős döntése az egyénnek, amely nem külső kényszerítő erő, nem idegen igény hatására jön létre, de a jövőjét alapvetően meghatározza, többnyire szabad választás, amelynek nem biztos, hogy láthatók előre a következményei. A sorseseeményben az uralhatatlanság olyan helyzetekben válhat dominánssá, mint például a háború, a betegség, egy szeretett személy halála, a megtevesztés, a manipuláció, hiszen olyan eseményeket vonhatnak maguk után, amelyek lényegesen új kezdetet, fordulatot hoznak létre az egyéni élettörténetben. Vagyis az addig magától értetődő életvilág felborul.

Az egyén életében döntő sorseseemények pozitív vagy negatív vonatkozásai megváltoztathatják az élet értelmére vonatkozó kérdés hangsúlyait és a válaszokat is. Fontos megjegyeznünk, hogy a *sors fogalma* nem azonos a *sorseseemény* fogalmával, ez utóbbi konkrét, egy adott élethelyzetben döntő változást hozó, egyszeri esemény, míg a sorsfogalomban események sorozatáról, egy folyamatról van szó.

Másrészt arra a meghatározó tényre is utalnunk kell, hogy a sorseseeményekben és az azt elbeszélő históriákban a saját élettörténet elválaszthatatlanul összefonódik másokéval.

2. Biográfia és autobiográfia – hogyan értelmezik az egyes szerzők?

[...] az önéletírás nem az irodalom egyik megnyilvánulási formája, éppen ellenkezőleg: az irodalom egyik megnyilvánulási formája az önéletírásnak.⁴

Mi az, amit elmondunk, leírunk az élményeinkből, a megéltésgből, s hol van ebben a Másik/Mások élménye, és ami közös benne? Ezzel együtt kérdés a biográfia és az autobiográfia rendeltetése, s kérdés az is, hogy mennyiben lehet az életvilág „csupán” háttér vagy termékeny élettér a művek megalkotásában. Van-e jogunk az alkotásokat kivonni a szerző életéből? Vagy fordítva? Lehet a bölcséleti irodalom is egyik formája az önéletírásnak?

Már Dilthey részletesen elemezte azt, hogy minden szöveg autobiográfia, és az élmény (Erlebnis) nem azonos a megéléssel (Erleben), „az egyik fő diltheyi tézis, hogy az élet mögé a gondolkodás nem képes visszamenni”.⁵ A késői Dilthey felveti, hogy „[...]

3 | Vö. Tengelyi László: *Élettörténet és önazonosság*. 525–543. http://epa.niif.hu/01000/01050/00211/pdf/EPA01050_holmi_1998_04_525-543.pdf.

4 | James Olney: *Autobiography: an Anatomy and a Taxonomy*. *Neohelicon* 1986/1. 66–67.

5 | Vö. Wilhelm Dilthey: *Vorrede zu: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. GS. V. Hrsg. Georg Misch. Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart–Göttingen 1990. 173.

magát az áramlást, az energiát, a flow lényegét nem tudjuk megragadni, mert amit a figyelem rögzít, az a megélést már megszünteti, már nem maga az élet”.⁶

Pataki Ferenc az önéletírás pszichológiájának elemzésekor a következőket tartja lényeges tételnek:

Az önéletírás legnyomasztóbb pszichológiai nehézségei a hitelesség, megbízhatóság és szavahihetőség körül sűrűsödnek. [...] ezek elvben szinte megoldhatatlanok. Hiszen egy élettörténet tárgyi igazsága és pszichológiai hitelessége (pszichológiai valósága) nem szükségképpen feltételezik egymást, sőt merőben külön utakon is járhatnak.⁷

Tengelyi László Ricoeurre utalva megjegyzi azt a tényt, hogy amikor saját életünk-ből történeteket mondunk el, „[...] azt a narratív identitást, amely bennünket alkot, nem kívülről magunkra erőltetni, hanem felfedezni igyekszünk”.⁸ Ugyanakkor az elbeszél élettörténetek visszatekintő jellegűek, amelyek a feltárás/feltárlukozás és rejtőzködés kettősségében léteznek. Tengelyi mindezt azzal egészíti ki, hogy:

válsághelyzetben derül ki, hogy azok a történetek, amelyekkel önazonosságunkat önmagunk és mások számára rögzíteni próbáltuk, helyreigazításra szorulnak. Ekkor, ha csak átmenetileg is, de elkövetkezik a meghasonlás vagy, [...] az önhasadás pillanata. Hogy a magunk élettörténete elválaszthatatlanul összefonódik másokéval, és hogy önazonosságunkban kioldhatatlanul belecsúszódik a máság, az sohasem bizonyul annyira félreismerhetetlen ténynek, mint éppen ebben a pillanatban, amikor megrendült önértelmezésünk újbóli megszilárdításához csak a másokkal fennálló kapcsolatainktól remélhetünk támpontot [...] ekkor különös nyomatókat kap az a megállapítás, hogy élettörténetünknek [...] csupán „társszerzői” vagyunk.⁹

Ezen bizonytalanságokat erősítik egyes bölcselek mások által elkészített élettörténetének, biográfiájának hitelességére vonatkozó kétségek.

Ujfalussy József Bartók Béla kapcsán fogalmazza meg azt,¹⁰ hogy a zenei biográfiák és biográfusok visszatérő dilemmája az „életrajz” és a „művek” együttes tárgyalása vagy elkülönítése.

Az elkülönítő tárgyalásmód veszélyei és nehézségei akkor mutatkoznak meg, amikor a biográfus a műveket vagy a szerző személyes és történelmi körülményeitől elszakítva kénytelen felsorakoztatni, vagy, ha mégsem mondhat le a szerző sorsával, életpályájával való egybevetésről, ismétlésekbe kényszerül akár az életrajzi, akár a műveket ismertető részben. Ha az életrajz elrendezését nem pusztán esetleges szerkesztési kérdésnek tekintjük, számot kell vetnünk azzal,

6 | Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. GS VII. Shurkamp, Frankfurt am Main 1981. 236.

7 | Pataki Ferenc: Az önéletírás pszichológiája. *Pszichológia* 2007/1. 18.

8 | Tengelyi László: i. m. 529.

9 | Uo. 531–532.

10 | Ujfalussy József: Alkotás és életrajz. Tanulások Bartók biográfiájából. *Korunk* 1981/2. 84.

vajon lehetséges-e egyáltalán az életnek és a műveknek ilyen elkülönítése? Hol húzódik a határ élet és alkotás között? Vajon van-e jogunk a műveket kivonni a szerző életéből, az alkotást nem tekinteni legalább annyira a szerző életének, talán éppen legigazibb életének, mint mindennapjainak egyéb eseményeit?¹¹

Egyetértve mindezzel, úgy vélem, hogy a művek létrehozása mélyen ágyazódik az életfolyamat mindennapi történéseibe, és megfontolandónak tűnik egy feltevés: a határozott elméleti koncepciókat kevésbé befolyásolják a határhelyzetekben megélt események, mivel konzekvensen használt fogalomhálójával dolgoznak. Ez érzékelhető Böhm és Zalai vonatkozásában. Míg a hazai esszé jeles képviselője, Hamvas Béla változó fogalomtárral dolgozik, gyakorta ugyanaz a fogalom más-más szövegben más-más jelentéskört foglal magában. A *Babérligetkönyv*ben így nyilatkozik:

Az esszéistának, ellentétben a filozófussal, annyi koncepciója van, ahány esszét ír; alázatosan megelégszik az ellentmondásokkal, a minden-vélemény álláspontján van, mégsem nihilista, hanem univerzalista, mert egy véleménynek sem tulajdonít örök életet.¹²

Az életfolyamat szerkezetének értelmezésekor több kérdés is felmerül, amelyek közül az egyik a problémánk szempontjából jelentős: vajon azonos-e az *élmény* és a *megéltség* jelentéstartalma? Úgy vélem, olyan két halmazként lépnek elő, amelyeknek van közös metszete. A megéltség nem jelent minden esetben élményt, így e fogalom terjedelme nagyobb, illetve magában foglalja az élményt. Többnyire olyan, a további élettörténetet meghatározó, intenzíven jelentkező eseménynek tekinthető az élmény, amelyet az ember lelkiileg erőteljesen átél, mély hatással van rá. A későbbi életmenetben ezek a jelentősebb események maradandó lelki tartalommal is válnak, s mint határhelyzetek, mint sorsesemények meghatározzák, megváltoztatják sok tekintetben az egyén életvilágának szerkezetét. Ugyanakkor pozitív és negatív előjelűek lehetnek, és az egyén által előidézett fenoménként is létrejöhetnek.

Az átéltségben, a sorseseményben 'binnen lél' egyik igen negatívan jelentkező módusza a *szenvedés*, amelynek számtalan oka lehet, amely nem a cselekvés, hanem a sajátos passzivitás mezejét jelenti annak, akinek okozzák. A szenvedés a világban-válólét sajátos módozata, amelyet valamilyen módon kezelni kell, el kell viselni.

[...] Annak a tapasztalata, ami senyveszt, ami megpróbáltat, kihív, s aminek valamilyen (lehetséges) módon meg kell felelni, vagy amit viselni kell vagy szükséges.¹³

3. Miért ezeket a magyar bölcselőket választottam?

Minden történeti kutatásban, így a magyar filozófia történetének feltérképezésében is fontos szempont a kontinuitás és a hagyomány. A magyar filozófia történetének

11 | Uo.

12 | Hamvas Béla: *A babérligetkönyv – Hexakümion*. Medio Kiadói Kft., Budapest 2015. 159–161.

13 | Király V. István: *A betegség – az élő létlehetősége. Prolegoména az emberi betegség filozófiájához*. Kalligram, Pozsony 2011. 112.

első meghatározó egyénisége Böhm Károly, aki kimutatható hatással volt Zalai Bélára is. Hamvasra úgy tűnik nem, hiszen nem ismerte a hazai filozófiai hagyomány nagy részét. Ha ismerte volna, akkor észrevette volna, hogy Böhm rendszere is erőteljesen építkezik a Védák és az Upanisadok szövegeiből. Vagy tudta, de mélyen hallgatott róla. Hiszen megszokhattuk, hogy többnyire úgy idéz, hogy sem a szerzőt, sem az idézett helyet nem ismerjük, ezt nem tartja fontosnak gyakorta.¹⁴

Böhm Károlynál és Hamvas Bélánál arra az igen fontos összefüggésre is szeretnék rámutatni, amely az eddigi szövegelemzésekben csak a hamvasi életműben mutatott ki; arra, hogy az ind filozófia mindkettejüknél azt az ősi tudást jelentette, amelyből építkezni lehet, és amihez vissza lehet és kell térni. Hamvas írja a Védáról: „Minden metafizika ennek az egynek változata”.¹⁵ Böhm *Az ember és világa* című munkájának egyik alapvető hivatkozási forrása az Upanisadok. A hazai filozófia- és eszmétörténeti kutatás régóta tartozik bepótolni többek között azt a hiányt, hogy hermeneutikai elemzésekkel kimutassa a szövetségserűen igazolható hatásokat. Ennek fényében és következtében kiderül, hogy Böhm nem pusztán Kant, Fichte, Comte, Schopenhauer és más európai filozófiai hagyomány nyomdokain halad elméletében, hanem az ősi tudást is alkalmazza. Azt az ősi tudást, amelynek értelmezésekor az Upanisadokra hivatkozva állítja: én vagyok ő és ő = én, vagyis a Kis Lélek és a Nagy Lélek, valamint

14 | E helyen érdemes Hamvas későbbi, 1960-as elgondolását említeni, amelyben Böhm Károly projekciókoncepciójához nem meglepően hasonló felfogást mutat fel. Itt is feltételezhető a Hamvastól megszokott metodika: nem utal senkire, és bizonyára ez sem a saját gondolatrítmusa. Úgy írja le, mintha önálló gondolatai lennének. A projekció fogalma nála:

A világ úgy, ahogy az ember látja, kivetítés, de nem tudatos. És nem is az egyéni tudat projekciója (Na csa ékacitta-tantram vasztu). A világot az énfölötti egyetemes emberi tudat vetíti ki. Ezért a legelső lépés, amit meg kell tenni, hogy az ember a természetes és tudattalanul adott objektumokat saját elhatározásából maga által éberen konstruált objektumokkal helyettesítse. Ez történik a művészetben, a gondolkodásban, a mesterségekben, a viselkedésben, de ez történik abban a tevékenységben is, amit civilizációnak hívnak... Másrészt – és ez még fontosabb – az ember azáltal, hogy objektumokat vetít ki, a kivetítés műveletét magában tudatosítja. A projekció szüntelen létevékenység, amelyről az ember nem vesz tudomást. – Hamvas Béla: *Eksztázis*. <https://hamvasbela.hu/olvasmany-hamvas-bela-eksztazis>. 6–10. (Tiszapalkonya, 1960. május 15.)

Böhmnél az ember a projekciójában, a világkonstruáló folyamat közben megérti a világot, jelentést adva neki, illetve a Nem-Én világában a dolgoknak. Eközben, mivel a Másikkal létezik a Nem-Én világában, Őt is megérti a projekcióiban. Az erkölcsi értékek megvalósulása is tulajdonképpen nem más, mint a Másikkal „belakott” közös térben, közös életvilágban működő morális projekció. E vonatkozásban a Nem-Én nem a tárgyi világ valamely objektuma, hanem egy Másik-Én, akivel eleinte öntudatlanul hatunk egymásra, öntudatlanul vesszük tudomásul egymás világát és projekcióit. Amikor önmagam, „prolongálom” az érzéki világban, akkor azt tapasztalom, hogy a Másik is prolongálja belső világát, s így kerül egy közös térbe az érzéki síkban az „Énmagam és a Másén”.

A megismert/megértett világ elrendezése a „világkonstruáló” folyamat, amelynek folyamán létrejön a jelentés, amelyet nem a szubjektív konstrukciók, nem az életfolyamat szubjektívistikus szituációi hoznak létre, hanem a logikai megismerés, melyet az ún. „Énegész” törvénye hat át, amely uralkodik minden egyes életében, s mint ilyen, elkerülhetetlen törvény. Logikailag és ténylegesen is, ez azt jelenti, hogy egy másik szellemi világ részeként, a Nagy Lélek részeként, szükségképpen magunkban hordozzuk a teremtet elvet.

A böhmi koncepció e vonatkozásban is az Upanisadokból építkezik, s részleteiben elemzi, hogy a reális világot miként projiciálja rajtunk keresztül az Atman. Az Atman/atman/ Hamvas Bélánál az éberség fogalmának kibontásakor jelenti az ontológiai kiindulópontot, s hasonlóképpen Böhmhöz a tudás-nem tudás lételméleti paradoxonjaira kérdez rá, és keres magyarázatot.

15 | Hamvas Béla: *Scientia Sacra*. Magvető Könyvkiadó, Budapest 1988. 92.

valóság és igazság egy.¹⁶ Ilyeténképpen ez az elméleti alapállás is fundamentumát jelenti a lételméleti és az értékelméleti összefüggéseknek. Böhm az a priori tudást, a dolgok eredeti értelmének tudását is alátámasztja az Upanisadok vonatkozó részeivel, Hamvas a történelmi ember „tudáselvesztésének” igazolására használja.

II. Megélés – megértés – szöveg a három szerző életvilágában

Mint már jeleztük, a világban-való-lét, a sorseseemények sajátos módusza a *szenvedés*, amelynek számtalan oka lehet, amely nem a cselekvés, hanem a sajátos passzivitás mezejét jelenti annak, akinek az életében megjelenik, amelyet valamilyen módon kezelni kell, el kell viselni.

Mielőtt az elméleti kérdésekre kitérek a fent jelzett bölcseleők egyes textusaiban, felidézek néhány sorseseeményt, melyekben az uralhatatlanság domináns volt, s amelyeket röviden, időnként csupán egy-egy mondatban jelzik az elméleti szövegrészekben.

Böhm Károly első feleségének, Greguss Lujzának a halála után megjelentetett, *Az ember és világa* c. művének I. részét neki ajánlja: „Ezen mű oly korán elhunyt nőm emlékének legyen szentelve”.¹⁷ A mű *Bevezetőjében* 1883-ban így szól a fájdalomteli pillanatairól:

[...] olyan nehezen tudtam elválni attól, ami életemnek legfőbb munkatárgyát képezte, azon formát, melybe gondolataimat, a hol helyesek voltak is, öltöttem, – hogy bizonyos elégiái hangulat fogja el lelkemet, mikor éjjeleim, nappalaim hű barátját, kinél vigasztalást kerestem fájdalomteli pillanatokban, kitől erőt nyertem szétdúlt életemnek valami módon való újbóli berendezésére s folytatására, útra kellett indítanom. Mintha saját belsőm idegenné, az a mi oly sokszor lelkesített, hideggé és közönyössé vált volna, – úgy érzem magamat, midőn e hideg kötetre vetem pillantásomat. Tizenöt éves munka gyümölcsét veszi a szíves olvasó kezébe. Budapesten, 1883. október 29.¹⁸

Böhmöt megrázta első feleségének, Greguss Lujzának az elvesztése, akivel csak pár évig élt boldog házasságot, mert 1879. július 15-én hirtelen elragadta tőle és két kisfiától a gyors halál. Feleségének, majd elsőszülött fiának halála katasztrofális állapotba döntöttek Böhm lelkét. Öt év szenvedés után újra megnősült, mert rájött arra, hogy az életet sem megérteni, sem pedig átélni nem lehet igaz szeretet nélkül. Nénjének három lánya közül Margitot Böhm 1885 januárban feleségül vette. Életének legnyugalmasabb és legboldogabb korszaka kezdődött el, biográfusa, Kajlós (Keller) Imre szerint azért, mert

[...] nejében megtalálta azt a hűséges csupaszív asszonyt, aki után lelke sóvárgott, akit egész lelkével megszerethetett. Böhm Károlynak eme nagy

16 | Böhm az Upanisadokat többnyire különböző német nyelvű kiadásokból idézi.

17 | Lásd Böhm Károly: *Az ember és világa I. Philosophiai kutatások I. rész: Dialéktika vagy alapphilosophia.* Országos Evangélikus Tanáregyesület, Budapest 1941. V.

18 | Uo. VII.

szerelméről beszélnek azok a költemények, amelyeket nejéhez intézett. Ezek közül az egyik: „Träume von mir” című még a siron túl is tartó hűségéről szól [...]. neje öt fiúval ajándékozta meg [...] azonban három meghalt, [...] Fiainak halála családi életük boldogságára a fájdalom sűrű, nehéz fátyolát borította.¹⁹

Az 1911. április 6-án befejezett *Logikáját* második feleségének dedikálja: „A szerző e művét odaadó hitvesének ajánlja”.²⁰

Mindeközben írja meg *Az asszony lélektanáról*²¹ (1883. január) című tanulmányát, amely a két házassága között keletkezett, melyben kifejti az asszonyi mentalitásról, kötelességekről és feladatokról alkotott elképzeléseit. Szerinte a nő elsősorban a realisztikus ösztönök kielégítésében él; a nemi ösztön kielégítése, a gyermekek szerető táplálása és ápolása az, amely elsődleges nála a férfi számára. Lesújtó véleménye van az asszonyi intelligenciáról és megértési képességekről. Ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy *megértve* csak az van, amit *megélünk*, a női lélek az egyetlen, amit a férfinak megélnie nem lehet.

A továbbiakban Böhm Károly tanítványai közül (Tavaszy, Bartók, Makkai) a tragikus fiatalon, a háborúban meghalt *Zalai Béla* sorseseeményeire pillantok rá, akinek munkássága a hazai filozófiában méltatlanul kevésbé ismert. A kolozsvári egyetemen Böhm Károlynál hallgatott filozófiát, akinek rendszere nyilvánvalóan ismert volt számára, és befolyásolhatta elméletének kidolgozását. Zalai igen eredeti módon viszi tovább a Böhm²² által kidolgozott öntét- és projekcióproblémát, egy új rendszerelméletet konstruál, amelyben a rendszerezést az ember első „kultúrtényének” tartja. Az *általános rendszerelmélete* a hazai filozófiai gondolkodás egyik igen eredeti művének számított, amely megelőzte az ugyancsak magyar gyökerekkel bíró Ludwig von Bertalanffy koncepcióját is. Bertalanffy, bár a magyar szellemi kultúra s így Zalai elmélete is ismert lehetett számára, nem utal Zalai elsőbbségére e vonatkozásokban.

Zalai mielőtt részletesen kidolgozta volna rendszerelméletét, sok megpróbáltatáson, szenvedésen ment keresztül, amely levelezéséből is kiderül, amelyet Beöthy Ottó közölt. Néhány levélre, illetve levélrészletre módunkban áll kitérni, amelyek a fentieket tényszerűen alátámasztják.

Zalai levele Juhász Gyulához:

Kedves Juhász Gyula,
nekem igen kedves barátom, maga engem bizonyára erkölcsi halottjai közé csapott, tüntető körmenetben elégetett, és összes munkáimra megírta az örökre lehetetlenítő kritikát, helyet hagyva a címeknek. Rosszul tette. Egy fia betűt se írtam senkinek, kivéve egy lev. lapot Kosztolányinak, annak is azért, mert kértem tőle valamit, s ez mindig tiszteletet parancsoló zureichender Grund marad. Kosztolányi írta, hogy ön neheztel rám. Ne nehezteljen, mert az én nem írásomnak oka elég cudar anyagi körülményeimben (ez is ok?... no no, Kisdiófa

19 | Kajlós (Keller) Imre: *Dr. Böhm Károly élete és munkássága*. Első kötet. Mikes International 2006. 109. https://mek.oszk.hu/04200/04264/pdf/bohm_1.pdf.109.

20 | Lásd Böhm Károly: *Az ember és világa*. IV. rész. *A logikai érték tana*. Mikes International, Hága 2006.

21 | Lásd Böhm Károly: *Az asszony lélektanáról*. *Magyar Philosophiai Szemle* 2. évf. 1. füz. 1883. január. 33–34.

22 | Böhm a projekció problémáját már 1883-ban, a *Dialektikában* kifejtette, megelőzve európai tematizálását.

ucca.) és teljesen szétzüllött szellemi állapotaimban volt. Ebek harminczad-jára jutott az eszem, egyetlen vagyonom, kóboroltam szerte a hazában, most megültem itthon Debreczenben, megültem úgy, hogy a fejem lekonyult és nem bírom fölemelni – és kotlok. Grabolok. Az ön levelére nem írhatok választ, mert az kizárólag a Neumann Elza cikkével foglalkozott, amit én nem ismerek. Új témát fölvetni lehet kevés bennem az életkedv. De, akármilyen dög vagyok most, írjon ön akármilyen okos dologról; az nem baj, ha bolondot ír, csak okos dologról; hisz ez a fő, vagy mi, írjon, ne féljen, aki nem tud arabsul, még esetleg érthet arabsul. És főleg: ne haragudjék, ismétlem, élni is alig volt időm, annyira nem volt semmi dolgom – hát levelet írni! Üdvözlí koponyavesztett barátja Zalai Béla írjon. A címem Debrecen, Burgundia ucca 5.

Beöthy Ottó a dátum nélküli levél megírásának időpontját 1904 nyarára (talán júliusára) tenné, a következő megfontolások alapján: a depresszált hónapok objektív tényezői: Zalai kimarad az egyetemről az 1903/04. tanév második szemeszterében – úgy látszik, már a féltandíjat és a budapesti „hónapos vackot” sem tudta előteremteni. Megnőszül. 1905. október 12-én Budapesten feleségül vette az aradi születésű Neumann Elza irodalomtörténészt. Ifjú feleségével Párizsba megy néhány hónapra (az 5. kerületi Rue St. Jacquesban laknak, a Luxembourg mögött), decemberben megszületik Ágnes leányuk. Ez aktív, derűs, boldog és eredményes időszak.²³

Zalai párizsi és lipcsei tartózkodása során pénztelenül nyomorgott. 1905. január 5-én Kosztolányi Juhász Gyulához fordult érdekében:

Zalai, közösen szeretett barátunk Lipcsében van, hol pénz híján sok[at] tűr, szenved és nélkülöz. (Írt nekem és felkért, hogy kérjem meg önt, vezesse be őt a Szeged és V(ilága).-be, hova majd szívesen ír irodalmi, társadalomtudományi, művészettörténeti cikkeket, ha akármilyen szerény honoráriumot is kap. Pénzre van szüksége s hazulról nem kap. Barátai, a legjobbak, elhanyagolták s Babics egyáltalán nem írt neki.

Majd, új bekezdésben, sürgetően még egy megjegyzés: Írjon rögtön énnekem, mit végzett a lapnál; tud-e másikat, hol ennek az embernek pénzt tudnának fölhasználni?²⁴

A doktori szigorlatot Zalai 1906. június 16-án tette le, summa cum laude minősítéssel (fő tárgyként filozófia: summa cum laude, Alexander Bernát; melléktárgyak: matematika: cum laude, Beke Manó; kozmográfia: summa cum laude, Kövesligethy Radó). Doktori disszertációjának címe *A közvetlen tapasztalás-összefüggés rendszere* (1905), és ekkor írja *A metafizika mint az állandó szükségletek szimbolikus összegzése* (*Metaphysik als symbolische Summation perseverierender Bedürfnisse*) című művét, amely kéziratban maradt.

23 | Beöthy Ottó közli: Zalai Béla levelei kortársaihoz. *Kritika* 4. (1975). 8. szám. https://adt.arcanum.com/hu/view/MTA_Kritika_1975/?query=Zalai+B%C3%A9la&pg=233&layout=s

24 | Lengyel András: Juhász Gyula, Zalai Béla és „a válasz metafizikája”. A 20. század eleji „irodalmi forrongás” gondolkodástörténetéhez. In: *Babits–Juhász–Kosztolányi levelezése*. Sajtó alá rend. Belia György. Bp. 1959. 74. <https://adoc.pub/queue/lengyel-andras-juhasz-gyula-zalai-bela-es-a-valasz-metafizik.html>

Első felesége 1908-ban meghalt, két gyermekük maradt árván. Második felesége Máté Olga volt, akit 1912-ben vett el, s ő nevelte fel a gyerekeit. Zalai az első háborúban is sokat szenvedett, s végül igen fiatalon halt meg tífuszban.²⁵

A válságos helyzetek, a sorseseemények, az uralhatatlanság bizonyára erőteljesen befolyásolták az *Encomium Mortis* c. írásának létrejöttét, amely dátumozás nélküli.

Viszont a keletkezési idő meghatározásakor egy belső és egy külső bizonyítékra alapozhatunk. Az utóbbi életrajzi vonatkozású. Az 1907 és 1910 közé eső időköz Zalai Béla gondolkodói világának és hétköznapi életének is válságos időszaka volt...Tudható, életrajzi tényekből csak óvatosan lehet gondolkodási minőségekre következtetni. Belső bizonyítékként említhető, hogy ebben az időszakban Zalai gondolkodói világcépében is voltak interferenciára utaló jelek. [...] Ebben a halálról szóló írásában immanens metafizikai kiindulással Zalai Béla arra tesz kísérletet, hogy a halál és az élet kölcsönviszonyának szerkezeti alapját rendszerelméleti vonatkozásban tárja föl.²⁶

A szigorú elméleti munkái mellett meglepően lírai sorokkal ír az elmúlásról mint az élet negációjáról.

A halál szükséges, így a halál jó; az élet kerete, a létezés formaprincipiuma. Formailag, esztétikailag indokolt; az existentia a szürke vászon, a mire a halál festi a figurákat, bizarr fantáziával és szükségképen korlátozottan. A halál a vonal, mit az alaktalan felhőtömegbe *vágunk*; a világegyetemet lehetőségeiben konstruáló erő formaeszköze; az essenciális nemlét, a mi a lét lehetőségét adja meg; a negáció, a mi a lógósnak reliefet teremt és értéket ad.²⁷

Hamvas Béla gondolkodásmódját, életművét ugyancsak meghatározták a háborús tapasztalatai és a későbbi sorseseeményei:

A háború hasonlíthatatlanul legnagyobb élménye: a realitás-élmény. Az ember a valósággal szemtől szemben áll és a valóságban benne áll. Aki ezt csak egyetlenegyszer is, egészen rövid időre és halványan csak, de átélte, hogy a hamis anyagiasság világfelfogása hogyan recseg-ropog körülötte azzal a hazug és botor feltevésével, hogy a döntő realitás a koszt, az a legmélyebb valóságba látott.²⁸

25 | Lukács György szavai szerint: „Zalai Béla nagyon tehetséges ember volt és nem ártana, ha filozófiatörténetünk megpróbálná kiánsni a feledésből és kijelölné a helyét, mert ebben az 1918 előtti időben ő volt az egyetlen eredeti magyar gondolkodó” – *Irodalmi Múzeum I. Emlékezések*. Sajtó alá rendezte Vezér Erzsébet. Budapest 1967. 34.

26 | Bogoly József Ágoston: Zalai Béla kiadatlan esszétörredéke a halálról: „Encomium Mortis”. *Holmi* 1993 5. évfolyam, 1. szám. 99. https://epa.oszk.hu/01000/01050/00184/pdf/EPA01050_holmi_1993-01_098-102.pdf.

27 | Uo. 100.

28 | Hamvas Béla: A háború nagysága és az ember kicsinysége. Oroszországi feljegyzések. *Társadalomtudomány* 1943. 23. évfolyam, 1–2. szám. 63.

A realitás az, hogy itt kell lenni és itt kell élni és szolgálatban kell lenni és járőrbe kell menni és elhatározva kell cselekedni. (Éjszaka lövéseket hall, reggel kimegy az útra s az alá van aknázva, belép egy házba s kiütéses tí-fuszossal találkozik. Ezek külső körülmények. A valóság az, hogy itt van, kitart, eszik, parancsot kap, végrehajtja, cigarettázik, nem kap csomagot, pedig vár, megiszik egy pohár pálinkát s az egészet egy óra múlva elfelejti, mert jelentéktelen s mindez valahonnan magától lép elő, de felismeri benne a valóság arculatát.) [...] Nincsenek többé véleményei és nézetei; feladatai vannak. Nincs többé világszemlélete; elhatározása van. A világ körülötte nem a szemlélet tárgya, hanem a cselekvés tere. Ő maga pedig nem a tények függvénye, hanem az elhatározás személye.²⁹

Sorozatos traumák érték a korabeli életvilágban 1944–52 között: többszöri behívóparancs, hadifogság, betegségek, házuknak és mindennek, ami addig fontos volt a megsemmisülése. Így összegez: „A birtok világa megsemmisült. De aránylag hamar meg tudtam érteni, hogy csak a birtok világának megsemmisülése után léphet át az ember a létezés világába”.³⁰ Ehhez járultak hozzá a Lukács-ügy ismert paraméterei és következményei Hamvas életében.

Mindeközben eszmei stabilitást adott számára az, hogy 1945-től Szabó Lajossal és Tábor Bélával egyfajta „szellemi munkaközösséget” alapított, s 1948-ig legfőképp a „csütörtöki beszélgetések” jelentették a személyes, intellektuális kapcsolatot és háttér számára.

Ugyanakkor ebben az időszakban földet művelt, gyümölcsöt termesztett, kertészkedett. Szentendrén írta a *Karnevált*, a *Regényelméleti fragmentumot*, s itt születtek az *Unicornis*, a *Silentium*, a *Titkos jegyzőkönyv* és a *Mágia szutra* című kötetei is.

III. Az elméletek mint önálló „dobozok” – avagy az élmény teoretikus megközelítései

Miközben vagy miután a fentiek elválaszthatatlan részként olvadnak be az élet-történetbe, joggal feltételezhetjük, hogy nem tűnnek el a nyomaik az egyes koncepciókban, fogalmi szinten is értelmeződnek. Kérdés, hogy össze lehet-e az egyes fogalmak értelmezési körét hasonlítani, azzal együtt, hogy más elméleti és filozófiai háttér, ill. különböző értelmezési metodológiák vannak?

Böhm Károly bölcseletében egymással szorosan összefüggő fogalom az élmény, a megélés és a megértés, valamint ezek kapcsolódásai. 1883-ban, első feleségének halála után az asszonyi lét megértése és természetének tudományos vizsgálata közben³¹ a megértés és a megélés közötti kapcsolatot így látja: „Mert m e g é r t v e csak az van, a mit m e g é l ü n k; ezt az egyet (ti. a női létet – V.I.) azonban férfiúnak megélnie nem lehet”.³²

29 | Uo. 65.

30 | Hamvas Béla: *Silentium II. Vigilia* 49. évf. 12. sz. (1984. december). 948.

31 | Vö. Böhm Károly: *Az asszony lélektanáról*.

32 | Folytatása az idézetnek: „Volna ugyan még egy expediens, ha t.i. női kéz írná meg nemének lélektanát, legalább lelke természetrajzát; a törvényszerűséget aztán majd megelélnők mi is benne. De lehet-e ily őszinte, elfogulatlan rajzot oly érdekelt oldalról reményleni, a milyennek minden asszonyt ismerünk,

Mint fent említettük, a zaklatott évek után 1885-ben nyugalom következett, ami biztos háttérrel nyújtott fő művének elkészítéséhez, az első magyar filozófiai rendszer megalkotásához,³³ és ahhoz, hogy aktív szakmai-közéleti feladatokat lásson el. 1896-tól a kolozsvári egyetemen a filozófia nyilvános rendes tanára lett. A bölcsészeti kar dékánja (1901–1902), majd prodékánja (1902–1903). 1909-ben az MTA rendes tagjaként megtartja székfoglalóját. A filozófiáról alkotott elgondolása, amely a részproblémáknak megfelelően évtizedeken át bővül, alakul, letisztult formában a *Mi a filozófia* (1915) című munkájának posztumusz kiadásában fogalmazódott meg. Böhm az akadémiai székfoglaló beszédében³⁴ a megértést mint a megismerés középponti mozzanatát részletesen átgondolja. Meghatározó tétele az, hogy az ismeretelmélet kiindulópontjaként a *közvetlen élményt* kell megvilágítani, amely két mozzanatot foglal magában: a megértést és az elrendezést. Központi fogalma az élmény, amelynek közvetlen és közvetett típusát különbözteti meg. A legszűkebb értelemben véve élmény az:

[...] a mit az Én, mint maga actusát és elváltozását tapasztal. Ilyen élmény minden öntudatos tevékenysége (actus), a milyen pl. a kívánság, a projectio, az érzés, a helyeslés és tagadás. [...] erről közvetlen tudomásunk van, azért közvetlen élménynek nevezhető; [...] De van tágabb értelme is, a mikor e szóval mindazt jelöljük, a mi ezen közvetlen élményhez csatlakozik, rá vonatkozik, vagy vele viszonyban áll. Élmény ennél fogva az is, ha a projectio tárgyát tapasztaljuk, ha a vágy célját fixírozzuk, ha az érzés előidéző okát vele kapcsoljuk; [...] az emlékezeti adatok és az associációk általában. Ezt, miután az Én közvetlen élményén át jut tudomásunkra, közvetett élménynek nevezhetjük. A megismerésre nézve első sorban a közvetlen élmény bír legfőbb fontossággal. Mert a megismerés jellemző vonása az, hogy feltétlenül alanyi actus.³⁵

Az ember élménye lefedi az Én konstruáló, projiciáló, megértő, megismerő és értékteremtő tevékenységét. Először megérti saját maga létét, majd e közben a világkonstruáló folyamat közben (projekció) megérti a világot, jelentést adva neki, illetve a Nem-Én világában a dolgoknak. Eközben, mivel a Másikkal létezik a Nem-Én világában, Őt is megérti a projekcióiban.

ha az ő nemüknek kérdéséről van szó? S lehet-e a priori oly intelligentiára bízni ezen tudományos munkát, mely intelligentiának erre valóságát, kapacitását épen vizsgáljuk, sőt, mint sokan teszik, kétségbe is vonják egyenesen?” – uo. 33–34.

33 | Böhm fő műve: *Az ember és világa. Philosophiai kutatások. I. Dialektika vagy alap-philosophia.* (1883); II. *A szellem élete.* (1892.); III. *Axiológia vagy értéktan.* (1906.); IV. *A logikai érték tana.* (1912.); V. *Az erkölcsi érték tana.* (1928.); VI. *Az esztétikai érték tana.* (1942.) Az utóbbi három kötetet Bartók György (1882–1970.) rendezte sajtó alá.

34 | Böhm Károly: *A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata: Ismeretelméleti töredék. Értekezések a bölcsészeti tudományok köréből.* Székfoglaló értekezés. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1910.

35 | Uo. 26.

Zalai Béla,³⁶ úgy tűnik, a rendszerelméletében azon alapokból is építkezik, amelyek korábban Böhm koncepciójában³⁷ határozott körvonalakban rendeződtek. Böhm több vonatkozásban hatott rá, hiszen a kolozsvári egyetemen Böhm Károlynál hallgatott filozófiát, így a rendszere nyilvánvalóan ismert volt számára, amely befolyásolhatta elméletének kidolgozását. Zalai metafizikainak nevezi azt az élményt, amely Böhmnél az öntét folyamatában értelmeződik, annyiban, amennyiben a tárgyi világ, a tárgyi rendszer az ember projekciója. Mint láttuk, Böhm szerint a megismerésre nézve elsősorban a közvetlen élmény bír legfőbb fontossággal. Mert a megismerés jellemző vonása az, hogy feltétlenül *alanyi aktus*. Zalai is metafizikai élményként, alanyi aktusként tételezi a rendezést. A tárgyi rendszerezés a metafizikai élmény következtében konstruálódik, s a tárgyi rendszer, mint alapszisztem, gondolati elemeit mint funkcionálisakat tételezi. A másodrendű rendszerek (metafizikai, ismeretelméleti, etikai stb.) az egyes tárgyak tárgyi kvalitásait használják fel, s abból és arra építkeznek.

Az élmény teremti a tárgyat és az élmény nem a tárgy, és a tárgy az élménynek nem képe, nem sémája, nem emléke[...].A tárgy teremtés az élményből. Más szóval a tárgy egy élmény kiválasztása az élmények egységét alkotó individuális életből, e kiválasztás által önállósítása, ez önállósítás által az élmény individuális létének megalkotása. Nem absztrakció; nem elszegényítés, hanem meggazdagítás.³⁸

Zalai tétele: nem egyetlen valóság, s ebből következően nem egyetlen rendszer létezik, hiszen vannak olyan konstrukciók, amelyek „rendszerköziek”, rendszeren kívüli létet képviselnek. Zalai megfogalmazásában minden rendszernek más az értelme, amely a valóság minden lehetséges konstrukciója radikálisan objektív elvének tűnik. Minden, ami egyáltalán elgondolható, az befejezetlen rendszer Zalai szerint. Az 'elgondolható' azonban éppúgy jelent 'objektumot', mint 'szubjektumot', 'tárgyat', 'tételést'; 'adottságot' ugyanúgy, mint 'felfogásmódot', mindent, ami élmény, vagy mint tudományos elvonatkoztatás terméke, ami bizonyos önállóságra tett vagy tehet szert. Tehát a tárgyi világ teremtése abból az élményből ered, amelyben az ember rendszerez, amely létének lényegi eleme, rendszerező tevékenysége után/következtében épül fel, áll össze egészé a tárgyi „világ”, tárgyi valóság, s ezután jöhet létre bármilyen szinten rendszer- és szimbólumalkotás. Böhmhöz hasonlóan arra a következtetésre jut, hogy a tárgyi valóság az emberi tudati tevékenység által konstruálódik.³⁹

36 | Jelenlegi tudásunk szerint Erdéllyel Zalai egyetemi hallgatóként került kapcsolatba. Először Kolozsvárral. Érettségije (1900) után ugyanis a kolozsvári egyetem hallgatója lett, matematika–fizika szakon. „Fennmaradt indexének tanúsága szerint választott szakjából jeles, dicséretes, igen jó és kitűnő előmenetelt tanúsított. Figyelmet érdemel a fiatal matematikus lecke-könyvében a két felvett filozófiai kurzus, amelyeket Böhm Károlynál hallgatott. A professzor tanúsága szerint »kitűnően kollokvált, kiváló szorgalmas« minősítést ért itt el.” – Beöthy Ottó: Zalai Béla. In: *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*. Szerk. Kiss Endre és Nyíri János Kristóf. Bp. 1977. 213. Ez a kapcsolat azonban rövid lett, az 1900/1901-i tanév végén Zalai egyetemet változtatott, s az új tanévet már Budapesten kezdte el.

37 | Lásd *Az ember és világa*. I–III. köt. Budapest–Kolozsvár 1883–1906.

38 | Zalai Béla: A filozófiai rendszerzés problémája. *A Szellem* 1911. december 1. 1. évf., 2. szám. 169.

39 | Zalai 1913–14-ben keletkezett jelentős munkája az *Allgemeine Theorie der Systeme* (A rendszerek általános elmélete), melyet először német nyelven, majd 1984-ben magyarul is kiadtak.

Hamvas Béla perspektívái az elmélet és a megéltség vonatkozásaiban sajátos vonatkozásokat mutatnak. Egyrészt saját realitásában megélt élményeit és a hagyományban, a tradicionális szövegekben elfogadottakat, ami felfogható racionális élményként, rögzíti az esszéiben, másrészt elméleti megközelítéseit is adja a realitás és az élmény fogalmának. Az 1940-es évekre fókuszálva, úgy tűnik, változó a felfogása.

1941-ben így elmélkedik: mi a realitásban visszük végbe konstruálótévékenységünket, amely először az *imagináció*, majd a *realizálás* folyamatában egy összetett tévékenység, miközben megérthetjük világunkat vagy sem.

[...] realizálni pedig annyit tesz, mint a szétterített létet, a lehetőséget, az egzisztenciát a tömör egyetlenségbe, a létezőbe, a valóságba, az esszenciába visszaemelni.⁴⁰

Az individualitás szintjén létezik az ún. *belső és a külső realizálás* lehetősége (amelyek részletezése későbbi munkájában, a *Mágia szútrában* alapos kifejtésre kerülnek). A *Szellem és egzisztencia*ban így ír:

A kívülről tapasztalható realizálást minden esetben megelőzi a kívülről nem tapasztalható belső realizálás. A belső realizálás következménye, hogy a hatásszá vált tartalmak kifelé tettekben és művekben nyilatkoznak meg. E tettek és művek azonban az embertől nem válnak el, hanem reá visszahatnak, és az emberrel egy szövevényt, csaknem egyetlen lényt jelentenek.⁴¹

A második világháború alatt háromszor hívták be katonának. 1945-ben a bevonuló orosz alakulatok elfogták, és Szibériába akarták hurcolni, de Hamvas megszökött. A harcok során a budai hegyoldalba épült, Remetehegyi úti bérelt lakásukat bombatalálat érte, ott tárolt kéziratai és könyvei megsemmisültek. 1944. március 19-én fejezte be a *Scientia Sacra I.* című könyvét. 1943-ban a háborúban megélt élményei kapcsán azonban a *valóság és a realitás fogalmai más perspektívába* kerülnek, más értelmezést kapnak, a realizálás nem a fenti relációban jelenik meg:

A katona megérti a realitás abszolút konkrét voltát. Megérti, hogy tervek, elméletek, eszmék, tételek, — az egész absztrakt világ rémkép, szándékolt, erőszakos és hazug. A valóság itt van azokban az élményekben, amelyek olyan minden elképzelést felülmúlóan egyszerűek, hogy az már szinte nevetséges. Az absztrakt emberből konkrét ember válik. Az emberi egzisztencia nem eszmékben valósul meg, hanem konkrét feladatok végrehajtásában.⁴²

1948-tól koncepciójának ezen elemei, a valóság és a realitás fogalma a megélés-élmény-elmélet koordinátaiban módosulnak, hiszen a valóság fogalma nem a realitással azonos, hanem a status absolutus, az őstapasztalatban gyökerező fenomén.

40 | Hamvas Béla: *Szellem és egzisztencia*. Baranya Megyei Könyvtár, Pannónia Könyvek, Pécs 1988. 120.

41 | Uo.118.

42 | Hamvas Béla: A háború nagysága és az ember kicsinysége. Oroszországi feljegyzések. *Társadalomtudomány* 1943. 23. évf. 1–2. szám. 63.

*A regényelméleti fragmentumban*⁴³ világosan értelmezi a valóság, a realitás és a szél-malomvalóság hármasságát. Azt járja körül, hogy új realitásfogalom dominál a történelemben, így a személyiség életvilágában is, amelyet a hatalmon lévőknek fenn kell tartaniuk azért, hogy diktatúrájukat fenntarthassák. Amit az emberek többsége valóságnak tart, az nem más, mint megtévesztés az impérium megtartása érdekében. Akkor kezdődött el az igazi világválság, amikor a tudomány is magáévá tette ezt a realitásfogalmat.

Exkurzus: A továbbgondolás lehetőségei

Ha a hazai filozófia történetében barangolunk, s határozott utakat keresünk, akkor úgy tűnik, nem haszontalan a párhuzamos sorsok, a kortársak sorseseeményeinek s az ebbe ágyazódó, illetve az ebből kinövő bölcseleti opusoknak összevetése. Zalai és Hamvas egy nemzedékhez tartoztak, és a tanulmányunk következő részében az ehhez a nemzedékhez tartozó bölcselelők életvilágára tekinthetünk: Brandenstein Bélára, aki 1945 után emigrációba kényszerült, s néhány kortársára, akiknek szintén ez a sors jutott.

Hiszen, amint erre Veress Károly egyik tanulmányában rámutat:

[...] egy nemzedék jelene, múltja és jövője két síkon bontakozik ki: az empirikus valóság, valamint az értelmezés nyelvi-szimbolikus megjelenítődésének a szellemi síkján. Egyszerre él egy nemzedék a valóságban és annak a szellemi-tudati reprezentációkban megvalósuló értelmeződéseiben. Eszerint egy nemzedék jelenlegi jelenéhez mint valóságos jelenhez hozzátartozik a jelenlegi múlt is mint a jelenben emlékezetben tartott, kritikailag rekonstruált és értelmezett múlt, valamint a jelenlegi jövő is, mint a jelenben értelmezett és megtervezett jövő.⁴⁴

Theory, the Lived Situation and Experience. On Certain Periods in the Lives of Károly Böhm, Béla Zalai and Béla Hamvas

Keywords: world of life, experience, fate event, comprehension and the text, Károly Böhm, Béla Zalai and Béla Hamvas

In the first part of my study, I write about the connections between the fate event in the life world and the narrated story. In the second part, I analyze the problem of experiencing-understanding-text in the life worlds of Károly Böhm, Béla Zalai and Béla Hamvas, and I touch on theoretical approaches to experience.

43 | Lásd Hamvas Béla: *Regényelméleti fragmentum*. In: *Uő: Arkhai*. Hamvas Béla Művei 7. Medio, Szentendre 1994.

44 | Veress Károly: A nemzedéki viszonyok az időben. *Erdélyi Múzeum* 60. kötet, 1998/3–4. 155–156.

GERGELY P. ALPÁR

Néhány szillogisztikus módozat érvényességének ellenőrzése a Venn-diagramok segítségével

Dolgozatomban néhány szillogisztikus módozat Venn-diagram segítségével való ábrázolását szeretném bemutatni, illetve magyarázni szeretném azt, hogy bizonyos szillogisztikus módozatok esetében azok Venn-diagramos ábrázolásáról miért nem lehet leolvasni a szóban forgó módozatok érvényességét. Azt remélem, hogy a dolgozat végére világossá válik, hogy milyen kérdés esetében való állásfoglalás játszik kulcsszerepet a vizsgált módozatok érvényességének eldöntésében.

Bertrand Russell egyik tanulmányában arra hívja fel a figyelmünket, hogy a formális logika ugyanaz, mint a matematika, pontosabban a tiszta matematika. Russell szerint a tiszta matematikát George Boole fedezte fel egy 1854-es művében, *A gondolkodás törvényeiben*. Russell azt állítja, hogy Boole szerint a tiszta matematika ilyen, és ehhez hasonló kijelentésekből áll:

[...] ha ez és ez a kijelentés igaz valamely *tetszőleges* dologra, akkor ez és ez a másik kijelentés szintén igaz erre a bizonyos dologra. Lényeges, hogy sem azt nem vizsgáljuk, hogy valóban igaz-e az első kijelentés, sem pedig azt nem mondjuk ki, hogy mi az a tetszőleges dolog, amelyre a feltételezések szerint a kijelentés igaz. [...] A tiszta matematikában bizonyos következtetési szabályokból indulunk ki, s ezek révén levonhatjuk, hogy *ha* egy kijelentés igaz, akkor valamely másik kijelentés is az. Ezek a következtetési szabályok teszik ki a formális logika alapelveinek döntő részét. Majd vesszük bármely tetszőleges hipotézist, amelyik csak szórakoztatónak tűnik nekünk, és dedukáljuk a következményeit. Ha hipotézisünk *bármire*, és nem ezekre vagy azokra a külső dolgokra vonatkozik, akkor dedukciónk a matematikához tartozik. A matematikát tehát úgy határozhatjuk meg, mint azt a tárgyat, amellyel kapcsolatosan sem azt nem tudjuk, hogy miről beszélünk, sem pedig azt, hogy igaz-e az, amit mondunk.¹

Bár a russelli idézet hosszú, fontosnak tartottam, hogy teljességében idézzem azt. Russell ugyanis ebben az idézetben néhány fontos dologra hívja fel a figyelmünket a

1 | Bertrand Russell: A matematika és a metafizikusok. In: Uő: *Miszticizmus és logika*. Magyar Helikon, Budapest 1976. 120–121.

logikával kapcsolatosan. Mindenekelőtt arra, hogy a logika nem bizonyos meghatározott külső dolgokkal foglalkozik, hanem tetszőleges dolgokkal, mondhatni: bármivel; majd arra, hogy a logika keretén belül nem vizsgáljuk azt, hogy igazak-e a kijelentéseink a tetszőlegesen kiválasztott dolgokra; végül pedig arra, hogy a logika hipotetikus, ha..., akkor... típusú kijelentésekből áll.

Ezek az észrevételek pedig nagyon jól összecsiszolódnak a logika két népszerű definíciójával. Az egyik meghatározás szerint a logika a helyes gondolkodás tudománya, és mint ilyen, nem azt vizsgálja, hogy az emberek valójában hogyan gondolkodnak, hanem arra vonatkozóan ad előírásokat, hogy hogyan kellene gondolkodnunk. Nem deskriptív, azaz leíró tudomány tehát, hanem normatív. A másik meghatározás szerint pedig a logika az érvényes következtetés tudománya. Kapcsolódva az előbbi definícióhoz is, azt mondhatjuk, hogy a logika azt mutatja meg, hogyan kellene gondolkodnunk, azaz milyen szabályoknak kellene megfelelnie a gondolkodásunknak ahhoz, hogy érvényes következtetéseket hozzunk létre.

Természetesen, az érvényes következtetés logikai formájának a fogalma nem problémamentes. Rögtön felmerül a kérdés, hogy mit értünk érvényes következtetésen. Melyek tehát azok az ismertetőjegyek, amelyek egy következtetést érvényessé tesznek? Azt látjuk, hogy az érvényes következtetéseknek két ismérve van: egy materiális és egy formális. Ahhoz, hogy a materiális követelményeknek eleget tegyünk, arra van szükségünk, hogy a következtetés során igaz kijelentésekből (vagy kijelentésből) – nevezzük ezeket premisszáknak – induljunk ki, a formális kritérium kielégítése során pedig egyszerűen a következtetés folyamatának a helyes voltát értjük. Úgy tűnik tehát, hogy az érvényesség a maga során egyszerre feltételezi a premisszáik igazságát és a következtetés helyességét.² Ha ezek valamelyike nem teljesül, nem beszélhetünk érvényes következtetésről. Legjobb lesz, ha mindjárt néhány példa segítségével világítjuk meg mindezt.

Legyenek adottak a következő kijelentések:

(1) *Minden ember halandó.*

(2) *Szókratész ember.*

E két kijelentésből következik az, hogy:

(3) *Szókratész halandó.*

A következtetés esetében azt látjuk, hogy két igaz kijelentésből indultunk ki (ezek a következtetés premisszái), és helyesen következtetve egy igaz kijelentéshez (ezt a következtetés konklúziójának nevezzük) jutottunk. Mivel a premisszáink igazak voltak, vagyis teljesült a következtetésekre vonatkozó materiális feltétel, és a következtetésünk helyes volt, teljesült tehát a formális feltétel is, azt mondhatjuk, hogy a következtetésünk érvényes.

Lássunk most egy másik következtetést!

(4) *Ha a Hold zöld sajtból van, akkor az asztalomon levő kaktusz tud beszélni.*

(5) *A Hold zöld sajtból van.*

Ezekből a premisszákból azt a konklúziót fogalmazhatjuk meg, hogy:

(6) *Az asztalomon levő kaktusz tud beszélni.*

A második példa esetében azt látjuk, hogy a logika szabályainak megfelelően vontuk le a következtetést, így a következtetési folyamat helyes. A következtetést

2 | Lásd Gál László: *Hagyományos logika*. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2007. 17.

mégsem tartjuk érvényesnek. Ennek oka, hogy nem igaz premisszákból indultunk ki. Itt tehát nem tettünk eleget az érvényes következtetések materiális követelményének.

A harmadik példánk pedig:

(7) *Minden görög ember.*

(8) *Minden ember halandó.*

Amelynek konklúziója legyen:

(9) *Platónnak hosszú szakálla van.*

Ebben az esetben azt látjuk, hogy bár igaz premisszákból indultunk ki, megfelelünk tehát az érvényes következtetésekre vonatkozó materiális követelményeknek, a következtetésünk mégsem érvényes: pontosan azért nem, mert nem következtettünk helyesen, azaz a logikai szabályoknak megfelelően. Ez pedig azt eredményezte, hogy a premisszákból a konklúzió nem következik szükségszerűen.

Bár a logika tárgyának meghatározásakor abban állapodtunk meg, hogy a logika az érvényes következtetések vizsgálatával foglalkozik, még akkor is, ha csak egy gyors pillantást vetünk a hagyományos logika felépítésére, azt látjuk, hogy a tárgy vizsgálata a fogalom elemzésétől indul, majd pedig a kategorikus kijelentéseken keresztül jut el a következtetések elemzéséig. Ennek oka a következő: a logikában azt tartjuk, hogy a következtetések alkotóelemei a kategorikus kijelentések, amelyek a maguk során fogalmakból épülnek fel. A vizsgálat középpontjában mindig a következtetések állnak; a kijelentésekkel és a fogalmakkal azért vagyunk kénytelenek foglalkozni, hogy eljussunk a következtetésekig.

Nem szeretnék különösen sok időt tölteni sem a fogalmak, sem pedig a kijelentések elemzésével, mégis kénytelen vagyok megfogalmazni néhány alapvetet annak érdekében, hogy a szillogizmusok módozatainak az érvényességéről dönthessünk.

Fogalmak

Mindenekelőtt szögezzük le azt, hogy a hagyományos logikában a fogalmat a leg-egyszerűbb logikai formának tartjuk,³ amely különböző entitások reprezentációja, és amelynek a vizsgálódásunk szempontjából szinte az egyetlen releváns tulajdonsága az, hogy extenzióval rendelkezik, vagyis van terjedelme. Egy fogalom terjedelmét pedig egy alapvető halmazelméleti reláció, az elemreláció segítségével adjuk meg. Így valahányszor egy fogalom extenziója felől érdeklődünk, tulajdonképpen arra a kérdésre keressük a választ, hogy a fogalom terjedelmének mint halmaznak mennyi eleme van. Az elemek ugyanis azok a dolgok, amelyek bizonyos rájuk jellemző tulajdonságok alapján képezik vagy megadják a szóban forgó fogalom terjedelmét. Így például a *filozófus* fogalom terjedelmének eleme minden olyan ember, akiről elmondható, hogy rendelkezik a *filozófus(nak lenni)* tulajdonsággal, tehát az összes múltbéli és jelenleg élő filozófus; a *Föld legmagasabb hegycsúcsa* fogalom terjedelmébe az a hegycsúcs tartozik, amely a 'Föld' nevű bolygó legmagasabb hegycsúcsa; a *piros* fogalom terjedelmébe azok a dolgok, amelyek rendelkeznek a *piros(nak lenni)* tulajdonsággal stb. A fogalmak

3 | Lásd Petre Botezatu: *Introducere în logică*. Polirom, Iași 1997. 116.; Ion Didilescu–Petre Botezatu: *Sillogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*. Editura Didactică și Pedagogică, București 1976. 28–29.

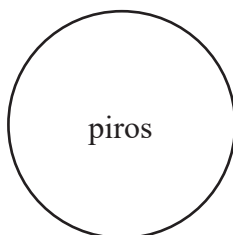
extenzióját általában egy kör (vagy valamilyen zárt síkidom) segítségével ábrázoljuk. Íme a példákban említett három fogalom extenziójának grafikus reprezentációja:



1. ábra



2. ábra



3. ábra

Kategorikus kijelentések

Ezek után rátérhetünk a kategorikus kijelentések (egyszerű nevükön: kijelentések) jellemzésére. Definíció szerint a kategorikus kijelentés olyan logikai forma, amely bonyolultabb a fogalomnál.⁴ Bonyolultsága éppen annak köszönhető, hogy két fogalomból épül fel (ezeket a fogalmakat szokás terminusoknak is nevezni), és az őt alkotó két terminus viszonyáról mond valamit. Szerkezetileg tehát a kijelentések két terminusból állnak: a logikai szubjektumból, amelyről a kijelentés mond valamit, és a logikai predikátumból, amelyet a kijelentés mond a logikai szubjektumról. A logikai szubjektum jele S , a logikai predikátumé pedig P . Szokás még a szerkezeti elemek közé sorolni azt a

⁴ | Lásd Gál László: *i. m.* 50.

kifejezést is, amely meghatározza, hogy a logikai szubjektum terminusának a terjedelmébe mennyi elem tartozik, és amelyet másképpen kvantornak nevezünk. A kvantort a természetes nyelvekben többnyire a 'minden', vagy 'néhány' szavakkal juttatjuk kifejezésre. A kijelentések szerkezeti elemei közé soroljuk azt az elemet is, amely megteremti a kapcsolatot a kijelentés logikai szubjektuma és a logikai predikátum között, amelyet kopulának nevezünk.⁵ Ezt általában a 'van' szóval adjuk vissza.⁶

Ha figyelembe vesszük, hogy egy-egy kijelentésben melyik kvantor szerepel, akár explicit, akár tacit módon, megkapjuk a kategorikus kijelentések mennyiségileg való felosztását. Eszerint kijelentéseink lehetnek egyetemesek vagy részlegesek. Egyetemes kijelentésről beszélünk, ha a kvantor a logikai szubjektum terminusának a terjedelmébe tartozó összes elemről mond valamit. Például: *Minden alma zöld*. Ebben az esetben azt látjuk, hogy a szóban forgó almák halmazának az összes eleméről azt állítottuk, hogy rendelkezik a zöld(nek lenni) tulajdonsággal. Részleges kijelentést kapunk pedig abban az esetben, ha a logikai szubjektum terminusának csak néhány (értve ez alatt azt, hogy legalább egyik) eleméről mondunk valamit. Például: *Néhány alma nem zöld*. Itt azt látjuk, hogy az almák halmazának némelyik eleméről (de legkevesebb egy elemről) azt állítjuk, hogy nem rendelkezik a zöld(nek lenni) tulajdonsággal.

A kategorikus kijelentések egy másik típusú felosztását aszerint végezzük el, hogy a logikai szubjektum által megnevezett terminus terjedelmében levő (összes vagy néhány) elem rendelkezik-e a logikai predikátum által megnevezett vagy leírt tulajdonsággal. Ha igen, akkor kijelentéseinket állító kijelentéseknek nevezzük, ha nem, akkor tagadó kijelentésekről beszélünk. Így például a *néhány alma zöld* kijelentés állító, hiszen a kijelentés szerint az almák halmazába tartozó néhány elem rendelkezik a zöld(nek lenni) tulajdonsággal, az *egyetlen alma sem zöld* kijelentés pedig tagadó, mivel azt állítja, hogy az almák halmazába tartozó egyetlen elem sem rendelkezik a zöld(nek lenni) tulajdonsággal. A kategorikus kijelentések ezen osztályozását minőségi szempontból való osztályozásnak nevezzük.

Ezek után megállapíthatjuk, hogy ha a kategorikus kijelentéseinket egyszerre mennyiségi és minőségi szempontból is fel akarjuk osztani, négytípusú kijelentést kapunk, úgy mint: egyetemesen állító, egyetemesen tagadó, részlegesen állító és részlegesen tagadó. Jelöljük ezeket rendre az *A*, *E*, *I*, *O* betűkkel.⁷ Annak érdekében pedig, hogy a lehető legjobban megértsük a kettős osztályozást, adjunk példát az összes kategorikus kijelentésre, immár rendszerezve a kijelentéseket. Legyenek példáink a következők:

(10) *A: Minden alma zöld.*

(11) *E: Egyetlen alma sem zöld.*

5 | Vö. Gál László: *i. m.* 51–52.; Didilescu–Botezatu: *i. m.* 30–32.; Patrick J. Hurley: *A Concise Introduction to Logic*. Wadsworth, Boston 2012. 197–199.

6 | A magyar nyelvben, ellentétben a legtöbb más természetes nyelvvel, nem mondjuk ki vagy nem tesszük ki a kopulát jelző szót. Így például nem azt mondjuk, hogy: *Az ég van kék*, hanem azt, hogy: *Az ég kék*; nem azt, hogy: *Néhány alma van piros*, hanem hogy: *Néhány alma piros*, stb.

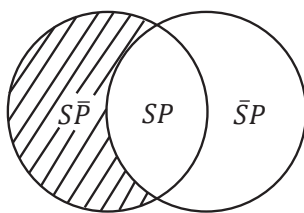
7 | Ezek a betűk latin megnevezések rövidítései, és arra hivatottak, hogy a kategorikus kijelentések jelölésénél vagy formalizálásánál megkönnyítsék a dolgunkat. Az *A*-, *E*-, *I*-, *O*-típusú kijelentések helyett használni szoktuk még a kijelentések két szerkezeti elemét figyelembe vevő jelölésmódot is, és akkor a kijelentéseket az *SAp*, *SeP*, *SiP*, *SoP* megnevezésekkel látjuk el, ahol *S* a logikai szubjektumot, *P* pedig a logikai predikátumot jelöli.

(12) I: *Néhány alma zöld.*

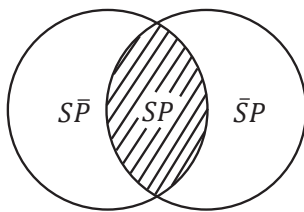
(13) O: *Néhány alma nem zöld.*

Most pedig adjuk meg a kijelentések ábráját a Venn-diagrammok segítségével. Előtte azonban még néhány megjegyzés: mindenekelőtt azt kell szem előtt tartanunk, hogy a Venn-diagram segítségével való ábrázolás során minden esetben metsző köröket adunk meg, amelyek rendre a logikai szubjektum (S) és logikai predikátum (P) terjedelmét jelképezik. Azért ennek a két terminusnak a metszetét adjuk meg, mert definíciónk szerint a kategorikus kijelentések a S és P terminusok kapcsolatáról adnak számot. Ezután elnevezzük azokat a területeket, amelyek a metsző körök megadásával létrejönnek. Azt látjuk, hogy ezek rendre az S és P nevet kapják, amely megnevezésekben a S és P terminusok feletti vízszintes vonal a tagadás logikai jele. Ha S -et, a példáinkat követve 'alma'-ként határozzuk meg, akkor a világunkban levő azon dolgoknak a halmazát fogja kijelölni, amelyek nem almák. Ebbe a halmazba fognak tartozni a ceruzák, tűzoltópalackok, rakéták stb., gyakorlatilag minden, ami nem alma. A P esetében pedig ugyanígy járunk el: ha P -t 'zöld'-ként definiáltuk, akkor $\bar{P}$ -t a nem-zöld dolgok halmazaként fogjuk értelmezni.⁸ Egy utolsó megjegyzésként pedig azt kell mondanunk, hogy azt a mezőt, amelyet üresnek tartunk (vagyis az üres halmazt) bevonalkázzuk, abba a mezőbe pedig amelyről tudjuk, hogy van legalább egy eleme, 'x'-et fogunk írni, jelezve azt a minimális egy elemet.

Mindezeket figyelembe véve az A (4. ábra), E (5. ábra), I (6. ábra), O (7. ábra) kijelentések Venn-diagramokkal való ábrázolása a következő:

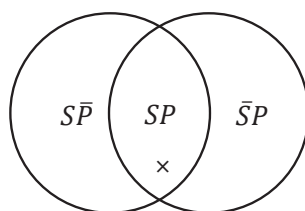


4. ábra

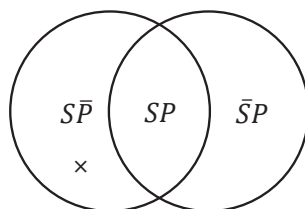


5. ábra

8 | A figyelmes olvasó észrevehette, hogy ha a világunkban található összes dologról számot akarunk adni, akkor szükségünk van egy negyedik elnevezésre és egy ahhoz tartozó halmazra is. Hiszen: hová fogjuk tenni a piros tűzoltópalackokat, amelyek se nem almák, se nem zöldek? Természetesen abba a halmazba, amely azokat a dolgokat tartalmazza, amelyek se nem almák, se nem zöldek, vagyis a halmazba. A kategorikus kijelentések ábrázolásakor azonban (jelen vizsgálódás keretén belül) ennek a halmaznak nem feltétlenül van jelentősége.



6. ábra



7. ábra

Az A -típusú, vagyis az egyetemesen állító kijelentés esetében konstraintitívnek tűnhet, hogy úgy világítunk rá arra a tényre, hogy S halmaz minden eleme rendelkezik egy bizonyos P tulajdonsággal, hogy azt ábrázoljuk, nincs olyan elem, amelyik rendelkezne a szóban forgó tulajdonság ellenkezőjével: tehát üres halmaz, de fogadjuk el, hogy ez így van.

Kategorikus szillogizmusok

Most pedig rátérhetünk a kategorikus szillogizmusok leírására. Tisztázzuk mindjárt az elején, hogy a kategorikus szillogizmusokat röviden szillogizmusoknak fogjuk nevezni. Szillogizmus alatt pedig azt a logikai formát értjük, amely kategorikus kijelentésekből épül fel. A standard értelemben vett szillogizmusok (amelyekkel a dolgozatban foglalkozunk) tulajdonképpen olyan következtetések, amelyeknek két premisszája van, ezért még közvetett következtetéseknek is nevezzük. Ha a szillogizmusok szerkezetét a kijelentések felől akarjuk megragadni, azt mondhatjuk, hogy azok két premisszából és egy konklúzióból állnak.⁹ Ha a fogalmak segítségével akarjuk meghatározni, akkor a szillogizmus olyan logikai forma lesz, amely három fogalomból vagy terminusból áll: a már ismert S és P terminusokból és egy harmadik terminusból, amelyet középső vagy mediális terminusnak nevezünk, és amelyet M -mel jelölünk. A mediális terminus feladata a szillogizmus keretén belül az, hogy közvetítsen a szillogizmus S és P terminusai között. Ez az a terminus, amely mindkét premisszában megjelenik egyszer, de a konklúzióban nem szerepel.

Még egyszer: a szillogizmusok kijelentésekből épülnek fel: két premisszából és egy konklúzióból; a kijelentések pedig terminusokból épülnek fel: S -ből és P -ből. Ez arra engedne minket következtetni, hogy a szillogizmusokon belül három S és három

⁹ | Lásd Patrick J. Hurley: *i. m.* 259.

P terminus jelenik meg, de nem ez a helyzet. Azt láttuk, hogy az M terminus mindkét premisszában megjelenik egyszer (de a konklúzióban nem), így egyedül a szillogizmus konklúziójának a formája $S-P$. Mivel azonban minden kijelentés szerkezete feltételezi a logikai szubjektumot is és a logikai predikátumot is, ezért csak arra következtethetünk, hogy a két premisszában az M -mel jelölt terminus fogja eljátszani az S vagy a P szerepét. És attól függően, hogy az M terminus a premisszában éppen melyik terminus, S vagy P helyén áll-e, négy különböző alakzatot különböztetünk meg. A négy alakzat sematikus ábrázolása a következő:

1. alakzat:	2. alakzat:	3. alakzat:	4. alakzat:
$M-P$	$P-M$	$M-P$	$P-M$
$S-M$	$S-M$	$M-S$	$M-S$
$S-P$	$S-P$	$S-P$	$S-P$

A példa kedvéért vegyünk egy szillogizmust. Legyen ez a:

(8) *Minden ember halandó.*

(14) *Minden filozófus ember.*

(15) *Minden filozófus halandó.*

A megadott példa esetében azt látjuk, hogy van egy terminus, amelyik a szillogizmus konklúziójában nem szerepel, az *ember*. Ez per definitionem a szillogizmus M terminusa. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy az M terminus az első premissza esetében az első terminus, így az az első premissza logikai szubjektumaként funkcionál, a második premissza esetében pedig a kijelentés második terminusa, tehát a kijelentés logikai predikátumaként van jelen. A konklúzióknak minden esetben $S-P$ szerkezete van: az első terminust S -sel, a másodikat P -vel jelöljük, és ezt a jelölést vetítjük vissza a premisszában szereplő terminusok elnevezésére. A példaként felhozott szillogizmus elemzése azt mutatja meg, hogy az 1. alakzattal van dolgunk. Természetesen, újabb példákat képezhetnénk és folytathatnánk azok elemzését, erről azonban itt most lemondunk.¹⁰

Ehelyett bevezetjük a módozat fogalmát, ami után figyelmünket a szillogizmusok mint következtetések érvényességét eldöntő szabályok ismertetésére fordítjuk, illetve azoknak a Venn-diagramok segítségével való ábrázolására.

Azt láttuk, hogy a terminusoknak az egyes szillogizmusokon belül elfoglalt helye alapján négy alakzatot különböztetünk meg. Ugyanakkor azt is figyelembe kell vennünk, hogy a szillogizmusok egyes kijelentéseit – legyenek azok premisszák vagy konklúzió – vizsgálva, azok A , E , I , és O típusú kijelentések lehetnek. Ez azt jelenti, hogy bármely szillogisztikus alakzaton belül a kategorikus kijelentések potenciálisan

10 | Ha figyelembe vesszük, hogy minden kategorikus kijelentés standard szerkezete $S-P$, könnyen beláthatjuk például, hogy a 2. alakzat első premisszájának az esetében az M -mel jelölt terminus a kijelentés logikai predikátuma, a P -vel jelölt terminus pedig a kijelentés logikai szubjektuma. A második premissza esetében az S -sel jelölt terminus a kijelentés logikai szubjektuma, az M -mel jelölt terminus pedig a kijelentés logikai predikátuma. Általánosságban elmondhatjuk, hogy a terminusok különböző betűkkel való jelölése irreleváns; ami számít, az a premisszában előforduló első és második pozíció. A standard esetekben (és ebben a dolgozatban csak a standard eseteket vizsgáljuk) az első pozíció a kijelentés logikai szubjektuma számára fenntartott hely, a második pozíció pedig a kijelentés predikátumának fenntartott helye.

bármely kijelentéstípusba tartozhatnak: vagyis mindkét premisszának és magának a konklúzióknak is rendre *SaP*, *SeP*, *SiP* és *SoP* formája lehet. Így az egyes szillogisztikus alakzatokon belül 64 lehetséges variáns különböztetünk meg.¹¹ És ha a 64 variáns esetében az alakzatot is figyelembe vesszük, akkor összesen 256 lehetséges, úgynevezett módozatunk lehet: az *aaa-1* módozattól az *ooo-4* módozatig.¹² Az egyes betű- és számkombinációból nagyon egyszerűen megkapjuk a szóban forgó vagy az éppen vizsgált módozatot. A jelölés első magánhangzója az első premissza, a második magánhangzója a második premissza, a harmadik magánhangzója a szillogizmus konklúziójának a kijelentéstípusát adja meg; a kapcsolódó szám pedig a szillogizmus alakzatát. Így például az *aii-3* módozat esetében azt látjuk, hogy egy 3. alakzatú szillogizmussal van dolgunk, amelynek első premisszája *A*-típusú, második premisszája *I*-típusú kijelentés, és a konklúzió is *I* típusú kijelentés; és így tovább.

Ezek után nem maradt más hátra, minthogy ismertessük a szillogizmusok érvényességét eldöntő szabályokat, illetve azoknak a Venn-diagram segítségével való ábrázolását.

Azok a szillogisztikus módozatok érvényesek, amelyek megfelelnek a következő követelményeknek:

1. csak és csakis három terminust tartalmaznak, amelyek: *S*, *M*, *P*;
2. legalább az egyik premissza *M* terminusa elosztott kell, hogy legyen;¹³
3. az *S* és *P* terminus csak akkor lehet elosztott a konklúzióban, ha a premisszában is elosztott;
4. legalább az egyik premissza állító kijelentés kell, hogy legyen;
5. legalább az egyik premissza egyetemes kijelentés kell, hogy legyen;
6. a premisszák akár minőségileg (állító, tagadó), akár mennyiségileg (egyetemes, részleges) különböznek, a konklúzió csakis gyengébb típusú kijelentés lehet.¹⁴

A szillogizmusok Venn-diagram segítségével való ábrázolása nagyon hasonló a kategorikus kijelentések ábrázolásához. A lényeges különbség az, hogy a szillogizmusok esetében a terminusok extenzióját ábrázoló körök száma kettő helyett háromra bővül, megjelenik ugyanis a harmadik, az *M* terminus. A szillogisztikus módozatok Venn-diagramjának az elkészítésekor pedig néhány előírást alkalmazunk:

- a) csak és csakis a szillogizmus premisszáit ábrázoljuk a Venn-diagramon; a konklúzió kijelentése által mondottakat le kell tudnunk olvasni a diagramról a premisszák ábrázolása után;
- b) egy-egy premissza ábrázolásakor minden esetben csak annak a két terminusnak az extenzióját szimbolizáló kört vesszük figyelembe, amely terminusok az éppen vizsgált premisszában megjelennek (függetlenül attól, hogy a

11 | A 64-es számot úgy kapjuk, hogy az első premissza 4 lehetséges mondattípusának a számát összeszorozzuk a második premissza ugyancsak 4 mondattípusának a számával, illetve a konklúzió szintén 4 lehetséges mondattípusának a számával: $4 \times 4 \times 4 = 64$.

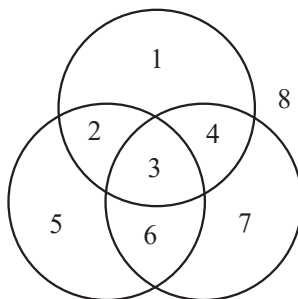
12 | $64 \times 4 = 256$.

13 | Egy terminus elosztottságán azt értjük, hogy a terminus extenziójába tartozó összes elemről állítunk valamit. Az egyetemes kijelentések *S* terminusa elosztott; a *P* terminus a tagadó kijelentések esetében elosztott.

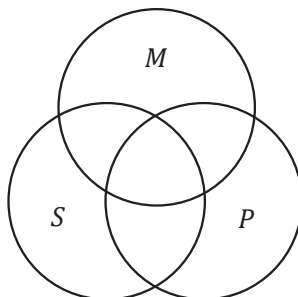
14 | Minőségileg gyengébbnek számít a tagadó kijelentés az állító kijelentéssel szemben, mennyiségileg a részleges kijelentés gyengébb az egyetemes kijelentésnél.

- premisszában milyen betű segítségével jelöltük a logikai szubjektumot, illetve a logikai predikátumot);
- c) ha a szillogizmus premisszái között egyetemes és részleges kijelentés is szerepel, az egyetemes kijelentést ábrázoljuk elsőként (ne feledjük el, hogy az egyetemes kijelentések esetében vonalkázunk, a részleges kijelentések esetében pedig 'x'-et írunk a megfelelő helyre);
- d) az 'x'-et általában két kör metszési vonalára tehetjük; ha csak a metszet valamelyik területe nem üres halmaz, az 'x'-et a metszési vonalra helyezzük, jelezve ezzel, hogy az mindkét területhez tartozhat, és a premisszák alapján nem eldönthető, hogy pontosan melyikhez.

Természetesen a szillogizmusok Venn-diagramjának elkészítésekor is fontos tudnunk, hogy a diagram éppen melyik területéről beszélünk. Álljon itt két ábra. Az elsőn megszámoztuk a területeket, a másodikon pedig elneveztük a szillogizmusokban szereplő terminusok extenzióit.



8. ábra

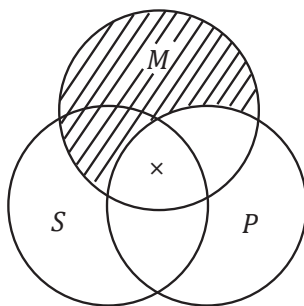


9. ábra

A 8. és 9. ábrát összevetve azt látjuk, hogy: az 1-es terület a -nek, a 4-es a -nek, a 7-es a -nek, a 8-as pedig (amint arra a kategorikus kijelentések esetében a 7. lábjegyzetben felhívtuk a figyelmet) az -nek a megnevezése. Ez utóbbi területet egy esetben sem fogjuk vizsgálni, ezért ezentúl figyelmen kívül is hagyhatjuk.

Ezek után pedig vegyünk egy példát. Legyen adott az *aii-1* módozat. Ez azt jelenti, hogy egy első alakzatú szillogizmussal van dolgunk (ezt mutatja a szám); a szillogizmus

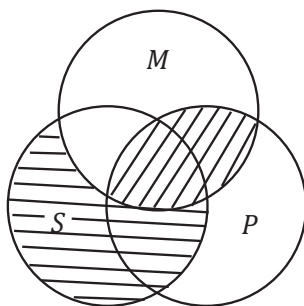
első premisszája egyetemesen állító, azaz *A*-típusú kijelentés (ezt jelzi az első magánhangzó); a második premissza részlegesen állító, azaz *I*-típusú kijelentés (ezt jelzi a második magánhangzó); a konklúzió pedig ugyancsak részlegesen állító, azaz *I*-típusú kijelentés (ezt jelzi a harmadik magánhangzó). Ha elkészítjük a megadott szillogisztikus módozat Venn-diagramját, a 10. ábrát kapjuk:



10. ábra

Most pedig nézzük meg, hogy a premisszák ábrázolása után hogyan tudunk dönteni a példaként felhozott módozat érvényességéről. Az első alakzat első premisszája azt állítja, hogy: *Minden M P*. Vagyis: *M* extenziójának egyetlen olyan része sincs, amely ne lenne *P*, ezért *M* extenziójának minden olyan részét bevonalkáztuk, amelyik nem közös *P* extenziójával (1-es és 2-es területek, amelyek elnevezésében jelen van a). A második premissza állítása szerint: *Néhány S M*. Vagyis: *S* extenziójának van legalább egy olyan eleme, amely *M* extenziójába is beletartozik. Ebben az esetben a 3-as területbe írtunk egy 'x'-et, jelezve azt a minimálisan egy létező elemet, amely egyszerre *S* és *M* extenziójába is beletartozik. (Szóba jöhetett volna még a 2-essel jelölt terület is, hiszen arra is igaz lett volna, hogy egyszerre *S* és *M* extenziójának is a része, de mivel az első premissza miatt bevonalkáztuk az adott területet, jelezve ezzel, hogy annak a területnek nincs eleme, ezért azt mondani, hogy van legalább egy eleme, ellentmondást szült volna. Ez nem történhet meg, így az egyetlen opciónk a 3-as területbe helyezett 'x' volt.) Ezzel végeztünk mindkét premissza ábrázolásával. Nem maradt más hátra, mint ellenőrizni azt, hogy a konklúzió leolvasható-e az ábráról. A válasz pedig: igen. Hiszen a konklúzió azt állítja, hogy: *Néhány S P*. *S*-nek tehát van legalább egy olyan eleme, amely egyben *P* is. De éppen ezt mutatja nekünk az ábrán a 3-as területbe írt 'x'. (A 3-assal jelölt terület megnevezésében *S* is és *P* is megtalálható). A vizsgált módozat tehát érvényes.

Vizsgáljunk meg még egy módozatot, és döntsünk annak érvényességéről. Legyen ez az *eae-2* módozat! Ha elkészítjük a módozat Venn-diagramját, a 11. ábrát kapjuk. Ebben az esetben egy 2. alakzatú szillogizmussal van dolgunk. (Ezt mutatja a módozatban megjelenő szám.) A szillogizmus első premisszája szerint: *Egyetlen P sem M*. A második premissza szerint: *Minden S M*. A konklúzió pedig ezt mondja: *Egyetlen S sem P*. Az első premissza szerint *P* és *M* extenziójának nincs közös eleme, ezért bevonalkáztuk a 3-as és 4-es számú területeket: ez az üres halmaz jele. A második premissza szerint pedig *S*-nek nincs olyan része, amely ne lenne *M*, vagyis minden, ami *S* extenziójának a része, egyben *M* extenziójának is része. A konklúzió szerint pedig:

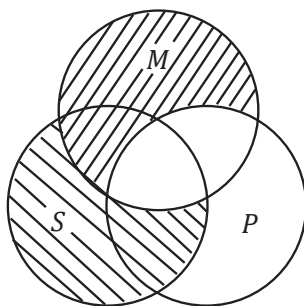


11. ábra

S és P extenziójának nincs közös eleme. És valóban azt látjuk, hogy mindkét terület, amely közös S és P esetében (a 3-as és 6-os területek) be van vonalkázva, jelezve ezzel azt, hogy üres halmazzal van dolgunk. Mivel a konklúzió leolvasható a premissák ábrázolása után, az *eae-2* módozatot is érvényesnek tekintjük.

A dolgozat keretén belül természetesen lehetetlen lenne mind a 256 szillogisztikus módozat ábrázolása. Erre már csak azért sincs szükség, mivel az érvényes szillogisztikus módozatokra vonatkozó szabályok alapján meglehetősen sok lehetséges módozatról eldönthetjük, hogy azok nem érvényesek. Például azokról, amelyeknek mindkét premissája tagadó kijelentés (alakzattól függetlenül); vagy amelyeknek mindkét premissája részleges kijelentés (alakzattól függetlenül); vagy amelyeknek egy tagadó és egy állító premissájuk van, a konklúziójuk pedig állító kijelentés (alakzattól függetlenül); vagy amelyeknek egy egyetemes és egy részleges premissájuk van, a konklúziójuk pedig egyetemes kijelentés (alakzattól függetlenül).

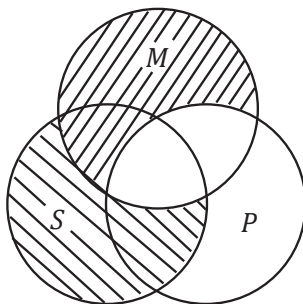
Van azonban a szillogisztikus módozatoknak egy csoportja, amelyek esetében a módozat Venn-diagramjának az elkészítése után sem olvasható le a módozat érvényessége. Ilyen például az *aai-1* módozat. A módozat Venn-diagramjának elkészítése után a 12. ábrát kapjuk.



12. ábra

Ha megpróbáljuk leolvasni a konklúziót a premissák ábrázolása után, nem járunk sikerrel; éppen ezért hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy a módozat nem érvényes. Hiszen a konklúzió azt állítja, hogy: *Néhány S P*. A konklúziónak megfelelően S és P extenziójának a metszetében (egészen pontosan: csak a 3-as területben, hiszen a

6-os terület üres halmaz) meg kellene jelennie egy 'x'-nek, de nem jelenik meg. Az 'x' azt jelölné, hogy S és P extenziójának a metszetében van legalább egy elem, amelyre egyszerre igaz az is, hogy S , és az is, hogy P . Ahhoz, hogy a módozatot érvényesnek tartsuk, annak Venn-diagramja a következő kellene, hogy legyen:



13. ábra

De ezt az ábrát csak akkor kapnánk meg, ha a szillogizmus konklúziója által mondotakat is feltüntetnénk. Ez azonban pontosan azért nem megengedett, hogy lássuk, a premisszák szükségszerűen implikálják-e a konklúziót. Ha nem implikálják szükségszerűen a módozatot, nem tartjuk érvényesnek.

Érdekes problémával szembesülünk azonban abban az esetben, ha megpróbáljuk elkészíteni az alakzatok ismertetése utáni első példa Venn-diagramját. A példa egy 1. alakzatú szillogizmus volt (lásd a (8)-as, (14)-es és (15)-ös számú kijelentéseket), amelynek minden kijelentése A -típusú kijelentés. Formális reprezentációja: $aaa-1$. A premisszák ábrázolása után a szillogizmus Venn-diagramja teljesen megegyezne az $aai-1$ módozat Venn-diagramjával. Nagyon egyszerűen: azt tapasztalnánk, hogy az $aaa-1$ és az $aai-1$ módozatok Venn-diagramja a 12. ábra lenne. A két módozat közötti különbség az, hogy a premisszák ábrázolása után az $aaa-1$ módozat esetében a Venn-diagramról le tudjuk olvasni a konklúziót, az $aai-1$ módozat esetében azonban nem. Így az első módozatot ($aaa-1$) érvényesnek tartjuk, a másodikat ($aai-1$) nem. De ez az egész konstraintitívnek tűnik, hiszen a tapasztalat azt mondatja velünk, hogy ha egy dolog (a konklúzió P terminusa) igaz egy halmaz összes elemére (az egyetemesen állító kijelentés S terminusának az extenziójába tartozó összes elemre), akkor ugyanannak a dolognak (szintén a konklúzió P terminusának) igaznak kell lennie az S terminus extenziójába tartozó néhány elemre is. Ha igaz az a kijelentés, amely azt állítja, hogy egy kosárban lévő összes alma zöld (tétélezzük fel, hogy pontosan öt alma van a kosárban), akkor igaznak kell lennie annak a kijelentésnek is, amely azt állítja, hogy a kosárban van legalább egy olyan alma, amelyik zöld. Ezt mutatja a tapasztalat. A tapasztalat szerint tehát: ha az $aaa-1$ szillogisztikus módozat érvényes, akkor az $aai-1$ módozatnak is érvényesnek kell lennie. Logikailag azonban mégsem ez a helyzet. És természetesen felmerül a kérdés, hogy vajon miért van ez így.

Ha megvizsgáljuk az A - és E - típusú (egyetemes) kategorikus kijelentések Venn-diagramját (lásd a 4. és 5. ábrákat), azt látjuk, hogy a diagramok azt mutatják meg, hogy mely halmazok üresek. Másképpen fogalmazva: az egyetemes kijelentések tagadják

bizonyos (tulajdonsággal rendelkező) entitások létezését.¹⁵ Az *A*-típusú kijelentés szerint nem létezik olyan logikai szubjektum, amely ne rendelkezne a logikai predikátum által megnevezett tulajdonsággal (bármilyen betűvel is jelöljük a szillogizmuson belül az éppen vizsgált kijelentésekben szereplő terminusokat). Az *E*-típusú kijelentés ábrájáról pedig azt olvashatjuk le, hogy (a terminusok jelölésétől függetlenül) nem létezik olyan logikai szubjektum, amely rendelkezne a logikai predikátum által megnevezett tulajdonsággal.

Az egyetemes kijelentésekkel ellentétben azonban a részleges kijelentések azt állítják, hogy léteznek bizonyos tulajdonsággal rendelkező entitások. Az *I*-típusú kijelentések azt állítják, hogy annak a halmaznak, amely azokat az entitásokat jelöli, amelyek esetében a kijelentés logikai szubjektuma rendelkezik a logikai predikátum által megnevezett tulajdonsággal, van legalább egy eleme, vagyis nem üres halmaz. Ugyanígy az *O*-típusú kijelentések is: azt állítják, hogy annak a halmaznak, amely a logikai szubjektumról azt állítja, hogy az nem rendelkezik a logikai predikátum által jelölt tulajdonsággal, van legalább egy eleme.

Mindez azonban arra enged minket következtetni, hogy az összes olyan szillogisztikus módozat érvényességének a vizsgálatakor nehézségbe ütközünk, amely módozatok premisszáként egyetemes kijelentéseket tartalmaznak, konklúziójuk pedig részleges kijelentés.¹⁶ Ezeknek a módozatoknak az esetében ugyanis egy bizonyos tulajdonsággal rendelkező entitás létezésének a tagadásából más entitás létezésére következtetünk. Úgy tűnik, mintha igenlő választ adnánk arra a kérdésre, hogy lehetséges-e a semmiből (üres halmaz(ok)ból) valaminek a létezésére következtetni. Ezeket a szillogisztikus módozatokat *feltételelesen érvényes módozatoknak* nevezzük.¹⁷

A feltételelesen érvényes szillogisztikus módozatok, ahogyan azt a megnevezésük is sugallja, csak egy bizonyos feltétel teljesülése mellett érvényesek. E szerint a feltétel szerint pedig azok az entitások, amelyek a premisszában szerepelnek, aktuálisan létező entitások kell, hogy legyenek; nem lehetnek fiktív entitások. Ennek oka, hogy az univerzális kijelentések tagadják valaminek a létezését, míg a részleges kijelentések állítják azt. Ha összehasonlítunk két konkrét példát, megvilágíthatjuk a mondanivalónkat. Legyen mindkét esetben a példa egy *aai-1* módozat. Az első példánk:

(8) *Minden ember halandó.*

(14) *Minden filozófus ember.*

(16) *Néhány filozófus halandó.*

Mivel az aktuális világunk olyan, hogy abban valóságosan léteznek filozófusok, ezek tehát nem elképzelt, fiktív entitások, ebben az esetben az *aai-1* szillogisztikus módozatot érvényesnek nevezzük. A konklúzióban ugyanis azt állítottuk, hogy létezik legalább egy olyan elem, vagyis egy filozófus, amelyre igaz az, hogy halandó; magyarul: létezik legalább egy halandó filozófus. És ha ennek a módozatnak az empirikus verifikációjára kerülne sor, akkor fel tudnánk mutatni legalább egy olyan filozófust, akire igaz lenne az a tulajdonság, hogy halandó. Ahhoz, hogy ezt a módozatot érvényesnek tartsuk, nem kellene beiktatnunk egy segédtelet, amely azt feltételezné, hogy léteznek filozófusok; hiszen filozófusok aktuálisan is léteznek.

15 | Vö. Ruzsa Imre–Máté András: *Bevezetés a modern logikába*. Osiris Kiadó, Budapest 1997. 85–87.

16 | Patrick J. Hurley: *i. m.* 262.

17 | Kétféle ilyen módozat van. Ezek a következők: *aai-1*, *eao-1*, *aeo-2*, *eao-2*, *aai-3*, *eao-3*, *aeo-4*, *eao-4*, *aai-4*. (Lásd Patrick J. Hurley: *i. m.* 262.)

Legyen a második példánk a következő:

(17) *Minden mesebeli szárnyas lény tud repülni.*

(18) *Minden sárkány mesebeli szárnyas lény.*

(19) *Minden sárkány tud repülni.*

Ellentétben a néhány halandó filozófusról szóló példával, a második példa esetében a premisszákból nem következik szükségszerűen a konklúzió. Ennek oka pedig az, hogy aktuális világunkban nincsenek sárkányok. A sárkányok elképzelt, fiktív entitások. A második példában szereplő szillogisztikus módozat csak abban az esetben lesz érvényes, ha a premisszákhöz segédítésként hozzákapszolgatjuk azt a feltételezést, miszerint léteznek sárkányok. Ez utóbbi esetben a premisszákat egy feltétellel kellene kibővítenünk, amely a következőképpen szólna: *tételezzük fel, vagy ami ugyanazt jelenti, fogadjuk el igaznak azt a kijelentést, hogy léteznek sárkányok.* A reálisan létező entitások esetében azért nincs szükségünk ennek a tételnek a feltételezésére, mert adottnak vesszük (és szükség esetén empirikus módszerekkel verifikálhatjuk is), hogy valóságosan létezik az az entitás, amelyről a konklúzió állít valamit.

Érdekes, hogy ugyanez a probléma azért nem merül fel azoknak a szillogisztikus módozatoknak az esetében, amelyek attól függetlenül, hogy reális vagy fiktív entitásokról szólnak-e, premisszájukban tartalmazznak egy részleges kijelentést, mert a részleges kijelentések (még ha csak hipotetikusán is) magukban foglalják valaminek a létezését. Így ezeknek a módozatoknak az esetében a premisszában már jelen levő (hipotetikus) létezésből következik a konklúzióban kimondott (hipotetikus) létezés.

Természetesen, minden szillogisztikus módozat esetében feltehetjük azt a kérdést, hogy vajon reálisan léteznek-e azok az entitások, amelyekről a szillogizmusok megfogalmaznak valamit. De ennek a kérdésnek az eldöntése nem a logika tárgykörébe tartozik. A létezés kérdéséről a logika nem tud dönteni, és nem is kell döntenie. Hiszen a logika russelli meghatározásában arról értesültünk, hogy a logika csupa hipotetikus állításokból áll, amelyeknek a formája a következő: *ha igazak a premisszák, akkor a konklúzió is igaz.* Azoknak a módozatoknak az esetében, amelyek tartalmazznak egy részleges premisszát, már adott a létezés, még ha csak hipotetikusán is. Így (hipotetikusán) létező dolgokból (hipotetikusán) létező dolgokra következtetünk. A konklúzió szükségszerűen következik a premisszákból és ehhez nincs szükségünk arra, hogy túllépjünk a logika területén.

A premisszáként két egyetemes kijelentést tartalmazó módozatok esetében viszont, amelyeknek a konklúziójuk részleges kijelentés, szükségünk van egy segédhipotézisre. Ez a segédhipotézis azt garantálja, hogy a premisszák esetében bevezetjük a létezést. A segédhipotézis viszont a logika területétől idegen. Még hallgatólagosan sem jelenik meg a premisszában, éppen ezért vagyunk kénytelenek azt bevezetni. És azzal, hogy bevezetjük, kénytelenek vagyunk egyúttal túlmerészkedni a logika területén. Ez utóbbi esetben tehát azt tapasztaljuk, hogy nem elég pusztán a premisszák (hipotetikus) igazsága; az ugyanis nem garantálja a konklúzió igazságát. A premisszák feltételezett igazságán és a helyes következtetésen kívül azt is fel kell tételeznünk, hogy azok az entitások, amelyek a premisszában megjelennek, léteznek. Ellenkező esetben azon kapnánk magunkat, hogy a nem létezésből a létezésre következtetünk. Ennek a premisszában meg nem jelenő létezésnek a feltételezése teszi a feltételesen érvényes szillogisztikus módozatokat feltételesen érvényes szillogisztikus módozatokká. Ha ugyanis hajlandók vagyunk feltételezni a premisszában megjelenő entitások létezését,

a vizsgált módozatok érvényesek lesznek, ellenkező esetben nem. De minden esetben tudatában kell lennünk annak, hogy a kérdéses feltételezés megtételével túllépünk a logika határain.

Checking the Validity of Some Syllogistic Moods Using the Method of Venn Diagrams

Keywords: terms, categorical, propositions, syllogisms, valid inference, Venn diagram

In my paper, I would like to present the Venn diagram representation of some syllogistic moods, and explain why, for some syllogistic moods, the Venn diagram representation does not allow us to deduce the validity of the moods in question.

RANCZ MÓNICA

A kritika metaforája és a metafora kritikája Jean-Jacques Rousseau művészetfelfogása és kultúrkritikája

*Decipimur specie recti.*¹

Kiűzetés a Paradicsomból

A filozófiatörténetben olykor, még ha viszonylag ritka alkalmakkal is, elhangzanak a képeket és ezáltal a teljes kultúrát érintő, azt gyökeresen felforgatni kívánó kritikák. Amennyiben e bírálatok érvényesen érvelnek álláspontjuk mellett, egyúttal kitűnő alkalmat jelentenek arra, hogy megvizsgáljuk, valóban elől járnak-e a példával, és igyekeznek-e kerülni mindazt, amit ítéletük célpontjaként kikerülendőnek avatnak fel. A hóhér akasztásának közmondásba illő esetei ezek, amikor számonkérni igyekszünk e gondolkodókat, azzal az előre már bevallott előítélettel felvértezve, hogy talán mégsem kerülhető ki vagy törölhető el egyetlen megalapozott érv kedvéért sem az, amit kultúrának nevezünk.

A hangos kritikusok sorát Platón nyitja. A görög gondolkodó az *Állam* híres művészetkritikájában² több argumentum fényében tárgyalja a mű kérdését, melynek végítélete a műveknek az ideális államból való kiűzetése. Szókratész egyetlen, mélyen cinikus kikötése szerint a művészet akkor menekülhet a kritika lesújtó karja alól, ha bebizonyítja hasznát, akkor élhet túl, ha a kultúra végtére praktikumba vált. Az *Államban* három érv hangzik el a művészet ellenében: egyrészt az háromszoros távolságban áll az ideától, tehát az igazság keresésére nem mutatkozik alkalmasnak, másrészt a lelket nem az önmérséklet útján vezeti, hanem „az értelem nélküli résznek

1 | A jónak a látszata csap be. Ovidiust idézi Jean-Jacques Rousseau: A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott *Értekezés a nevezett Akadémia által kitűzött kérdésről: Javított az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* In: *Uő: Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Magyar Helikon, Budapest 1978. 9.

2 | Platón: *Állam*. Ford. Steiger Kornél. In: *Platón összes művei kommentárokkal*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2018. 595 a–608 b

jár a kedvében”,³ harmadrészt a becsületes lelkeket is kikezdi, hisz a művet látva az abban megjelenő – akár alantas vagy szégyenletes – érzelmeket is átvesszük. A megismerés lehetetlensége és az érzeteknek való kiszolgáltatottság vádjá az életműben számos alkalommal felbukkan. Mindezek ellenére nem feledkezhetünk meg arról, hogy bár Platón egyrészt defavorizálja a mítoszt, és a kép, illetve a költészet alkotásait, őva int élvezetüktől, másrészt vég nélkül használja mindegyiket. Közvetlenül a X. könyv hangos kritikája után Szókratész elmeséli Pamphüliai Ér mítosztát, az életmű egyik leginkább képi és szemléletes, költői történetét. A főmű ezzel a végakkorddal, e csodálatos mítosz elővezetésével ér véget. Platón saját írásából nem zárja ki azt, amit ideális világából kiűzet.

A hangos felszólalások egy következő hírneves címzője Jean-Jacques Rousseau. A francia filozófus nem pusztán a művészetek, de a tudomány és gyakorlatilag az emberi kultúra ellen üzen hadat. Társadalomkritikájának sarkalatos pontja, hogy az emberi világ e termékeit és eredményeit maga is kiűzze az idealitások világából. Érdekes megvizsgálnunk, hogy Rousseau milyen érvek alapján hozza meg ítéletét, hogyan szolgáltat bizonyítékokat az olvasójának, és e megállapítások mögött mi rejtőzik el, a beszéd *technéje* és tartalma hogyan viszonyul egymáshoz. E téma kibontásának nem lenne elegendő egyetlen tanulmány szűkös kerete, így egy elem, a metafora révén szeretném kérdőre vonni a francia gondolkodót a kritikája kapcsán, azzal a preszuppozícióval, hogy az az érvelés kardinális és megkerülhetetlen részét képezi. Ha e hipotézis beigazolódná, akkor Rousseau maga sem jár másképp, mint Platón: nem kerülheti el, hogy saját kritikájának áldozatává váljék.

Bár e tanulmány keretein belül nem áll módomban elemzés alá vetni a metafora természetét, fontosnak tartom, hogy néhány gondolat erejéig némi magyarázattal szolgáljak arra, miért foglalkozunk a szövegben a metaforával.

A röviden tisztázásra váró kérdésünk így hangzik: mi értelme a filozófiai diskurzusok elemzésébe bevonni a metaforológiát? Hans Blumenberget érdemes megkérdeznünk e problémáról, aki a filozófiai nyelv jellegzetességeinek kutatása során tesz kísérletet a metafora meghatározására a *Paradigmák egy metaforológiához*⁴ című tanulmányában. Láthatjuk úgy a metaforát – a szerző saját fogalma szerint –, mint *maradékállományt*, és látták így sokan, akik Platón követően a retorikára vonatkozó szigorú ítélet alapján viszonyultak hozzá. A szavak kezelésének szofistákra jellemző módja a retorika, és az eleve annak részét képező metaforák a pusztá hatás kiváltásának eszközei, mellyel ámít a becsapó szó. Blumenberg úgy mutatja be a metaforát e paradigmában, mint a mítosztól a logoszig vezető út egy maradványát. E nézőpont szerint a metaforológia célja nem lehet más, mint a homály kitisztázása, a homályé, amelyet a metafora helyén találni, amit 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 új végletet: a metafora, mint a filozófia nyelvének alapállománya, egészen elem, mellyel nem az a feladatunk, hogy konkretizáljuk vagy felfedjük, hanem az, hogy mint egy-egy összetett struktúrának értelmezéseit keressük.

3 | Uo. 605 b

4 | Lásd Hans Blumenberg: *Paradigmák egy metaforológiához*. Ford. Király Edit. In: Uő: *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2005. 199–388.

A metaforában munkára kelő fantáziát – javasolja Blumenberg – „ne tekintsük pusztán a fogalommal alakítás szubsztrátumának – mely alakítás mintegy elemről elemre dolgozna fel és formálna át mindent, míg föl nem élné a kép-készletet –, hanem inkább katalizáló szférának, amely ugyan minduntalan tovább gazdagítja a fogalmak világát, ám anélkül, hogy ez az alapállomány közben átalakulna vagy elfogyna.”⁵

A metafora alapállomány volta magyarázat, sőt felhívás lehet arra, hogy a költői átvitel potencialitását kutassuk a filozófusok munkáiban.

Rousseau és a tiltott gyümölcs

Rousseau elsősorban nem a művészetek miatt és a művészetekért ír, írói indíttatása nem esztétikai vagy művészetfilozófiai. Őt mindenekelőtt a társadalom kérdései foglalkoztatják. Ugyanígy viszonyul a tudomány kérdéseihez is, elsődlegesen nem tudományfilozófiát művel. Megfigyelései a társadalmi valóságra összpontosítanak, egy olyan felvilágosodásbeli gondolkodó, aki bár kérdés nélkül kora gyermeke, mégis egy olyan rendkívüli haladásgondolatot képvisel, melyet nem vádolhatunk pozitív elfogultsággal az ész hatalmát illetően. A teljes életművén átvonuló alapgondolat ugyanis az, hogy az emberi nem gondjaiért civilizáltsága a felelős. A problémák, melyekkel az emberiség küzd, főként erkölcsi jellegűek, vagy az erkölcs megromlottságából fakadnak. Rousseau számos művében küzd (nemritkán a magányos harcos pózában tetszelegve)⁶ az érényekért, és igyekszik aláhúzni, hogy ez nem más, mint szélmalomharc, hisz a háborút akkor veszítettük el, amikor ettünk az emberré válás tiltott gyümölcséből. A civilizált világ menthetetlenül rossz, vigaszunk az lehet, hogy időnként eltereljük a figyelmünk a mindennapokról, és ideiglenesen felfüggesztjük az erkölcstelenségünk. E világnézet sokak kritikáját felkeltette, amely ellenében neki gyakorta védekeznie kellett.⁷

Rousseau kora számos nagy gondolkodójával került kapcsolatba. Csörtében állt Voltaire-rel, aki egyik munkájáról a következőket írta:

Megkaptam és köszönöm az emberi nem ellen írt új könyvét. Sohasem írtak még ilyen éleselméjű módon saját tudatlanságunkról. Könyvét olvasva, az embernek kedve támad négykézláb járni. De mivel erről már több mint hatvan éve leszoktam, sajnálattal kell megállapítanom, hogy képtelen vagyok visszaszokni rá.⁸

5 | Uo. 202.

6 | Bertrand Russell kiállásáért, írói attitűdjéért és züllöttséggel teli, gyakran normabontó életmódjáért szigorú (és leplezetlen ellenszenvvel megírt) kritikát fogalmaz meg ellenében, amikor filozófiatörténetében egy rövid fejezetben foglalkozik a francia gondolkodóval, egyúttal azt is megemlítve, hogy Rousseau-t nem is nevezhetjük filozófusnak.

7 | Az apológiák egyik példaként olvashatjuk a *Narcissus* c. regényéhez előszóként csatolt rövid értekezését, amelyben nem az irodalmi munkája, hanem filozófiai gondolatai kerülnek bevezetésre, egyúttal saját védelmére, hangos kritikusi ellenében címezve. – Lásd Jean-Jacques Rousseau: Előszó a „Narcissus”-hoz. In: Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Magyar Helikon, Budapest 1978. 39–59.

8 | Idézi Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története a politikai és társadalmi körülményekkel összefüggésben, a legkorábbi időktől napjainkig*. Ford. Kovács Mihály. Göncöl Kiadó, Budapest 1997. 569.

Voltaire mellett többek között kapcsolatban volt Edmund Burke-kal, Denis Diderot-val, David Hume-mal, akikkel mind kisebb-nagyobb összetűzésekre keveredett. Nem csak kora értelmiségével voltak különböző nézeteltérései, az ellenségeskedés olykor odáig fajult, hogy kitiltották szülővárosából, elégették könyveit, gondolatait egyetértésben elleneztek mind a katolikus, mind a protestáns felekezetek tagjai.⁹ Mindez népszerűségét nem érintette, kora olvasott szerzője, aki később (már halála után) is „maradandót alkotott” az 1789-es forradalom egyik szellemi forrásaként.

Az életét és műveit érintő részletek véleményem szerint elvonatkoztathatatlan összefüggésben állnak a művészetről alkotott elképzeléseivel, nélkülük nem érthetőek a maguk helyén. Egyrészt alapvetően felforgató szándékú, mélyen kritikus hozzáállásával kell számolnunk, mely korának elvei és gondolkodói ellen vannak címezve. Másrészt az ebből fakadó és akár személye ellen is irányuló ellenvetésekkel szembeni harc határozza meg a művek hangnemét és gondolatvilágát. Miközben szándéka és elvei nem változnak, sokat csiszolódnak és finomódnak az idő teltével. Erről a későbbiekben meg is győződhetünk, amikor az ún. *Első értekezést* hasonlítjuk össze a *Narcissus* előszavában közltekkel. Attitűdje mellett Rousseau elsődleges témáit is figyelembe kell vennünk: ő elsősorban a politikai intézményekről gondolkodik, és csakúgy, mint Plátón, a társadalmi intézmények esetében a közös jó fogalmát érinti. Plátón *Államában* a filozófus-királyok bölcs vezetése alatt egyesül a társadalom, Rousseau-nál a közakarat egyesíti az embereket. Ahogy Plátónnál is felvetődik, miből áll a vezetőik bölcsessége, Rousseau kérdése is az, hogy mi a közakarat és a közjó, amelyet a nép igazából kíván, amely – fordulatos módon – nem egyenlő az egyes emberek akaratával.¹⁰ A civilizáltsággal kapcsolatosan Hobbes-hoz, Locke-hoz és Spinozához hasonlóan egy ősalapotról beszél, mely nála pusztán hipotetikusán fogalmazódik meg: az ember ebben a létstádiumban valódi szükségletei szerint él, melyben mentesül a morális értékek, a versenyhelyzet, az idő, de akár az öntudata hatalma alól is, s e vademberkép irreálisára Olay Csaba hívja fel a figyelmet.¹¹ Szerinte az ősalapot gondolati konstrukció (tehát nem egy, a történelmi múltban manifesztálódó létmód), amely kettős célt szolgál: e hipotetikus állapot egyrészt kontrasztot szolgáltat a jelennek, amihez képest az mérhetővé válik, másrészt segíti a megkülönböztetést a természetes és a mesterséges létállapotok között.¹² A vadember világa a természetes, melytől való eltávolodásunkban két – Rousseau szemében leginkább fontos – értéktől fosztódott meg az emberi nem: a szabadság és az egyenlőség eszméitől. A szabadsággal Rousseau szerint együtt születünk, elhíresült megállapítása szerint, mégis mindenhol láncokat

9 | Pais István filozófiatörténetében részletesen kitér arra, hogy mi okozhatta e körülötte folyton újraformálódó felháborodást, mely végigkísérte életét: megosztó személyisége és tettei mellett radikálisnak számító teológiai és államelméleti téziseket fogalmazott meg, ami gyakorlatilag minden érintett számára kellemetlennek és konvencióellenesnek tetszett. – Vö. Pais István: *A filozófia története*. Szerzői Kiadás, Budapest 2005. 562–563.

10 | A Rousseau és Plátón államelméletében található párhuzamosságról David W. Hamlin beszél. – Vö. David W. Hamlin: *A nyugati filozófia története*. Ford. Hegymegi Kiss Áron. Holnap Kiadó, Budapest 1998. 208.

11 | Olay Csaba: Elidegenedés Rousseau gondolkodásában. *Magyar Filozófiai Szemle* 2016/4. 9–31.

12 | E jellemzőt jól tartjuk meg emlékezetünkben, ugyanis itt (ahogy a későbbiekben is) azzal találkozunk, hogy Rousseau a szöveg gondolati és retorikai felépítésének érdekében alkalmaz bizonyos fordulatokat, fogalmakat, technikákat.

viselünk. A *társadalmi szerződésről*¹³ című szövegében azt állítja, hogy ezek a láncok részben vállaltak. Az emberek fennmaradásuk érdekében az eredeti állapotból ki kényszerülnek lépni, és olyan főhatalmat tesznek meg maguk fölé a társadalmi szerződés alapján, mely – ha jól tölti be a feladatát – a közjót szem előtt tartva kormányoz. E szerződés alapján egy másfajta (polgári) szabadságban és (törvény előtti, részleges) egyenlőségben részesül az ember. A korábban született *Értekezésekben* vagy a *Narcissus* előszavában ezek a gondolatok még nincsenek jelen, azokban azt hangsúlyozza Rousseau, hogy kijelentéseiben nem egy múltban fennálló helyzethez (esetleg egy ős- vagy természeti állapothoz) viszonyítja a kortárs állapotokat, hanem a polgári társadalmon belül figyeli meg az erények romlását.¹⁴ A *társadalmi szerződésről* című szövegében Rousseau úgy fogalmaz, hogy a polgári állapotban az ember

számos természet adta előnytől megfosztja magát, cserében akkora előnyök birtokába jut (...), hogy ha az új helyzetével járó visszaélések nem sülyesztenék gyakran mélyebbre, mint ahonnan kiemelkedett, szüntelen áldania kellene a boldog pillanatot, mely örökre kiszakította onnan, s amely oktalan, korlátolt állatból értelmes lénnyé, emberré tette.¹⁵

Rómaiak, romboljátok le hamar az amfiteátrumokat, zúzzátok szét e márványszobrokat, égensétek el a képeket...¹⁶

A művészetek a korábban ismertetett kontextusban lépnek be a Rousseau-i gondolatkörbe, amint a tudományokkal karöltve képviselik a civilizáltság árnyoldalait. A francia bölcsele ezen állapotokat a következőképp fogalmazza meg:

A kormányzat és a törvények gondoskodnak az egybegyűlt emberek biztonságáról és jólétéről, a tudományok, az irodalom és a művészetek, e nem kevésbé zsarnoki, és talán még hatalmasabb erők, virágfűzerekkel borítják az emberekre vert vasláncot, elfojtják bennük azt az érzést, hogy eredetileg szabadnak születtek, megszerettetik velük a rabszolgaságot és azzá teszik az embereket, amit civilizált népnek szokás nevezni. A szükséglet emelte a trónusokat, s a tudományok és a művészetek szilárdítják meg őket.¹⁷

Rousseau a tudomány és a művészetek rombolását megállapítva, a római hadvezér, Fabricus szájába adja az (egyébként e fejezet címéül választott) szavakat: az egyetlen megoldás, amely felmerülhet, hogy eltöröljük a műalkotásokat, az emberi okoskodásokat, és visszatérjünk egy egyszerűbb léthez. Az *Első értekezéséhez* képest a *Narcissus* előszava finomít ezen az állásponton, amikor azt hangsúlyozza, hogy a rossz erkölcsű népeknek már nincs visszaút, esetleg a még nem romlott tagjaira lehet vigyáznia.¹⁸

13 | Lásd Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. In: Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Magyar Helikon, Budapest 1978. 463–619.

14 | Jean-Jacques Rousseau: *Előszó a „Narcissus”-hoz*. 46–47.

15 | Uo. 483.

16 | Jean-Jacques Rousseau: A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott *Értekezés a nevezett Akadémia által kitűzött kérdéssről: Javított az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraélése?* 21.

17 | Uo. 12.

18 | Vö. Jean-Jacques Rousseau: *Előszó a „Narcissus”-hoz*. 55.

E végletes álláspontot, mely a művészetet a láncot befutó virágfüzérnek láttatja, több szövegben megfogalmazza. Tanulmányom keretében három szöveget szeretnék görcső alá venni: az *Első értekezést*, a *Narcissus* előszavát és a *Levél d'Alembert-nek* c. szövegét a bennük feltárható művészetkoncepció szempontjából vizsgálom meg.

Az *Első értekezést* Rousseau a Dijoni Akadémia felhívására írta, kérdésekre – miszerint a művészetek és tudományok jobbító hatást gyakoroltak-e az erkölcsökre – egyértelmű választ adott. Az erkölcsök nemhogy javultak volna a modern korra virradólag, hanem épp ellenkezőleg, hanyatlóban vannak. A francia gondolkodó nem a haladásgondolatot vitatja, nem érdekes számára, hogy cáfolja a pallérozottságot, „mely felvilágosult századunk adománya”,¹⁹ nem is jellemző a korra, mindössze annyit tesz hozzá, hogy egy határozott negatív előjellel látja el a civilizáció ajándékait. A feltett kérdésen túl Rousseau egy szélesebb perspektívájú problémával foglalkozik: az emberi létet a civilizáltság szempontjaiból vizsgálja, annak kérdését veti fel, hogy azt miképp határozza meg a művészet és a tudomány. A francia bölcselelő úgy látja, hogy a kultúra e termékei akkor terjednek el, amikor az ember szabadideje túltengésében szenved, és beáll az édes semmittevés.²⁰ Két adományát nevezhetjük meg mégis a művészeteknek: elősegítik a társas érintkezést, és ezzel összefüggésben a tetszési vágyást bátorítják.²¹ Az előny azonban hamarjában hátrányba fordul, és a tetszés felkeltésének igénye a hazugság, a tettetni vágyás, az önmutogató pompa és a tartalmi közhely színönimájává válik. Rousseau ezzel bizonyítva látja, hogy a kultúra sematikusságot teremt, mely a személyes, egyedi preferenciák és jegyek eltakarásával, illetve a tömegszerűség előállításával jellemezhető.²² A fényűzés és hiúság elleni polémiát történelmi példák hosszú sorával látjuk alátámasztani, melyek azt mutatják, hogy a művészet hozta pompa elterjedésével az ember elpuhul, és gyengeségében könnyen kiszolgáltatottá válik a külső ellenségnek. Rousseau poláris értékek szerint ítél: előnyben részesíti a munkát a dologtalansággal, a gyakorlatot az elmélettel, az őszinteséget a hazugsággal szemben. A hanyatlását önmagának okozó Athénal szemben a tökéletes renddé idealizált Spártára szavaz. A különbséget az erényhez való közelség vagy távolság kérdése teszi.

A művészet több arcát mutatja Rousseau-nál, az elsőt az *Első értekezés*ben találjuk, a második a *Narcissushoz* fűzött előszóban lelhető fel.²³ E második szöveg úgy kíván feltűnni, mint az elsőhöz fűzött kiegészítés, mint válasz azokra a kritikákra, melyek meg sem születtek volna, ha íróik alaposabban olvassák az *Első értekezést*. Mindennek ellenére az előszó számos kiegészítést tartalmaz, valamint további árnyalását annak, amit a korábbi értekezésben elkezdett kifejteni. Az indíttatás hasonló, sőt a korábbi alapvető tézis megismétlődik: a társadalom mētelyei a tudományok és művészetek,²⁴

19 | Jean-Jacques Rousseau: A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott *Értekezés a nevezett Akadémia által kitűzött kérdéstről: Javított az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* 14.

20 | Vö. uo. 24.

21 | Vö. uo. 12.

22 | Vö. uo. 13.

23 | A művészet két arcáról beszél João Gabriel Lima: *Morality, Simulacrum and Distraction: The Function of Art According to Rousseau. Artefilosofia.* 2013/15. 76.

24 | További fenntartásai is vannak Rousseau-nak a társadalommal szemben, melyek szociális és gazdasági jellegűek: „Különös és szomorú alkotmány, ahol a felhatalmazott gazdagság mindig lehetővé teszi, hogy még nagyobb gazdagságot halmozzanak fel, és ahol nincstelennek módja bármit is szerezni (...)”. – Jean-Jacques Rousseau: *Előszó a „Narcissus”-hoz.* 52.

az erkölcs rombolói, melyek eredete a semmittevés és kitűnni vágyás. Ezúttal azonban megfogalmazódik egyfajta gyógyír is a társadalmi bajokra (bár azzal számolnunk kell, hogy az alapvetés szerint mégiscsak tehetetlenek vagyunk azokkal szemben). A gyógyszer egy differenciában keresendő: van olyan tudomány és van olyan művészet (legalábbis feltételezhető olyan), melyre a Rousseau-i kritika nem vonatkozik.²⁵ A tudományt meg kell különböztetnünk az emberi áltudománytól, a tudást az áltudástól, és a művészet műveit – meglepően engedékenyen az előzőekben kifejtettekhez képest – meg kell védenünk. Ugyan a művelődés okozta gondok felülmúlják előnyeit, hiszen különbségeket teremt ember és ember között, a siker hajhászásának (akár mások legyűrését megengedő) versenyévé alakítja a művészs szakmát,²⁶ egymástól való függésbe helyezi a benne résztvevőket,²⁷ valamint a képzelet a vágyak foglyává teszi őket.²⁸ Mégis a művészet képes lefoglalni a polgárt – teszi hozzá Rousseau a nem sok vigaszt jelentő következtetést –, aki egyébként bűnökkel töltene idejét. Így legalább addig, amíg elolvas egy könyvet, szemlélődik egy kiállításon vagy beül egy színlelőadásra, nem mással van elfoglalva. Témánk szempontjából ennél fontosabb az az érv, miszerint a művészet alkotásai révén az emberek képesek a „nyilvános színlelésre”,²⁹ ugyanis ahol nem elég erősek az erények, hogy védelmet nyújtsanak az embereknek, ott legalább el lehet játszani az erkölcs látszatát. Az erkölcs képe jobb, mint annak hiánya, mivel az megóv attól, hogy a kicsapongás elhatalmasodjon.³⁰ A nyilvános színlelés a társadalom arcára illesztett álarc, amely segítségével kis lépésekben, kerülő utakon és olykor hátrafelé haladva, de mégis megközelíthető a jó. Rousseau szerint:

Az a színlelés voltaképpen a véték, mely az erény mezét ölti magára, nem azért, hogy megcsaljon és eláruljon, miként a képmutatás, hanem hogy ama szeretetre méltó és szent kép mögé bújva megszabaduljon az iszonyattól, melyet ön maga fedetlen látványa kelt benne.³¹

A harmadik szöveg, a D'Alembert-nek címzett levél³² kevés új elemet vagy szempontot tartalmaz az előzőekben ismertetettekhez képest. E levélbe öltöztetett polémia egy konkrét helyzetre reagál: D'Alembert az Enciklopédia VII. kötetében publikált, Genfről írt szócikkében azt fejtegeti, hogy érdemes volna a városnak színházat alapítania. Rousseau a tervet érvek hosszú sorában ellenzi, és bár konkrétan a színművészet kerül a célkeresztjébe, ugyanazokat a rigmusokat halljuk vissza, amiket korábban a művészet egészére igaznak talált – mindezeket fűzi tovább néhány alaposan és érzékletesen kifejtett példa kíséretében. Ez utóbbi bizonyítja, hogy Rousseau

25 | Vö. uo. 47.

26 | Vö. uo. 48.

27 | Vö. uo. 51.

28 | Vö. uo. 53.

29 | Vö. uo. 55.

30 | Ez az érv ellentmondásosnak tűnik az *Első értekezés* elveivel, melynek már mottója is jelzi: „Decipimur specie recti”, vagyis: A jónak a látszata csap be. E másodikként tárgyalt szövegben a jó látszása részleges felmentést kap a kritika alól.

31 | Uo. 55.

32 | Lásd Jean-Jacques Rousseau: Levél d'Alembert-nek. In: *Uő: Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Magyar Helikon, Budapest 1978. 317–463.

kritikai meggyőződéseinek dacára ismerője a színi szövegeknek, valamint gyakori látogatója a színháznak. A szöveg pontosan körvonalazza a színház (és értsük úgy: a művészet) célját, funkcióját. A mű szigorúan véve semmi másra nem alkalmas, mint népszórakoztatásra, legjobb formájában megneveltet, rosszabb esetben untat, és nem ad felüdülést. Ismeretet, megismerést vagy megértést nem nyújt a színpadi játék, ugyanis a lencséje torzít, semmi sem úgy van, ahogy mutatja, hisz már Arisztotelész óta tudjuk, a komédia lekicsinyel, a tragédia felnagyít. Talán azok a darabok vannak igazán kudarcra ítélve, melyek mindezek ellenére tanításra adják fejüket – amint ezt látja a közösség, menekül előle.³³

Milyen művészetképpel dolgozik tehát Rousseau? A művel találkozni elsősorban szórakozást jelent, egy kellemes alkalmat, mely egyben menedéket is biztosíthat, amennyiben az alkotás teremtette világba belesüllyedve, az ember talán távol marad ideiglenesen a bűntől. A művészetnek kizárólag az erényhez képest van relevanciája, a megítélés abszolút mértékét az jelenti, miképp viszonyulnak egyes művek, műfajok vagy a művészet egésze a morális cselekvés univerzumához. E viszony azt mutatja, hogy a legtöbb esetben különböző erkölcstelenségek generálójaként találkozhatunk a művészettel. Rousseau számára fontos a tetszeni vágyás kiemelése, melyet a pompa, a luxus és az igazságtalan, az egymás letiprásával járó verseny kísér. A művészet újratermeli azokat az egyensúlytalanságokat és egyenlőtlenségeket, amelyek egyébként is mérgezik a társadalom testét. Az ízlés tömegesedése és az egyéniség elnyomása szintén problémaként merül fel a francia gondolkodó számára, mely már a szabadság eszméjének megsértéseként, az ember láncaira nőtt virágfüzérként mutatkozik meg. A művészet látszat mivolta azonban nem egyértelműen elítélendő, ugyanis keretében a bűn vagy egyenesen a semmi, az üresség felöltheti az erény álruháját, abban a hitben tartva a polgárokat, hogy nem veszett ki az még közülük. Bár tanítani nem tud, a mű legalább vigaszt nyújthat a teljes feladás helyett.

Amikor a hóhért akasztják

Rousseau már életében meg kellett, hogy válaszoljon egy számára kényes (a felelet alapján talán kellemetlen), mégis a helyzetből önkéntelenül adódó kérdést. Hogy lehet az, hogy a kultúra hangos kritikusa maga is kultúrafogyasztó, kultúratermelő és kultúrakövető? Hogyan viszonyul a tett a szóhoz, ha a tette buzdító beszél, ráadásul ellentétesen cselekedeteivel? Vajon aláássa-e az elveket az, ha még szellemi atyja sem tudja betartani? E problémákra Rousseau kettős választ talál. Egyrészt nem törődik velük, egész életművét jellemzi az, hogy érintetlenül hagyja e kritika, álláspontja változatlan és sziklaszilárd. Másrészt a kritikát is kritika alá veszi, és a *Narcissus* előszavában hosszsan magyarázza,³⁴ miképp érthető az ellenfelei által fejére olvasott önellentmondás.

A védőbeszéd szerint az elveket nem ássa alá kitalálójának viselkedése, hisz az legfeljebb ez utóbbit minősíti, nem magát a leírtakat, „ha szabad volna az embereket cselekedeteit véleményük bizonyítékaként kezelni szívből azt kellene mondanunk, hogy az igazság szeretete minden szívből száműzetett, és egyetlen keresztény sem

33 | Uo. 344.

34 | Jean-Jacques Rousseau: *Előszó a „Narcissus”-hoz.* 41–46.

él a földön”.³⁵ A felfedezett önellentmondás tehát természetes és átlagos jelenség, az emberi jellem megkerülhetetlen vonása. Ezzel szemben azonban azt hozhatjuk fel, hogy bár valóban lehetetlen gondolat az eszmékkel folyton-folyvást megegyezően cselekedni, de talán némi igyekvés nem árt, hogy azokkal teljes ellentmondásban ne éljünk. A keresztény bár önmaga bűnössége felől nem kételkedik, van lehetősége vallásával összhangba cselekedni, amennyiben erejéhez képest (és olykor erején felül) kerüli a vétet. Az elvek pedig természetükből adódóan nem alkalmazhatóak a maguk tisztaságában a gyakorlatra, így az cselekedetbe épp cselekvés által fordítható le. Ha már maga a szerző sem képes e fordító műveletet elvégezni, akkor az minimum gyanúsnak bélyegezhető. A második érv szerint a fiatal Rousseau gondolkodásáért nem kérhető számon az idős Rousseau (ugyanis a *Narcissust* tizennyolc éves korában írta, míg az előző idejében negyvenéves). Mindezt könnyedén tromfolja a tény, hogy a francia filozófus nem hagyta abba ifjúkorában az írást, hanem hosszú életművével hódolt a múzsák és a bölcsek seregének. A harmadik, felhozott indok szerint Rousseau számára ezek a művek „mostohagyerekek”, akiket kilök az életbe, nem törődve azzal, mi lesz a sorsuk. Nagy kérdés ez, hisz akkor a minden szövegében előbukkanó képesség, retorikusság, valamint a költői fortélyok minden neme e hálátlan szerepbe kerülne, ami alapjaiban kérdőjelezné meg az életművet. Feltéve persze, hogy ki tudjuk mutatni mindezek jelenlétét.

Rousseau-nak a *Narcissus* előszavában előadott érvelését nem tudjuk elfogadni, sőt azt kényszerülünk bizonyítani, hogy művei igenis ellentmondásban állnak elveivel, amennyiben annak a kultúrának az eszköztárával él, melyet megvet. A múzsáknak hódol, miközben azt hirdeti, hogy felforgatná miattuk a Parnassoszt. E bizonyítás kedvéért az *Első értekezést* érdemes elővennünk, hiszen a célkeresztjébe egyenesen a művészeteket és a tudományokat veszi, méghozzá a maguk általánosságában (nem egy konkrét mű vagy helyzet kedvéért), és nem titkolt civilizációellenes felhangokkal megszórva – így mondhatjuk, hogy maga a kultúra az, mely e műben támadás alá kerül. Különösképp a metaforák világára kell figyelemmel lennünk, tegyük ezt azoknak a megfontolásoknak az érvényessége mellett, melyeket az előző fejezetben meghatároztunk. A metafora alkalmas az érvelésünk vonalát fenntartani, még akkor is, ha kizárólag a naiv megközelítését vesszük figyelembe, ami szerint az pusztá dísz a szövegen, felesleges máz a szigorú érvelés szilárd felületén. A helyzet azonban akkor tűnik igazán menthetetlennek Rousseau számára, ha a metaforát alapállományként kezeljük, a kulturális kódok olyan bonyolult szövedékeként, mely megkerülhetetlen a beszéd számára. Ráadásul megkerülni talán nem is volna érdemes, hisz olyan generáló szféraként mutatkozhat meg, mely az észet állandóan kilöki szokásos pályáiról, új jelentéseket generál, hogy elősegítse a tovább gondolás lehetőségeit.

Az *Első értekezés* metaforáit a retorí szöveg szerves elemeként érthetjük meg. Ugyanis ez a mű kérlelhetetlenül érvel, hangosan szónokol nem más érdekből, mint abból, hogy meggyőzze olvasóját. Az elsődleges befogadó ráadásul maga is megszólítottja e beszédnek, több ízben kiszól a Dijoni Akadémia tudós doktoraihoz. Dörgedelmes stílusa, a szöveg megformáltsága, a szóképek sűrű használata, a védekezés-bizonyítás mozzanatainak beemelése mind arra vallanak, hogy szerzőnk szónokol e lapokon, és célja semmi más, mint a hallgatóság rábeszélése az igazságára. Ahogy azt korábban

35 | Uo. 44.

már láthattuk, a retorika leleményes voltának része a metaforikus beszéd, mely a bizonyítás szigorú szövetének nem pusztán díszé, hanem lényegi eleme. Nem csodálkozhatunk, hogy a szónoki képek széles tárházát találjuk az *Első értekezés*ben, melyet elsősorban a metaforák értelmezése által olvasunk a következőkben, időnként kitérve más szóképekre, ahol az szükségesnek bizonyul.

Az Első rész nyitánya a következő:

Felemelő és szép látvány, ahogy az ember a tulajdon erőfeszítései révén válik ki úgyszólván a semmiből: ahogy eszének világával szétoszlatja a homályt, amit a természet vont köréje, ahogy önmaga fölé emelkedik, ahogy egészen az égi régiókig röpíti a szellem, ahogy óriási léptekkel – miként a nap – bejárja a világegyetem mérhetetlen térségeit, és ami még nagyobb és még nehezebb dolog, visszatér önmagába, tanulmányozni önmagát és természetét, hivatását és kötelességét.³⁶

A szellem kozmikus léptékű, önmagában kezdődő és végződő, ennyiben tehát körpályát leíró, fantasztikus utazásának képével nyit a szöveg. Talán azt is mondhatjuk, hogy a Platón által megfogalmazott, a lélek túlvilági vándorlásait leíró részletek hasonlíthatóak e képhez, mintha annak remiszcenciái köszönnének vissza. Az ész útjának leírásában találni metaforát, hasonlatot, átvitt beszédet és metonímiát. Egész hadseregnek elég puskapor, amelyet arra lőnek ki, aki besétálni igyekszik a beszéd hadszínterére. E kezdés fennhangja ugyanis becsapja a tudatlan befogadót, aki mind-ebből azt feltételezné, hogy az ész diadalát fogja Rousseau megünnepelni e beszéd keretében. Fondorlatos kezdés, mely egyrészt költőiségével csábít el, másrészt hamis várakozásokat keltve garantálja, hogy a továbbiakban az olvasó meglepődjön attól, amivel találkozik. Rousseau szándékosan idézi elő e hatást, bár szavaival azt igyekszik kifejezni, hogy ő alázatosan kéri a kedves egybegyűltek megértését, voltaképp meglepetést előidézni, provokálni akar. E szándék a metaforában lepleződik le, mely már e kezdő gesztusban olyasmit fejez ki, mely a szavak tulajdonképpen és közvetlen jelentését nézve néma marad.

Ha kiemeljük az idézet néhány részletét, a felvilágosodás számára ismerős elemeket találunk. Az ész kozmikus hatalmával találkozunk, mellyel meghódítani képes mind a horizonton innen és mind az azon túl fekvő vidéket. Az erő, amelyet képvisel, a fény metaforájával kifejezhető: nem szilárdságával és testességével kerekedik felül, hanem mindent átfogó és átható jellegével, mellyel könnyedén beszökik a sötét zugokba, világosságot, átláthatóságot teremtvé ott, ahová csak eljut. A szellem világa eltér a természetétől, amelyen felül kell emelkednie, át kell lépnie, hogy kiteljesítse önmagát. A kiteljesedés végső célja pedig önmaga fel- és kiismerése, mintegy a delphoi jósa jelmondatának végső és teljes megcselekvése. Az emberi dicsőséget hirdető felvilágosodásezsmének nagy hatású képében Rousseau azonban már előre sejtetőleg jelzi saját álláspontját: e nagyszerűség hajnalán érdemes megnéznünk, hogy a humánum hivatása és kötelessége mit diktál. Az aranykor csak akkor köszönhet ránk, ha végre felismerjük a kötelezvényeinket, elhivatottságunkat – innen már csak egyetlen

36 | Jean-Jacques Rousseau: A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott *Értekezés a nevezett Akadémia által kitűzött kérdésről: Javított az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* 11.

gondolati lépés választja el a morál kérdésének felvetődését. Ez a lépés pedig már a következő bekezdésben meg lesz lépve, alaposan meglepve az olvasót.

A provokáció elsődleges címzettjei azok a bírák, akik döntést hoznak az Akadémia pályázatára beérkezett művekről. A nekik szánt beszédet a provokátor – egy valódi rétori szituáció megteremtésének aktusával – a bíróságon való felszólalás metaforájával láttatja.³⁷ Az értekezés bevezető soraiban arról értesít ugyanis a szerző, hogy ő ítélőszék előtt áll, melyhez méltó beszédet kíván adni. Nem ringatja magát hiú reményekbe, egy rétorhoz illő alszerénység bájával állítja, ő belátja, hogy ügye eleve veszteségre van ítélve. Tudós emberek előtt támadni a tudományt? Ez csupán azoknak a szent örülteknek jutna eszébe, akik – még ha gyanú is gyúlna ellenük, nem a kultúra ellenségei, hanem – az erkölcs hős védelmezői. E szerepet, mely a későbbiekben még fontos lesz, őrizzük meg jól emlékezetünkben: Rousseau saját hatókörét a morál területén rajzolja ki, az előbeszéd világosan fogalmaz azt illetően, hogy bár bírák elé kell állnia miatta, ő mégis az igazságosság, a hit, a jó értékei mellett tud csak beszédet mondani. E fennköltnek ígért szónoklat úgy hangzik el, hogy az ellenfélnek már előre feltételezett benne az álláspontja. Rousseau egy olyan ítélet elé állítja magát, mely még voltaképpen el sem hangzott. Egyelőre az Akadémia tagjai pusztán egy kérdést fogalmaztak meg, mely nem is személyesen őt, hanem a széles nyilvánosságot érinti. Az önmagát az erények védelmezőjének felszentelt bölcselőt ez azonban arra sarkallja, hogy a mártírság álcája alatt vádbeszédet tartson. A vád világos: aki nincs velünk, az ellenünk van – márpedig az igazság a mi oldalunkon áll. Az itt vázolt metafora a szituáció megteremtését szolgálja, általa meghatározható a beszélő és a hallgatók helyzete, valamint az egyes konnotációk révén a felvállalt értékek is világossá lesznek. A vád e bevezető néhány sorában úgy hangzik el, hogy az a védekezés álruháját ölti.³⁸

Rousseau ítéletének egy duális felosztás az alapja. E logika végigfut a szövegen, de már az első, bevezető részben megmutatkozik egy metafora formájában: „Ha az igazság pártját fogtam, amennyire természetes értelmemtől telik, úgy – bármilyen sikerrel járjak – egy jutalom semmiképp nem maradhat el: az, amit a szívem mélyén fogok találni”.³⁹ Az igazság jutalma olyan lesz, mint a szív ajándéka, mely képpel kapcsolatosan Horkay Hörcher Ferenc jegyzi meg,⁴⁰ hogy összefüggésben van a pascali szívmetaforával, amely szintén az ésszel való szembenállása miatt lesz érdekes.⁴¹ Rousseau hasonlóan egy kettős felosztásban gondolkodik, melynek egyik végén a szív

37 | Uo. 9.

38 | A szöveg kivételes rétori teljesítménye, hogy ugyanezzel a céllal (a bírák meggyőzése) néhány oldallal később egy ellenkező hangnemű szakaszt is közöl. A második rész sokak ellen fogalmaz meg kritikát, ám felmenti alóla az Akadémia tagjait, amit – egy nagyszerű metaforával – úgy vezet be, hogy „az örök Gondviselés egyszerű gyógynövényeket ültetett a különféle ártalmas növények mellé, s nem egy kártékony állat testének alkotórészei közé elkeverte az általuk ejtett seb orvosságát”. A királyok ugyanígy gyógyszerként alapítják meg az akadémiákat, hogy a társadalom bajait kúrálják. – Uo. 33.

39 | Uo. 10.

40 | Vö. Horkay Hörcher Ferenc: A felvilágosodás esztétikájának francia kontextusai. In: Uő: *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában 1650–1800. Az ízlésesztétika paradigmája*. Gondolat Kiadói Kör 2013. 243.

41 | A szív visszatérő motívum Rousseau-nál, példaként lehetne sorolni az ebben a fejezetben már idézett részletet a *Narcissus* előszavából. A motívum azonban az *Első értekezés*ben is fontos szerepet tölt be, hiszen keretes szerkezetet teremt: ahogy láthattuk már, a bevezetőben megjelenik, de az utolsó gondolatban is így beszél: „Nincsenek-e minden szívbe bevésve alapelveid (...)” – Jean-Jacques Rousseau:

szava és az erények állnak, másik pólusán pedig az ész trónol, pártolva a tudományokat és művészeteket, ahogy azt Horkay is értelmezi:

külső, társadalmilag megnyilvánuló magatartást szembeállítja a belsővel, az intim szféra reakciójával, »a szív hajlandóságával«, megkülönböztetve az illedelmességet (la décence) az erénytől (la vertu). A tudományok, az irodalom és a művészetek a külső szférájába kerülnek, a belsőt az erény képviseli.⁴²

E logika fogja irányítani a teljes szöveg gondolkodásmódját. Rousseau azért találja elítélendőnek a művészetek birodalmát, mert az az ésszel vállal cimboraságot, és így nem lehet más, mint ellentét az erkölccsel. Ennek a bizonyítására pedig több érvet felsorakoztat, immár nem az észről, hanem a művészetről beszélve. A metafora betekintést engedett a szöveg szívébe, mely feltárulva felfedte előttünk belső szerveződését.

A metaforák funkciója lehet – az előzőekben ismertetetekenél sokkalta prózaibb módon – a mesélhetőségről való gondoskodás. Rousseau jellemzően metaforaláncoakat használ, amikor a történelmi eseményeket láttatni akarja, hiszen azoknak nem a tárgyilagosság révén megteremtett hitelességük az elérendő cél, hanem az érzelmi és értelmi meggyőző erő által a bizonyítás megtámogatása. A metafora az érv tolmácsolója és előkészítője: „Tekintsük Egyiptomot, a világ első tanítómesterét, a termékeny éghajlatot érc mennybolt alatt (...)”,⁴³ majd a következő sorban megismétli a formát (mely egyúttal szónoki eszköz is): „Tekintsük Görögországot, valaha hőroszok lakták (...)”, majd később úgy beszél Konstantinápolyról, mint a „keleti birodalom fővárosáról, mely mintha helyzeténél fogva arra rendeltetett volna, hogy az egész világ fővárosa legyen, s ahol menedéket találtak a tudományok és a művészetek (...)”.⁴⁴ A felsorolás még hosszan folytatható lenne.⁴⁵ Rousseau a történelmi eseményekben a hasonlóságot keresi, és ezzel több egységet átívelő metaforát hoz létre ezzel: ahogy az a múltban volt, olyan a jelen, hiszen a múlt több, párhuzamba állítható folyamatát a jelen is megismétli. E nagy metafora érv emellett, hogy a művészet és a tudomány pártolása olyan hiba, melyet sokszor elkövetett már az emberiség, miközben biztatás arra is, hogy ezúttal tanuljunk a történelemből.

A történelmi példák felsorolásának koronája a Spárta és Athén közötti ellentét felelmegetése. Ez egyrészt beleillik a korábban elemzett dualista logikába, mely a külső-belső ellentétpár mentén csoportosítja az értékeket, ahogy Horkay rámutat a kora modernitásra jellemző „város és a vidék, az urbánus-kereskedő-polgári és a földműves-paraszti életmód konfliktusa ez”.⁴⁶ Ebben az értelemben a két görög város

A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott *Értekezés a nevezett Akadémia által kitűzött kérdésről: Javított az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* 28.

42 | Horkay Hörcher Ferenc: *i. m.* 243.

43 | Jean-Jacques Rousseau: *i. m.* 15.

44 | Uo. 16.

45 | A helyek és események karakterét megalkotó metaforákra még egy további példát érdemes felhozni, mely szintén több szóképet sűrít magába: „Az ostoba muzulmán, a műveltség esküdt ellensége volt az oka, hogy a műveltség újjászületett közöttünk. Amikor Konstantin trónja megdőlt, Itáliába sodródtak a régi Görögország törmelékei. Azután pedig Franciaország gazdagodott meg ezen a hagyatékon” – uo. 11.

46 | Horkay Hörcher Ferenc: *i. m.* 244.

megemléktése olyan metafora lesz, mely az értékek közötti csatározást jelenti. Másrészt e duett arra is alkalmas, hogy Rousseau önmagának szánt szerepét történelmi távlatokban is igazolja: számára Szókratész alakja szolgálhat párhuzamként, aki – ebben az olvasatban legalábbis – Athén kívülállójaként bölcsen bírálta társadalmát, míg az idő az ő pártjára állította az igazságot.⁴⁷ Nem lehetnek illúzióink afelől, hogy Rousseau maga is e szerephez állítja magát, amikor e metaforikus mozzanatban a hasonlóságot megteremti.

A második rész az elsőhöz viszonyítva valamivel kisebb sűrűségben tartalmaz szóképeket és történelmi léptékű hasonlatokat. Azonban ez nem jelenti a szónok eszköztárának kimerülését, a szöveg továbbra is elhalmoz bennünket kiszólásokkal, ítéletekkel, közmondásokkal vagy közmondásszerű szószerkezetekkel.⁴⁸ A szöveg szervezőelvét ezúttal is egy kettősség adja. Egyrészt a szerző megfogalmazza a fényűzés genealógiájának feltárása révén a művészetekkel szembeni bírálatát, majd a tudományok kerülnek terítékre, amelyek ellen a fő vád azok hasztalansága, üressége. A részletezés előtt Rousseau így foglalja össze álláspontját:

Honnan származnak mindezek a visszaélések, ha nem a végzetes egyenlőségéből, amit a tehetségek kitűnése és az erény lealacsonyítása teremtett az emberek között? Íme hű tanulmányaink legnyilvánvalóbb hatása, s legveszedelmesebb valamennyi következmények közül.⁴⁹

Másrészt – az előbbihez képest mintegy pozitív pólusként felvázolva – a fő ítéletek megadása után megkülönbözteti a tudományok megvetendő és dicsérni való (bár nem eléggé megbecsült) képviselőit. A kettő között – a szöveg záró akkordjaként megjelenítve – állnak azok a középszerű emberek, akik nem másra, mint az erényre kell, hogy figyeljenek. Az ő életükben van lehetőség a morállal összhangban való létre, feltéve, hogy nem hallgatnak a fényűzés nyelvére. E felosztás újra metaforáért kiált, hiszen Arisztotelész arany középútját idézi: a szöveg bemutatja a két véglet között húzott középvonalat, mely egyben az erényes cselekedet irányát is megjelöli.

A Rousseau által használt metaforák típusát megadhatjuk aszerint, hogy már létező és a nyelvben már megszokottá váló metaforákat, vagy egészen új, már-már költői képeket találunk. A nyelv önmagába olvaszt egykor talán forradalmian ható metaforákat, melyek belesimulnak a mindennapi társalgásba, és már nem tűnnek ki költőiségükkel. Jó példa lehet erre a „bögre füle” vagy az „asztal lába” kifejezés. Ezekkel szemben a valóban újszerűen képződő metafora képes arra, hogy a jelentések láncjátékát elindítsa az eltolódások alapján. Ugyanakkor az első típusnak a jelenléte azt bizonyítja, hogy a kulturális kódok kikerülhetetlen és minden feltűnés nélkül jelen vannak a kommunikációban. Egy radikálisan kultúraellenes véleménynek valójában nem lenne nyelve, amelyen kifejezze magát. Rousseau-nál mindkét fajtára bőven

47 | Horkay a további párhuzamosságokat is felsorolja: Cato, Seneca, Caius Fabricius Luscinus mind az igazoló szerepet töltik be. – Uo. 244.

48 | Például: „Az okos ember nem fut a szerencse után.” Ezek a mondatok arra hivatottak, hogy az örök igazság látszatát kölcsönözzék a megfogalmazottaknak. – Jean-Jacques Rousseau: *i. m.* 33.

49 | Érdemes ebben az idézetben figyelni arra, hogy a Rousseau által említett fő probléma az egyenlőtlenség. – Uo. 32.

találni példát. Hétköznapi metaforák lehetnek a „gyümölcsei az ízlésnek”,⁵⁰ „nem bántja fülünk”,⁵¹ „egekig dicsérik”,⁵² „mennyi tévedésen kell átvágni magunkat”,⁵³ vagy „aláássák a hit fundamentumát”.⁵⁴ A megszokott metaforákkal szemben a különösek jellemzően az első részben fordulnak elő, a másodikban a társadalom hivalkodástól való mentesüléseként értelmezendő gyógyítás metafora fordul elő több alkalommal.⁵⁵ Az első rész dűskál a szellemes és kreatív figuratív beszédben, például ebben a szövegben is többször idézésre került a „virágfűzésekkel borítják az emberekre vert vasláncot”⁵⁶-metafora, hiszen e szemléletes kép révén tudtam kifejezni tömören, mégis érthetően azt, amit Rousseau koncepciójában lényegesnek véltem.

Egy másik rendszerezési szempont lehet az ismétlődő témák felmutatása. Korábban már említésre került Rousseau egyik látásmetaforája, mely a tudással kerül kapcsolatba; hasonló módon vízzel összefüggő képeket is találunk, mely a kultúrára sajátos mozgására vonatkozik.⁵⁷ A leggyakrabban mégis a látszatokra, megmutatkozásokra és képekre vonatkozó metaforák bukkannak elő. Ezek egyrészt a szöveg témájával állnak összefüggésben, hiszen a látszatok birodalma ellen fogalmazódik meg polémia a valódi erények védelmében, de másrészt úgy is értelmezendő, mintha – bár nem szándékos – öntükrözés jönne létre: a képi beszéd képekre mutat, melyek önmagukat jelentik, önmagukra hívják fel a figyelmet. Ilyen metaforák lennének a következők: „udvariasság álnok leple mögött”,⁵⁸ a „bűn színpada”⁵⁹ (mely ellentétbe kerül a „valamikor az erény temploma volt” kifejezéssel), „Lakedaimónia képe kevésbé ragyogó”.⁶⁰ Ez utóbbi egy igazán érdekes kép, amely kétszeres metafora is egyben: az első a Lakedaimónia képére vonatkozik, a második csak az előző mondatlal együtt érthető meg: „Athénból származnak a bámulatra méltó művek, melyek minden romlott korban mintaképnek számítanak”.⁶¹ Athénnal kapcsolatosan konkrét, tárgyi képekről van szó, míg Spárta esetében egy gondolati ugrással az imázsról beszél.

Következtetések

Az első megközelítés számára úgy tűnhet, hogy Rousseau az *Első értekezés*ben a művészetek és tudományok ellenében szólal fel. A fentiekben azt igyekeztünk kimutatni, hogy kritikája nem a megnevezettekre irányul. Bár valóban elhangzik a művészet

50 | Uo. 13.

51 | Abban az értelemben, hogy „nem bántja a lelkiismeretünk”. – Uo. 14.

52 | Uo. 17.

53 | Uo. 24.

54 | Uo. 25.

55 | Például: „nem létező bajoknak soha nem keressük a gyógyszerét” – uo. 34. vagy lásd a 49. lábjegyzetet.

56 | Uo. 12.

57 | Lásd: „(...) íme a tiszta forrás, ahonnét felénk áradt századunk büszkesége, a felvilágosodás”. – Uo. 16; Vagy: „Az óceán vizének naponta ismétlődő megemelkedése és visszasüllyedése nem vettetik alá nagyobb szabályszerűséggel ama csillag járásának, mely éjjelente megvilágít minket, mint az erkölcsök és tisztesség sorsa a tudományok és a művészetek haladásának”. – Uo. 15.

58 | Uo. 14.

59 | Uo. 16.

60 | Uo. 18.

61 | Uo. 19.

fényűzésének kritikája, azt morális kérdésekre, és nem esztétikaiakra vezeti vissza. A szerző a művészeteket azért ítéli el, mert azok újraképzik a társadalmi és szociális természetű egyenlőtlenségeket, valamint megfosztják az embert természetes szabadságától, melyen itt, a civilizációtól való mentességgént lehet érteni.

Rousseau elsősorban nem kultúrakritikát fogalmaz meg, hanem társadalomkritikával foglalkozik. Az utóbbi eszközeül választja az előbbit, úgy jár el, mint egy metafora esetén: a felszínre nem kerülő metonimikus láncok érintkezése folytán hasonlóságot teremt két elem között. A társadalommal kapcsolatos problémákat eltolódásban láttatja, és a kultúrával összefüggésben tárgyalja. Mindez – ahogy az a metaforában lenni szokott – lehetetlenné teszi, hogy elvonatkoztassunk a kulturális jelentésektől, s eleven és mély kapcsolatban maradjunk velük. Így Rousseau-nak nincs más választása, mint az, hogy regényt írjon, színházba járjon, ókori szerzőket olvasson, és végtelen metaforákat használjon.

The Metaphor of Critique and the Critique of Metaphor. Jean-Jacques Rousseau's Conception of Art and Cultural Criticism

Keywords: metaphor, social critique, culture, picture

What does the art critic claim? Plato, in *The Republic*, refers to the obscure and imprecise resemblance of works, while Rousseau appeals to immorality. What does the critic do? He tries to avoid the object of criticism, but perhaps does not entirely succeed. In my study, I attempt to interpret Rousseau's understanding of art and culture through metaphors, aiming to capture the author within these very figurative expressions. I analyze the critique to which Voltaire himself responded with an image: „Never has anyone written so cleverly about our own ignorance. Reading his book makes one want to walk on all fours.”

KUNKLI EMESE

„Bármit érzett is, a józan értelem határozottságával cselekedett”

Jane Austen Brandon ezredese, aki legnagyobb félelmei ellenére is igyekszik józanul cselekedni

Bevezetés

A tanulmányomban az 1811–1820 közé datálható régens korszak Angliája¹ egyik leghíresebb írójának, Jane Austennek az *Értelem és érzelem* című művét fogom elemezni morálfilozófiai megközelítésből. Az író nő munkásságát maga a régens herceg is követte. Egy fennmaradt számla bizonyítja, hogy az *Értelem és érzelm* már azelőtt megvette, hogy azt hivatalosan kiadták volna.² Mindez azért is nagy szó – hiszen bár ez a második befejezett regénye az író nőnek –, mert ez a legelső regénye, amelyet publikált 1811-ben, épp ezért a mű pozitív fogadtatása nagyban hozzájárult Austen mai napig tartó sikeréhez. Az *Értelem és érzelem* az a mű, mely lefektette az austeni regénytípus alapjait, így tekinthetünk rá az író nő soron következő regényeinek előképeként. A vizsgálódásom középpontjába Brandon ezredes karakterét állítom, de amennyire indokoltnak látszik, kitérek Marianne-re, Elinorra, Willoughbyra, valamint az ezredesnek a velük való kapcsolatára is.

Jane Austen regényeinek morálfilozófiai olvasatát adni nem egy új keletű dolog. Az elmúlt, bő kétszáz évben számtalan ilyen elemzés született a műről. Ezek közül az egyik legrelevánsabbat Alasdair MacIntyre-től olvashatjuk, aki *Az erény nyomában* című monográfiájában egy lapon említi Arisztotelésszel az író nőt, sőt odáig is elmegy, hogy kijelenti, Jane Austen az erények elgondolásának és gyakorlatának az egyik utolsó eredményes, ötletgazdag alakja, aki a regényeiben egy körülhatárolt társadalmi környezetben egyesítette keresztény és arisztotelészi nézeteit.³ A következőt írja:

1 | Vö. Joseph Wiesenfarth: The Revolution of Civility in „Pride and Prejudice”. *Persuasion* 1994/16. 108.

2 | Vö. Desmond Shawe-Taylor: *The Prince Regent: Jane Austen's Royal Fan*. <https://jasna.org/publications-2/persuasions-online/vol-42-no-1/shawe-taylor/>. (Utolsó megtekintés: 2024. 04. 07.)

3 | Vö. Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris, Bp. 1999. 322.

Kunkli Emese (1996) – doktorandusz, Debreceni Egyetem, Humán Tudományok Doktori Iskola, Debrecen, kunkliemese@gmail.com

MTMT azonosító: 10079692

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-13>

Az erényekről és hibákról adott ábrázolása ezért nagyrészt teljesen tradicionális. Arisztotelészhez hasonlóan magasztalja a kedvesség társasági erényét, bár többre becsüli – leveleiben és regényeiben is – a barátságosság érzületét – amihez tisztán a mások iránti szeretetteljes tiszteletre van szükség – a kedvességnek a viselkedésmódban megtestesülő látszatával szemben. Austen végül is keresztény, és mélyen gyanakvó a kedvességgel szemben, ami eltakarja, hogy hiányzik belőle az igazi barátságos érzület. Arisztotelészi módon becsüli a gyakorlati bölcsességet, keresztényen módra az alázatosságot.⁴

Jane Austen történeteiben a főhősök bizonyos nehézségek után rendre elérik a boldogságukat, és bár egyetértek abban MacIntyre-rel, hogy az író nő regényeiben felfedezhetjük a klasszikus erényfelfogás arisztotelészi elveit, ennek ellenére úgy vélem, nem elégedett meg velük minden szempontból. Például az austeni főhősök közül többen is vannak, akik mások boldogságát a céljukká teszik, még ha ezzel gátolják is a saját boldogságukat. A régensség korabeli Angliában a társadalom számos módosuláson ment keresztül, az író nő pedig, MacIntyre szerint, mintha arra törekedett volna, hogy fellelje „az erényes élet szigeteit”.⁵ MacIntyre alapján a regényeiben egy olyan társadalmi szférát rajzol meg, mely remek táptalajként szolgál az erények gyakorlásához.⁶

Jane Austen és az indirekt beszédaktus

Jane Austen valamennyi regényében él az indirekt beszédaktus eszközével, mely a saját korában még ismeretlen volt. MacIntyre például azt írja, hogy:

Abban nyilvánul meg ironiája, hogy a szereplőivel és az olvasóival többet vagy mást láttat és mondat, mint amennyit látni vagy mondani szándékukban állt, így ők és mi is állandóan korrigáljuk magunkat.⁷

Igaz, hogy ez a narratív eszköz inkább az 1814 utáni írásaiban volt domináns (addigra sokat fejlesztett is rajta), de az első megjelent regényeinél is fontos, hogy tisztában legyünk vele.⁸ Az Értelem és érzelem olvasása alatt leginkább azért releváns ez, mert az ítéletalkotások, amelyeket első kézből kapunk a műben, nem a szerzőtől származnak, hanem a 19 éves létére nagyon is bölcs Elinortól. Austen a műveiben általában hagyja, hogy bizonyos szereplőinek az öntudata mintegy megváltoztassa a narratíva irányát. Bár az emberek által alkotott közösségekről, a mentális egészségről és erkölcsösségről is a saját nézőpontját írja bele a regényeibe, az általa választott módszernek köszönhetően mindezekről egy-egy adott szereplő szűrőjén keresztül értesülünk. Az Értelem és érzelemben ezt a szerepet Elinor tölti be: ő az, akinek a megfigyelései és értelmezései alapján értesülünk a történet eseményeiről. Mindezt

4 | Uo. 322–323.

5 | Uo. 319.

6 | Vö. uo. 320.

7 | Uo. 325.

8 | Vö. Narelle Shaw: Free Indirect Speech and Jane Austen's 1816 Revision of „Northanger Abbey”. *Studies in English Literature 1500-1900*. Vol. 30, No. 4. Nineteenth Century. 1990. 592.

azért tartom fontosnak megemlíteni, mert Brandon ezredes és Elinor között mély barátság kötöttek a történetben, így annak ellenére, hogy viszonylag keveset szólal meg a férfi a regényben, a főhősnő nézőpontjából könnyen meg tudjuk ítélni a jellemét. Tehát itt Elinor elméjére tekinthetünk azon csatornaként, amelyen keresztül a leírt események eljutnak az olvasóhoz. Az ő érzékenysége lehet, hogy kevésbé demonstratív, mint a húgáé, Marianne-é, de hitelesebbnek hathat azáltal, hogy ügyesebben figyeli meg az őt körülvevő személyek jellemét és attitűdjét. A jó megfigyelőképesség pedig különösen fontos Edward Ferrarsnél és Brandon ezredesnél. Ők azok a karakterek, akikre tekinthetünk úgy, mint akik az „értelem” normatív értékeit tükrözik, ám ellenében Austen olyan későbbi főhőseivel, mint Mr. Darcy a Büszkeség és balítéletben vagy Mr. Knightley az Emmában, Edward és Brandon nem rendelkeznek kellő erővel és lendülettel ahhoz, hogy hatékonyan ellensúlyozzák a társadalmi környezetüket átható önérdeteket és a célszerűség iránti kicsinyes szenvedélyt. Azáltal viszont, hogy pont Elinor lencséjén keresztül kapunk értesülést mindenről, őket is pontosabban és méltányosabban tudjuk megítélni, mint a regény szereplőinek döntő többsége.⁹

Brandon ezredes múltjának releváns aspektusai

Mielőtt belekezdenék a tényleges elemzésbe, ismertetni szeretném Brandon ezredes múltjából azokat a részleteket, melyek szignifikánsak karakterének megértéséhez, a későbbiekben pedig rendre utalni fogok rá, miért vélem úgy, hogy számos tette visszavezethető ezekhez az eseményekhez. A férfi fiatalkori szerelme az apja gyámleánya, Eliza nevű unokahúga, akivel együtt nevelkedik. Elizát tizenhét évesen akarata ellenére férjhez adják Brandon bátyjához, hogy a lány tekintélyes vagyonával rendezni tudják a családi birtokon lévő jelzáloghitelt. Brandon a nász előtt el akar vele szökní Skóciába, ám az unokahúga szobalánya elárulja őket. Az ezredes azonban még így is bízik abban, hogy Eliza állhatatos lesz a kapcsolatukhoz, de mindhiába, így végérvényesen elválasztják őket, a nő pedig nem lesz boldog a vele ridegen bánó férjével. Utólag magát hibáztatja az ezredes, amiért végül sanyarú sorsa lesz szerelmének, hiszen barátjaként nem szolgált támaszul neki, amikor szüksége lenne rá, mert amondó, az lesz a legjobb, ha a Kelet-Indiában állomásozó ezredével foglalkozik, és távol marad Angliától. Évekkel később viszont arról kap hírt, hogy Eliza és a bátyja elválnak.¹⁰ Ez pedig azért érdekfeszítő része a történetének, mivel a régensség idején kifejezetten ritkák voltak a válások. Jane Austen is csak egyetlenegy másik regényében ír elvált párról: *A mansfieldi kastély*ban bemutatja Marián keresztül, hogy mennyire közmegvetés tárgya lett ekkoriban egy elvált nő.¹¹ Az *Értelem és érzelem*ben, majd *A mansfieldi kastély*ban is olyan érdekházasságokról olvashatunk tőle, melyekben a férj nem teszi boldoggá a feleséget, és ezért követ el a nő házasságtörést mindkét esetben.¹²

9 | Vö. Edward Joseph Shoben Jr.: Impulse and Virtue in Jane Austen. Sense and Sensibility in Two Centuries. *The Hudson Review* Winter, 1982-1983, Vol. 35, No. 4. 1982-1983. 534–538.

10 | Vö. Jane Austen: *Értelem és érzelem*. Lazi, Szeged 2016. (A továbbiakban Jane Austen: *Értelem és érzelem*.) 173–175.

11 | Vö. uő: *A mansfieldi kastély*. Magyar Könyvklub, Bp. 2001. 560.

12 | Vö. Martha Bailey: *The Marriage Law of Jane Austen's World*. <https://jasna.org/publications-2/persuasions-online/vol36no1/bailey/>. (Utolsó megtekintés: 2023. 5. 31.)

Az előbbiben Eliza ráadásul a nászba vitt vagyonához képest jóval kevesebb törvényes járadékot is kap. Mindez pedig odavezet, hogy Angliába visszatérve egy adósházban találja meg őt Brandon.¹³ Mi, olvasók úgy értesülünk ezen eseményekről, hogy a már említett Elinornak meséli el őket a férfi. Ekkor azt mondja Elizáról, hogy:

Úgy megváltozott... úgy elfonnyadt... úgy megviselte a sok-sok kínzó szenvedés, hogy nemigen hittem, hogy e mélabús, beteges teremtés az a hajdan bájos, virágzó, kicsattanó egészségű leány, akiért rajongtam.¹⁴

A tudóvész végül elviszi a nőt, ám hátrahagy egy lányt, akiről az ezredes gondoskodik, nem törődve azzal, hogy sokan a természetes lányának vélik. Őt évvel a regény cselekménye előtt pedig meghal az idősebbik Brandon fivér is, és így az ezredesre száll a családi birtok és vagyon.¹⁵ MacIntyre nyomatékosítja *Az erény nyomában* című könyvében, hogy Austen a regényeiben nagy hangsúlyt fektet a gazdaság témájára: azok mindegyikében értesülünk arról, honnan ered a főszereplők jövedelme.¹⁶ Az ezredes múltjának ezen részletei azonban, úgy vélem, sokkal inkább a karakter lélektani megértéséhez és a motivációjának feltárásához fontosak, mintsem gazdasági szempontból. Kiemelném még itt azt, hogy a regény cselekményének azon a pontján, amikor Brandon viszonzatlanul beleszeret a majdnem 17 éves Marianne Dashwoodba, Eliza szintén 17 éves lánya a pártfogása ellenére eltűnik, majd az anyjához hasonlóan terhesen, magára hagyva találja meg őt a férfi. Ráadásul, mint azt közben megtudja az ezredes, pont az a Mr. Willoughby tette tönkre a nevelt lánya életét, akiért újdonsült szerelme is odáig van.¹⁷

Mindezek ismeretében levonhatjuk azt a következtetést, hogy Brandon bűnhődik egy olyan eseménysorozat miatt, amiért nem ő a hibás: áldozata a helyzetnek, mégis ő vállalja a felelősséget mindkét nőért. Amikor a történetét elmeséli Elinornak, szembe-sülhetünk vele, hogy Mr. Willoughby hasonlóan törte össze Marianne szívét, mint ahogy egykor Eliza Brandonét – vagyis egyikükhöz sem volt kellően állhatatos az első szerelme. Itt említeném ismét MacIntyre-t, aki *Az erény nyomában* lapjain hangsúlyozza, hogy az állhatatosság erénye mennyire fontos Jane Austennél, ezzel is Arisztotelészhez kapcsolva őt.¹⁸ A következőt írja: „Az állhatatosság Austennél bizonyos fokig ugyanolyan szerepet tölt be, mint Arisztotelésznél a *phronészisz*:¹⁹ birtoklása szükséges más erények birtoklásához is”.²⁰ Ez alapján Willoughby és Eliza nem mondhatóak austeni értelemben erényesnek.

Az ezredes elbeszélése és önreflexiója bizonyítja, hogy Marianne-nek és Brandonnak több hasonló tapasztalata van, mint azt előtte hihettük. Mintha Marianne és Willoughby története tükröt tartana Brandon múltja elé. Fontos azonban hangsúlyoznom, hogy az ezredes főként Marianne és Eliza között vél hasonlóságot felfedezni, így

13 | Vö. Jane Austen: *Értelem és érzelem*. 175–177.

14 | Uo. 176.

15 | Vö. uo. 176–178.

16 | Vö. Alasdair MacIntyre: *i. m.* 320.

17 | Vö. Jane Austen: *Értelem és érzelem*. 176–178.

18 | Vö. Alasdair MacIntyre: *i. m.* 246.

19 | Vö. Arisztotelész: *Nikhomakhoszi etika*. Európa Kiadó, Bp. 1997. 134–136. (1126b).

20 | Alasdair MacIntyre: *i. m.* 246.

pedig megkétszereződik az a fájdalom és tehetetlenségérzés, mely eluralkodik ekkor fölötté. Igaz, igyekszik ezeket megzabolázni, de Elinor Dashwood átlát az álarcán. Bár úgy tűnik, távol áll a férfitől a megjátszás, így másoknak sem lenne nehéz észrevenniük mindezt. Arra rá is jönnek páran, hogy epekedik Marianne iránt, de nem értik meg, milyen mélysége van annak a fájdalomnak és elfojtásnak, mely éveken át uralja az ezredes mindennapjait. Úgy tűnik, a történet nagy részében egyedül Elinor az, aki azáltal, hogy a bizalmába fogadja őt a férfi, érdemben képes megérteni őt, és az egymás iránt táplált szimpátiájuk vezet véleményem szerint a regény legőszintébb és legértékesebb barátságához. Elinort és az ezredest olyan érzelmi kapocs köti egymáshoz, mely nem szerelmen alapszik. Elinor minél inkább megismeri a férfit, annál jobb véleményvel lesz róla, és egyre jobban meg is kedveli őt. Végigkövethetjük, hogyan igyekszik megérteni, milyen lehet egy harmincas éveit közepén járó, magányos, családi és szerelmi csalódás által megkeseredett, viszonylag jómódú férfinak lenni.²¹ Az Austen által alkalmazott indirekt beszédaktus miatt pedig – ahogy azt már felvázoltam – így kerülünk mi is közelebb az ezredeshez.

Willoughby és Brandon mint a túlzó kedvesség és a valódi szeretetteljesség reprezentánsai a regényben

Úgy tűnik, mintha Brandon elkönyvelné, hogy Eliza után Marianne is egy olyan nő, akit bármennyire is szeret, nem vehet feleségül, de igyekszik a közelében maradni, hogy ne történjen ismét katasztrófa: ne legyen hasonló áldozata Willoughbynek Marianne, mint amilyen Eliza volt a bátyjának, és a nő lánya szintén Willoughbynek. Bár azt olvashatjuk a regény elején, hogy Marianne-nek és Brandonnak „nyilván különböző jellemük”²² van, azért vélhetünk kettejük között ilyen téren is némi hasonlóságot felfedezni. Az egyezést jómagam főként abban látom, hogy mindketten természetükből fakadóan inkább maguknak valók. Ezalatt azt értem, hogy főként azokkal beszélgetnek, akikben rokon lelkekre találnak. Ezért van az, hogy Brandon a regény cselekményének nagy részében csak Elinorral kommunikál érdemben. Marianne pedig egy ideig azt hiszi, Willoughbyban lelte meg azt, akivel ön maga lehet, és nem is törődik a környezete rosszallásával, sőt olykor az illemszabályokat is megsértve viselkedik a férfival. Továbbá – mint arra már utaltam –, hasonlóan egy-egy szerelmi csalódás teszi csendesebbé, visszahúzódóbbá Marianne-t és Brandont. A változásukhoz pedig mindkettőjüknek önreflexióra van szükségük, arra, hogy szembenézzenek saját múltbéli hibáikkal. Ez egy visszatérő témája Austen regényeinek. MacIntyre is hangsúlyozza, hogy az író nő kitüntetett figyelmet tanúsít a keresztényi önismeretnek, ehhez pedig a főhőseinek szükséges bűnbánó magaviseletet tanúsítaniuk.²³ Brandon, majd Marianne is – ki rövidebb, ki hosszabb idő alatt – végigjárják ezt az utat, mire eljutnak a nászukig. MacIntyre úgy folytatja a gondolatát, hogy Austennél erkölcsi és intellektuális erény is egyben az önismeret, és szorosan kapcsolódik az

21 | Vö. Debora Weiss: „Sense and Sensibility”: Uncertain Knowledge and the Ethics of Everyday Life. *Studies in Romanticism*. Summer 2013. 52, No. 2. 267.

22 | Jane Austen: *Értelem és érzelem*. 44.

23 | Vö. Alasdair MacIntyre: i. m. 322–324.

állhatatossághoz.²⁴ Mint arra már utaltam, Brandon és Marianne is állhatatosan kitarának első szerelmük mellett – az ezredes még Eliza halála után is, hiszen felelősséget vállal a nő lányáért. A John Alexander által rendezett, 2008-as, Jane Austen *Értelem és érzelem* című művén alapuló minisorozatban hangzanak el a következő mondatok Marianne szájából:

Brandon ezredes különleges ember. Mennyi bánat lehet benne. Hű maradt első szerelméhez, még azok után is, hogy elragadták tőle. Sőt, a síron túl is. Ilyen egy igazi romantikus. Nem a szavaink vagy érzéseink tesznek azzá, akivé, hanem a tetteink vagy azok hiánya.²⁵

Azért tartom kiemelendőnek ezt a pár mondatot, mert bár a regényben nem olvashatunk ilyesmit, megítélésem szerint a forgatókönyvíró, Andrew Davis ezzel rátapintott valami esszenciálisra Brandon ezredes karakterének bemutatásánál. Úgy vélem, a maga módján szentimentálisnak mondható a férfi, ami azért érdekes, mivel Jane Austen egyértelműen igyekezett szembemenni a szentimentális regények főhősnőivel, amit olykor úgy fejezett ki, hogy rájuk hajazó női karaktereket formált meg, csak más irányba terelte a történetüket, mint ahova ezen regényekben kifutottak volna. Az *Értelem és érzelem*ben pedig Marianne Dashwooddal parodizálja a szentimentális regények hősnőit.²⁶ Kezdetben épp azért kedveli jobban a lány Willoughbyt, mert a férfi a szenvedélyességével idézi számára az ilyen regények lapjain fellelhető főhősöket. Számomra viszont amiatt tűnik az ezredes a szentimentálisabbnak a két férfi közül, ahogyan elmeséli Elinornak Eliza történetét, és hogy az mennyire befolyásolja az életét 17 évvel a nő halála után is. Ám mivel kezdetben nem fordít kellő energiát arra Marianne, hogy megismerje a férfit, nem meglepő, hogy ezt nem veszi észre. Idővel viszont a csendesebb, visszafogottabb, és a szó átvitt értelmében sokkal nemesebb Brandon ezredeshez köti az életét. Ezért is osztom MacIntyre azon véleményét (amelyet már idéztem is), hogy: Austen a kedvességet csak társasági érénynek vallja, a barátságos érzületet – melyhez nála hozzátartozik a mások felé tanúsított szeretetteljes tisztelet – sokkal többre tartja. Sőt, valamennyi regényéből azt olvashatjuk ki, hogy gyanakvóan is áll azokhoz, akikre szertelen kedvesség jellemző.²⁷ Willoughby is túlzóan kedveskedő a Dashwood családdal, főleg Marianne-nel, és részben ez az, ami megtéveszti a lányt, és többre becsüli miatta, mint az ezredest. A megismerkedésük kezdetétől fogva tisztában van vele Marianne, mennyire méltányos személy Brandon, ő maga mégis csak azután értékeli igazán, hogy a saját bőrén is megtapasztalja, mennyivel jóra valóbb és szeretetteljesebb, mint Willoughby. A szeretetteljesség pedig MacIntyre alapján rendkívül fontos érény Austennél.²⁸ Itt idéznék még valamit MacIntyre-től: „Jane Austen számára

24 | Vö. uo. 322–324.

25 | John Alexander (rendező): *Értelem és érzelem* (film). British Broadcasting Company, Anglia 2008. 3. epizód, 38. perc.

26 | Vö. Marie-Laure Massie-Chamayaou: Educating the Economic Realities through Fiction: Maria Edgeworth and Jane Austen. In: *Female Voices: Forms of Women's Reading, Self-Education and Writing in Britain (1770-1830)*. Szerk. Antal Éva-Antonella Braidă. Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon 2022. 219.

27 | Vö. Alasdair MacIntyre: i. m. 322–323.

28 | Vö. uo. 246–247.

az erények próbaköve egy bizonyosfajta házasság, sőt egy bizonyosfajta tengerésztiszt (azaz egy bizonyosfajta angol tengerésztiszt)”.²⁹

Bár nem ír példákat rá, de úgy vélem, az *Értelem és érzelem*ben az ezredesre mindenképp tekinthetünk az erények próbaköveként. Brandonban felfedezhetünk némi belső konfliktust. Szeretne segíteni a számára kedves embereknek, sőt azoknak is, akik ezen személyek számára fontosak, de mindezt úgy, hogy ne terhelje őket a jelenlétével és túlzott odafigyelésével. Erre pedig nemcsak a Dashwood családhoz fűződő kapcsolata az egyedüli remek példa, hanem az is, hogy az általa személyesen nem ismert Edward Ferrarsnak felajánlja a saját birtokán lévő parókiát. Tudja, milyen jó barátja a férfi Dashwoodéknak, és hogy ez milyen nagy segítség neki, továbbá azt hiszi, a Ferrars család hasonlóan elválasztana két összetartozó embert, mint ahogy azt az apja és a bátyja tette vele és Elizával.³⁰ Tehát részben megint a már felvázolt múltbéli eseménysorozat a cselekvése mögötti legfőbb motiváció. Ráadásul az ajánlatát nem hajlandó személyesen közölni Edwarddal, helyette Elinort kéri, hogy mint jó barátja, számoljon be a hírről a férfinak, hátha így nem sérti majd úgy a büszkeségét.³¹ Az ezredes viselkedésére továbbá az is adhat egyfajta magyarázatot, amit Willoughby mond a Dashwood családnak: „Brandon az a fajta ember (...), akiről mindenki elismerően beszél, ám senki sem törődik vele”.³² Valószínűleg ezért is annyira fontos az ezredes számára Elinor barátsága: valaki olyannak kedveli, amilyen, és nem mellesleg így Marianne-nel is közvetve állandó kapcsolatban lehet. Egyfajta önkínzásként is felfogható az az ezredes részéről, hogy rendre látogatja a hölgyeket, és keresi a társaságukat. Igaz, kellő távolságból, de ott van Marianne közelében, ha szükség lenne rá, bármennyire is fájhat neki a lány iránta mutatott közönye és a Willoughby felé tanúsított vonzalma.³³ A maga csendességében gondoskodni próbál mind a három Dashwood nővérrel és az édesanyjukról. Ezzel is azt bizonyítva, hogy mások boldogságát hajlandó a sajátja elé helyezni. Az ezredes megítélésem szerint az egyik legönzetlenebb austeni karakter, aki el sem hiszi, hogy valaki úgy szeretheti őt, mint ahogy egykor Eliza tette, sőt még akár állhatatosabb is lenne az irányába. A kora miatt is egyre kevésbé tartja ezt esélyesnek. Pedig ahogy arra Mrs. Dashwood és Elinor is felhívja Marianne figyelmét, a régensség korszakában egy 35 éves férfit még nem tartottak idősnak.³⁴ A köztük lévő több mint 18 év korkülönbség sem lett volna kirívó akkoriban, bár pont a lány érvel azzal Elinornak és az anyjának, hogy inkább érdekházasságoknál volt jellemző, hogy a vőlegény jóval idősebb volt a menyasszonynál, nem pedig szerelmen alapuló nászoknál.³⁵ Az az érdekes ellentmondás él Marianne fejében, hogy bár tisztában van vele, hogy az ezredes szerelmes belé (azáltal, hogy ezt a környezetében lévőek rendre sulykolják felé), eltökélt nézete, hogy a férfi már képtelen érzelmekre.³⁶ Mindezt megint csak visszavezethetjük oda, hogy túl sok szentimentális regényt olvas a lány. Fontosnak tartom azonban ismét hangsúlyozni azt, hogy Marianne és az

29 | Uo. 251.

30 | Vö. Jane Austen: *Értelem és érzelem*. 239.

31 | Vö. uo. 239–241.

32 | Uo. 45.

33 | Vö. uo. 44–45.

34 | Vö. uo. 33–35.

35 | Vö. uo. 34.

36 | Vö. Debora Weiss: *i. m.* 260.

ezredes nemcsak azért házasodnak össze a megismerkedésük után viszonylag soká, mert a lánynak fel kell nőnie ahhoz, hogy értékelni tudja Brandont, hanem mert az ezredesnek is el kell hinnie, hogy szerethető, és hogy boldoggá tud tenni egy olyan fiatal nőt, aki a gyermeke lehetne.

Austen kedvelt sebezhető, érzékeny férfiakat megalkotni (az érzékenység szó alatt mások problémáira, szükségleteire való érzékenységet is értek itt). Láthatólag úgy vélte, egy mentálisan egészséges férfi elismeri az erkölcsi szféra valóságát, és elvi módon küzd morális dilemmákkal.³⁷ A regényeiben mindig van legalább egy-egy olyan nő és férfi főhős, akiknek látványos jellemfejlődésen kell keresztülmenniük. Ám ezen karakterek egytől egyig szeretetre méltóak minden hibájukkal együtt, ami szintén alátámasztja MacIntyre azon megállapítását, hogy a szeretetteljesség kulcsfontosságú erénye az austeni főhősöknek.³⁸ Úgy vélem, pont a hibáikkal való szembenézésük az, mely legfőképp elkülöníti egymástól Austen negatív és pozitív regényszereplőit: hogy kik azok, akiket ezek fejlődésre, önreflexióra készítenek, és kik azok, akik nem is próbálnak változtatni rajtuk. Brandon ezredes is úgy tűnik, sokat változott az évek alatt, talán a kelleténél többet is. A regény végén például már csak az áll a Marianne-nel való közös boldogságuk útjában, hogy túlzottan próbál józanul cselekedni.

A házasság mint emocionálisan és racionálisan is helyes döntés

Talán nem minden alap nélküli és alátámasztható az az értelmezés, hogy azáltal, hogy Jane Austen egy lelkész lányaként hívó volt, isteni igazságtétel történik, amikor Brandon kegyetlen bátyja idő előtt meghal, és így az ezredesre száll a családi vagyon és birtok. Ám ezek úgy tűnik, nem tudják kompenzálni számára azt, hogy elveszítette az egykori nagy szerelmét, ahhoz, hogy kiteljesedhessen az élete, szüksége van egy szerető családra. Mint ahogy arra korábban utaltam, az ezredes már azelőtt fontos része a Dashwood lányok és Mrs. Dashwood életének, hogy elveszi Marianne-t. Sokáig az gátolja abban, hogy hivatalosan is egy családdá váljanak, hogy azt hiszi, tola-
kodó a Marianne iránti szerelme. Egyfajta fordulóponthoz az vezet, hogy egy kezdetben megfázásnak tűnő betegségben majdnem meghal a lány. Ekkor már nem csak passzívan, hanem aktívan is kifejezheti Marianne és az egész családja iránti kötődését. Ekkor is nagyon szignifikáns, hogy Brandon jó barátja, Elinor lencsésén keresztül követhetjük végig az eseményeket, aki Mrs. Jenningszel ellentétben egyáltalán nem gondolja úgy, hogy az ezredes belé lenne szerelmes, „hisz ő a férfi szemébe nézett, míg Mrs. Jennings csupán a viselkedését figyelte”.³⁹ Ez is mutatja, hogy Brandon egy olyan karakter, akinek a legapróbb pillantásai, mimikái többet mondanak el róla, mint a viselkedése vagy a tényleges szavai. Ez pedig, úgy vélem, ismét csak bizonyítja, mennyire találó a 2008-as adaptációból fentebb már idézett jellemzése. A tettei mellett a ki nem mondott szavai, melyekről csak sejtéseink lehetnek, tűnnek számomra a legérdekesebbnek. Szerencsére Elinorral azért megoszt az ezredes olyan dolgokat, melyeket mással nem,

37 | Vö. Edward Joseph Shoben Jr.: i. m. 539.

38 | Vö. Alasdair MacIntyre: i. m. 246–247.

39 | Jane Austen: *Értelem és érzelem*. 259.

ezért is tartom a regény legfontosabb baráti kapcsolatának az övét, és ezért is hangsúlyozom azt, hogy Austen amellett, hogy Elinor és Brandon interakciói által előrébb viszi a történet cselekményét, egyúttal jobban be tudja mutatni az ezredes jellemét. Mikor Marianne kezd megfázni, Elinor látja Brandonon „a szerető szív heves érzéseit és fölösleges riadalmát”.⁴⁰ A férfi lélekjelenlétének nagysága mutatkozik meg a szememben, amikor annak ellenére, hogy szörnyen aggódik a haldokló Marianne-ért, a rettegése ahelyett, hogy megbénítaná, pont hogy cselekvésre készíti őt, és maga megy el a lányok édesanyjáért, ahogy azt a következő idézetben olvashatjuk:

Az ezredesnek nem volt elég bátorsága és hitte, hogy Elinor félelmeit eloszlassa. Reményvesztetten, némán hallgatta végig, nehézségeit azonban nyomban elhárította, midőn készséggel – mely arról árulkodott, hogy magában már el is tervezte a dolgot – felajánlotta, hogy elmegy Mrs. Dashwoodért. Elinor nemigen tudott felhozni olyan ellenérvet, melyet az ezredes azonnal le ne győzött volna. Röviden, de forró hálával mondott hát köszönetet, s miközben az ezredes elment, hogy inasával Mr. Harrisért küldjön, magának pedig lovakat rendeljen, Elinor néhány sort írt az édesanyjának.

Mély hálával töltötte el szívét, hogy e pillanatban ilyen barát nyújt neki vigaszt, mint Brandon ezredes, és hogy anyjának ilyen útítársa lesz – útítárs, akinek ítélete utat mutat, akinek segítsége megkönnyebbülést hoz, s akinek barátsága enyhíti fájdalmát; s ha enyhítheti bármi is a megrázkódtatást, melyet egy ilyen sürgős hívás okoz, úgy az ezredes jelenléte, modora, segítsége bizonynyal enyhíteni fogja.

Eközben az ezredes bármit érzett is, a józan értelem határozottságával cselekedett: a lehető leggyorsabban megtett minden szükséges előkészületet, és pontosan kiszámította, hogy Elinor mennyi idő múlva várhatja visszatértét. Egyetlen pillanatot sem vesztegetett.⁴¹

Austen pozitív férfi főhőseinél többször tapasztalhatjuk azt, hogy bár jó modoruk mellett szeretetteljesek, nem feltétlenül tűnnek olyan vonzó partinak a nők szemében – erre remek példa Brandon ezredes. Ezzel szemben a vetélytársa, Mr. Willoughby pont azt példázza kiválóan, hogy egyesekbe úgy nevelték bele az úri modort és az előkelő fellépést, hogy közben megfelelő erkölcsi értékeket nem plántáltak beléjük. Nyíltabbnak tűnik, megkapóbb és szórakoztatóbb tud lenni, de végül kiderül, hogy Brandon a helyes morális értékekkel felruházott úriember. Összevethetjük azt, hogy egy-egy adott helyzetben hogyan segíti a bajba jutott Marianne-t Willoughby és Brandon. A regény cselekményének elején az esőben kifecskült bokával fekvő Marianne-t Mr. Willoughby lovagiasan ölbe kapja, majd úgy is viszi haza. A férfi ezzel egyértelműen el akarja nyerni a nő tetszését, és utána fürdik abban a rajongásban, amelyet kivált a lányból.⁴² Az Austen *Értelem és érzelem* című regénye alapján készült, 1995-ös, Emma Thompson által írt és Ang Lee által rendezett filmben, majd a már említett 2008-as minisorozatban is Brandon szintén esélyt kap arra, hogy gáláns lovagként megmentse az esőben

40 | Uo. 259.

41 | Uo. 37–39.

42 | Vö. uo. 264.

összeesett Marianne-t. Mindkét adaptációban ez az összeesés vezet a lány veszélyes lebetegedéséhez, ezzel szemben magában a regényben semmi ilyesmi nem történik, helyette ekkor is kellő távolságból figyeli az ezredes az egyre betegobb szerelmét, és az elején Elinor helyett is aggódik érte. Amikor pedig már attól félnek, hogy meghalni Marianne, akkor – ahogy azt az idézetben is olvashattuk – „a józan értelem határozottságával” cselekszik. Egyértelmű, hogy szükség esetén Brandon és Willoughby közül az előbbi lesz az, akire igazán számíthatnak a barátai, szerettei. Aki bár a kocsit alatt legalább Mrs. Dashwoodnak bevallja, hogy szereti a lányát, de Marianne-t ismét csak nem terheli sem a jelenlétével, sem a vallomásával, helyette némaságban, rettegve várja, vajon életben marad-e, vagy Eliza után őt is elveszíti.⁴³ Ismét hangsúlyoznám, hogy megítélésem szerint a múltbéli vesztesége az, mely csendesebbé, zárkózottabbá teszi őt, ezért is fojtja magába ekkor is a félelmét. Bár Elinor látja rajta mindezt, Brandon nem nyomasztja őt a saját gondolataival, rettegésével. Sőt olyannyira nem akar láb alatt lenni, hogy majdnem haza is utazik, bármennyire is hatalmas fájdalmat okozna számára, ha nem lehetne egy házban a haldokló Marianne-nel. Végül pont az Elinorhoz fűződő barátsága tartja ott.⁴⁴ Megint csak visszaidézhetjük az Elizához köthető negatív tapasztalatait: mint barátira nem számíthatott rá a lány, amikor szüksége lett volna rá. Feltehetően nem akarja ezt a hibát elkövetni Elinorral. Mikor Marianne túl van az életveszélyen, a következőt olvashatjuk az ezredessel való interakciójukról:

Időnként Brandon ezredeshez fordult, a kezét szorongatta, s olyan tekintettel nézett rá, mely egyaránt árulkodott hálájáról, és arról a meggyőződéséről, hogy az ezredes osztozik vele a pillanat boldogságában. Ő azonban még a Mrs. Dashwoodénál is mélyebb hallgatással osztozott e boldogságban.⁴⁵

Ez alapján azt mondhatjuk, hogy Brandon még akkor sem meri kifejezni a Marianne felé táplált mély szerelmét és odaadását, amikor a lány már kezd nyitottabb lenni felé. Pedig Elinor megfigyeléséből úgy tűnik, ekkor a beteg Marianne a korábbiaknál is jobban hasonlít Elizára az ezredes szemében,⁴⁶ ami könnyen motiválhatná arra a férfit, hogy éljen a második esély lehetőségével. Továbbá Mrs. Dashwood is mind Brandont, mind Elinort biztosítja arról, mennyire támogatná ezt a nászt. Itt lesz a legegzaktabb az, amire már utaltam: Elinor nem ért teljesen egyet az anyjával abban, hogy kettőjük közül a húga lenne boldogabb az ezredes feleségeként, „hisz meg volt róla győződve, hogy bárki, aki pártatlanul szemléli életkorukat, jellemüket vagy érzéseiket, aligha juthat efféle következtetésre”.⁴⁷ Épp ezért valamelyest szomorú is Elinor, amiért szereti a hűgát a férfi.⁴⁸ MacIntyre kifejti, hogy a házasságnak egy specifikus formája tűnik az austeni hősnők egyik céljának, erre egyrészt az akkori gazdasági helyzet készíteti őket, másfelől pedig az, hogy ezek a házasságok lehetőséget biztosítanak számukra, hogy megvalósítsák azon cselekedeteket, melyeket helyesnek ítélnék.⁴⁹

43 | Uo. 286–288.

44 | Vö. uo. 260–262.

45 | Vö. uo. 284.

46 | Uo. 289.

47 | Uo. 286.

48 | Vö. uo. 286.

49 | Vö. Alasdair MacIntyre: i. m. 320–322.

Úgy vélem, ha az ezredes megkéri Elinor kezét, akkor a nő igent mond neki, részben pont a MacIntyre által leírtak miatt. Brandonban kiváló barátira és társra lel. Elinornak „gyakrabban nagyobb örömet okozott a vele való társalgás, mint bármely más napi foglalatosság”.⁵⁰ Mindez jó kiindulópontja lehetne egy kölcsönös tiszteleten és megértésen alapuló násznak, ha nem lennének már mindketten másba szerelmesek. Carol Shields azt írja a *Jane Austen* című életrajzi kötetében, hogy Austen történeteiben „a házasság fogalma tágabb, metaforikus értelmet nyer: a hazaérkezést, a kötődés és elkötelezettség tágabb lehetőségeket biztosító világát szimbolizálja”.⁵¹ Megítélésem szerint ez a bizonyos kötődés hiányozna Elinor és Brandon nászából. Maga az a tény viszont, hogy Elinor még a történet végén is eljátszik azzal a gondolattal, hogy a húga helyett inkább ő lenne a megfelelőbb párja a férfinak, számomra szintén az ezredes érdemeit mutatja. A regény cselekményének legvégéig egyik lány sem szerelmes belé, mégis valamelyest vonzza őket, kiváltképp a jobb megfigyelőképességgel és nagyobb empátiával rendelkező Elinort, akit pont a férfi józan ítélőképessége fog meg a leginkább. A következő kijelentéssel védi meg Brandont még a regény elején Willoughbyval szemben: „Számomra az értelem mindig vonzó”.⁵² Az, hogy Elinor miként viszonyul az ezredeshez, úgy vélem, többet árul el a férfi szeretetre méltó karakteréről, mint az, miért tartózkodó és elutasító sokáig vele Marianne.⁵³ Az utóbbi inkább azt reprezentálja a szememben, hogy az Austen-regényekben mennyire esszenciális az, hogy a (fő)szereplők kétellyel forduljanak az ítélőképességükhöz, mert különben könnyen tévképzeteket kreálnak saját magukról, a környezetükben lévő személyekről és bizonyos eseményekről is.⁵⁴ Ezért is interpretálhatjuk a címben szereplő „értelem” („sense”) szót úgy, mint ami a megítélésünkre vagy magára az ítélőképességünkre utal.⁵⁵ Marianne-nel azt mutatja be Austen, hogy milyen veszélyes tud lenni az, ha valakire szélsőséges és romantikus individualizmus jellemző. Számára sokáig nincs fontosabb a saját impulzusainál. Elutasítja a családjá, a társadalom és a konvenció által elvárt viselkedési formákat.⁵⁶ Marianne-nek nincs olyan társadalmi tudata, mint a nővérének. Olykor megalkuvást nem ismerve őszinte, még akkor is, ha ezzel több embert is megsért.⁵⁷ Brandon még a megismerkedésük elején mondja azt Elinornak róla, hogy „van valami nagyon is szeretetreméltó az ifjú elme balítéletében, s az ember sajnálja, hogy hajlandó aztán elfogadni az általános véleményét”.⁵⁸ Tehát ő is látja Marianne jellembeli hibáit, de ahelyett, hogy megvetné ezek miatt a lányt, inkább védeni akarja az ezekből fakadható csalódásoktól, sőt még akár finoman terelgetné is őt a helyes irányba, valamint a könyvtárával segítené a lány művelését.⁵⁹ Ezért is tűnik ő a megfelelő férjnek Marianne számára.

50 | Jane Austen: *Értelem és érzelem*. 142.

51 | Carol Shield: *Jane Austen*. Ulpius-ház, Bp. 2007. 102.

52 | Jane Austen: *Értelem és érzelem*. 46.

53 | Vö. uo. 286.

54 | Vö. Irene Masing-Delic: *Exotic Moscow Under Western Eyes*. Academic Studies Press, Boston 2009. 23.

55 | Ruth ApRoberts: „Sense and Sensibility”, or Growing Up Dichotomous. *Nineteenth-Century Fiction* Dec., 1975. Vol. 30, No. 3, Jane Austen 1775-1975. 1975. 351.

56 | Vö. Edward Joseph Shoben Jr.: i. m. 533.

57 | Vö. ApRobert: i. m. 359–360.

58 | Jane Austen: *Értelem és érzelem* 50.

59 | Vö. uo. 292.

Végül sem az az elemi félelem, amelyet Marianne esetleges elvesztése vált ki az ezredesből, sem Mrs. Dashwood támogatása nem elég neki, hogy megkérje a szerelme kezét. Egy ideig rendre Dashwoodéknál időzik, és csak az éjszakát tölti máshol, amikor is folyton körül járnak a gondolatai, milyen nagy az aránytalanság 17 és 36 év között.⁶⁰ Marianne boldogságát ekkor is a sajátja elé igyekszik helyezni. Épp ezért még kétévnyi vívódás kell neki, hogy elhiggye, szerethető és érdemes Marianne kezére. Szignifikánsnak tartom azonban, hogy míg annak idején, miután lemond Elizáról, a nő válásáig nem keresi egykori szerelmét, még az országban sincs, ekkor továbbra is tartja a kapcsolatot az egész Dashwood családdal. Visszatérve arra, milyen fontos általánosságban a házasság témája Austen regényeiben, ez nem csak a szerelem és a szexualitás miatt van. A főhősei házassága az őket körülvevő közösség sorsára is potenciálisan nagy hatással vannak: gondolhatunk itt a közvetlen családjukra, a föld-birtokos arisztokraták esetében a birtokokat érintő személyekre, a baráti társaságukra stb. Akár értelmezhetjük mindezt úgy, hogy Austen azon az állásponton volt, hogy az ember önbecsülésének sorsa nagyban függ attól, kit választ házastársául, és hogy milyen közösség(ek) tagja.⁶¹ Ahogy arra már több ízben utaltam, Brandon ezredes is az ismeretségük kezdetétől fogva kitüntetett figyelmet tanúsít az egész Dashwood család iránt, mintha mindig is szeretett volna hozzájuk tartozni, de mégsem gondolta úgy, hogy beházasodhat közülük. Ráadásul nem csak Mrs. Dashwood támogatná nagyon ezt a nász, hanem a baráti társaságuk bizonyos tagjai, valamint a történet végén Elinor és a férje, Edward is. Az utóbbi két személy életére szintén nagy hatással van az ezredes azáltal, hogy korábban felajánlja a birtokán lévő parókiát Edwardnak (amint arra már kitértem). Tehát Marianne és Brandon násza már a menyegző előtt is jócskán érinti a környezetükben lévőket. Abban a két évben pedig, amíg vívódik a férfi, hogy elvegye-e a szerelmét, valószínűleg arra vár, hogy a lány találjon egy korabeli férfit, akit hasonló szenvedéllyel tud szeretni, mint előtte Willoughby. Ezt bizonyíthatja az is, amit közvetlen Marianne életveszélyes betegsége után mond Mrs. Dashwood Elinornak:

Azt hiszi, Marianne érzelmei túlságosan is mélyen gyökereznek, hogysem rövid időn belül megváltozhatnának; s még ha feltételeznék is, hogy Marianne szíve megint szabad lesz, igen kevéssé bízik önmagában, hogy elhiggye, korban és természetben ily különbséggel valaha is megnyerhetné őt. Ám ebben bizony téved. Kora mindössze annyival haladja meg Marianne-ét, amennyi épp előnyös, hisz mostanra a jelleme, az elvei kialakultak; ami pedig a természetét illeti, meg vagyok győződve róla, hogy épp olyan, amilyennel hűgodat boldoggá teheti. Személye, modora mind mellette szól.⁶²

Nem látja be Brandon, hogy a korkülönbségük Marianne-nel, amelyet ő áthidalhatatlan akadálnak vél, adja a szilárd alapját a kapcsolatuknak: az ő komolysága, műveltsége pozitív irányba formálhatja a lányt, akinek a fiatalsága és szenvedélyes alkata pedig élettelibbé teheti őt. Ráadásul – ahogy arra az idézetben Mrs. Dashwood utal, és én is jeleztem több ízben – van, amiben hasonlítanak egymásra. Úgy vélem, az,

60 | Vö. uo. 315.

61 | Vö. Shoben Jr.: i. m. 538.

62 | Jane Austen: *Értelem és érzelem*. 288.

hogy Marianne nagyjából annyi idős, amikor megismeri az ezredest, mint ahány éves volt Eliza, mikor Brandon bátyjához adták, reprezentálhatja azt, hogy a férfi kap egy új esélyt egy olyan lánnyal, aki hasonló korú és temperamentumú, mint amilyen Eliza volt fénykorában. Az értelmezésem szerint ez az igazi kompenzálás mindazért, amit a múltban elszenvedett, nem pedig a családi vagyon és birtok megöröklése. Ezért sem lettek volna olyan jó párosítás Elinorral. Ha őt veszi el, az megalkuvás lett volna mindkettőjük részéről. Akkor győzött volna az értelem az érzelem felett, így viszont, még ha pár évnyi vívódás után is, de belátja az ezredes, hogy racionálisan és emocionálisan is Marianne-nel ők a megfelelő társ egymás számára. Így pedig a lánykérésével nemcsak a saját boldogságát mozdítja elő, hanem a szerelméét, annak családjáét és a barátaikét is. Tehát végül az elméje is elfogadja azt, amit a szíve már régóta sugall neki.

Brandon ezredesnek pedig immár oly boldogság jutott osztályrészül, melyet legjobb barátai szerint megérdemelt: Marianne-ben vigasztalást nyert minden múltbéli szenvedéseért. Marianne szeretete és társasága új életre keltette lelkét, új derűre szellemét, s hogy Marianne is boldogságát lelte abban, hogy férjét boldoggá tegye, ez volt minden éles szemű barát egybehangzó véleménye és igaz öröme. Marianne nem tudott fél szívvel szeretni, s idővel aztán egész szívét az ezredesnek adta, ahogy korábban Willoughbynek.⁶³

„Whatever He Might Feel, Acted with All the Firmness of a Collected Mind”

Keywords: Austen, MacIntyre, moral philosophy, sense, happiness

In my paper, I study Jane Austen's novel *Sense and Sensibility* from a moral philosophical approach. I place the character of Colonel Brandon at the centre of my analysis, and I refer several times to MacIntyre's insights on Jane Austen's novels, from his monograph *After Virtue*. Among other things, I argue that we can see Colonel Brandon as the character who is the touchstone of the virtues in the novel. The word „sense” in the title can be interpreted as referring to our ability to judge and the colonel sometimes tries too hard to act sober. Brandon is one of Austen's most selfless characters, who always puts other people's happiness before his own. He exemplifies that in the author's novels, a mentally healthy man recognizes the reality of the moral sphere and struggles with ethical dilemmas in a principled way.

63 | Uo. 323.

A zene mint ideiglenes megváltás Arthur Schopenhauer filozófiájában

*Tűz
te gyönyörű,
dobogó, csillag-erejű
te fűtsd be a mozdonyt halálra,
hajszold, hogy fekete magánya
ne legyen néki teher [...]*¹

Bevezetés

A dolgozat központi kérdése annak lehetőségét vizsgálja, hogy milyen értelemben nyerhet megváltást a szenvedő individuum a zene által Schopenhauer filozófiájában, illetve milyen sajátosságokkal bír a zenei élmény, szemben a többi művészetekkel, hogy ezt lehetővé teszi. Már itt megjegyzendő, hogy Schopenhauer a klasszikus zenéből indul ki, mivel – ahogyan a későbbiekben erre majd fény derül – ennek architektonikája teszi lehetővé a zene megváltásként való elgondolását, ezért a jelen dolgozat is csak erre a zenei műfajra óhajt korlátozódni.

Ha a zene megváltást nyújthat, akkor ez eleve azt implicálja, hogy a világ Schopenhauer szemében nem tökéletes. A zene a megmentő szerepében fog megjelenni, de felmerül a kérdés: mitől kell, hogy megmentsen, és felszabadítson? Köztudott, hogy Schopenhauer világnézete túlnyomóan pesszimista, hisz az élet esszenciáját egy vak, megismerhetetlen, kielégíthetetlen, irracionális erőben látja, ami mindennek fundamentuma. Ennek megfelelően az élet egésze értelmetlen, hiszen az ember konstans módon csak akar, anélkül, hogy vágyai valaha is teljesen kielégülnének. Az ember azért akar, mert lényének egésze hiányos, azonban hiányosságait soha nem szüntetheti meg. Ezen okoknál fogva, az ember egész életét szenvedésként jellemezhetjük. Fontos itt megjegyezni, hogy a zene általi megváltás az egyik, lehetségesen járható út, mivel Schopenhauer főművének negyedik könyvét teljesen az aszkézis, vagyis az akaratról való lemondás fontosságának és szükségességének demonstrálására fordítja. Jelen

1 | Részlet Nagy László *Tűz* című verséből. Nagy László: *Seb a cédruson. Összegyűjtött versek*. Magvető Kiadó, Bp. 1995. 313.

dolgozat jelentősége abban ragadható meg, hogy Schopenhauer csak az előbb említett megváltást fogalmazza meg és tárja olvasója elé explicit módon, ezért fontosnak bizonyul az aszkézis mellett felmutatni még egy lehetőséget, amely által az ember megváltást nyerhet.

Az első rész következképpen az élet nyomorúságát hivatott bemutatni, az akarat működésmódja által. Ha arra törekszünk, hogy az előbbieket megértsük, szükségesnek bizonyul megvizsgálni a schopenhaueri filozófia alapjait. A dolgozat második részében a zene kimagasló szerepére kell fényt derítenünk, hisz jogosan vethető fel az a kérdés, hogy a többi művészeti forma miért nem rendelkezik a megváltás lehetőségével az emberre nézve. Ennek okán szemügyre kell vennünk minden művészeti ágat, mivel csak ezáltal tudjuk megteremteni a megkívánt kontrasztot.

A társművészetekkel szemben a zene kitüntetett helyet foglal el Schopenhauer gondolatrendszerében, mivel nem az ideák egyikeként, hanem magának az akaratnak a közvetlen képmásaként jelenik meg. Végezetül, a zene általi megváltás aspektusait tárgyalom, amelyet „a belátás öröme” nevezek, amit egyfajta részesedés és beteljesülés jellemez. A zene tekintetében ez kulcskérdésnek számít, hiszen, mint látni fogjuk, a többi művészet nem képes holisztikus képet nyújtani a világról, mivel mindig egy partikuláris idea megjelenítésére szorítkozik.

A szenvedésként felfogott élet

A dolgozat céljának teljesítése érdekében, óhatatlanul meg kell ismerkednünk a schopenhaueri filozófia alapnézeteivel. Ezért a következőkben kihagyhatatlanként jelentkezik a „képzet”, „akarat” és „ideák” fogalmainak tisztázása.

Schopenhauer a következőképpen kezdi főművét: „Képzetem a világ – olyan igazság ez, amely minden élő és megismerő lényre érvényesen vonatkozik [...]”.² A következő érveléssel érthetjük meg, hogy a minket körülvevő világ képzet: a szubjektum megismerése mindig valamire irányul – ti. egy objektumra –, mivel a megismerés nem tudja önmagát megismerni (a megismerés nem válhat objektummá). A szubjektum és az objektum korrelációja szükségszerű, hiszen, ha nem létezik objektum, ami a megismerhetőség lehetőségét hordozza, akkor szubjektum sincs, mert nincs, amit megismerjen. Ez fordítva is igaz: ha nincs megismerés, vagyis szubjektum, akkor az objektum sem létezhet, mivel nincs olyan megismerés, ami ráirányulhatna. Ebből láthatjuk be, hogy a megjelenő világ pusztán képzet: „[...] minden, ami a megismerés számára létezik, tehát az egész világ, csak a szubjektumra vonatkozó objektum, a szemléllő szemlélete, egyszóval képzet”.³

A világ alkotóeleme nemcsak a képzet, hanem az akarat is. Az akaratot nem tudjuk szemlélni, mivel magánvalói státuszából következően megismerésünk nem terjedhet ki rá. Az akaratra tehát semmi sem lehet érvényes, ami annak bizonyult a képzetre nézve. Felmerül azonban a következő kérdés: honnan és hogyan tudjuk egyáltalán megnevezni az akaratot, ha megismerésünk nem terjedhet ki rá? E kérdésre a választ

2 | Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet I.* Ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső, Tar Ibolya, Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Osiris Kiadó, Bp. 2021. 22. (A továbbiakban: VAK.)

3 | Uo. 35.

Schopenhauer egyedi testfilozófiájában⁴ találhatjuk meg. Saját testünk a kulcs, amely rálátást nyújt a világ másik oldalára. Míg minden más tárgyat csak az ok elvének alávetve szemlélhetünk, testünkön keresztül az akaratot is megismerhetjük. A megismerő szubjektum egyszerre látja saját testét képzetként és akaratként, mivel cselekedetei közben felismeri azokat az erőket, amelyek ezeket kiváltják. A testem az egyetlen olyan (közvetlen) objektum, amelynek a „másik” oldalára is rálátok. Schopenhauer szerint így a világ nemcsak képzet, hanem akarat is, mivel minden dolog fenomenális fátyla mögött az akarat működése húzódik.

Rálátást nyerve a világunkat alkotó két összetevőre, közelebbi vizsgálódásunk tárgyává kell tennünk testünket, vagyis azt az entitást, amely megnyitja számunkra az akarat dimenzióját. Az akaratot elemezve érthetjük meg, hogy az élet egészét miért kell szenvedésnek tekintenünk. Kizárólag saját testünkön érezhetjük a valami vagy valaki által kiváltott dühöt, szexuális vágyat, fájdalmat és sok más indulatot. Ezeket mindig úgy találjuk önmagunkban, mint a cselekedeteinket kiváltó okokat, hisz a test cselekedetei azonosak az akarral. Tévképzet azt gondolni, hogy önkéntesen választjuk ki akaratunk aktusainkat. Az akarat nem az ész tudásának megfelelően cselekszik, céljai már eleve öntudatlanul meghatározottak.⁵ Schopenhauer pesszimizmusa itt is megmutatkozik, mivel teljesen kizárja a szabad akarat lehetőségét. Minden, ami létezik, determinálva van ezen erő által: „Ama nézetek szerint az ember *akarla*, amit megismer, nálam *megismeri*, amit akar.”⁶

Megfigyelve a bennünk működő akaratot, Schopenhauer szerint az ember eleve hiányos, ezért mindig vágyakozik és szenved. A vágyak kielégítése sosem teljes, ennek következtében újabb vágyak születnek, ami tovább fokozza a szenvedést: „Minden akarás szükségletből fakad, tehát hiányból, tehát szenvedésből.”⁷ A legnagyobb gyötrelmem azonban abban ragadható meg, hogy az emberi lénynek ezeket a veszélyes defektusait nem szüntethetjük meg, mivel minden ilyen próbálkozás a bennünk tárgy üresség feltárását fokozza.

Az akarat megszüntethetetlen vágyódása abból is következik, hogy vak. Ezt már könnyen beláthatjuk azáltal is, hogy az akaratra nem alkalmazható a *principium individuationis*.⁸ Ha az akarat nem ismer időt, akkor nem lehet teleológia, semmilyen kifejezetten elérendő célja. Minden ember és állat egyszerűen csak akar, anélkül, hogy belátná akarásának valódi okát: „a lét nem más, mint »vak akarat«, valami vitális, de egyszersmind homályos dolog, ami nem utal semmi szándékoltra, semmi megcélzott-ra. Jelentése az, hogy nincs jelentése, csak *van*.”⁹

Schopenhauer filozófiájában mégis megjelenik egy olyan gyógyír, amely megszüntetheti a szenvedést: az askézis. Nézete szerint az élet minden gyötrelme megszűnhet,

4 | Vö. Rüdiger Safranski gondolatával: „Schopenhauer, csaknem egy évszázaddal Freud előtt, megfordította a nyugati gondolkodást uraló tudatfilozófiát. Schopenhauernél jelenik meg először a tudattalan és a test kidolgozott filozófiája” – Rüdiger Safranski: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Ford. Györffy Miklós. Európa Könyvkiadó, Bp. 1996. 574.

5 | Robert Wicks: Schopenhauer's On the Will in Nature. In: *A Companion to Schopenhauer*. Szerk. Bart Vandenabeele. Blackwell Publishing, West Sussex 2012. 147–162. 159.

6 | Arthur Schopenhauer: *VAK I.* 356.

7 | Uo. 246.

8 | Schopenhauer a skolasztikából kölcsönzi a fogalmat, amely alatt a teret és az időt érti.

9 | Rüdiger Safranski: *i. m.* 350.

ha kiöljük magunkból az akaratot. A rezignációt egyenesen úgy értelmezi, mint a gondoktól való örök megszabadulást.¹⁰ Ha örökkévaló megváltást akarunk nyerni, Schopenhauer szemében az akarat mortifikációja lesz az egyetlen járható út. A dolgozat végén majd összevetjük a zenei megváltást az aszketikus életvitellel, hogy jobban szemléltethessük a kettő között húzódó különbségeket.

A schopenhaueri filozófia teljes megértéséhez meg kell vizsgálnunk az ideákat is, amelyek az akaraton és képzetten kívül fontos szerepet játszanak a világ felépítésében. Schopenhauer metafizikája hármasság ontológiát állít fel,¹¹ ahol az idea nem maga az akarat (magánvaló), de nem is a minket körülölelő tárgyak összessége.

[...] az idea és a magánvaló csak nem egy és ugyanaz a számunkra: hanem inkább az idea csupán közvetlen s ezért adekvát objektivitása a magánvalónak, amely maga azonban *az akarat*, az akarat, amennyiben még nem objektiválódott, még nem vált képzetté.¹²

Az idea „közvetlen” és „adekvát” módon jeleníti meg az akarat esszenciáját: a magánvalót tiszta képzetként ábrázolja. Az alárendelt formák (tér, idő és kauzalitás) az ideát egyedi és mulandó individuumokká sokszorozzák. Az idea önmagában nem ismeri a *principium individuationis*-t, vagyis a tér, idő és kauzalitás felett állva örökkévaló. Az ok elve az a forma, amelybe az idea kerül, amikor a szubjektum megismerése lehetővé válik.¹³ Minden minket körülölelő tárgy archetípusa az idea. Míg az ideák az akarat *közvetlen* megjelenései, addig minden más létező csak *közvetetten* van adva számunkra, így azt is mondhatnánk, hogy az ideák összekapcsolják az akaratot a képzet világával.

Vessünk egy pillantást az ideák típusaira és az egymás között húzódó viszonyaikra. Minden természeti jelenség mögött ugyanaz az akarat áll, különböző formákban megjelenve a *principium individuationis* elve alapján. Az akarat szerves és szervetlen formákban objektiválódik az ideák közvetítésével, szerves formáit a növények, állatok és emberek osztályai képezik. Azért beszélhetünk különböző fajtájú ideákról, mivel az akarat eltérő erővel objektiválja magát ezekben. Az alacsonyabb szintű objektívációk konfliktusából (szerves természet, növények) magasabb rendű eszmék születnek (állatok, emberek). Az ideák világunkban a kauzalitás törvényei szerint bontakoznak ki, egymást követve és alárendelve. Röviden: a differenciát nem ismerő akarat az ideákban objektiválódik, különböző intenzitásokkal. Így jön létre a szervetlen és szerves természet, az állatok és az ember ideája. Ezek a kauzalitásnak alárendelődve létrehozzák a világunkat.

Az ideák és a művészetek

Az előző részben láthattuk, hogy minden megismerés az időre, térre és kauzalitásra korlátozott szemlélet által történik. Már itt megjelenik egy ismeretelméleti probléma:

10 | Vö. Arthur Schopenhauer: VAK I. 466.

11 | Vö. John Atwell: *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will*. University of California, California 1995. 134.

12 | Arthur Schopenhauer: VAK I. 223.

13 | Vö. uo. 224.

ha mi kizárólag térben és időben tudunk szemlélni, akkor hogyan ismerhetjük meg minden dolog ösformáját, vagyis az ideákat, ha ezek nem térben és időben léteznek? Schopenhauer szerint „ha az ideáknak a megismerés objektumává kell válniuk, ez csak a megismerő szubjektum individualitásának megszüntetésével történhet”.¹⁴ Az individualitásunktól való megszabadulás a testiség kizárását jelenti, ami által felszabadíthatjuk a megismerést. A testre hagyatkozó megismerés mindig ki van téve az akarat befolyásának, ami önfenntartásra törekszik, ezért minden észlelt tárgyat érdekeltsége szerint értelmez. Az ideák szemlélete akkor válik lehetővé, ha a megismerés kiszakítja magát az akarat szolgálatából, és így olyan szubjektummá válik, amely „az objektum tiszta tükré”.¹⁵ Az ideák feltárulásakor belátjuk, hogy megszokott világunk abszolút képzetjellegű, és a tárgyak pusztán az ideákból származnak. Az igazság felismerése ráébreszt minket a jelenségvilág értéktelenségére. Az ideák szemléletében megszabadulunk a testiség és az ebből fakadó szenvedés rabságától, mivel az akarat motívumok nélkül találja magát: „[...] mert akkor, erre a pillanatra, megszabadulunk az akarat sivár kényszerétől, az akarás dologházi munkájának sabbatját ünnepeljük, Ixion kereke csitulán nyugszik”.¹⁶

Schopenhauer szerint a művészet célja az ideák megjelenítése, a világ trivialitásán felülemelkedő örökkévalóság feltárása. Ezen oknál fogva a művészet közvetlenül deríti fel az igazságot. Schopenhauer a művészetet az abszolút igazság szolgálojának tekinti, szemben a tudománnyal, amely mindig a világ képzetoldalánál marad.¹⁷ A művészet a tiszta kontempláció révén örök elemeket ismétel meg a világ jelenségeiben, legyen az képzőművészet, költészet vagy zene. Egyetlen eredete az ideák megismerése; egyetlen célja pedig e megismerés közlése.¹⁸ A következőkben a képzőművészet és a poézis területeire koncentrálunk, ideértve az építészetet, tájképfestészetet, szobrászatot és történelmi festészetet. A zenét el kell különítenünk a többi művészettől jellegzetességeinek különbözősége miatt. A műalkotások létrehozása a zseni feladata, akinek szemlélete mentes lehet a kauzalitástól, és képes az örökkévalót megpillantani a világban. Schopenhauer szerint a zseni bármikor képes lemondani saját személyiségéről, hogy az ideákat leképezze műalkotásaiban. Az esztétikai tapasztalat az ideák megjelenítésének fokát és a szemlélő szubjektumban kiváltott hatást tükrözi, ahol az ideák magasabb foka nemcsak a szenvedés megszüntetését, hanem érdek nélküli örömet is nyújt. A következőkben vizsgáljuk meg a különböző művészeti ágakat és az általuk megörökített ideákat.

Az építészet „a létező művészet kezdete”,¹⁹ mivel az akarat legalacsonyabb objektívációs fokát, a szervetlen természetet reprezentálja. Az építészet célja, hogy a nehézkedés, keménység és merevség természetben fellelhető erőinek esszenciáját bemutassa, továbbá, hogy „az akaratnak ezeket a legelső, legegyszerűbb, legtoplább

14 | Uo. 218.

15 | Uo. 227.

16 | Uo. 247.

17 | Vö. Bart Vandenabeele: Schopenhauer and the Objectivity of Art. In: *Uő: A Companion to Schopenhauer*. Blackwell Publishing, West Sussex 2012. 219–233. 233. Vö. Platón: *Állam* Ford. Steiger Kornél. Atlantisz Kiadó, Bp. 2018. 595a–608b. 483–504.

18 | Vö. Arthur Schopenhauer: *VAK I*. 234.

19 | G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Ford. Zoltai Dénes. Atlantisz Könyvkiadó, Bp. 2004. 261. Annak ellenére, hogy Schopenhauernek nagyon ellenszenves volt Hegel, mégis úgy látszik, hogy művészetfilozófiájában nyomaira bukkanhatunk.

láthatóságokat, a természet alapbasszusát²⁰ megjelenítse. Az építmények az akarat belső viszályát jelenítik meg: a feltárulkozó idea alacsony objektivációs fokából következik, hogy az esztétikai tapasztalat elsősorban az individualitás felszámolására, a szenvedés megszüntetésére korlátozódik, nem tudja elérni a szépségélményt.

A tájképfestészet a természet képződményeit nem csupán leképezi, hanem egy adott hangulatot is kifejez. Ahogy Hegel fogalmaz, „a festészet nem lehet, nem maradhat a természet puszta utánzása”,²¹ az általa kiválasztott tárgy és a kivitelezés módszere is fontos. Így a tájképfestészet az organikus növényvilág ideáját jeleníti meg és az esztétikai tetszés objektív oldala is jobban érvényesül. Az állatfestészet és állatszobrászat az állat ideáját ábrázolja, amely magasabb objektivációs fokot képvisel, mivel az állatok cselekvési lehetőségei és komplexitásuk is kifejeződik.

A szobrászat az akarat térbeli és időbeli kibontakozását ábrázolja, így a szépséget és a kecsességet is közvetíti. A szobrásznak jól kell ismernie az emberi test mozgásait és anatómiáját ahhoz, hogy az ideát megfelelően rögzíthesse. A szobrászat ugyanakkor korlátozott, mivel csak egy pillanatot ragadhat meg, ezért a művész feladata, hogy a legjobban örökítse meg a test szépségét és dinamikáját. Az emberi alak ábrázolásával a szobrászat az akarat legmagasabb objektivációs fokát képes kifejezni.

A történelmi festészet a legmagasabb képzőművészeti formának tekinthető, mivel az ember individuális karakterisztikumait is szemlélteti. A történelmi festészet közvetíti legjobban az ember ideáját, hiszen „az akaratnak ez a mindennél világosabb és tisztább megismerhetősége”²² révén az ember személyes jellemvonásait is megjeleníti. Az individuum karakterisztikumainak pontos ábrázolásával az esszencia teljes mértékben kifejezhető, az ember minden aspektusát bemutatja, legyen az egy egyszerű paraszt vagy egy történelmi alak (például Napóleon) illusztrálása.

A költészet a legmagasabbrendű művészeti ág, mivel képes az emberiség ideájának kimerítésére. Bár a költészet fogalmakat használ,²³ Schopenhauer megjegyzi, hogy „a költő [...] a matematikust idézi fel számunkra, aki e viszonyokat *a priori* konstruálja”,²⁴ így a versek nem maradnak absztrakt egyetemességben. A költészet lehetőséget ad arra, hogy az ember cselekvéseinek láncolatát és teljes életét a műalkotásba helyezze. A költő az ember potenciális cselekedeteit, szenvedéseit és vágyait is megjeleníti, lehetővé téve az ember ideájának legmélyebb megértését. Schopenhauer szerint a költészet „több belső igazságot” tartalmaz, mint a történelem, mivel a versek konkrét ideákat és érzéseket közvetítenek, felülírva a fogalmak absztrakt jellegét.

Megváltás a zene által

Minden esztétikai tapasztalat két mozzanatban megragadható: egyrészt az akarat vak vágyódásából következő szenvedés megszűnését láthattuk, hisz saját

20 | Arthur Schopenhauer: VAK I. 267.

21 | G.W.F. Hegel: *i. m.* 312.

22 | Arthur Schopenhauer: VAK I. 275.

23 | Nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Schopenhauer filozófiájában – ellentétben a Hegelével – a szemlélet részesül kitüntetett szerepben a fogalomhoz képest (sőt az utóbbit egyenesen megbízhatatlannak tartja), „mert [a szemléletben] nincs vélemény, csak maga a dolog”. – Uo. 71.

24 | Uo. 304.

individualitásunk felszámolódott, másrészt pedig a megjelenő ideák által élénk tárt szépségben és kecsességben részesülhattunk. A zene külön tárgyalásának az az oka, hogy teljesen különbözik a többi művészetektől: talán ezért adhatta Schopenhauer a legmélyrehatóbb elemzését.²⁵

Schopenhauer akaratlagosan határozza el a zene tárgyalását a többi művészettől, mivel „nem ismerjük fel benne a világbeli lényeg semmiféle ideájának képmását, ismétlődését [...]”.²⁶ A zene különbözősége tehát abból fog fakadni, hogy nem a világ egy ideáját mutatja be, hanem valami mást. Ezt a megjelenő ismeretlent szeretnénk közösen feltárni. Tisztán áll előttünk, hogy minden művészet valaminek az ábrázolása, a műalkotás valaminek a leképezése. Az eddigiekben az ideák jelentették a művészetek számára a mintát, de ha az ideákat kizárjuk, akkor a zene minnek lesz a kifejezője? A zene azért képes meghaladni a felvázolt hierarchiát, mivel nincs tárgya, legalábbis az ideák tekintetében.²⁷ Még ha nem is tudjuk megnevezni azt, amit a zene ábrázol, mégis úgy érezzük, hogy olyasvalamit mond, ami a világgal egy nagyon bensőséges viszonyt ápol, ami „végtelenül igaz és pontosan találó lehet, mert mindenki *egy pillanat alatt megérti* [...]”.²⁸ Schopenhauer szeretné a zenében történeteket absztrakt fogalmakkal is megragadhatóvá tenni, úgy, hogy az ész is fel tudja fogni, de lehetetlennek mutatkozik e vállalkozás teljes kivitelezése, mivel a bizonyítás kauzalitást követő folyamata itt nem működik. Ez a zenének mint képzetnek olyan viszonyát feltételeznél *valamihhez*, ami lényegében sosem lehet képzet, s a zenét oly képmásnak tekintené, melynek előképe maga soha közvetlenül nem képzelhető el.²⁹ Bizonyítani csak az okság elve alapján lehet, de a zene esetében az okság nem terjedhet ki arra, amit ő megtestesít. A többi művészet esetében egy olyan tárgy jelentette az okot, amely az akarat *közvetlen képze*te volt, vagyis az ideák, így lehetséges volt a magyarázás. Schopenhauer röviden a következőt mondja: a zene által revaláltakat nem lehet kifejezni, de mégis meg lehet őket érteni; a zenei kinyilatkoztatás kimondhatatlan, de megismerhető.³⁰

Mivel az első fejezetben már bemutattuk, hogy a világ egyrészt mint akarat, másrészt mint képzet fogható fel, következésképpen nem lesz nehéz kitalálni, hogy a zene minnek a megtestesítője. Ha a fentebb mondottak alapján kizárjuk az összes képzetet, beleértve az ideákat is, akkor csak az akarattal számolhatunk. Míg a művészetek csak közvetetten objektiválják az akaratot, tudniillik az ideák médiumán keresztül, addig a zene túllép az ideákon, és a jelenségvilágtól merőben függetlenként mutatkozik. Ezért a zene

bizonyos értelemben akkor is létezhetne, ha a világ egyáltalán nem létezik: ami a többi művészetről nem mondható el. A zene ugyanis oly *közvetlen* objektivációja és képmása az *akaratnak*, amilyen maga a világ [...].³¹

25 | Vö. Georg Simmel: *Schopenhauer and Nietzsche*. The University of Massachusetts Press, Amherst 1986. 93.

26 | Arthur Schopenhauer: VAK. 315.

27 | Vö. Philip Alperson: Schopenhauer and Musical Revelation. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* Volume 40. Issue 2. Winter 1981. 155–166. 157.

28 | Arthur Schopenhauer: VAK I. 315. (Kiemelés tőlem – S. M.)

29 | Vö. uo. 316.

30 | Vö. Philip Alperson: *i. m.* 160.

31 | Arthur Schopenhauer: VAK I. 317.

A zenének kvázi olyan státusza van, mint az ideáknak: a zene és az akarat között közvetlen viszony van, nincs szükség semmilyen közvetítő elemre. Gilles Deleuze is hasonlóan fejezi ki, csak másképp fogalmazva: „[a zene] egyáltalán nem a test anyagi valóságát célozza meg, hanem a legszellemibb dolgokat ruházta fel testetlenített és anyagtalanított testtel [...]”.³² A „testetlenített és anyagtalanított test” épp a zene pusztá képzetjellegét fejezi ki, amely nem rendelkezik semmilyen más ideával (nem összetett), hanem maga egy ideához hasonlítható, vagyis egy olyan létezőhöz, amely nincs alávetve a *principium individuationis* elvének. Ha nincs alávetve ennek, akkor az okság elve is fel kell, hogy függesztődjön. Ennek lehetséges magyarázata az, hogy egy szimfónia soha nem lesz redukálható semmilyen alacsonyabb szintre. Még ha maga a zene is a sok hangszer lejátszásából eredő hangjegyből áll, ez soha nem lesz visszavezethető ezekre a hangokra. A zenében olyan emergens mozgást figyelhetünk meg, amely révén egy új ontológiai dimenzió nyílik meg. Minden hangszer szimultán megszólalása utat enged egy új szféra manifesztációjának, ami *causa sui* olyan létérvennyel fog bírni, mint az akarat. Ezért a zene, amely nem képes diszkurzívan vagy fogalmilag beszélni, mégis beszél – és nem csupán hangerőt, vagyis ideát, hanem a világ totalitását fejezi ki.³³

A zenéről való tárgyalást folytatni kívánva, nem állhatunk meg annál az akadálánál, ami a fentebbiekben felbukkant. A kauzalitás törvényének alávetett magyarázatot elvetve, nem a bizonyításra fogunk törekedni, hanem a *megértésre*. Ennek megfelelően Schopenhauer, Szent Ágostonhoz³⁴ hasonlóan, az analógia használata által szeretné megértetni velünk, hogy a zene az akarat közvetlen objektívációja és kifejezője. Évéggett a következő feladat adatik: ha az ismert világunkat az akarat objektívált képzeteként ismertük fel, és ha a zene ugyancsak az akaratnak a világunktól merőben független képzete, akkor a minden létező összességét felölelő világ és a zene között hasonlóságokat kell felismernünk. Azaz, a világot és a zenét egy párhuzamban találjuk, mivel mindkettő egymástól függetlenül képezi le az akaratot. A Schopenhauer által körvonalmazottakat alátámasztani kívánva, a zene és a világ közös elemeit vagyunk hivatottak bemutatni, így a következőkben a zenét fogjuk részletes vizsgálódásunk tárgyává tenni.

A zene és a világ analógiája

Az egész világ mint képzet az ideák időbe, térbe és kauzalitásba kerülésével magyarázható. Ennek megfelelően világunkat az ideákra redukálhatjuk, ugyanis minden

32 | Gilles Deleuze: *Francis Bacon. Az érzet logikája*. Ford. Seregi Tamás. Atlantisz Kiadó, Bp. 2014. 63.

33 | Vö. Lydia Goehr: Schopenhauer and the Musicians: an Inquiry into the Sounds of Silence and the Limits of Philosophizing about Music. In: *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*. Szerk. Dale Jacquette. Cambridge University Press, Cambridge 1996. 200–228. 202.

34 | Vö. Augustinus: *De Trinitate*. Augustinus ebben a művében a Szentháromság misztériumával foglalkozik, és megpróbálja megfogalmazni az Atya, a Fiú és a Szentlélek közötti kapcsolatot. A Szentháromságot az emberi elméhez hasonlítja, különösen az emlékezethez, a megértéshez és az akarathoz. Augustinus azt állítja, hogy ahogyan az elme emlékezettel, megértéssel és akarral rendelkezik, de mégis egy elme marad, úgy az Atya, a Fiú és a Szentlélek is különböző, de az istenség egységén belül elválaszthatatlanok.

minket körülvevő létező ezekből lett. Ha a zene struktúráját és sajátosságait szeretnénk összevetni a világeával, kétségkívül akkor járnánk el a legjobban, ha a zene különböző komponenseit vetnénk össze a világgal, vagyis az ezt konstituáló ideákkal: Schopenhauer hipotézise akkor fog érvényesnek bizonyulni, ha hasonlóságokat fogunk felfedezni a kettő között. A továbbiakban az lesz a célkitűzésünk, hogy az összes idea megfelelőjét feltárjuk a zenén belül.

Az akarat legalacsonyabb objektivációs foka a természetben nyilvánul meg, ami a fundamentumát jelenti minden más ideának, hisz enélkül nem tudná az akarat kibontakoztatni önmagát. A zenében is fellelhetünk egy ilyen alapzatot: „A harmónia legmélyebb hangjaiban, az alaphasszusban az akarat objektivációjának legalacsonyabb fokait ismerem fel újra, a szervesetlen természetet, a bolygók tömegét”.³⁵

Az alaphasszus nélkül a zenének nem lenne meg az a talapzata, amelyen minden más hang ki tudna fejeződni. Az alaphasszus egy ház fundamentumához hasonlítható, amely nélkül a ház összeomlana. Minden más ebből nő ki, minden hang az alaphasszus mellékrezgéseiből keletkezik, és erre valamilyen mértékben visszavezethető. Analóg jelenséggé a természetben is ezt találjuk, ugyanis a természet minden teste és szerveződése fokozatos fejlődéssel alakult ki a bolygó tömegéből; ez a tömeg fenntartójuk és forrásuk is egyképp.³⁶ Itt tehát megfelleltethetjük a zenében kihagyhatatlan alaphasszust a világban megtalálható természeti erőknél. Még ha a magasabb objektivációk valami újat is hoznak létre, a kémiai és fizikai folyamatok óhatatlanul megmaradnak az összes jelenségben, mint fundamentum. Ha ezeket eltávolítanánk, akkor nem létezhetnének állatok és emberek sem.

A könnyebb megértés végett megjegyzendő, hogy Schopenhauer tulajdonképpen Jean-Philippe Rameau zeneelméletét veszi alapul. Rameau megközelítésének jellegzetessége, hogy a basszust mindig az alaphang szempontjából értelmezi, és a zenét függőleges állapotok progressziójaként fogja fel, amelyek funkcionális harmóniát teremtenek.³⁷

A basszus és a természet markáns arculata a nehézkes mozgásra korlátozódik. Nem rendelkeznek olyan képességekkel, amelyek mozgásszabadságot adhatnának nekik: „A legnehézkesebben a mély basszus mozog, a legnyersebb tömeg képviselője: emelkedése és esése csak nagy fokok közt történik [...]”.³⁸ A zenében most a természet egy fokkal magasabb szintjét, az állatoknak megfelelő birodalmat keressük. Ezt meg is találjuk a ripiahangokban,³⁹ amelyek, az állatokhoz hasonlóan, gyorsabban mozognak. A ripiahangok képtelenek kifejtetni egy jól körvonalmazott jelentést, mivel az állatok sem rendelkeznek ésszel, így aktivitásuk nagy részben összefüggéstelen. Ezen hangok rendezetlensége és hektikussága analóg jelensége a legprimitívebb és a legtökéletesebb állat között megtalálható létezőknek: az összefüggő tudat híján,

35 | Arthur Schopenhauer: *VAK I.* 317.

36 | Vö. uo.

37 | Lawrence Ferrara: Schopenhauer on Music as the Embodiment of the Will. In Dale Jacquette (szerk.): *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*. Cambridge University Press, Cambridge 1996. 183–199. 191. Vö. még: „Rameau zeneelmélete volt az uralkodó abban az időben. Csak találgatni lehet, hogy egy más zenei szintaxis-elmélet mennyire másképp hatott volna Schopenhauer metafizikájára” – uo. 195.

38 | Arthur Schopenhauer: *VAK I.* 318.

39 | A barokk zenében a zenei együttes hangszeres szólamainak a nagy részét jelenti, akik nem szólistaként játszanak. A szó az olasz *ripienó*ból származik, jelentése: töltelék.

egyetlenegy sem képes életét értelmes egészé tenni, hanem úgy fog létezni, ahogyan azt a természeti törvények elrendelték.⁴⁰ Végezetül pedig a dallam maradt, ami az ember ideáját hivatott reprezentálni. A dallam a legmagasabb vertikális szint, pozícióját a harmóniát alkotó alaphang és ripiahangok felett lelhetjük meg. Amint láthatjuk, az alaphang rendelkezik a legkevésbé mozgásszabadsággal, míg a ripiahangok ezt felülírva több lehetőséget foglalnak magukban. Ennek megfelelően a dallam lesz a legszabadabb, amely jelentőségteljes összefüggésében az elejétől a végéig haladó mozgásában karakterizálható. Ebben újra megtalálhatjuk az akarat legmagasabb objektívációs fokát, vagyis az embert. Az ember a dallamhoz hasonlóan képes az előre- és hátratekintésre, élete egészét képes belátni eszének köszönhetően. Ugyanígy csak a dallamnak és az embernek van lényegbeli és szándékos összefüggése az elejétől a végéig.⁴¹ Az alaphang, a ripiahangok, illetve a dallam így szükségesnek bizonyulnak ahhoz, hogy a zenei alkotás egy egészé váljon: ezen belül minden rész kapcsolatban van minden résszel, annak ellenére, hogy sokszor a szembeszegülés által nyeri el mindegyik megkívánt pozícióját. Ez nem is lehetne másként, mivel világunkban is azt láthatjuk, hogy minden a saját természetéből fakadó törvény által határozódik meg.⁴² Az itt megjelenő analógia világossá teszi az ideák hierarchiájának jelentőségét Schopenhauer zeneelméletében. Az alsó (alaphang) zenei hangok a legalacsonyabb ideáknak, a felsőbb (ripia)hangok pedig a magasabb ideáknak felelnek meg, a dallam pedig az emberi lény ideájával áll párhuzamban. Ezt, a szakirodalomnak megfelelően, *a zenei ideák analógiájának* fogom nevezni.⁴³

Még egy hasonlóságot hadd említsünk: azt mondtuk, hogy az univerzumunk egésze összhangban áll önmagával, annak ellenére, hogy a különböző szinteken belül differenciák találhatók az egyedek között. A zenében is kétségkívül jelentkezik ez az aspektus, tudniillik egy lejátszott vagy leütött hang nem fog teljesen azonos lenni egy ugyanazon, máskor leütött hanggal. Ezalatt a következőt értem: ha két különböző esetben lejátszom a C-dúrt, akkor a külön-külön hallott hangzás persze nagyon hasonló, de mégsem azonos, mivel az így keletkezett rezgések között mindig lesz eltérés, még ha nagyon minimális is. Ezekben a devianciókban az individuum fajtól való eltérését láthatjuk újra: egy kutyát természetesen kutyaként ismerem fel, annak ellenére, hogy ez nem a kutya. Ezt a *típustól való eltérés* analógiájának nevezhetjük.⁴⁴

A jelen fejezetben említettek nyomán azt mondhatjuk, hogy igenis egyfajta analógia fedezhető fel a világ és a zene között. Ebből a párhuzamból következik, hogy a zene ugyanolyan tiszta képzetjelleggel rendelkezik, mint az ideák, ezért létezése független, mivel közötté és az akarat között nincs semmilyen közvetítő elem. A világunkról ez már nem mondható el, mivel az ideák egy kihagyhatatlan médiumnak bizonyultak. Az utolsó fejezetben a dallamot fogjuk részletesebb elemzés tárgyává tenni, mivel ebben ismerhetjük meg önmagunk lényegét minden érdek színezete nélkül.

40 | Vö. Arthur Schopenhauer: *VAK I.* 318–319.

41 | Vö. uo. 319.

42 | Vö. Philip Alperson: *i. m.* 157.

43 | Vö. Judith Norman: *Music and Pessimism*. In: *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Szerk. Sandra Shapshay. Palgrave Macmillan, London 2017. 197–261. 207.

44 | Vö. uo.

A zene általi megváltás pillanata

Következő feladatunk felmutatni a dallam sajátosságai és az ember karakterisztikus vonásai között húzódó hasonlóságot. Mivel az emberben fejeződik ki a legtisztábban az akarat, ezért, hasonló módon, a dallam működésmódja fogja feltárni a zene igazi lényegét. Az ember ideájának vizsgálatakor azt láthattuk, hogy a vágyakozás kielégülése és kielégületlensége voltak a meghatározó komponensek. Ennek megfelelőképpen a dallam lényege is a mindenkori alaphangtól való eltérésben és eltévelyedésben rögzíthető. A dallam visszatalálása az alaphoz és az ember vágya tárgyának megragadása azonos jelentéssel bír. A dallamfejlődés és a vágykielégítés hasonló módon működnek: a zene felépítése a hangnemtől való periodikus eltérésben nyeri el jelentőségét, mivel deviancia híján nem lehetne érdekes a hallgató számára. Hasonló módon működik az emberi vágyódás is: ha minden vágyunk minduntalan ki lenne elégítve, akkor egy tárgy sem keltené fel érdeklődésünket. Ezért van szükség a beteljesülés után a beteljesületlenség megjelenésére, hisz enélkül vágyunknak nem lehetne új tárgya.⁴⁵ Az itt bemutatott analógiát *az alaphoz való visszatérés* névvel illelhetjük.⁴⁶

A lehetséges dallamok kimeríthetatlensége az individuumok és az életpályák sokféleségének felel meg: annyi dallam lehetséges, mint amennyi állat és ember van a földön. Az újabb és újabb egyedek és dallamok a régiek elpusztulása végett lesznek lehetségesek: „Az átmenet egyik hangnemből a másikba, mivel az előtte valóval teljesen megszünteti a kapcsolatot, a halálhoz hasonlít, amennyiben is ebben az individuum bevégi”.⁴⁷

A halál motívumát is felfedezhetjük a zenében, amely azonosképpen adódik világunkban is: a partikuláris egyedek meghalnak, de az akarat tovább él és működik a fajokban, ami által az új születése lehetséges lesz.

Egy rendkívül fontos aspektust nem érintettünk még, amely jól rávilágít a zene jelentőségére. Ez nem más, mint az, amit kifejez az ember számára. Míg a többi művészet csak egy-egy ideát jelenít meg, vagyis a tiszta képzetet, addig a zene nem a jelenséget, hanem a belső lényegét, magát az akaratot mondja ki. Megemlítenéd, hogy volt olyan zeneszerző, aki elvitatta a zene kifejezőképességét, mivel úgy találta, hogy a zene nem tud érzelmeket megjeleníteni:

Úgy vélem, hogy a zene természeténél fogva képtelen bármit is kifejezni: egy érzést, egy attitűdöt, egy pszichológiai állapotot, egy természeti jelenséget stb. [...] A kifejezés soha nem volt a zene immanens tulajdonsága.⁴⁸

45 | Vö. Thomas de Quincey gondolatával: „S ha él az olvasóban netán a ritka szenvedély, mely nélkül nem lehet megfejteni az ember arcára írott jeleket, ha (eltérően a többségtől) nem süketebb, mint a sír – ha van füle ahhoz, hogy meghallja azokat a mély sóhajokat melyek életünk delphoi barlangjából törnek fel, úgy megérti majd, hogy az élet legmagasztosabb gyönyörei, s egyáltalán minden, ami megérdemli a gyönyör nevet, csak finom harmóniák és iszonyú diszharmóniák keveredéséből fakadhat – akár a tökéletes zene, Mozart és Beethoven zenéje” –Thomas de Quincey: *Egy angol ópiumevő vallomásai*. Ford. Tandori Dezső. Európa Könyvkiadó, Bp. 1983. 205.

46 | Vö. Judith Norman: i. m. 204.

47 | Arthur Schopenhauer: VAK I. 321.

48 | Igor Strawinsky: *Chroniques de ma vie*. Éditeur Denoël et Steele, Paris 2000. 46.

Schopenhauer álláspontja ezzel tökéletesen ellentétes, mivel úgy tartja, hogy a zene nem bizonyos helyzetben adódó, esetleges érzelmet fejezi ki, „hanem az örömet, a borongást, a fájdalmat, a borzadást, az ujjongást, a vidámságot, a kedélynyugalmat magát [...]”.⁴⁹ A zene erőteljes hatása ennek köszönhetően jön létre, mivel az ember mindarra ráismer, ami a személyét alkotja. A zene mintegy megpendíti egzisztenciánknak összes húrját anélkül, hogy fogalmakat használna. Ebben az esetben is terméketlennek bizonyulnak a fogalmak: hogyan is tudná a fogalmiság felvenni a versenyt az akarat magánvalójával?⁵⁰ A zene ereje ezerszer meghaladja a legszebb költeményt is, mivel nemcsak egy ideával, hanem az egész akaratral szembesít bennünket: „Az igazi különbség a művészetek között az, hogy a festészet az érzést vizuális képen keresztül közvetíti, az irodalom pedig racionálisan felfogható kijelentéseken keresztül, a zene viszont közvetlenül közvetíti a csupasz érzést”.⁵¹

Ennek fényében a zene területe kizár mindent, ami nevetséges, mert csak a transzcendens képzelet képes a megtévesztést és a nevetségessé válást befogadni. A zene ugyanis alapvetően komoly, még akkor is, ha derűs, mert birodalma maga az akarat, a képzet eredetije. És az akarat a legkomolyabb dolog, mert minden tőle függ.⁵²

Megjeleni látszik egy olyan probléma, amely az egész dolgozat célját ellehetetlenítheti. Egyrészt meggyőződhattunk arról, hogy a zene minden egyes értelemben az akarat adekvát reprezentánsa és kifejezője. Másrészt viszont felmerül a következő kérdés: hogyan nyerhetünk megváltást a zene által, ha a zene maga az akarat tiszta kifejeződése? Helyesbítve: ha az akarat minden szenvedésünk forrása, és ha a zene ezt az akaratot testesíti meg és tárja elénk, akkor hogyan léphet fel messiásként, ha ő maga az akarat esszenciája? Először is azt kell leszögeznünk, hogy a zenében is esztétikai tapasztalatban részesülünk, így a zene által kifejezett érzelmeket tisztán szemlélődő szubjektumokként percipáljuk, vagyis minden empirikustól (testitől) függetlenül. Ebből az következik, hogy a zene kontemplálásában, minden más művészethez hasonlóan, a szenvedés felfüggesztődik individualitásunkkal együtt. A zenében megjelenő akaratot következőképpen tisztán, érdegmentesen és semmilyen individuális kötődés nélkül szemléljük. A zene azonban nemcsak azért képes ideiglenesen megváltani az embert, mert megszünteti ennek gyötrelmeit – hisz akkor minden művészet megválthatna –, hanem valami mást is kínálni tud, amire a többi művészet képtelen. Ebből kifolyólag a zene mint az akarat közvetlen megnyilvánulása nem ellehetetleníti – ahogyan a fentebbiekben felvetettük –, hanem épp hogy lehetségessé teszi a megváltást. Az első lépés, vagyis saját individualitásunknak elhárítása, szükséges előfeltételnek bizonyul, ha a zene által kínált második mozzanatban is részesülni akarunk. Ezért mondja Schopenhauer azt, hogy a hangok

49 | Arthur Schopenhauer: VAK I. 321.

50 | Vö. Mendelssohn barátjának címzett levelével: „Az emberek gyakran panaszkodnak, hogy a zene kétértelmű, hogy a témával kapcsolatos elképzeléseik mindig olyan homályosak, míg a szavakat mindenki érti; nálam ez pontosan fordítva van; nemcsak az egész mondatokkal, hanem az egyes szavakkal kapcsolatban is; ezek is olyan kétértelműnek, olyan homályosnak, olyan érthetetlennek tűnnek a számomra a valódi zenéhez képest, amely ezernyi dologgal jobban betölti a lelket, mint a szavak” – Felix Mendelssohn Letter to Marc-André Souhay. Lübeck, Berlin, October 15th, 1842.

51 | Deryck Cooke: *The Language of Music*. Oxford University Press, London 1964. 20–21.

52 | Vö. Georg Simmel: i. m. 93.

maximális befogadásához és élvezéséhez nélkülözhetetlen a teljesen osztatlan és szórakozatlan elme.⁵³

A zene mint megváltás momentumát a három megnevezett analógia segítségével érthetjük meg. A *zenei ídék* analógiája világossá teszi számunkra, hogy a zenéhez hasonlóan a világ is több rétegből tevődik össze. Vertikálisan tekintve minden egyes idea megfeleltethető a zenét létrehozó alkotóelemeknek. Ennek segítségével rájöhetünk arra is, hogy a dallam horizontálisan mozog az egész építmény csúcsán. Az itt tárgyalandó analógia kapitis értelmé az, hogy a melódia csak az egyik részét teszi ki az egész zenei műnek, és hogy csak ez képes a koherens horizontális mozgásra. Minden más réteget mellőzve, kizárólagosan ezt a vízszintesen, minden felett mozgó dimenziót tekintve az élet szenvedés, és Schopenhauer pesszimista életfelfogása alátámasztódik. Másfelől pedig, vagyis vertikálisan tekintve a totalitást, életünk kínjai semmissé válnak, hisz ezek elkerülhetetlenül közrejátszanak a csorbítatlan egész létrejövésében.⁵⁴ A *típustól való eltérés* analógiája által láthatjuk be, hogy a világunkban található sokféleség egy metafizikai síkon egyesítve van a princípiumoknak köszönhetően. Az egyes dolgokról szerzett különböző tapasztalataink mögött valamilyen érzékfeletti szervezőelv áll, amelyet csakis a megismerés tiszta szubjektumaként érthetünk meg. Csakis ez teszi lehetővé számunkra, hogy önzetlenül megértsük a sok disszonanciából fakadó mindent átölelő összhangot. Ebben az esetben az elégedettség olyan típusával rendelkezünk, amely nem egy fenomenális vágy kielégülése: az intellektusunk az, amely minden individuum saját ideájához tartozása miatt elégül ki.⁵⁵ Azt is mondhatnánk, hogy – a mindennapi vágyakozással ellentétben – itt tökéletesen célba érünk, anélkül, hogy egy újabb cél (kielégülést ígérő tárgy) megjelenne. Egy ideiglenes nyugvópontra helyezkedve, vágyunk felfüggesztése miatt megszűnik individualitásunk minduntalan jövőre vetülése:

Itt nincsen másra való végnélküli vonatkozás, mely, mint a tudományban, mindent hiábavalóvá tesz. Tovább nem kívánczik az ember, minden megvan, célt ért.⁵⁶

Végezetül pedig az *alaphoz való visszatérés* analógiája érteti meg velünk, hogy a vágy kimeríthetlensége szükségyszerű ahhoz, hogy minden létszféra fennmaradhasson. A vágyakozás megszűnése kétségkívül az összes egymásra épülő idea kipusztulását jelentené. Enélkül az akarat nem tudná kibontakoztatni magát, nem válna egy koherens és harmonikus egésszé. Továbbra is fontos szem előtt tartani azt, hogy mi csak az akarat megértésére törekedtünk, mivel csakis ez lehetséges számunkra. Magyarázatot nem adhatunk az akarat működésére nézve, így nem tudhatjuk, hogy egyáltalán van-e bármilyen teleológia az egész univerzumban. Kizárólagosan csak megérteni és elfogadni tudjuk.

53 | Vö. Arthur Schopenhauer: *A zene esztétikája*. Ford. Bogáti Adolf. Hatágú Síp Alapítvány, Bp. 1992. 51.

54 | Vö. Judith Norman: i. m. 204–206.

55 | Vö. uo. 208.

56 | Arthur Schopenhauer: *A zene esztétikája*. 58.

Schopenhauer főműve második kötetében a *Védákból* vett következő idézettel zárja a zenéről szóló fejtegetéseit: „És az Anandsroupot (a vég nélküli örömet), ami az öröm egy formája, pram Atmának (nagy léleknek vagy első léleknek) is nevezik, mert mindenütt, ahol öröm van, az az ő örömének része”.⁵⁷

Schopenhauer itt azt próbálja kifejezni, hogy a legmagasabb Atman, az én és a világ egyesülése a fenomenális vágyainkat az egész tökéletességének (*blissfulness*, *bonheur*) kontextusába helyezi; az örökkévalóság szemszögéből nézve egészek és teljesekek vagyunk: ez az, amit csakis a zene tud feltárni nekünk.⁵⁸ Ezzel magyarázható, hogy Schopenhauer miért illette negatív jelzőkkel az operát, illetve miért beszélt oly magasztosan a miséről és a szimfóniáról.⁵⁹ Az opera képtelen elrugaszkodni az időtől, mivel tartalma partikuláris emberi cselekedetekre korlátozódik. Ezzel ellentétben, a misében vagy a szimfóniában – még ha pusztán az időben hangzik is el tartalmuk – az időiség az ábrázolt örökkévalóság tárgyai által mintegy megszűnik. Az időiség, teret engedve az örökkévalóságnak, felszámolja önmagát. A misében és a szimfóniában nem egyedi szereplők és cselekedetek jelenítődnek meg, hanem maga az abszolútum, amely átível az időn és a történelmen. Az opera már csak azért sem képes kifejezni a világ esszenciáját, mivel felépítése a díszlet, a szereplők, a verssorok és a zene nem helyes megfeleltetése – és ne felejtjük el, hogy a cselekmény jobb kidomborítása végett az opera szubszumálni próbálja a zenét, ennyiben soha nem lesz teljesen összeegyeztethető a zene lényege az operai műben történetekkel, mivel a zene számára nincs biztosítva az a szabadság, amely által erőteljesen kinyilatkoztatná magát – a bonyolultságot és a tiszta átláthatóság hiányát eredményezi: „Általában minden művészet, minden szép, minden szellemi alkotás számára az egyszerűség, mely az igazságot is árnyaként követi, lényeges törvény: legalább mindig veszélyes tőle eltávolozni”.⁶⁰

A Schopenhauer által *Védákból* vett idézet jobban árnyalható Spinoza egyik gondolatával, aki egy kis eltéréssel ugyan, de hasonló gondolatot fejez ki: „Amennyiben az elme értelme révén minden dolgot szükségszerűként ismer meg, annyiban nagyobb hatóképességgel száll szembe az affektusokkal, vagyis kevésbé szenved tőlük”.⁶¹

Schopenhauer nem szembeszállni akar az akaratí aktusokkal, hanem arra ösztökél bennünket, hogy felismerjük létezésünk és az ebből kibontakozó cselekedeteink szükségszerűségét. A világ kizárólag velünk lehet egy, és mi is csak a világ által lehetünk önmagunk.

Miután a zenét mint a megváltás médiumát körüljártuk, lehetőség nyílik arra, hogy ezt összevegyük az aszkézis praxisával, amelyet Schopenhauer nyomatékosan hangoztatott főművében, mint azt az eszközt, amely által örökösen felszabadulhatunk az akarat bilincseiből. A művészet kínálta emancipatorikus lelkiállapotot ellentétbe helyezve az akarat mortifikációjával, a következőt mondja: „Ebből következtethetünk rá, milyen boldog lehet szükségképpen az olyan ember élete, akinek akarata nem pillanatokra, mint a miénk a szép élvezetekor, hanem mindörökké megkönnyebbül [...]”.⁶²

57 | Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet II.* Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Osiris Kiadó, Bp. 2021. 561. Schopenhauer idézete az *Oupnekhatból*.

58 | Vö. Judith Norman: i. m. 210.

59 | Vö. Arthur Schopenhauer: *A zene esztétikája*. 56.

60 | Uo. 53.

61 | Spinoza: *Etika*. Ford. Boros Gábor. L'Harmattan Kiadó, Bp. 2022. 318.

62 | Arthur Schopenhauer: *VAK I.* 466–467.

A zene általi megváltást tehát ideiglenesnek kell neveznünk, hisz ez csak pillanatok erejéig képes kitépni minket az akarat működésmódja alól: „Úgy jön és tűnik el, akár egy álom, s bennünket itt hagy a siralmas állapotunkban”.⁶³ A tartós üdvözülés és felszabadulás csakis a bennünk működő akarat megsemmisítésével történhet. A magábanvaló, vagyis az akarat, nem ismeri a múltat és a jövőt, hanem pusztán a jelent, mivel az előbbieket mindössze a mi absztrakt gondolkodási készségeink produktumai.⁶⁴ A zenei megváltás csakis a jelen akaratmentes pillanatában jelentkezhet, amiből arra következtethetünk, hogy ezen megváltás érvényessége kizárólag a hajszálvékony mostban jöhet létre. Amint tovaszáll a zenei élmény, már nem beszélhetünk többé üdvözülésről. Hiába láttuk be a világunk esszenciájából következő szükségszerűséget, és hiába szabadultunk meg az esztétikai tapasztalat révén a szenvedéstől, ha mindez már a múlté. A megváltás csupán a mostban mehet végbe. Ennek fényében az akarat mortifikációja tűnik az egyetlen tartós megoldásnak: minden pillanatban aktualizálom az üdvözülést azáltal, hogy az összes mostban az akaratomat elfojtom.

Konklúzió

Vizsgálódásainkat a világ elemzésével kezdtük, mivel nélkülözhetetlennek bizonyult a világ akaratra és képzetre való osztása. Megtudhattuk, hogy egész érzékelhető világunk csak képzet a szubjektum-objektum szükségszerű korreláció miatt. A test kettős ontológiájának köszönhetően felderíthettük a világ másik oldalát, amely magánvalói státuszának köszönhetően mindennek a fundamentuma. Az akaratról azt mondtuk, hogy vak és kimeríthetetlen, hisz nem ismer időt, teret és kauzalitást: csak vágyódni tud, minden teleológia híján. Megérthettük, hogy a minket körülvevő sokféle létező az ideákból származtatható. Az ideák mint mindennek az ősfarmája jelentkeztek, amelyek a kauzalitásba kerülve megsokszorozódnak. Ezek világos szemléléséhez szükségesnek bizonyult, hogy a megismerés kiszakítsa magát az akarat szolgálatából: így kaptuk a tiszta, megismerő szubjektumot. Minden dolog arkhéját, vagyis az ideákat, a művészetekben szemlélhetjük a legtisztábban, mivel a génusz megkönnyíti dolgunkat azáltal, hogy az általa szemlélt ideát műalkotásában megvalósítja. A különböző művészeteken áthaladva fellelthettük az akarat fokozatosan objektiválódó ideáit, amelyek a világunk különböző létezőit teszik lehetségessé. A zene mindettől merőben különbözőként jelentkezett, mivel nem egy ideát, hanem magát az akaratot testesítette meg. A zenében megjelenő világ totalitását az analógiák segítségével bizonyítottuk: mindazt megtalálhattuk az előbbiben, amit az utóbbiban. A zene általi megváltás pont emiatt vált lehetségessé, mivel sikerült levetközni a testiségünkől és individualitásunkból eredő vágyódást: a zenét hallgatva, mint a megismerés tiszta szubjektuma, beláthatjuk az akarat egészét, és rádöbbenhetünk arra, hogy világunknak minden része szükségszerűen létezik. Saját szenvedésünk megszűnik, ha rájövünk, hogy vágyódásunk elengedhetetlen a totalitás harmóniájához. A megváltás tehát két mozzanatban ragadható meg: egyrészt az esztétikai élmény alapján megszűnik individualitásunk, másrészt pedig – ami csakis a zene sajátja – sikerül a belátás által átéreznünk a

63 | Arthur Schopenhauer: *A zene esztétikája*. 59.

64 | Vö. Arthur Schopenhauer: *VAK I.* 340.

világmindenséget, így az *ataraxia* állapota elérhetővé válik számunkra. Schopenhauer aszkézisre buzdító életformája mellett sikerült felmutatnunk még egy olyan módot, amely által lehetséges a megváltás, még ha ez ideiglenesnek is bizonyult.

Music as Temporary Salvation in Arthur Schopenhauer's Philosophy

Keywords: Schopenhauer, music, redemption, suffering, will

In my study, I explore the possibility of the redemption of the individual via music through the philosophy of Arthur Schopenhauer. I try to present music as a force capable of eliminating the suffering and torment that comes with life. In addition to the ascetic way of life proclaimed in Schopenhauer's *magnum opus*, I would like to reveal to the reader another, not explicitly stated, way of redemption. By familiarising ourselves with the concepts of will, representation and idea, we can understand why the musical experience suspends the blind longing of the will and the resulting torment: we can have an experience in which we can see the whole universe and realise that human existence is only one layer of our universe. Music, by embracing our whole world's essence, takes away the pain of our particular lives, because we realise that our existence is necessary in relation to the world.

Beugrástól a lét-tehermentesítésig

Le nem vont konzekvenciák a Lét és időben¹

Dolgozatom gondolatmenete az interszubjektivitás problémájától az egészen autentikus módon történő létezésünk lehetőségéig ível. Bár a korai Heidegger nem helyez kellő hangsúlyt az interszubjektivitásra, a *Lét és idő*ben megjelenik a gondozás fogalma mint a másik jelenvalóléttel való foglalatatoskodás. A gondozás pozitív (tehát nem deficiens) módusának nem tulajdonképpeni formája a beugrás: az a viselkedésforma, melyen keresztüluralomra tesz szert a gondozó a gondozásra egyébként nem szoruló gondozott felett. A Lévinas által morálisan negatív szerepre ítélt létmegértés ebben a kontextusban akár az erkölcsi szempontból pozitív gondozás lehetőségfeltételeként is funkcionálhat. A beugró-uralkodó gondozás következtében a gondozott alávetettségre, míg a gondozó eszközszerűsége, vagyis a kézhezállóság létmódjára tesz szert, mindenekelőtt ontológiai értelemben. Heidegger különös módon egyáltalán nem reflektál a *Dasein* létszerkezetében végbemenő utóbbi változásra. A gondozó létmódváltása a szerszámokéhoz hasonlóan csak akkor válik nyilvánvalóvá, ha – heideggeri terminusokkal élve – a feltűnés, a tolakodás, illetve a makrancosság módusába kerül. Ez történik például a betegekkel és a haldoklókkal. Az egészségügyi intézmények szerepe részben a gondozó eszközszerűségének helyreállítása, reménytelen esetekben pedig a haldokló izolációja a társadalomtól. Utóbbira azért van szükség, mert a gondozó halála, miként egy eszköz eltűnése, kinyilvánítja számunkra a világfenomént, s egzisztenciális szorongás forrásává válik. Nicolai Hartmann fenomenológiai kritikájával összhangban kijelenthetjük: a gondozó személy adottságmódja a kézhezállóság, létmódja a jelenvalóság. Bár a beugrás Heideggernél eredetileg a kézhezállóról való gondoskodásban nyilvánul meg, ha az „akárki” ugrik be helyettünk, létünk terhétől mentesít bennünket halálelfedési stratégiák segítségével, egyúttal lehetetlenné téve számunkra az autentikus módon történő létezést.

1. Elhanyagolt interszubjektivitás

1.1. Tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség

A *halál hermeneutikája* című munkájában Csejtei Dezső több alkalommal is felrója a *Lét és idő* szerzőjének, hogy művében nem kap kellő hangsúlyt az interszubjektivitás.

1 | Elhangzott 2023. március 24-én, az *Ütközéspontok X.* konferencián.

A korai Heidegger ugyan felveszi analízisébe az „együttlét” (*Mitsein*), illetve az „együttes-jelenvalólét” (*Mitdasein*) egzisztenciálóját, egyrészt azonban relatíve kevés figyelmet szentel ezek formális elemzésének, hiszen Heidegger fiatalkori főművének 83 paragrafusából mindössze három foglalkozik a szóban forgó terminusokkal. Ennél még sokkal nagyobb probléma, hogy az együttes-jelenvalólét fogalma a *Lét és időben* úgyszólván szervesen összekapcsolódik a *Dasein* inautentikus létmódjával, mivel leginkább az „akárki” elemzésének kapcsán kerül szóba.² Az „ontológiai mozgás-fogalomként” definiált *hanyatlás* mint a jelenvalólét létének sajátos modifikációja tudniillik az egymással-létben való feloldódásként értelmezhető. Mielőtt azonban a *Dasein* nem-tulajdonképpeniségét elharmarkodottan morális kontextusba helyoznénk, Heideggerrel összhangban figyelembe kell vennünk, hogy a jelenvalólét világra-hanyatlottságával nem állítható szembe valamely tiszta, éteri „ősállapot”. Hogy e helyütt semmiképp sem értékkategóriákról beszélünk, azt Bartók Imre merész kijelentése is megerősíti, aki szerint tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség esetében „a legkevésbé sem választható alternatívákról van szó”.³ Bartók világossá teszi, hogy az ittlét nem tekinthető egyfajta világon kívülről származó létezőnek, mely a világra való belépése során maga döntene létének autenticitásáról. Ellenkezőleg: a *Dasein* kezdetektől fogva elválaszthatatlan saját világától, ez a tény pedig sajátos fénybe állítja „felelősségét”.

1.2. A kizárólagosság kizárása

Az együttlétnek a *Dasein* inautentikus megnyilvánulásaival való összekapcsolása azonban korántsem fátumszerű és kizárólagos. Mint azt Heidegger a *Lét és idő* 26. §-ában kifejti, az utunkba kerülő másik jelenvalólét nem a kézhezálló létmódjával rendelkezik, tehát nem lehet gondoskodásunk tárgya: ezt a létezőt *gondozzuk*. (Később kifejtendő véleményünk szerint azonban a kézhezállóság kategorikus elhatárolása a mindenkori jelenvalólét létmódjától nem tartható álláspont.) Az autentikus együttlétre s a gondozás deficiens móduszaira egyaránt példát szolgáltatnak Tolsztoj *Ivan Iljics halála* c. elbeszélésének pozitív, illetve negatív karakterei. A súlyos beteg főhőst körülvevő társaság legtöbb tagja igazolja Heidegger megállapítását, aki szerint a mások iránti közömbösség úgyszólván a magától-értetődőség jellegével bír mindennapi egymással-létünk során. (Ez a magatartásmód éppúgy nem rendelkezik tehát a „feltűnés” jellegével, ahogyan a gondoskodásunk tárgyát képező eszközök kézhezállósága sem.) Geraszim, a haldokló inasa ellenben a társaságból egyedülként viszonyul autentikus módon urához. Az elbeszélésben megjelenített önfeláldozó magatartását nem valamilyen körmönfont hátsó szándék motiválja; számára a beteg test gondozása a magától értetődő. A később kifejtendőkre tekintettel fontos leszögeznünk azt is, hogy Ivan Iljics *valóban rászorul* a gondozásra, ebben az esetben szó sem lehet tehát valamely kény kiszolgálásáról.

2 | Vö. Csejtei Dezső: *A halál hermeneutikája. A korai Heidegger filozófiai thanatológija*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2001. 69.

3 | Bartók Imre: Heidegger a végességről. *Első Század* VII. évf. 2008/2. 35–96. 63.

2. A beugrás következményei

Heidegger azonban fiatalkori főművének ugyanebben a paragrafusában megnevezi a gondozás pozitív móduszainak két szélsőséges lehetőségét, melyek egy elképzelt spektrum két végpontján helyezkednek el. Vizsgálódásunk szempontjából a kettő közül az inautentikus opció a releváns. Előfordulhat, hogy a gondozó személy – nem függetlenül uralkodni vágyásától – olyasvalakiről gondoskodik, aki egyébként *nem szorulna rá* erre a segítségre. A gondozásnak ezt a móduszát, mely széleskörűen meghatározza az egymással-létet, Heidegger *beugrásnak* (*Einspringen*) nevezi. A legkézenfekvőbb példa erre az a szülő, aki megpróbálja hosszabb időre, esetleg élethossziglan magához láncolni – különben életképes – kamasz gyermekét, ezért annak minden kötelesszerű tevékenységét (azaz magát a gondoskodást) célzatosan átvállalja helyette. A gondozott személy ebben az esetben idővel önállótlanná válik, sőt, még ismerete sem lehet önnön képességeiről; a gondozó azonban uralomra, befolyásra tesz szert a gondozott fölött, amint nélkülözhetetlenné válik számára. Ez a körülmény ugyanakkor rendkívüli horderejű következményekkel jár a beugró-uralkodó módon gondozó személy létmódjára nézve. Miközben ugyanis átvállalja a gondozottól a kézhezállóról való gondoskodást, észrevétlenül maga is szert tesz a kézhezálló létmódjára, hiszen a beugrás révén a gondozott személy *eszközzé* válik.

2.1. A megértés fogalmának dekonstrukciója

Megjegyzendő, hogy nem csupán a beugró-uralkodó módon gondozó személy, hanem bizonyos értelemben az autentikus gondozás végzője is eszközzé válik. A gondozás fogalmának bevezetése révén Heidegger tompítani képes annak a kritikának az élet, mely Emmanuel Lévinas részéről éri őt. Lévinas *Teljesség és végtelen* c. művében kijelenti: a „*lét létezővel szembeni elsőbbségét állítani annyit tesz, mint eleve a filozófia lényegéről nyilatkozni, a valakivel, egy létezővel való viszonyt (az etikai viszonyt) alárendelni a létező létével való viszonynak (egy tudásviszonynak), mely személytelenségénél fogva lehetővé teszi a létező megragadását, uralását*”.⁴ Lévinas felfogása szerint Heidegger még a létfelejtés felfedése révén sem szakít a nyugati ontológiára jellemző hagyománnyal, mely a létezőt (különösen a jelenvalólétet) kiemeli az etikai kontextusból, és kizárólag létének megértésére fordít figyelmet, közvetve minden létszférában utat nyitva ezáltal a zsarnoki, uralkodó törekvéseknek. A Másik *megértése* – eme megértés totalizáló tendenciájának révén – Lévinasnál tudniillik ugyanúgy gondolkodásom uralma alá hajtja ugyanezen Másikat, akár az élettelen dolgokat. A megértésre vonatkozó lévinasi elképzelés azonban bizonytalanná, viszonylagossá válik, ha Tolsztoj fentebb említett elbeszélésének hőseit vesszük szemügyre. Ivan Iljicsét fizikai fájdalmainál is jobban gyötrik önnön gondolatai, melyeket képtelen megértetni környezetének nagyvilági tagjaival. Hasztalanul kutatja gyógyíthatatlan betegsége „értelmét”, okát; közben mintha megsejtené, hogy a halál is az ember elkerülhetetlen „bűnösségéből” fakad, bár nem jut el a morális bűnfogalomtól az ontológiában használatosig.

4 | Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Jelenkor Kiadó, Pécs 1999. 28.

„De hiszen én nem vagyok bűnös – kiáltotta felháborodva – Miért?”⁵ Egyedül Geraszim érzi át empátiája révén Ivan Iljics egzisztenciális szorongását, a hátborzongató otthontalanságot, mely halálának közeledtével a főhős lelkében eluralkodik. Az inas esetében ez a sajátos *létmegértés* aztán rögvest önfeláldozó cselekedetekbe fordul át: szolgálati kötelességein túl virraszt is ura mellett. (Hozzá kell tennünk persze, hogy e megértés társulhat közönnyel vagy kifejezett rosszindulattal is, miáltal részvétlenség vagy a Másik szenvedésének tudatos fokozása fakadna belőle.) A megértés fogalma tehát sajátos dekonstrukción megy át, amikor etikai vonatkozásokra tesz szert; már nem olyan terminusként szerepel, mely pusztán tudásviszonyként szükségképpen „ontológiai imperializmushoz” vezet, hanem (pozitív vagy negatív) erkölcsi cselekedeteink lehetőségfeltételét képezi. Hozzáfűzhetjük ehhez, hogy a beugrás heideggeri fogalma eredetileg egy etikai viszonyulás modifikációját jelöli, ám végső soron ugyanúgy a Másik leigázását szolgálja, mint Lévinasnál a megértés.

2.2. „Beszélő szerszám”

Heidegger közismerten elutasítja az „eszes állat” (*animal rationale*) Arisztotelésztől eredeztethető emberdefinícióját mint metafizikai konstrukciót. Ha viszont a gondozott személy helyett beugró másikat kell jellemeznünk, ismét az antikvitástól kell terminust kölcsönöznünk. Marcus Terentius Varro római polihisztor használja egy mezőgazdaságról írott munkájában a korabeli rabszolgákra a „beszélő szerszám” (*instrumentum vocale*) kifejezést. A szóban forgó fogalom tökéletesen kifejezi a beugróan gondozó jelenvalólét automatikus létmódváltását, választásunk tehát a szóösszetétel történettudományi konnotációja ellenére is helytállónak tűnik. A kifejezés használatakor azonban komoly megkötéseket kell érvényesítenünk, hogy hűek maradjunk a *Lét és idő* gondolatmenetéhez. Az antik világ rabszolgái értelemszerűen alávettettek voltak, minden tekintetben a felsőbb társadalmi rétegekhez tartozóktól függtek. Heideggernél azonban megfordul a helyzet: éppen az általam „beszélő szerszámként” aposztrofált gondozó személy kerül tevékenysége révén uralkodó helyzetbe, illetve a gondozott válik tőle függővé.

2.3. Hatástörténeti kitérő

Óvakodnunk kell persze attól, hogy Heideggernek a beugrás kapcsán tett, alapvetően ontológiai jellegű felismerését kizárólag szociológiai kontextusban, a társadalmi munkamegosztás szempontjából interpretáljuk. Mégis szükségesnek érzem, hogy a gondozottak alávettetségének heideggeri tézisé, a függőségi viszonyoknak e sajátos visszájára fordítását kapcsolatba hozzam Nietzsche argumentációjával. Nietzsche *Adalékok a morál genealógiájához* c. kései művében az ábrahámi, kinyilatkoztatott vallások erkölceit tudniillik a rabszolgák „ressentiment-moráljából” eredezteti. Érvélese szerint a szolgai státuszban lévő gyengék mintegy a szükségből csinálnak erényt, amikor kényszerűen viselt létállapotukat morállá nemesítik, ezzel párhuzamosan pedig a hatalmasok erényei változnak bűnné.⁶ E neheztelésből (*ressentiment*) fakadó gondolati mutatóvány elviselhetőbbé teszi a szolgálatet: nem véletlenül nevezi

5 | Lev Tolsztoj: *Ivan Iljics halála*. Ford. Szöllősy Klára. Európa Könyvkiadó, Bp. 1992. 245.

6 | Vö. a bibliai szentenciával: „aki pedig első akar lenni köztetek, az a szolgája lesz mindenkinek” (Mk 10, 44).

a vallást már Marx is *A hegeli jogfilozófia kritikájához* c. művének bevezetőjében „a nép ópiumának” (*Opium für das Volk*). Csupán a társadalomfejlődés következő fázisában ismerik fel a kézhezállóról való gondoskodást mások helyett elvégző alávetettek, hogy a beugró-uralkodó gondozás révén tulajdonképpen „függőségben” tartják a magasabb társadalmi rétegekhez tartozó, autarkiót nélkülöző gondozottakat. E felismerés eredményeként válik a politikai nyomásgyakorlás eszközévé a köztársaságkori Rómában többször lezajló esemény, a „nép kivonulása” (*secessio plebis*) éppúgy, akárcsak a modern sztrájkmozgalmak. Meg kell jegyeznünk persze, hogy a beugró-uralkodó gondozás természetesen csupán a munkamegosztás szempontjából már kellően differenciálódott társadalmakban játszhat ilyen szerepet, melyekre Durkheim szerint az ún. „organikus szolidaritás” a jellemző.⁷ De a *Lét és idő*ben tükröződő felfogás a kategorikus imperatívusz emberiségformulájára való reflexióként is értelmezhető; *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant ugyanis világosan megfogalmazza a követelményt, miszerint sem saját személyem, sem a másik személy sohasem pusztán eszközként, hanem egyúttal célként is kezelendő. (Az, hogy ez a kellően árnyalt megfogalmazás nem egyszerű diszjunkciót fejez ki, arról árulkodik, hogy már Kant elkerülhetetlennek tartotta bizonyos mértékig az egyének eszközzé válását.) A szóban forgó heideggeri gondolat végül kapcsolatba hozható Nicolai Hartmann-nal is. Heidegger mintha a balti filozófus rétegonológiájának egyik törvényszerűségét alkalmazná a társadalmi rétegek közti függőségi viszonyok leírására. Az úgynevezett „kategoriális alaptörvényről” (*kategoriale Grundgesetz*) van szó, melynek értelmében a magasabb létrétegek az alacsonyabbaktól függenek. Hatástörténeti bizonyíték mindenesetre nem mutatható fel arra vonatkozólag, hogy a beugró-uralkodó gondozás fogalmának kidolgozásakor Heideggert ténylegesen befolyásolta volna Nietzsche, Kant vagy Hartmann koncepciója.

3. Létmódváltás és a világ megjelenése

A *Lét és idő* szerzője nem vesz tudomást a beugró-uralkodó gondozás révén bekövetkező létmódváltásról. „A »másik« létező maga is a jelenvalólét létmódjával rendelkezik. A másokkal való és a másokhoz viszonyuló létben eszerint a jelenvalólétnek a jelenvalóléthez való létviszonya rejlik.”⁸ Heidegger ezt közvetlenül a gondozás fogalmának kidolgozását követően jelenti ki, holott a „beszélő szerszám” jelenvalólét-jellege mindennapi foglalatосkodása során többnyire rejtve marad. Kézhezállósága mindaddig ténylegesen fennáll, amíg képes a gondozottat a gondoskodás alól tehermentesíteni. Amint azonban a „beszélő szerszám” valamely oknál fogva, például betegség vagy baleset következtében alkalmatlanná válik a másik helyetti „beugrásra”, ugyanaz történik vele, ami bármely elromlott eszközzel: heideggeri terminológiával élve, *feltűnik*, illetve Fehér M. István fordítása szerint „meglep”. Alkalmazhatatlansága folytán kézhezállósága elillan; ám a „néma szerszámoktól” eltérően nem kéznéllevőként, hanem hozzánk hasonló jelenvalólétként áll előttünk – mindaddig, amíg felépülvén ismét képessé nem válik a beugró-uralkodó gondozásra. Halála esetén a „beszélő szerszám” pedig a *tolakodás* deficiens módusába kerül. Mihelyt a gondozottaknak hiányzóként már nincs a „keze ügyében”,

7 | Vö. Émile Durkheim: *A társadalmi munkamegosztásról*. Ford. Csákö Mihály. Osiris, Bp. 2001. 140.

8 | Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Gondolat, Bp. 1989. 256.

elveszíti kézhezálló voltát, addig látens jelenvalólét-szerűsége hirtelen megmutatkozik. Végül harmadik lehetőségként a „beszélő szerszám” a gondoskodás „útjában” is állhat, mint olyan kézhezálló, melyre éppen „nincs időnk”. Heidegger kifejezését erre az esetre alkalmazva ekkor beszélhetünk *makrancosságról*, amikor a kézhezállónak hitt „beszélő szerszám” jelenvalólét-jellege újból elővillan. A feltűnés, a tolatkodás és a makrancosság módusába került „beszélő szerszám” tehát nem a kéznéllevőség, hanem a jelenvalóság jellegét ölti magára. Mindhárom esetben láthatóvá válik az utalások egésze, vagyis az a létstruktúra, mely a működőképes kézhezálló fel-nem-tűnésében még rejtve marad. A gondoskodás „útjában” álló, „makrancos” „beszélő szerszámot” jeleníti meg például a 19. századi orosz irodalom egyik alaptípusa, a „felesleges ember”. (Többek között Puskin, Csehov, Turgenyev műveiben találkozhatunk ezekkel a tragikus sorsú szereplőkkel, akiknek képességeire a társadalom nem tart igényt.) De a betegség vagy baleset következtében beugrásra képtelen „beszélő szerszám” mire-valósága is kifejezetté válik, s ezáltal előtérbe tolatodik az az eszközösszefüggés, melyben a gondoskodás már mindig is tartózkodott: a *világ*. A „beszélő szerszám” váratlan létmódváltása természetesen *megérint* bennünket, mivel a jelenvalólét eleve hangolt: ugyanis az „eszköz meghibásodása csak úgy kelthet *megütközést*, ha az ittlét a hangoltság módján van”.⁹ Mivel tehát mindennemű testi betegség közvetlen hatással van a *Dasein* létmódjára, nem értek egyet Csejteivel, aki némi szarkazmussal jegyzi meg, hogy „a vastagbélrák nem a jelenvalólétet támadja meg, hanem az emberi eleven testet”.¹⁰

3.1. Intézményesített izoláció

Az egészségügyi intézmények feladata azonban csak részben az, hogy a lerokkant, megbetegedett embert, mint kézhezállóságát veszített eszközt – mintegy javítóműhelyként –, lehetőleg újból alkalmassá tegyék a beugró-uralkodó gondozásra. A kórházaknak, elfekvőknek, hospice házaknak ennél sokkalta fontosabb funkciója az *izoláció*. Nem véletlen, hogy Ivan Iljics egy szoba magányában töltötte utolsó napjait. A haldoklók elszeparálásának szükségességét a társadalom egészséges tagjaitól megindokolhatjuk ontikusan és ontológiailag egyaránt. Ontikusan közelítve a jelenséghez, ezt mondhatjuk:

Bár a mások halála – amire Heidegger rámutat – előtérbe tolja annak különbségét is saját tovább élésemmel, nyújt egy jelenbeli, külső perspektívát is arra az állapotra, mely saját jövőbeli végemmel azonos. Mindenesetre mások halálának megtapasztalását a haldoklás folyamatának és a haláleseteknek a nem életvilágbeli egészségügyi intézményekben való száműzése folyamatosan megakadályozza.¹¹

Tagadhatatlan, hogy egy másik ember haldoklásának végigkövetése, netán jelenlétem a szóban forgó exitusnál emlékeztet engem saját halandóságomra, ez a gondolat pedig megakadályoz abban, hogy a hanyatlás létmódjának megfelelően *nyugodt legyek*

9 | Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl Kiadó, Bp. 1992. 139.

10 | Csejtei Dezső: i. m. 85.

11 | Gregor Schiemann: *Phänomenologische Todesbegriffe*. In: *Phänomenologie und Metaphysik / Phénoménologie & Métaphysique*. Szerk. Inga Römer, Alexander Schnell. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020. 289–306. 303–304. (Saját fordításom – B. T.)

a haldl felől. Egy hozzám közel álló személy halálával ráadásul megjelenik az Én-Te reláció; mások halála helyett „a Másik” haláláról kezdünk beszélni, cáfolatát nyújtva a nyilvánosságra jellemző mindennapi fecsegésnek, mely szerint a halál mindig csupán az „akárkit” ragadja el. (A *Lét és idő*ből tudjuk, hogy ez az akárki tulajdonképpen a Senki!) A haldoklók izolációjának szükségességét *ontikusan* úgy okolhatjuk meg tehát, hogy „mások halálában az ember nem ritkán valamiféle társadalmi kellemetlenséget lát, ha nem éppen tapintatlanságot, amitől a nyilvánosságot meg kell óvni”.¹² Heidegger azonban nem véletlenül mutat rá éppen a szorongás kapcsán arra, hogy a hangulatokat ontikusan jól ismerjük ugyan, eredendő egzisztenciális funkciójuk ennek ellenére nem ismert számunkra. Korábban említettem már, hogy a „beszélő szerszám” halála esetén, amikor jelenléte már nem magától értetődő, hiánya révén láthatóvá válik számunkra az utalásegész, s vele a már eleve feltárult világfenomén. Az észszében vett létező láttán pedig úrrá lesz rajtunk a hátborzongató otthontalanság, melynek okát nem kereshetjük egyetlen világon belüli dologban sem, s így lényegében a Semmit nyilvánítja meg. *Ontológiai* szempontból a haldoklók egészségügyi intézményekben történő elrejtésére azért van tehát szükség, hogy a társadalom tagjait megkíméljék a haldokló látványa által kiváltott egzisztenciális szorongástól.

3.2. *Köztéték: Hartmann észrevétele*

A másik ember halála leleplezi ugyanakkor a heideggeri koncepció egy gyengeségét is, melyet elsőként Nicolai Hartmann tett kritika tárgyává. Hartmann a fenomenológiai módszer bírálatával összefüggésben felrója Heideggernek, hogy nem veszi figyelembe dolog és tárgy fogalmának különbségét. Minden dolog a szubjektum számára való adódás révén válik tárggyá, illetve a magánvaló dolog mindig több annál, ami tárgyként mutatkozik meg belőle a szubjektum számára.

A kézhezállóság (*Zuhandenheit*) analízise Heideggernél értékkel bír, hogyha egy bizonyos, primátussal rendelkező (...) adottságmódját tárja fel valamely reálisnak, s ezzel a világnak. (...) Téves azonban felcserélni az adottságmódot a létmóddal.¹³

Az általunk tárgyalt esetben a másik jelenvalólét a beugró-uralkodó gondozás során csakugyan „beszélő szerszámként” adódik számomra. Amint azonban eszközként már nincs „kezem ügyében”, feltárul számomra magánvaló léte, melyet kézhezállósága korábban elrejtett előlem: a jelenvalóság. Az *alter ego* valódi létmódjának, azaz jelenvalólét-szerűségének felismerése katartikus hatással bírhat mindazok számára, akik életében „beszélő szerszámként” tekintettek az elhunyra. De az etikai vonatkozásoknál is szembetűnőbb a realitás egységének sajátos hasadása, mely Hartmann koncepciójának értelmében a másik jelenvalólét halálakor nyilvánvalóvá válik.

3.3. *Az akárki „beugrása” és a lét-tehermentesítés*

A *Lét és idő* 27. paragrafusának egészét Heidegger az egzisztenciálénak nyilvánított „akárki” (*das Man*) analízisének szenteli. A szóban forgó terminus nem meghatározott

¹² | Martin Heidegger: i. m. 434–435.

¹³ | Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. De Gruyter, Berlin 1965. 197. (Saját fordításom – B. T.)

személyt jelöl, de nem is a többi jelenvalólét számszerű összességét, hanem a meghatározatlan „mások” szinonimája. Az akárki fogalma összeköthető az úgynevezett „nyilvánossággal”, mely Heidegger szerint az akárki létmódja, s diktatórikus hatalmat gyakorol fölöttünk. Ez konkrétan azt jelenti, hogy cselekvéseinket, nézeteinket, ízlésünket észrevétlen kényszerűségtől vezettetve, az akárkire jellemző magatartásmódokhoz, vélekedésekhez, gusztusokhoz igazítjuk. Az akárki természetesen nincs különleges tudás birtokában, mindössze átlagosságra törekvése miatt tart igényt még arra is, hogy fecsegése (*Gerede*) révén meghatározza világ- és jelenvalólét-értelmezésünket. Mivel pedig bennünk rejlik a könnyedén vétel, illetve könnyűvé vétel tendenciája, hagyjuk, hogy tehermentesítsen minket létünk súlyától is.

A gondozás idáig tárgyalt módosulása, a beugró-uralkodó gondozás Heidegger definíciója szerint alapvetően a kézhezállóról való gondoskodásban nyilvánul meg. Ha azonban az akárki „ugrik be” helyettünk, mindenekelőtt egzisztenciánk terhét veszi le vállunkról. A „nyilvánosság” halálélfedési stratégiák segítségével megszünteti többek között önnön végességünk tudatát, a haláltól való szorongást, ezzel együtt pedig tulajdonképpen módon való létezésünk lehetőségét is. A léttörténettel párhuzamosan zajlik a halál elfedésének története. Az uralkodó halálélfedési stratégiát legkésőbb az antikvitástól a felvilágosodásig, avagy a 19. században kezdődő szekularizációig a lélek halhatatlanságának platonikus-keresztény eszméje jelentette, a halál elől való kitérésnek a modern tömegtársadalmakra jellemző válfaját Heidegger mutatta be először a *Lét és idő*ben. A halál utáni élet elképzelése ebben a kontextusban nem más tehát, mint a halálélfedés történetének egy érájára jellemző diskurzus. A halálélfedés történetiségének tárgyalása azonban nem képezi ennek a dolgozatnak a tárgyát.

From Leaping-in to Unburdening of Existence. Undrawn Consequences for Being and Time

Keywords: leaping-in, speaking tool, unburdening of existence, Dasein, thanatology

Since there are already libraries of literature devoted to Martin Heidegger's landmark work *Being and Time*, it is difficult to find any of the ideas expressed in it whose consequences have not yet been fully drawn by experts. However, I am convinced that an attempt to achieve this is not hopeless at nearly a hundred years after the publication of the work in question. In the following paper I will attempt to draw conclusions which, I hope, will markedly nuance Heidegger's views on the structure of *Dasein's* existence, and which, through their thanatological relevance, will ultimately contribute to an understanding of the Heideggerian concept of finiteness, in which there is no room for any notion of life after death.

HUSZTIG RÓBERT

Variációk a rahneri halálkonceptió kialakulásához

Felvezető

Érdeklődésem Karl Rahner iránt nem spontán megilletődöttség megnyilvánulása, hanem a rahneri halálkérdés egzisztenciális értelmezésére való intellektuális rácsodálkozás motiválja, amely az értelmes keresés számára nem vesztett üzenetéből és aktualitásából. Ezért is szándékom ennek tételes bemutatása, gyökereinek feltárása és nem utolsósorban a rahneri tézis rehabilitálása. A neves német teológus, Karl Rahner SJ (1904–1984, jezsuita szerzetes) Pierre Rousselot-nak és Joseph Maréchalnak a Szent Tamás-i-kanti tanok szimbiózisát megvalósító munkásságát folytatta, rávilágítva a filozófiai kérdés és a teológiai válaszkeresés egymást kiegészítő szerepére, kiemelve mindkét tudomány önállóságát, körvonalazva feladatukat: míg a filozófia segít helyesen kérdezni, anélkül, hogy mindenre választ akarna adni, a teológia igyekszik a Szentírás és az egyházi hagyomány tükrében megérteni a halál jelenségét, feltárva ennek jelenvalóságát, egzisztenciális jelentőségét és maradandó üzenetét a lét kiteljesedésének tükrében. Rahner szerint a halál teljes megértése csakis a végtelen felől lehetséges. Optikájában ezért a halál mint transzcendentális jelenség kerül tárgyalásra. A rahneri transzcendentális antropológia pedig Ágostontól ered.

Rahner a tomista hagyomány elkötelezettje. A kegyelemre épülő hit és az isteni kinyilatkoztatás már szerinte sem jelentik az egyetlen tekintélyt a teológiában, hanem azt a meggyőződést képviseli, miszerint a hit és a teológia összefüggésében az emberi értelemnek is jelentős szerepet kell játszania. Feltett szándéka: értelmi alapon és tudományos módszerrel alátámasztani a hitet. Úgy véli, Isten adta lehetőség bármilyen észalapú rendszer hasznosítása a hit megerősítésére. Rahner gondolkodásának egyik legerőteljesebb vonulata az igazságfeltárás két útjának szintézise volt: az isteni kinyilatkoztatás és az emberi értelem kompatibilitása. Ebben az összefüggésben két központi jelentőségű elvet követett: az első az, hogy az intellektuális vizsgálódás, megfelelően alkalmazva, soha nem tár fel semmi olyat, ami ellenkezik a kinyilatkoztatott igazságokkal. A második az, hogy vannak bizonyos igazságok, amelyeket az intellektuális vizsgálat nem tud sem bizonyítani, sem cáfolni, és ezekben az esetekben egyszerűen el kell ezeket fogadni tényként, mint Isten kinyilatkoztatását.

Ebben az összefüggésben értelmezhető Rahner tudományos módszere: ahhoz, hogy az „Ige hallgatójaként” megértsük a végtelen Isten önkinyilatkoztatását, teológiai módszerünk szükségszerűen feltételezi a filozófiai vizsgálódást. Az ember értelmes alapokon

Husztig Róbert (1987) – doktorandusz, BBTE, Filozófiatudományi Doktori Iskola, Kolozsvár, husztig_robert@yahoo.com

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-16>

indul el létének értelmé után kutatva, a mi esetünkben: a halál értelmét is keresve. A halál így mint kapu értelmezhető az abszolút jövő felé, amelyet ő Istennek nevez.¹

Ahol a teológia mint tudomány a megérthetőség erejét elveszíti, sterillé válik.² Rahner fájdalommal konstatálja, hogy a kortárs (a 20. század) teológiája és maga a vallásos élet nem tudott a filozófiával valós kapcsolatot kialakítani. Ennek tükrében hiányolja a „kérdő” teológiát, amely kevésbé tud egzisztenciális kérdésekben viabilis perspektívát felmutatni.³ A jelen kutatás témáját illetően elfogadhatatlannak tartja a hagyományos halálteológiát, amely következetesen „csak” az áteredő bűn következményeként tartja számon a halált. Hiányos az eszkatológiai kijelentések teológiája is. A halál és az idő, ill. időbeliség kapcsolata sincs kiaknázva. Ki kell alakítani a gondolkodás teológiáját – vonja le következtetését.⁴ Ebben a tanulmányban a rahneri halálfogalom kialakulásának megértéséhez Ágostont, Szent Tamást, Maréchalt, Rousselot-ot, valamint Weissmahr Bélát, a magyar transzcendentális neotomizmus atyját hívom segítségül.

Kezdő akkord a rahneri halálproblematika neoskolasztikus vonalához

Karl Rahner filozófiai ízü, teológiai munkássága párbeszédre kényszerült a hagyományos (neotomista) gondolatvezetés és a felvilágosodás által kiváltott, újszerű gondolkodásmód között. A neotomizmus vagy újskolasztika a 19. század teológiai gondolkodásmódját tükröző, teológiai szemléletmód. Gyökereit vizsgálva megállapítható, hogy az ellenreformáció sajátos jegyeit viseli magán. Ellenzi a szubjektivist, racionalista gondolkodásmódot. A 19. század kulturális komplexitásának „zűrzavarában” a múlt örökségével próbál megoldásokat találni, kiutat keresni. A skolasztika virágkorának nagyjait (Aquinoi Tamás, Suarez Ferenc, Duns Scotus János) emeli be a „ma” színterébe. A XIX. sz. első felének teológusai (különösen a római és a mainzi iskola képviselői) elismerően nyilatkoznak róla. A Szentszék messzemenően elkötelezi magát mellette (XIII. Leó pápa: *Aeterni Patris* enciklikája, 1879-ből). Mégis egyre inkább kritika illeti a XIX. sz. második felétől: eszerint szakmai redukció, száraz formalizmus, az egyházi autoritás túlzott hangsúlyozása, egyházfegyelmi merevség, uniformizmus jellemzi. A kritika ellenére tovább él (egy egészséges teológiai revízió folytán, köszönhetően többek között P. Rousselot-nak, J. Maréchalnak és É. Gilsonnak) K. Rahner transzcendentális teológiájában és J. B. Lotz filozófiai rendszerében is.⁵

1 | Vö. Karl Rahner: *Experiment Mensch*. In *Schriften zur Theologie*. 8. kötet, Benziger Kiadó, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967. 262–282. [A továbbiakban: *Experiment*]. Rahner szerint Isten önkinyilatkoztatása maga a kereszténység lényege, amely abban áll, hogy Isten eljött közénk: Karl Rahner: *Erfahrungen eines katholischen Theologen*. Innsbruck 1984. <https://www.youtube.com/watch?v=Vthweqb97I4&t=705s>. (Megnyitva: 2024. 07. 17. A 19. perc után hallható ez a rész. A videón rögzített előadás hat héttel halála előtt hangzott el.)

2 | Vö. Karl Rahner: *Über den Versuch eines Aufrisses der Dogmatik*. In: Uő: *Zeitschrift zur Theologie*. 1. kötet, 7. kiadás, Benziger kiadó, Einsiedeln–Zürich–Köln 1964. 49–91. 12. [A továbbiakban: *Über den Versuch*]

3 | Vö. *Über den Versuch*. 15–16.

4 | Vö. *Über den Versuch*. 20–24.

5 | Vö. Peter Walter: *Neuscholastik, Neutheismus* szócikk. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7. Szerk. Walter Kasper. Freiburg–Basel–Wien 2006. 779–782.

A felvilágosodás az európai szellemtudományok területén is egy új korszak meghirdetője.⁶ Kihívásai érzékenyen érintették a tudományos teológiát. Szinte úgyis mondhatnánk: alapjaiban rázta meg azt. Tagadta ugyanis a Szentírás és a kinyilatkoztatás abszolút tekintélyét, szembelyezkedett az intézményesített egyházi autoritással, és egyre erőteljesebben az empirikus racionalizmus felé terelte az érdeklődést. Szembefordult az egyházi hagyományértelmezéssel, és nem utolsósorban kikezdte a kegyelemtan alapelveit (például a kegyelem hatékonyságát). Ennek kapcsán beszélhetünk az európai térségben a szellemtudományok antropológiai fordulatáról, amely kezdetben úgy tűnt, hogy szemben áll a teocentrikus rendszerekkel.⁷ Az európai kultúrtörténet e korszaka azonban sok pozitívumot is hordoz magában: a tudományos, kognitív rendszerek megerősödését, az emberi értelem funkcionálisának hangsúlyos szerepét, a történetiség kérdésének fontosságát, a hagyomány újfajta értelmezését.⁸ E kihívások tükrében a tudományos teológia megújulásra kényszerül. És valóban, a teológia berkeiben új szellem érezteti erejét: reform és restauráció.⁹ Új, spekulatív, rendszeres teológia van születőben, mely alapvetően a biblikus és patrisztikus örökség felé irányul, felhagyva a skolasztikába visszanyúló, apologetikus, spekulatív gondolkodásmóddal.¹⁰ Alapelvei szerint az isteni kinyilatkoztatás nem teszi az értelmes alapokon álló hitet fölöslegessé, hanem éppen ellenkezőleg: a *fides rationalis* nem a *revelatio* konkurense, hanem annak feltétele, megvalósulási elve. Ennek értelmében az önmagát szabadon közlő, isteni akarat szükségszerűen feltételezi az emberi (értelmes/gondolkodó) akarat együttműködését. A kinyilatkoztatásban és az üdveseményekben hatékony szabad, isteni akarat és a „befogadó” emberi szabad, a transzcendensre nyitott lét egységet alkotnak.

6 | A felvilágosodás kérdését tárgyalja Arno Schilson: *Aufklärung* szócikke. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1213–1216. Fontos látni a felvilágosodás korának sokrétűségét. Alapvetően különbséget kell tennünk a francia (magatartása alapvetően vallásellenes, forradalmi jellegű, ateista irányultságú, amint ezt fő képviselői: Voltaire, Lamettrie íásaiban fellelhetjük), az angol (ez metafizika-ellenes, empirista, egyházellenes, de mégsem zárja ki a vallásosságot, melyet az ember etikus voltának kísérőjelenségeként elfogad – ez a gondolat felfedezhető fő képviselői, mint Locke, Newton, Toland, Collins, Shaftesbury, Hutcheson gondolatrendszerében) és a német (amely a vallást az emberré válás folyamatának konstans és lényegi kitévőjeként tartja számon, amint ezt J. G. F. Leibniz és Chr. Wolff is képviselték) felvilágosodás között. Ez utóbbi gondolatvezetésének alapelve a „more geometrico”, azaz a logika és a valóság szerkezetének matematikai felépíthettségének kiemelése. Eredményeként születik meg a fizikoteológia, amely a kanti filozófia sajátos tartozéka. Mintegy ellenreakcióként a felvilágosodásra jön létre a pietizmus (megújulási törekvés, amely a Szentírás fontosságára alapoz, és amely egyházszerkezetét tekintve demokratikus beállítottságú), valamint a „Sturm und Drang” mozgalom (Fr. Schiller, J. G. Herder képviselésében).

7 | A felvilágosodás korának „fő tudománya” már nem a teológia vagy a metafizika, hanem az antropológia. Ezért szolgál rá a felvilágosodás kora „a szókratészi évszázad” megnevezésre. – Vö. Arno Schilson: *Aufklärung* szócikke. 1208.

8 | A felvilágosodás pozitív hatásai tagadhatatlanok. Az „értelem fényének” túlzott kihangsúlyozása a „kinyilatkoztatás fényére” irányítja a figyelmet, és ennek kapcsán tisztul az értelem és a kinyilatkoztatás viszonya (gondoljunk itt elsősorban I. Schwarz, B. Stattler és St. Wiest munkásságára).

9 | A XIX. sz. első felében lokalizálható teológiatörténeti kor szembe helyezkedik minden liberális és nemzetieskedő törekvással, és ezekkel szemben igyekszik a „múlt” és az „új” egészséges, harmonikus viszonyát kialakítani. Két erőteljes mozgalmat eredményez: a tradicionalizmust (J. M. de Maistre, A. de Bonald) és az *Action française*-t. A kérdéshez vö. Martin Papenheim: *Restauration* szócikkét. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8. 1128–1129.

10 | Ezt az új szellemet képviseli Németországban a kor két jeles folyóirata: *Theologische Quartalschrift* (1819-től) és a *Katholik* (1820-tól).

Emblematikus Rahner állásfoglalása a fent vázolt két „világot” illetően: Ágoston és Szt. Tamás nyomvonalán indul el, meghatározóvá számára mégis a maréchal-i filozófia lesz.¹¹ Vizsgálódása hermeneutikai jelleget kap, nem szabadul azonban sem a fenomenológiai kérdésfelvetésektől (Edmund Husserl is Rahner szülővárosában, Freiburgban tanított), sem a heideggeri gondolatvezetéstől.¹² Ami nála azonban sajátos nyomvonalat kap, hogy az abszolút jövő felé irányult embert összkozmikus (allkosmisch) horizontra emeli. A halállal összefüggő szorongást és csüggedést, az egzisztenciális bezártságot¹³ új távlatba helyezi: összeköti az ember üdvösségre való rászorultságával és a reménység teológiájával. Ezzel mintegy átlépi a lényeg megjelenülésének határait – amely részben már Husserl gondolatvilágában megjelenik –, mégis radikális újat alkot a teológiában, úgy láttatva az embert, mint transzcendentális irányultságot, ami nála nem az abszolút jövőbe való „kivetettséget” (Geworfenheit) jelenti, hanem a krisztológiai fordulatban megvalósuló elővételezést. A fenomenológia és a hermeneutika egymásba kapcsolása sajátos értelmezhetőséget kap a jelenvalólétnek, a világban-benne-létnek és magának a léttapasztalatnak a fogalmaiban is. Az ember értékelése csak ebben a transzcendentális átmenetben lehetséges.¹⁴ Rahner számára a transzcendentális irányultság és az abszolút jövőben bekövetkező kiteljesedés helye maga a halál. Csak ha a végtelen felől közelítjük meg a jelenvalólétet, tudunk értelmet adni a halálnak és művelhetünk valós hermeneutikát.¹⁵

Augustinus Aurelius

Rahner transzcendentális antropológiája Ágostonra vezethető vissza, akinél ugyan egyértelműen manicheista és középplatonista eszmék is fellelhetőek,¹⁶ mégis a keresztény embertan kiindulópontja lett. Ezen kérdéskörön belül, Ágoston a halál-megváltás kompozíciónak esztétikai keretet ad. Így beszélhetünk az Örökkévaló („szép”)

11 | Vö. Karl Lehmann: Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners. In: *Karl Rahner in Erinnerung*. Szerk. Albert Raffelt. Patmos Kiadó, Düsseldorf 1994. 10–27. 10–11. [A továbbiakban: *Philosophisches Denken*]

12 | Rahner Freiburgban tanult, ahol akkor két habilitált egyetemi tanár volt a filozófiai tanszéken, Martin Heidegger és Martin Honecker. Heideggernél nem doktorálhatott, annak nemzetiszocialista nézetei miatt, Martin Honecker pedig nem fogadta el a dolgozatát, valószínűleg a Heideggerrel való ismeretsége miatt. Rahner azután a dogmatika iránt kezd érdeklődni.

13 | Vö. Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Alfred Kröner Kiadó, Stuttgart 1978. 135–137.

14 | Vö. Harald Seubert: Die Verwindung der Metaphysik? Martin Heidegger und die Frage nach dem Sein und Nichts. In: Christoph Böhr: *Metaphysik. Von einem unbeweislichen Bedürfnis der menschlichen Vernunft. Rémi Brague zu Ehren*. Springer, Wiesbaden 2020. 95–124. 95–98 és 115–118. [A továbbiakban: Ch. Böhr: *Metaphysik*]

15 | Vö. Holm Tetens: Die Unvermeidbarkeit der Metaphysik. Überlegungen zum kontroversen Charakter der Metaphysik. In: Ch. Böhr: *Metaphysik*. 3–14. 3–7. Rahner elhatárolódik a kanti transzcendentális fogalomtól, mivel szerinte az nem teljesíti az ismeretelmélet feltételeit, mondván, hogy Kant nézetei leredukálódnak a megismerés formális és statikai fogalomköreire. Lásd *Philosophisches Denken*. 17–18.

16 | Nem célokom tételesen foglalkozni Platón filozófiájával, mint ahogy ezt Rahner sem teszi. Megemlítenéd mégis Platón azon kitétele, hogy a filozófia segít felkészülni a halálra, ezért a filozófus nem fél a haláltól. – Vö. Platón: Phaidon. In: *Platón összes művei kommentárokkal*. Atlantis Kiadó, Budapest 2020. 64a.

kozmológiai vonzatáról.¹⁷ A szép megmutatkozása egyértelműen isteni mű, az ember feladata a teremtet világ dolgaiban Isten dicsőségét konstatálni, és fenségének megnyilvánulására válaszként Isten-dicséretet zengeni. A teremtesben felcsillanó isteni nagyság így doxológiai vonzatot kap. Ágoston a következőképpen ír:

Magasztaljon lelkem azért, hogy szeressen téged és tegyen vallomást sok irgalmadról azért, hogy dicsérjen téged. Az egész teremtés szünet nélkül zengi dicséretedet. El nem némul ez a dicséret soha; sem a lelkes teremtmény feléd igazodó beszédjében, sem az állatokat és minden érzéketlen dolgot szemlélők szavaiban, hogy lelkünk feléd szárnyaljon teremtményeidhez kötözködő alélt-ságából és áthaladjon rajtuk hozzád, mindezek csudálatos alkotójához; ott van pihenés és igazi erőssége.¹⁸

A teremtet világban fellelhető szép nem önmagában álló valóság – hangsúlyozza Ágoston. Ilyen értelemben nem beszélhetünk a szép ontológiai státusáról. A létrend ontológiai hierarchiáját szem előtt tartva, állítva a teremtet világ dolgainak ontológiai kiszolgáltatottságát, jelenti ki Hippó püspöke, hogy a szép relacionális valóság. Léte nem önmagában álló, hanem a másban-levés kategóriájának alávetett:

Azután végigvizsgáltam a dolgokat, amik alattad vannak [Isten] s azt találtam, hogy nem lehet mondani róluk sem azt, hogy teljesen léteznek, sem azt, hogy teljességgel nem léteznek. Mondhatom, hogy vannak, de csak azért tőled erednek, azt is mondhatom, hogy nincsenek, mert nem azok, ami te vagy. Csak az létezik ugyanis igazán, ami változatlanul megmarad.¹⁹

A széphez jutás útja Ágoston szerint kettős „akaratot” feltételez: szükséges a világtól való elfordulás (*aversio a mundo*) és a befelé fordulás, az interiorizáció. Istenre találni ugyanis csak a belső csendben lehet. A kereső ember bensejét átjárja Isten tüze, és így jut el a legfőbb, örök széphez:

Örök-új Szépség, későn, jaj későn kezdtelek szeretni! Bennem voltál, én meg künn! Künn kerestelek s torz mivoltommal belerohantam ékes teremtet világodba. Velem voltál s én nem voltam veled. Teremtmények szakítottak el messze tőled, amik nélkülöd egyáltalán nem is volnának. Azután fölarsant hívó szózatod; megtörted lelkem süket csendjét, kigyulladt bennem ragyogó világosságod, s elűzted rólam a vakoskodó homályt. Illatod kiáradt, beszívtam s most utánad lelkendezek. Ízleltelek, éhezlek, szomjazlak; megérintettél s íme áttüzesedtem a vágyakozástól békéd után!²⁰

Ágoston teológiája, különösen amikor a szabad akarat kérdését fejtegeti, messze-menően voluntarista jelleget kap. Az ember ugyanis szabad akaratánál fogva mindig

17 | Ágoston kozmológiai esztétikája egyértelműen Platón teremtestanához (*Timaios*) kötődik.

18 | *Szent Ágoston vallomásai*. Ötödik könyv, I. fejezet: Az egész teremtés Istent dicséri. 109.

19 | *Szent Ágoston vallomásai*. Hetedik könyv, IX. fejezet: Isten a létezés tökéletessége és forrása. 176.

20 | *Szent Ágoston vallomásai*. Tizedik könyv, XXVII. fejezet: Isten a legfőbb szépség. 279.

a döntés kényszere előtt áll. Választania kell a világ és Isten, a rossz és a jó között. Az embervolt megvalósítása egy olyan világban, amely ellentétekből épül fel, dialektikus mezőbe kerül. Végso soron éppen az ellentétekben áll a dolgok szépsége – emeli ki:

Nem mondom, hogy az angyalok közül, de még az emberek közül sem teremtett Isten senkit, akinek, midőn jövődőbeli gonoszságát előre látta, ne tudta volna éppen úgy azt is, hogy azok a jók érdekeit szolgálják, s így a világrendet, mint valami gyönyörűséges költeményt, ezekből, mintegy ellentétekből ékesíti fel. Ugyanis a szóvirágok közül legmegkapóbbak azok, amelyeket antitézisnek neveznek. Azonban ez a név, amelyet latinul opposita, vagy helyesebben contraposita névvel fejezünk ki, nálunk nem használatos, noha a szóvirágok a latin nyelvben, sőt az összes nemzet nyelvében is előfordulnak. [...] Tehát amint az ellentétekből származó szembeállítások kölcsönzik a beszédnek a szépségét, úgy nem a szavaknak, hanem az ellentétes dolgoknak a szembeállítás nyújtja a világ szépségét.²¹

A megosztottság vagy az ellentét nem vezethető azonban Istenre vissza. A megosztottság nem más, mint eltávolodás, kiesés az isteni világból. Maga a világ Isten jó teremtménye, amelybe a megosztottság a gonosz eredményeként került. A világ alapvetően hierarchizált, mégpedig kettős szempontból: beszélhetünk egy ontológiai hierarchiáról, amely a teremtő és teremtett dolgok viszonyában nyilvánul meg, és állítható egy bizonyos fokú, immanens hierarchia is, amelynek értelmében a világ dolgai alá- és fölérendelt viszonyba kerülnek. A hierarchizált világ a maga teljességében a jóra irányult – emeli ki Ágoston:

Mi azt állítjuk, hogy természettől fogva semmi nem rossz, hanem minden természet jó, és Isten a legfőbb természet, a többi természet tőle van, és mindnyájan jók, amennyiben vannak, minthogy Isten mindent igen jónak alkotott. (Ter 1,31) Ámde minden különféle szintekre rendezett, hogy legyen jó és jobb is, és így mindenfajta jó dolog töltse be a világegyetemet, amely a maga egészében a tökéletes és tökéletlen dolgok által lett tökéletessé. Isten, a világegyetem létrehozója és teremtője igazságos kormányzással szüntelenül gondját viseli. Ő akarattal alkotott minden jó dolgot, és semmi rossz elviselésére nem kényszerül. Akinek ugyanis mindent felülmúl az akarata, azt akarata ellenére semmi nem érheti.²²

Hogy mi a szerepe az embernek ebben az értékre-ellenértékre épülő világban? Ágoston határozott választ ad: értékítéletet kell hozni. E folyamatban viszont az ember nehéz helyzetbe kerül. Léteének adottságai (szükségei, értelmi foka stb.) ugyanis messzemenően befolyásolják ítéletét:

[...] értékítélet tekintetében nagyon nagy különbség van a gondolkodó ember ítélőképesége és a szűkölködő szüksége, avagy a vágyakozó gyönyöre között.

21 | Szent Ágoston: *Isten Városáról. De Civitate Dei*. III. kötet. Ford. Földváry Antal. Kairosz Kiadó, Budapest 2006. 61–62.

22 | Szent Ágoston: *Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*. Kairosz Kiadó, Budapest 2002. 153.

Az előbbi ugyanis azt mérlegeli, hogy mennyit ér egy dolog önmagában a többi dolog értékfokához viszonyítva, a szükség viszont azon gondolkodik, hogy mit miért kívánjon. Az előbbi azt vizsgálja, hogy az elme világosságában mennyire tűnik valami igaznak, a gyönyör pedig azt, hogy a test érzékeit miféle élvezet andalítja el.²³

Értelmét helyesen használó ember számára azonban adott a helyes döntés lehetősége:

Az értelmes lényekben azonban annyira fontos az akarat és a szeretet, hogy bár a természet rendje szerint az angyalok előbbre valók az embereknel, az igazság törvénye alapján, azonban a jó emberek megelőzik a rossz angyalokat.²⁴

Mi az ember teendője mindezek után? – teszi fel a kérdést Szent Ágoston. Mindenekelőtt fontos a helyes disztingválás. A dolgokat a maguk milyensége szerint kell megítélnünk. Ebben az episztemológiai folyamatban tárja fel a dolog önmagát, és alakul ki az embernek a dolgokhoz való helyes viszonya. Erről így ír a keresztény ókor legnagyobb nyugati gondolkodója:

Egyes dolgok élvezetre valók, más dolgok használatra, s megint mások maguk élveznek vagy használnak másvalamit. Az élvezetre való dolgok tesznek boldoggá bennünket. Azok, amelyek használatra valók, segítenek bennünket boldogságra törekvésünkben, s mintegy támaszt nyújtanak, hogy eljuthassunk azokhoz, amelyek boldoggá tesznek bennünket, és hogy hozzájuk tapadhasunk. Mármost abban az esetben, ha mi, akik élvezzünk és használunk más dolgokat, s arra rendeltetünk, hogy a kettő között legyünk, azokat a dolgokat akarjuk élvezni, amelyek használatra valók, akadályba ütközünk a számunkra megszabott pályán, sőt olykor el is térünk tőle, olyannyira, hogy csak lelassulva közelítünk az élvezetre való dolgok birtokbavételéhez, vagy még el is fordulunk tőlük az alantós dolgok iránti szeretetünk bilincsében.²⁵

A világ dolgainak helyes használata arra indítja az értelmes embert, hogy mindezt igyekezzon maga mögött hagyni. Az ember feladata, hogy vándorútján egyre inkább megerősödjék benne az égi haza iránti vágyakozás. A világ dolgai „csak” arra valók, hogy megerősítsék az emberben az égi/isten haza iránti ragaszkodásunkat:

Egy dolog élvezete azt jelenti, hogy a dologhoz pusztán önmagáért szeretettel kapcsolódunk. Ezzel szemben valaminek a használata azt jelenti, hogy a használatukban lévő dolgot olyasminek az elérésére fordítjuk, amit szeretünk, feltéve, hogy ez valóban szeretetre méltó. A meg nem engedett használatot ugyanis helytelen használatnak vagy még inkább visszaélésnek nevezzük. Ha vándorok

23 | Szent Ágoston: *Isten Városáról*. III. kötet. 59–60.

24 | Uo. 60.

25 | Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Első könyv, Harmadik fejezet. Kairosz Kiadó, Budapest 2002. 41–43.

lennénk, akiknek e boldog élet csakis szülőházjukban adatik meg, és ha e vándorlás által megnyomorítva és arra vágyakozva, hogy nyomorúságuknak véget vehessünk, szeretnénk visszatérni szülőházánkba, akkor szükségünk lenne szárazföldi vagy vízi járművekre, hogy használatba véve őket, eljuthassunk hazánkba, amelynek áldásait élvezni akarjuk. Mármost, ha az út szépségeiben és a jármű ringásában gyönyörködnénk, akkor olyan dolgok élvezete felé fordulnánk, amelyeket csupán használnunk kellene, és nem iparkodnánk gyorsan eljutni utunk végére, s e fonák gyönyörűség hálójában egyre idegenebbé válna számunkra szülőházánk, amelynek gyönyörűsége boldoggá tehetett volna bennünket. Eppen így, miközben e halandó életben az Úrtól távol vándorolunk, ha vissza akarunk térni hazánkba, ahol boldogok lehetünk, csupán használnunk szabad ezt a világot, és nem élveznünk, mégpedig azért, hogy ami Istenben láthatatlan, azt a teremtetett dolgok megértése által megpillantsuk, vagyis, hogy a testi és mulandó dolgokból kiindulva örök és szellemi dolgokat fogjunk fel.²⁶

Ágoston – a fentiek tükrében – a lélek isteni eredetére (teremtmény) és az azt átjáró, az emberbe programált vágyakozásra utalva, a halál mibenlétét mint a helyes döntések kiteljesedését láttatja. A teljes ember – test és lélek – halálát állítja (utalva Pál apostol levelére: 1Kor 10,12, miszerint mind a test, mind a lélek elesnek és fel is támadnak).²⁷ Alapot mindezekhez – a feltámadás mellett – az örök Jó, Szép, Igaz és Szent utáni, belénk teremtett, belső vágyakozás nyújt. Így beszélhetünk nála – még ha nem is fogalmi megközelítésben – a lét transzcendentálisáról, amely a rahneri szóhasználatban központi szerepet kap. Mindez krisztológiai kontextusba helyeződik Ágostonnál: Krisztus mint az abszolút üdvösséghez vezető megváltás szükségességében élő ember számára, mint Isten végső válasza.²⁸ Ez a (keresztény) remény forrása.

Skolasztikus gyökerek: Aquinói Tamás

Rahner felkarolja a Szent Tamás-i antropológiát. Tamás embertana (az ember természete és eredete) az ágostoni antropológia továbbvitele. Alaptétele: az embert test, lélek, szellem egysége alkotja. Tamásnál a test csak a lélekkel kapcsolatban létezhet, a lélek adja a test formáját (forma corporis). Az emberi lélek egyedülálló a természeti világban: az érzéki lélektől eltérően, amelyet az állatok is megkapnak, az emberi lélek kognitív. Ugyanakkor a testtől függetlenül is létezik, és halhatatlan. Az ember rendkívüli helyzet a teremtésben az biztosítja, hogy Isten tökéletlen képe. A tökéletes hasonlatosság állítása nem lenne elfogadható, mivel Isten egyedülálló, és ezért minden más létformával összehasonlíthatatlan. A tettek csak akkor kifejezetten emberiek, ha eltérnek az értelmetlen lények cselekedeteitől. Az emberi viselkedés egy meghatározott cél felé hajlik, nem csupán ösztön vagy késztetés vezérli. Ahogy minden ok az elsőre vezethető

26 | Uo. 53–54.

27 | Vö. Szent Ágoston: *Isten városáról. De Civitate Dei*. Ford. Dér Katalin. IV. kötet, Kairosz Kiadó, Budapest 2009. 304–305. [A továbbiakban: *De civitate*]

28 | Vö. Szent Ágoston: *Isten városáról. De civitate Dei*. Ford. Dr. Földváry Antal. II. kötet, Kairosz Kiadó, Budapest 2005. 207–217. Részéről ez a krisztológiai záradék szembefordulás a félistenek/demiurgoszok közbenjárásának elméletével. – Vö. uo. 219–223.

vissza, a cselekvés is elkerülhetetlenül a végső cél felé irányul: a boldogság felé. Függetlenül az egyes emberi törekvésektől, ez végső soron Isten felismerésében rejlik – mondja Tamás. Ez azonban nem történik meg automatikusan. Az embert nevelni kell, ami kiegészül az isteni kegyelemmel. A kegyelemre adott válasz a hit, amely mindennek fölött áll. A hit fénye vezet el a teljes igazsághoz, vallja Tamás, ezért, nem hinni észszerűtlen, az emberi értelem határai ugyanis nem feltétlenül az igazság határai. Az örök igazság maga Krisztus, a Szentháromság önfeltárulkozása. Benne jelenült meg isten, amely nem csak pontszerű történelmi jelenlét, Isten ugyanis mindenhol jelen van teremő, életet adó tevékenységével. Isten a létezőknek egzisztenciát ad:

Isten mindenütt jelen van: nem fizikai értelemben, hanem ott, ahol cselekszik. A test nélküli dolgok nem a felszínnel való érintkezés következtében vannak jelen, hanem egy erővel való kapcsolat miatt. Isten mindenhol jelen van, annak köszönhetően, hogy létet ad nekik.²⁹

Tamás szerint a halállal megszűnik a személy: test – lélek – szellem egység, de nem a lét. Felmerül a kérdés: a halálban ott van-e Isten? Amennyiben Isten ott van mindenben, amiben, mint *actio* érvényesül, a halál pedig életünk része, mert a lét egészét tekintve, valamint létünket a legfőbb létezőből merítve, a halál az idő mint létező megszűnése, de nem a legfőbb léthez való *actio* megszűnése. Ami mozog, az változást jelent. A Bölcsesség könyve azt mondja, a bölcsesség változik. Malakiás könyvében mégis az áll: „Én vagyok az Isten és nincs bennem változás”. Isten azonban nem egy relatív bölcsesség. Az ember bölcsessége részesedik a legfőbb bölcsességből. Isten tehát változatlan. A halállal lezárul a bölcsesség keresése...³⁰ A halál után csak a test változik, vallásos értelemben tehát ez nem tökéletes, a lét azonban már nem változik, ilyen szempontból „tökéletes”.

Aquinói Tamás fejtegeti, hogy az örökkévalóság az időtartam egy fajtája. Az időtartamot pedig az egzisztenciához kapcsolja, amely az egészre törekszik. Egésznek nevezi azt, aminek részei vannak. Az örökkévalóság szerinte nem lehet egész, mert az egyszerű, vagyis tökéletes, nem bontható részekre, és nem állhat részekből. Az örökkévalóság nála kezdet és vég nélküli, nincs benne folytonosság, mert nem időtartam, hanem tökéletes lét. Azért tudunk a végtelenről beszélni, mert nincs benne hiányosság. Az idő mozgások folytonossága, ezért nem tökéletes, hiányos, amíg az múlik. Isten az örökkévalóságnak is Ura, mert az örökkévalóság keletkezett, de nincs vége, mert az idő megszűnik benne, de Istennek nincs kezdete.³¹ Az örökkévalóságot egy állandó jelenként fogja fel Szent Tamás. Az örökkévalóság a *permanens* egzisztenciát méri, amíg az idő a változást.³² Szent Tamás használja az „*aevitaernitas*” fogalmát, amely olyan lények létére utal, amelyeknek nincs végességük, mert test nélküliek: ilyenek az angyalok. Valahol az idő és a végtelenség között helyezkednek el, nincsenek behatárolva az időtől.³³

29 | Tommaso d'Aquino: *Summa Theologiae, Questions on God*. Cambridge Univ Press, New York 2006. S.th. I, q. 8 a.2. (Saját fordítás – H. R.)

30 | S.th. I. q. 9. a.1.

31 | S.th. I. q. 10, a.1.

32 | S.th. I. q. 10, a.3.

33 | S.th. I. q. 10, a.5.

Karl Rahner filozófiájában az isteni felé való nekirugaszkodás kegyelem, és az ember természetéhez tartozik a növekedés, a tökéletesedés. Tamásnál a természet logikus érveket kínál, hogy elfogadhassa az ember észbeli érvekkel a legfőbb Létező egzisztenciáját, amelyből minden más létező részesül. Karl Rahner is fontos elemként használja a természet és kegyelem fogalmait, de eltér Szent Tamástól. Ő értelmezi a skolasztikus istenfogalmat, felméri, hogyan próbálták a keresztény platonista időben magyarázni Isten felfoghatatlanságának kérdését: nagy a távolság a végtelen Isten és a véges teremtmény között. A filozófiai probléma fennáll az isteni és az emberi lét között, amelyet a skolasztika nem old meg teljesen Rahner szerint. A kegyelem abban áll, hogy Isten belép az emberi létszférába, és a halál által az örök élet teljességére ad lehetőséget. Tamás az istenérvekkel körvonalazza, hogy bár empirikusan nem lehet bizonyítani, de észszerűen lehet következtetni az isteni megmutatkozásra. Rahner kiegészíti az abszolút jövő és az emberi lét viszonyát a halál magyarázatával.³⁴

Rousselot és J. Maréchal

Joseph Maréchal belga filozófus és transzcendentális metafizikus. Fő művében összeegyezteti Aquinói Tamás ismeretelméleti tanát és Immanuel Kant transzcendentális metafizikáját a létértelmezés arisztotelészi-ontológiai dinamikus teleológia irányában.³⁵ Gondolkodásának egy fő problémája az emberi megismerés objektivációja. A kanti egyszerű „Für-uns” *számunkra-ott*- megjelenést felváltja, vagy pontosabban kiegészíti az „an-sich-Sein”: az *önmagában-való-levés*.³⁶ Az értelem és az érzékiség a Létezésből részesül, és a végtelen felől történik a megközelítés. Hasonlóképpen a halál Rahner felfogásában, amint a későbbiekben látjuk, a végtelen felől közelíthető csak meg. A transzcendentális filozófiai eljárás az Immanuel Kantra való visszatekintéssel jól szemléltethető. A *tiszta ész kritikájának* bevezetőjében írja:

Transzcendentálisnak nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés a priori lehetséges,³⁷

és

„a transzcendentális filozófia a tiszta ész valamennyi elvének rendszere ..., magába foglalja az egész a priori emberi megismeréskimerítő analízisét is”.³⁸

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.

34 | Vö. Karl Rahner: Zu einer Theologie des Todes. In: *Schriften zur Theologie*. 10. kötet. Benziger Kiadó, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975. 181–203; 306–310.

35 | Vö. Holz Harald: Maréchal Joseph. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1310.

36 | Vö. *Christliche Philosophie im katholischen Denken*. 454–455.

37 | Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Bevezető. Atlantisz, Budapest 2004. 69.

38 | Uo. 70.

Maréchal eltér a kanti a prioritól. Maréchal és Rahner is kritizálja Kant ezen megközelítését, mondván, hogy a kanti transzcendentalizmus visszaszorítkozik egy formális és statikus megismerés szintjére. Rahner számára a lét nem marad önmagában, hanem kilép önmagából, a világ felé nyit, mintegy transzcendentál-dialektikus formában.³⁹ A kanti a priori az, ami minden alanyban benne lakozik a benyomások befogadásához, de mint „Für-uns”, mint számunkra meglevő, megjelenő dolgok. Maréchal ezzel szemben az „An-sich”-t hangsúlyozza, és egyben az emberi megismerés a priori berendezését leleplezővé, feltáróvá teszi (ent-decken). A legfelsőbb létet teszi végső feltételnek. Ezzel megalapozza a transzcendentális realizmust. A maréchal filozófia egyben a Szent Tamás-i gondolkodás mítosztalanítása, vagyis megtartva a tamási tanítást, annak betű szerinti merevségétől felszabadít.⁴⁰ A lét olyan tökéletesedési folyamat, mint az úszás: előlről hátrafelé húzva a kezét, halad az úszó a medencében. Az ember léte előretör. Ez az elővételezés és az absztrakció dialektikája a halállal zárul. A metafizika realitásának bizonyítása Maréchalnál az ontológiai rend szükségességének bizonyítása is egyben. Szerinte Isten az ősalapja ennek az ontológiai rendnek. 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 tekinthetők. Ennek a rendnek a metafizika az első fokozata, annak pedig Isten alapigazsága.⁴¹ Maréchal megkülönbözteti az ontológiai rendet az empirikus rendtől, ami fontos tényező az emberi ismeretértelmezésben.⁴² A realitás különféle módon közelíthető meg szerinte, amelyek két alapra hagyatkoznak: az intuitív és a diszkurzív realitási típusra.⁴³ A maréchal realizmus diszkurzív. Az intuitív metafizikai realizmus szerinte két alapvető hibát követ el: félreértelmezi az emberi ismeretet, amelyben asszimilálja az ismeret emberi módját az istenivel; másodszor pedig ontológiai prioritásban részesíti a formát (*essentia*) az aktussal (*existentia*) szemben.⁴⁴

Cashore szerint, a maréchal felfogásban az idealizmus egy filozófiai álláspont, amely szerint a realitás a gondolatban sejlik fel. A maréchal realista metafizikának három fő tézise van: az intelligencia diszkurzív jellege, teleológiai vonása és az ismeret implicit jellemzője. Mindezen tézisek a végső végre, vagyis az abszolút létre utalnak, azaz Istenre. A maréchal szintézis második fő viszonylata a transzcendentalitás után a metafizika. A metafizika az arisztotelészi filozófia óta nem az egyedi tudományok részletein alapszik, hanem a dologra irányul *in se*. A létező utáni kérdés a létező létére, mibenlétére kérdez rá, magára a létre, „*ipsum esse*”.⁴⁵ Maréchalnak köszönhető, hogy a transzcendentális filozófia teret kapott a teológiai problémák megvitatásának területén. Az ember létkérdésének kapcsán önmaga is létproblémává, létkérdéssé

39 | *Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners*. 27.

40 | Vö. *Christliche Philosophie im katholischen Denken*. 457–459.

41 | Vö. M. J. Cashore: *The Proof of God's Existence in the Work of Joseph Maréchal*. 1980. 3–6. www.macsphere.mcmaster.ca/bistream/11375/8011/fulltext.pdf. (utolsó megtekintés: 2023. 8. 15.)

42 | Fontos azonban Cashore szerint kiemelni, hogy megkülönböztetésről (*distinction*) van szó, nem pedig különválasztásról (*separation*): dualizmus kizárva.

43 | M. J. Cashore: *i. m.* 8.

44 | Vö. Joseph Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. *Cahier V.* Charles Beyaert, Bruges 1927. 472–474.

45 | Vö. Christian Kanzian: *Transzendente Metaphysik. Originalartikel für Leseraum*. 2007. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/590.html#9>. (utolsó megtekintés: 2023. 8. 2.)

válík. A lét utáni kérdezés és kérdező ember kérdése egybeesik. A lét több mint egyszerű kéznéllevőség. A létmegismerés önmegismeréssé válík. Az emberi lényeg nyitottsága megmutatkozik a lét felé. Ez Rahner filozófiájában az elővételezés által mutatkozik meg, ami egyben az abszolút lét elfogadása, amire később részletesen kitérek. Az ember a kérdezés és ezáltal megismerése által elválasztja a megismertet önmagától, és világként fogja fel. Mivel mindez a történelemben, időben történik, az ember maga történelmi lény,⁴⁶ de nemcsak történelmi lény, hanem nyitott a transzcendenciára, ezért szellemnek nevezi őt. Azért képes felfogni a különböző feltárulkozásokat, mert van egy meglevő horizontja a dolgok számára, a nekirugaszkodás által az időben. A transzcendentális horizont Istentől jön és hozzá tér vissza.⁴⁷ Ugyanakkor Rahner felfogásában erőteljes, hogy az ember autonóm lény, önmegismerő lény: „wissende-in-sich-selber-Ständig-keit”.⁴⁸ Amíg Maréchalnál Isten az „Être absolu”, Rahnernél egy megtartó horizont. Mindenesetre ahhoz, hogy az ember egy véges dolgot végesnek tudjon behatárolni, felismerni, birtokolnia kell a létnek való nekirugaszkodást annak végtelenségében, felül kell múlnia a behatároltat.⁴⁹ Karl Rahnerre nagy hatással volt a maréchal transzcendencia fogalma. Ezt össze is foglalja a *Sämtliche Werke II.* kötetében ismeretelméleti alapok címen, ami nem más, mint a maréchal *Le point de départ de la métaphysique* V. kötete. Maréchal ebben a részben kritizálja Immanuel Kantot, mivel szerinte ő az ismeret értelmezéséből kihagyja az emberi megismerés dinamikai oldalát, ezért agnoszticizmussal vádolja őt. Agnosztikus az, aki bár nem tagad egy tényt, de mivel szerinte nem lehet bizonyítani, kizárja azt a megismerés köréből. Az emberhez hozzátartozik a tendencia, és ennek végső célja Maréchal szerint az Isten. Ez a végtelenhez irányuló késztetés a nyitottság a kinyilatkoztatás felé, amit Rahner Maréchalról átvesz és továbbfejleszt.⁵⁰ Karl Rahner halálfogalma leszámol a Szent Tamás-i neoskolasztika test-lélek halált követő szétválásának dualizmusával. Támaszra talál a halál fogalmának értelmezése a retorzív érvelésben, mely önmaga megcáfolása által bizonyít. Ha a halálról beszélek, az örökkévalóságot fejtegetem, nem tudom annak létét teljesen kizárni, hiszen máris foglalkoztat. Ez is Rahner halálfogalmának metafizikai jellegét bizonyítja:

A metafizika lehetősége azon áll vagy bukik, hogy lehetséges-e eljutni olyan állításokhoz, melyek igaz volta sem a bennük szereplő fogalmakból, sem pedig egyedi megfigyelésekből nem következik. Vagyis a metafizika csak akkor lehetséges, ha vannak szükségszerűen igaz, a valóságra vonatkozó állítások, melyek igaz volta empirikusan, azaz egyedi megfigyeléssel, illetve azok sorozatával nem ellenőrizhető.⁵¹

46 | Vö. Mechthild Pfaffelhuber: *Die Kant-Rezeption bei Maréchal und ihr Fortwirken in der katholischen Religionsphilosophie*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Freiburg in Breisgau 1970. 162–166; Lásd K. Rahner: *Hörer des Wortes*. 84.

47 | Vö. P. Mechthild: *i. m.* 168–169; Lásd K. Rahner: *i. m.* 29. és 55.

48 | P. Mechthild: *i. m.* 171. Továbbá K. Rahner: *i. m.* 155.

49 | J. Maréchal: *i. m.* 554. Továbbá: K. Rahner: *i. m.* 83.

50 | Vö. Johannes Herzgsell: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*. Tyrolia Kiadó, Innsbruck 2000. 16–17. és 19. Lásd K. Rahner: *Sämtliche Werke*. II. kötet. 393.

51 | Weissmahr Béla: *Az emberi lét értelme. Metafizikai értekezések*. Szerk. és ford. Szombath Attila. Akadémiai Kiadó, Budapest 2012. 61.

Hogyan közelíthetjük meg akkor a halál fogalmát? Kant erre azt válaszolja, hogy van egy előre meglévő tudásunk róla, a priori. A teológia kifejti, hogy a kisebbrendű lény vágyik a végső alkotójára. A rahneri filozófiában a halál egzisztenciális fontossággal bír, ugyanakkor a halál az egész embert érinti, nem csak a testet. Rahner leszámol a platonista eszmével, amely a teológiai értelmezésekbe is beivódott, ugyanis az újszövetségi, héber keresztény világ missziós célból asszimilálódott részlegesen a görög platonista felfogásba.

A Weissmahr-recepció

A test-szellem rahneri kapcsolatára rávilágít kortársa, Weissmahr Béla, a legismertebb magyar transzcendentális neotomista filozófus. Következőekben a test-szellem kapcsolatának rahneri megértéséhez segítségként vázolom a Weissmahr-recepciót: Weissmahr Béla azt vizsgálta, hogy származhat-e a lélek a testből. Elsősorban elvetette a kreacionizmus és a fizikalizmus tanait. A kreacionizmus szerint Isten teremti az ember testét és szellemét, a lelket pedig „beülteti” a fogantatáskor. Amikor ez az elmélet kialakult, az evolúció nem ismerte a tér és idő dimenzióinak aktuális problémáit. Bár az evolúció nem zárja ki a teremtést, a kreacionizmus idején még elfogadhatatlan volt, hogy az evolúció és a teológia képviselői „kerekasztalhoz” üljenek. A fizikalizmus tana sem helytálló Weissmahr szerint, mert e tan szerint a lélek csupán a neurológiai folyamatok epifenoménje. Bár fizikai értelemben nem következtethető a lélek a materiából, Weissmahr Béla szerint a kettő között van egy lényegi egység, még ha a szellem – amelyet ő emberi léleknek nevez – nem egyenlő a materiával, hanem önálló, aktív szubjektivitás.⁵² Felmerül a filozófiai kérdés, ha a redukcionizmus elméletét elutasították, miszerint a lélek a matéria származéka, akkor miből alakul az új? Karl Rahner erre az aktív öntranszcendencia (aktive Selbsttranszendenz) által talál választ.⁵³

Weissmahr magyarázata szerint Rahnernél minden új létező alakulása a létezőtől és a materiától is függ. Az alakuló új létező önmagát felülmúlja, ami csak Isten közreműködése által lehetséges, hiszen Isten nem változik, és nem változtatható.⁵⁴ Weissmahr szerint a materiát és a testet nem lehet teljesen különválasztani Rahner elképzelésében, mert a szellem az, amellyel felfogja önmagát, és öntudatosává válik. A matéria nem valami, amit később a lélekhez kapcsolnak; a szellem, amely az ember, egyben a matéria is, mondja a magyar jezsuita.⁵⁵ A matéria „veszít” az önállóságából, mert alárendeli magát a felsőbbrendű szubsztanciának, a léleknek, mint tulajdonság, mint akcendencia. Ez a kettő, lélek és matéria azonban egységet alkot, és embernek nevezetik. A test-lélek egységének felfogásában és annak örök egzisztenciájának elképzelésében Weissmahr Béla támogatja abban Rahnert, hogy ha nem lenne elképzelhető a halál utáni létezés, beszélni sem lehetne róla. Merészkedik hangsúlyozni, hogy bár nem beszélhetünk a halál utáni egzisztencia terén egy lineáris, egzisztenciális

52 | Vö. Béla Weissmahr: *Letztbegründung*. Kohlhammer, Stuttgart 2015. 21–24, 29.

53 | Vö. K. Rahner: *Die Einheit von Geist und Materie*. 185–214, 210–214.

54 | Vö. Béla Weissmahr: *i. m.* 30–31.

55 | Vö. uo. 35.

kontinuitásról, de létezik egy másik fajta tér- és idődimenzió.⁵⁶ A tér és idő mint lehetőség kínálkozik, vagyis a lét fennáll, de másképpen. A tér és idő magában foglalja az evolúciót, amely része a teremtnének, és nem zárják ki egymást, amit Rahner vallomása is kifejez, és dolgozatom is ezt tükrözi. Ezt alátámasztja Weissmahr Béla is, aki hangsúlyozza, hogy nem elegendő csupán mondani, hogy az ember transzcendens lény, hanem meg kell próbálni megérteni ezt. A rahneri önfelülmúlás megértésre szorul. A halál kutatása ebben hermeneutikai problémává válik.

A halál utáni élet esetlegessége és megkérdőjelezése már a Szentírás prófétáit is foglalkoztatta; a test és lélek egysége, annak kiismerése és identitása a halál után olyan kérdés, amely a Szentírásban is filozófiai problémává alakul, ezért fontos kutatni a lélek halhatatlanságának jelentését.⁵⁷ Fontos Rahner halálproblémájának helyes kutatásához Weissmahr Béla békítő hangnemű ismertetése a filozófiai kérdéseket feszegető, de nem filozófusokhoz intézett pápai enciklikáról. A *Fides et Ratio*ról van szó, amelyet II. János Pál pápa írt 1995-ben. II. János Pál valóban filozófiai témákat érint, de elsősorban püspöktársainak írja körlevelét. Az enciklika abból indul ki, hogy az ember természetes vágya az igazság kutatása és képessége a módszerek elsajátítására. Az egyház a filozófiában az igazsághoz való megismerés útját látja, amely az élet értelmét vizsgálja. Az enciklika hangsúlyozza a filozófia kutatási területének autonómiáját. A pápa arra kéri püspökeit, hogy ne csökkentsék a filozófiai tanulmányok óraszámát, és fektessenek nagyobb hangsúlyt a filozófia oktatására. A tudomány és a hit olyan, mint két szárny; ha az egyik alá van becsülve, a „gép” nem tud helyesen repülni.⁵⁸ A kereszten meghiúsul az emberi érvelés minden pontja. A legnagyobb probléma, amelyet a filozófiának meg kell oldania, a kereszt botránya, Krisztus halála.⁵⁹ A nyugati filozófia a görögökkel kezdődött, de ők nem ismerték a feltámadás tanát; ez a zsidó hagyományból lett átvéve. II. János Pál ezt nem értelmezi törésként, hanem harmonikus beépítésnek nevezi a platonista filozófiába. Így a test sem valami rossz – és, hangsúlyozni szeretném, Rahner ezen javít filozófiájával nagy mértékben –, hanem benne van Isten üdvtervében, amely az önmagánál-levésben öntudatosul.⁶⁰ Az önadottság, az önmagánál-levés és ennek tudata az emberi szubjektivitás és a szellemi megismerés jelenléte. Ebből adódóan képes az ember a világ felé való nyitottságra. Ez a transzcendentalitás Rahnernél. Ebből kifolyólag kapcsolja össze az ember a halált, a múltat és annak végét az Abszolút Létezővel.⁶¹

Arra a kérdésre, hogy az abszolút létnek és a létnek magának van-e értelme, kutatva a különböző tudományokat, mindegyik azt válaszolja, hogy van. A rahneri káosz-rend fogalom kapcsán kiemelhető, hogy a világ nem csupán káosz, a halál pedig nem káosz, hanem rend, amely az isteni renddel lép teljes egységre az emberi lét öntranszcendenciája által. Felmerül a kérdés, hogy nem lenne-e jobb, ha Isten egyedül mint főök működne, és nem vonná be a matéria teremtvő jellegét. Weissmahr erre azzal válaszol, hogy ha Isten megtenné, hogy közvetlenül, a matéria és evolúció közreműködése által tevékenykedne, akkor Isten transzcendenciáját vesztené el, és matériának tekinthetnénk. Az sem

56 | Vö. uo. 191–192.

57 | Préd 3,19.

58 | Vö. Weissmahr Béla: *Az emberi lét értelme*. 276–279. Lásd II. János Pál: *Fides et Ratio*. Vatikánváros 1995. 55–104. pontok.

59 | Vö. Weissmahr Béla: *i. m.* 281. Lásd *Fides et Ratio*. 23.

60 | Vö. Weissmahr Béla: *i. m.* 281–282.

61 | Vö. Béla Weissmahr: *Letztbegründung*. 132–135. Lásd K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*. 26–32.

lehetséges, hogy a teremtményt teremtett hozza létre. Ezt a Szentírás azzal magyarázza, hogy a teremtmény a semmiből, vagyis nem teremtett, abszolút Erőből jött létre, amelyet Istennek neveznek. Ezzel az evolúció nincs kizárva; a matéria is fejleszti a lelket, és itt a matéria nem *materia prima*, hanem Istentől kapja létét. A rahneriánus magyar filozófus soraiból következik, hogy a halál sem lehet pusztá biológiai folyamat.⁶²

Összefoglaló

A tanulmány Karl Rahner halálkoncepciójának előzményeit fejtegeti, a transzcendentális antropológia kontextusában vizsgálva az emberi lét és halál kérdéseit. Rahner gondolkodására jelentős hatással bír Szent Ágoston filozófiája, akire transzcendentális antropológiája épül. Szent Ágoston halálalfogása szerint az emberi élet az örök élet felé irányul, és az emberi lélek halhatatlansága központi elemként jelenik meg. A tanulmány emellett Szent Tamás emberképét is tárgyalja, amely a test és lélek egységére, valamint a halhatatlanságra épít, de a test-lélek elválása még mindig platonista jellegű, ezen javít Rahner. Tamás filozófiája továbbfejleszti Ágoston teológiai alapjait, és hangsúlyozza az ember célirányos létezését, amely végső soron Istenben teljesedik ki, amit úgynevezett istenérvekkel is alátámaszt. A halál mint az emberi lét beteljesülése itt is központi szerepet kap, de Tamásnál az emberi megismerés és akarat kifejezett fontosságot nyer. Rahner gondolkodására a transzcendentális filozófia két meghatározó alakja, Joseph Maréchal és Pierre Rousselot is hatást gyakorolt, főleg a belga Maréchal. Maréchal a kanti filozófiát ötvözte az ágostoni és tomista hagyományokkal, hangsúlyozva az emberi megismerés transzcendentális nyitottságát Isten felé. Rousselot az emberi megismerés intuitív és szellemi jellegét vizsgálta. A tanulmány célja a rahneri halálalfogás teológiai és filozófiai alapjainak vizsgálata Ágoston, Szent Tamás, valamint Maréchal és Rousselot gondolatainak tükrében, bemutatva, hogyan fejlődött a halál teológiai értelmezése az emberi lét és Isten kapcsolatának összefüggésében.

Variations in the Development of Karl Rahner's Conception of Death

Keywords: death, Rahner, transcendental anthropology, forma corporis, body-soul unity

The study examines Karl Rahner's concept of death, with particular attention to its Augustinian and Thomistic roots, as well as the influence of transcendental philosophy. St. Augustine's understanding of death, which directs human life toward eternal life, serves as an important foundation for Rahner. For Augustine, recognizing God as the supreme „beauty” and seeking the heavenly homeland through free will in earthly life, ultimately „finding” the absolute beauty, is essential. St. Thomas Aquinas further refines this by emphasizing the unity of body and soul, which also points toward the divine purpose. Aquinas' anthropology is a development of Augustinian thought. Rahner's thinking was deeply shaped by Maréchal's transcendental approach, which stresses the openness of the human cognitive process toward God. The aim of the study is to gain a deeper understanding of Rahner's view of death in light of these thinkers' influences.

62 | Vö. B. Weissmahr: Bemerkungen zur Frage der Möglichkeit eines nicht durch Geschöpfe vermittelten göttlichen Wirkens in der Welt. In: *Zeitschrift für katholische Theologie*. 96. kötet. Herder, Wien 1976. 426–429.

Husserl univerzális jelentősége

Ungvári Zrínyi Imre: *A megkerült felelősség. Élménytapasztalat és erkölcsi felelősség.* Pro Philosophia–Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2022. 263 oldal

Jelen könyv feltárja mindazokat a filozófiai vonatkozásokat, amelyek az ember felelősségét meghatározzák és körülírják annak mindenféle személyes, közösségi, társadalmi és talán univerzális voltában is. Éppen ezért már a legelején az a kérdés merül fel, hogy voltaképp miért is fontos az ember számára az igazság mint olyan. A szerző válasza pedig az, hogy azért, mert az igazság az, ami által átlátjuk saját mindenkori helyzetünket, mindazt, ami számunkra minden pillanatban tisztán belátható. Az igazság által ismerjük fel azt, ami számunkra megérthető a világból, és így pedig az igazság által válnak számunkra tisztává a saját lehetőségeink is a világban. Ungvári már itt tisztázza, hogy éppen ezért nem lehet ennek a kérdéskörnek úgy neki-vágni, hogy számunkra már minden tiszta és előre eldöntött: a kétely önmagunkban és saját mindenkori tudásunkban éppen annyira az igazsághoz elvezető út része – jegyzem meg: talán lényege is –, mint maga az az igazság, amelyhez így eljuthatunk. Az igazsághoz pedig felelősség tapad, annak felelőssége, hogy miként jutottunk el ahhoz, amit igazságnak nevezünk, valamint ahhoz,

hogy ezzel az igazsággal mit kezdünk – így pedig, írja a szerző, eme felelősség felismerése az egyik legfontosabb dolog az életünkben, valódi büszkeségre adhat okot, hiánya vagy rosszabb esetben elmulasztása pedig jogosan lehet szégyen forrása. Már csak azért is, mert, ahogy Ungvári írja: a „[...] gyakorlati etikai problémák tanulmányozásának módszertani feltételei és gyakorlati következményei vannak”. (11.)

A könyvben végig amolyan sarkcsillagként világol Edmund Husserl (1859–1938) filozófiája. Értem ezalatt azt, hogy noha Ungvári hatalmas forrásanyagot és referenciahálót mozgat, mindvégig Husserl körül forog ez az egész rendszer. Ennek több oka is van, a leglényegesebb talán az etika és a gyakorlat viszonya a husserli gondolatrendszerben. A szerző jelzi, hogy Husserl úgy vélte, a filozófia elsődleges feladata az, hogy módszertani alapot adjon a szubjektív emberi ismeretek megalapozásához, ugyanakkor szem előtt tartva azt, hogy ez ne valami „végérvényes” vagy „lezárt” tan legyen, hanem egy dinamikusan fejleszthető út a belátható felismeréseinkhez. (18.) Ezért aztán folyamatosan olyan

Ivácson András Áron (1986) – doktorandusz, BBTE, Filozófiatudományi Doktori Iskola, Kolozsvár, andrasaronivacson@gmail.com

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-17>

metaforákat használ Husserl a filozófus figurájára, amelyek nehéz, összetett és a nehézségek között módszeresen építkező gondolkodásformákra utalnak: hegymászó, sarkkutató, „az emberiség funkcionáriusa”. Ez azért lényeges szempont, mert a husserli filozófia nem mindössze egy elméleti megalapozó gondolkodás, amely adott esetben nagyon messzire szakad az ember életétől, hanem egyszersmind gyakorlati filozófia és életgyakorlat is. (21.)

Éppen ezért határozza meg Husserl az egót úgy, mint első önkonstitutív és külső interszjektív viszonyokhoz való aktív viszonyulás, ugyanis ebben a mátrixban szinte emergens módon jön létre a megismerő, értékelő és erkölcsi én. (45.) Ez az én pedig ezen megismerő, értékelő és erkölcsi tevékenységei által válik képessé nem csak az önmagáért és másokért való felelősségvállalásra, hanem a megújulásra is. A megismerés folyamatából következő értékelés és erkölcsös cselekvés pedig egymástól elválaszthatatlan egység, amelyben az axiológiai szemlélet az értékesre mint önmagára tekint, míg az etikai szemlélet a kötelességszerűt veszi célba. A kötelesség pedig elválaszthatatlan a felelősség fogalmától, így pedig a megismeréstől és értékeléstől is. Éppen ezért fektet Husserl akkora hangsúlyt a normatudas lelkiismereti élet fogalmára, szemben a naiv akarati étellel, amint Ungvári írja a 46. oldalon: „*a normatudas vagy lelkiismeretes életnek az ember minden aktusát és életének teljes élménytartalmát úgy kell átfognia, hogy az a képességei szerinti legjobb életre irányuljon*”. Ez pedig pontosan azt jelenti, hogy a jó élet fogalma nem magától létezik, hanem tudatosan dolgozni kell annak érdekében, hogy elérhessük ezt az állapotot.

Ez pedig egyértelműen vonja maga után a megújulás fogalmának nemcsak lehetőségét, hanem szükségességét ebben az értelemhálózatban. Ungvári ugyan jelzi, hogy a megújulás nem egy központi fogalom

Husserl filozófiájában (56.), mégis ez számomra a könyv legérdekesebb része, ugyanis a megújulás és felelősség fogalmait a személyes, közösségi és társadalmi szférák átfedéseiben tárgyalja. Voltaképp egy 1922 és 1923 között írt cikksorozatról van szó, amelyet Husserl a japán Kaizo (改造, “megújulás”) nevű filozófiai lap felkérésére írt. Mindazonáltal mivel a cikkek kiindulópontja az első világháború okozta kiábrándulás és az ebből való megújulás szándéka, Ungvári úgy véli, hogy összegzik Husserl akkori filozófiájának etikai, kultúrfilozófiai és történelemfilozófiai eredményeit. Ennek következtében ezekben az írásokban a megújulás úgy merül fel, mint egy abszolút etikai kötelesség, mégpedig a jobb emberiség érdekében és javáram egy igaz emberi kultúráért. (Uo.) A cikkek megírása az volt, hogy a megújulás azért szükséges, mert a világháborút legalábbis részben az tette lehetővé, hogy a kreatív és innovatív kultúra mindössze normalizációvá süllyedt, amely már nem törekszik a korábbi normák megismétlésén túl semmi másra, amiből a kiút az lehet, ha visszaszerezük a szubjektum aktív világalakító, alkotó szerepét.

Husserl központi gondolata ezekben a cikkekben az, hogy az elmélet és a gyakorlat ugyanannak a racionalitásnak a két oldala, ugyanis a megújulás lényege épp az, hogy az embernek törekednie kell nemcsak az igazságra, hanem a folytonos, megújuló önmeghatározásra, az igaz életre is. Ropant érdekes volna megnézni ezeknek a cikkeknek a japán filozófiai világban a recepcióját. Ebben az időben Japánban sokadik reneszánszát élte a Wang Yangming 王阳明 (1472–1529)-kutatás. Husserl ezen cikkekben kifejtett gondolatai, különösen az elmélet és gyakorlat viszonyáról, nagyon összecsengenek Wang azon nézetével, miszerint „a tudás és cselekvés egy lényegű, mert hiszen a tudás a cselekvés gyökere, a cselekvés pedig a tudás beteljesedése”. (Lásd *Wang Yangming összegyűjtött írásai*. Kínai Határon túli Könyvkiadó, Beijing 2012. 214–231.) Wang

hatalmas hatást gyakorolt a japán filozófiára, noha ő maga kínai volt, és ez a hatás a mai napig érződik konkrét filozófiai hatásokban és róla elnevezett tanintézményekben egyaránt. Roppant érdekes volna megnézni, hogy miként vélekedtek a japán kollégák, amikor Husserl egy ahhoz nagyon hasonló gondolati elemmel állt elő, amelyet ők ismertek. Ez ugyanakkor már csak azért is érdekes volna, mert ezekben a cikkeken maga Husserl is, amikor kiterjeszti a megújulás szükségességét az egyes emberen túlra, akkor az emberi kultúrák közötti együttélést az egyik legfontosabb szempontként határozza meg: ezt hívhatjuk úgy, hogy „a közösségiesített emberiség változatos kulturális együttélési formái”. (60.) Így pedig az etika nem pusztán etika, hanem gyakorlati empirikus etikává is válik, mivel egyéni és azon túli szinteken is aktív irányító szerepet kap. Annál is inkább, hogy ezen gyakorlati életetika esetében a racionalitás nem merő elvont ideál, hanem az emberi ész konkrét törekvése a mindennapokban a jobb élet irányába. Ugyanakkor ezek a cikkek felvetnek egy másik érdekes pontot is, ti. azt, hogy Husserl meglátásában etikai megújulásra csakis a gondolkodásunk átalakítása következtében kerülhet sor. Érdemes volna párhuzamban olvasni Liu Shaoqi 刘少奇 (1898–1969) azon nézetével, miszerint a marxizmus teljes mértékben értelmezhetetlen, amennyiben nem egészítjük ki egy személyes etikai átalakulás doktrínájával. Ez Liu nézete szerint elkerülhetetlen a hamis tudattól való megszabadulásért folytatott szakadatlan küzdelemben. A kulturális forradalom idején az egyik ideológiai ok, amely miatt félreállították, épp az volt, hogy ebben a kollektívizmustól az individualizmus irányába tett eltávolodás vádjával illették.

Ez azonban felveti a kultúrák közötti megértés problémáit, amely hozza magával az egyén és az életvilág, valamint a megismerés és életvilág sajátos nehézségeit. Husserl úgy látta, hogy az adott közösséghez való tartozás nemcsak az én fejlődését

határozza meg, hanem már azt is, hogy az én milyen információkhoz juthat hozzá, és ezek milyen értelmezésével találkozunk. (66.) Már csak azért is így van ez, mert a világ értelmezésébe önkéntelenül és elkerülhetetlenül beleivódnak a másokkal fenntartott viszonyainkból lecsapódott élmények, tanulságok, tudásformák és így tovább. Husserl ezt úgy fogalmazta meg, hogy „már a »merő észleleti tartalom« is közösségivé válik”. (Uo). Ez pedig azért lényeges, mert itt feszül egy ellentmondás, ugyanis, ha a filozófia voltaképp a filozófáló saját bölcsessége, mégsem teljesen a sajátja, ha már a merő észleleti tartalom és annak értelmezése is közösségi jelenség. Ugyanakkor ez a saját bölcsesség távolról sem jelenti azt, hogy egy filozófiai tannal állunk szemben: mindössze annyit jelent, hogy egy koherens, saját szabályrendszerrel rendelkező, saját maga korlátaival tisztában levő bölcsesség, amely ugyanakkor egyetemes érvényességre tart igényt azáltal, hogy arra igyekszik, hogy mások is elismerjék. Ezen a kereszteződésen veti fel Husserl, hogy a filozófiai vizsgálatalanságnak, amelyet mintha a filozófia egész története alatt tapasztalhatnánk, nem épp az-e az oka, hogy a filozófiai felelősség veszendőbe ment?

Ugyanakkor mit jelent a felelősség vállalása, egyáltalán a vállalhatósága? Elsősorban azt, hogy érdemben felelni tud a tudás érvényességét firtató kérdésekre, felvilágosítással tud szolgálni a tudása bizonyosságáról. (70.) A filozófiai gondolkodás ugyanis akkor helytálló és igaz, ha módszeres és önreflexív felelősséggel épül fel. Az egyén és az életvilág ebben a tekintetben is együttesen lép színre, ugyanis ahogy Ungvári írja: a felelősség voltaképp egy valamely tárgyra irányuló, megalapozó gondolkodás belátáson alapuló öntudása, másképpen mondván: az, ahogy azt a tárgyat látom a magam által épített jó, erkölcsös élet viszonylatában. A felelősség elgondolása azonban azonnal maga után vonja a felelősséggel

rendelkező személy elgondolásának szükségességét, aki, a szerző meglátásában, három fő jellemzővel rendelkezik: állandósággal, önmagára vonatkoztatással és másra vonatkoztatással. Felmerülhet az olvasóban, hogy a fenti, megújulásról szóló részekkel miként találkozhat az állandóság fogalma, azonban itt úgy vélem, hogy fontos megtenni lényeges distinkciókat. Az állandóság nem feltétlenül jelent stagnálást, itt mindössze annyit jelent, hogy a szubjektum állandó mint olyan, jellemzőiben azonban beáll időnkénti változás. Ugyanakkor az állandóság és a változás sem feltétlenül áll ellentétben egymással: a változás lehet mintaszerű, tehát állandó minták szerinti változás, nem kaotikus. Ezt támasztja alá az is, hogy Husserl meglátásában a filozófus felelőssége nemcsak személyes döntésből származik, de személyes döntés által megerősített, ugyanis nemcsak saját korából szemléz, hanem korábbi, sőt, régi korok bölcsességeit is szemügyre veszi. (76.)

Mindezek a szempontok által jut el a könyv oda, hogy felépítse az individuális és közösségsubjektum ellenpólusait, amelyek között az identitás az, amely valamiféle függőhídat képes kifeszíteni. Először azt kell tisztáznunk, hogy mi is az identitás: „*létünket hordozó tárgyi és emberi viszonylatokkal kapcsolatos élmények, ezek emlékezete és képzeletbeli hatékony megidézése és az ezekkel szembeni elismerő vagy elutasító állásfoglalás*”, olvashatjuk a könyv nyolcvankettedik oldalán. Ebből pedig eleve látjuk, hogy az identitás, amely az individualitás alapja, mindig egy közösségre való reflektálásból alakul. Ráadásul nemcsak az emberi, hanem a tárgyi világra való reflexióinkból egyaránt, ami nyilvánvalóan csak tovább fokozza a felelősség mértékét, hanem az ezekkel kapcsolatos emlékeinkből, amelyek lehetnek inkább vagy kevésbé pontosak, végül pedig abból, hogy ezekkel kapcsolatban milyen álláspontot veszünk fel. A lényeges pont leginkább az, hogy az identitás nem

egy születésünktől fogva velünk lévő, adott valami, hanem külső és belső folyamatok, valamint ezekre adott racionális és emocionális reflexiók összessége: az identitás nem statikus, bár állandó, hanem folyamatosan, mintaszerűen változó folyamat.

Még inkább azért, mert az identitás is a közösségre reflektálva alakul ki, és az azzal való aktív viszonyban, és akár elismerően, akár elutasítón, de a kettő visszahat egymásra, ami természetesen módosítja a felelősség fogalmát is. Az egyén ugyanúgy támaszthat elvárásokat a közösség irányába, amelyeket amannak felelőssége teljesíteni, ahogy a közösség teszi az egyénnel szemben. Épp ezért írja Ungvári, hogy az individualitás komolyan vétele nélkül felvethetetlenek a morálfilozófia legfontosabb kérdései. Olyan kérdések, amelyeket csak az egész életét környezetével együtt magában foglaló összefüggés képes felmutatni. (192.) Pontosan azért, mert visszacsatolva a könyv korábbi fejezeteihez, ha az élet úgyis leírható, mint folyamatos küzdelem a lefelé húzó emberi hajlamainkkal szemben, akkor úgy is leírható, mint folyamatos megújulás: gondolati, morális, filozófiai megújulás. A tudat, az éntudat folyamatos megújulása, amely elkerülhetetlen ahhoz, hogy képesek legyünk újból és újból felismerni felelősségünket a világ eseményeivel szemben. Némileg visszatérve Japánhoz, az embernek eszébe juthat Yoshida Kenko (1283–1350) világi buddhista szerzetes azon meglátása, hogy a közösséghez való tartozásnak rengeteg formája lehetséges, még úgy is, mint ő, aki Edo (a mai Tokió) kellős közepén volt a mindennapi élettől elvonult szerzetes, ám ez nem jelenti azt, hogy kivonhatjuk magunkat azon közösség életéből, amelynek részei vagyunk. Mint írta: az, aki kiabálva végigszalad az utcán, és tetteti, hogy megbolondult, az megbolondult. Pontosan azért, mert a téboly állapota a saját magunkért és másokért vállalható felelősség szféráján kívül található.

Ungvári Zrínyi Imre könyve kiváló munka, amely részletesen kitér rengeteg olyan, a felelősséggel kapcsolatos filozófiai problémára, amelyek ismerete nélkülözhetetlen a témáról való beszédhez. Mindezt úgy teszi, hogy messzire kerül a téma kapcsán oly könnyen felmerülő feladtságokat és kliséket, ezek helyett releváns szerzőkre, elsősorban Husserlre, de másokra is hivatkozik, ő maga is korábbi korok gondolkodóival dolgozik együtt, ahogyan azt Husserl szükségesnek látta. A szerző tehát saját projektjével szemben szakmai szinten sem kívülálló, hiszen beható módon ismeri azt, illetve etikai

szempontból sem kívülálló, hiszen mindazon elvárásokat, amelyeket a filozófiával és filozófusokkal a mű során támaszt, legelőször is önmagára tartja érvényesnek. A jelenkor különféle eseményei szintén arra készíthetik az olvasót, hogy kézbe vegyék e könyvet, hiszen szintén útmutatóként szolgálhat arra, hogy saját felelősségünk miként tételeződik a világ eseményeivel szemben, és miként élhetünk együtt nemcsak a döntéseinkkel, hanem az azokkal kapcsolatos kételyeinkkel, illetve döntéseink következményeivel.

IVÁCSON ANDRÁS ÁRON

Egy (emlék)kötet mimézise

A jóindulat hermeneutikája. Irodalmi, történeti, fenomenológiai megközelítések. Szerk. Jani Anna–Lengyel Zsuzsanna Mariann. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2023. 486 oldal

Az emlékkönyvek sajátos motiváció-jához tartozik, hogy az emlékezet felkeltésén, őrzésén, illetve a tisztelet kifejezésén túl egy személy karakterének ábrázolását, egy élethű arckép látványát hozzák létre. A válaszott forma tekintetében e vállalkozás meglehetősen különösnek tűnik. Nem pusztán azért, mert a megteremtett kép valószínűleg valamiképp reduktív lesz, és jószerével alig néhány jellegzetes vonást eleveníthet meg, hanem azért is, mert a sokszerzős tanulmányfüzér nehézkes forma a karakterépítésre, a megjelenített kép homogenitása sokszor kétséges, könnyen az eltérők szilánkos emlékeztetvé esik szét, mely az összeilleszthetőség reménye nélkül idéz fel valakit. A kérdés minden emlékkönyv kihívása. Hogyan alkossunk portrét tudományos eredmények megvitatása, tanulmányok kifejtése során? A költő és a drámaíró beszéltet, a regényíró le is ír, a portréfestő a tekintet magvában szórja el a személy mozgékony létét. Mit tesz az emlékkönyv szerkesztője, ha kizárólag a szövegek egymásmellettségére számíthat, az ismerős hangok többszólamúságára, akik mind más stratégiával, mégis egyaránt elkötelezetten megközelíteni igyekeznek a célt: emlékezni, és ebben megteremteni valakit, aki a mimézis e különös helyén őrződhet meg?

Jani Anna és Lengyel Zsuzsanna Mariann vállalják a feladatot, hogy szerkesztett kiadvány formájában adják közre a Fehér M. Istvánra emlékező szövegeket. A L'Harmattan Kiadó vállal részt a projekt megvalósításában, mely gesztus már maga is része a portré kiépülésének, de erről később szö-lünk. Az előtörténet része továbbá, hogy ez a kiadvány már a második, mely azzal a céllal jelenik meg, hogy a kollégáknak teret biztosítson az emlékezésre, az olvasóknak pedig az életműben való elmerülésre. 2022-ben jelent meg Veres Ildikó szerkesztésében, *Szellem és élet. Emlékkötet Fehér M. István tiszteletére* címen egy első, emlékező kiadvány, amely sok közös szerzőt vonultat fel az előbbi kötettel (többek közt magát a szerkesztőt). Az időben első emlékkötet, a Miskolci Egyetem publikációjaként, egy emlékkonferencia anyagát adja közre, nem sokkal az ünnepelt gondolkodó elhalálása után. A jelenlegi második kiadvány szabályosabban készült arra, hogy a professzornak tiszteletet nyilvánítson és emléket állítson, így a portrét egészen szisztematikusan épít-hette fel. A cím, *A jóindulat hermeneutikája (Die hermeneutik des wohlwollens)*, e törekvés eredménye. Azt gondolom, hogy a két különböző előtörténettel bíró kötet jól körvonalazza azt az intenzív munkát, melyet maga

a professzor, illetve köre folytatott a filozófia akadémiai gyakorlása terén.

Jelértékű ugyanis, hogy az első kötetet az az egyetem adja ki, melynek filozófia fakultásának megteremtésében nagy szerep jutott Fehér M. Istvánnak. Szintén beszédes, hogy mindkét kiadvány bevezetőjét Gyenes Ádám jegyzi, a L'Harmattan Kiadó igazgatója, aki személyesen kísérte végig többek közt a négykötetes *magnum opus*, a *Filozófia, történet, értelmezés* című tanulmánygyűjtemény kiadását. A sorozat már csak a kiadás menetét tekintve rendkívül összetett munkafolyamat eredménye, melynek történetét érzékletes részletességgel írja le az igazgató, jelentőségét pedig több tanulmány visszahangozza az időben másodikként megjelenő emlékkötetben. Láthatjuk, a portré az emlékezésben nagy törésvonalak mentén alakul, tevékenységláncok, közös munkák és egyéni teljesítmények folyamán haladva áll elő az összefüggés. Az oktató és oktatásszervező, a nemzetközi és a hazai filozófiában egyaránt jelentős gondolkodó és filozófiatörténész Fehér M. Istvánról olyan kép születik, amelyben szinte alig van szükség közvetlen leírásra. Az eltérő szerzők saját munkájukról, érintettségükről, elgondolásaikról beszélve szükségszerűen a professzor képét építik, nem elhatároltságában vagy különösségében, hanem világszerűségében mutatva fel őt. A következőkben kövessük végig ennek folyamatát a *Jóindulat hermeneutikája* című kötetben.

Hogyan készítsünk portrét? Tettem fel a kérdést egy korábbi, az első emlékkötetről szóló recenzióban. Úgy tűnt, hogy a konferencia előadásai alapján megszülető szövegek három különböző stratégiát választanak: egyrészt személyleírást adnak vagy emlékeket idéznek fel, másrészt vitatkoznak a Fehér M. Istvánt is foglalkoztató kérdésekkel, illetve problematizálják azokat, harmadrészt saját kutatásaikkal kapcsolódnak hozzá, mutatva a professzor inspiratív hatását. A második emlékkötet

szintén használja e megoldásokat, és talán nincs is olyan szöveg, mely e három kategória egyikébe ne lenne besorolható. Ezúttal arra szeretnék rákérdezni, hogy ezen eljárások során, egy szisztematikusabb áttekintésre lehetőséget nyújtó kötetben, milyen kép képződik. Mit tudunk mondani Fehér M. Istvánról, ha nem az életrajzi adatok szerint, hanem pusztán a kötet alapján ítélünk?

A kötet előszava az *egybegyűjtés* jelszavával indítja el a vállalkozást: a szellemi körkép alkotását hirdetik meg a szerkesztők, hogy a betekintés révén, annak játékba hozó és dinamizáló ereje által az olvasók ismeretséget köthessenek a Fehér M.-i világgal. A cél tehát nem egyszerűen a bemutatás, egy szellemi környezet reprezentációja, hanem a hermeneutikai gyakorlat, melyben részt kell vállalnunk. Az írás és az olvasás rendre a szerző és az olvasó számára az emlékezés tevékenységeként és tapasztalatok tárolaként tárul fel – e hermeneutikai gyakorlat gyakorlati filozófiai jellegére is utalva ezáltal. A szerkesztők hat fejezetbe gyűjtötték és tematikus blokkokba szervezték a tanulmányokat. Így önálló egységekben kapnak helyet a professzor filozófiájának közvetlen impulzusait mutató, az irodalmi hermeneutikával foglalkozó, a fenomenológia és történeti kérdéseket vizsgáló és a humanizmus – egyetemeszme – politikai filozófia tengelyen mozgó szövegek, valamint további két fejezetbe a professzor külföldi tisztelői, barátai által írt német nyelvű szövegek kerülnek be, egyrészt fenomenológiai és filozófiatörténeti, másrészt Heidegger körül összpontosuló tanulmányok. A recenzióban nem követem feltétlenül e tematikus csoportosításokat, mivel célom a portré felvázolása, s ennek megfelelően hét kategóriába, voltaképp szerepkörbe sorolom a szövegeket, melyek mindegyike – a tanulmányok tanúsága szerint – egy-egy sarokpontot képvisel Fehér M. tevékenységében. A csoportok nincsenek szigorúan

elválasztva egymástól, ahogy azt majd jellem is, az egyes szövegek akár többnek is részét képezhetik, ami láthatóvá teszi azt a szerves összefüggést, amelyet egy élet és egy életmű hoz létre.

A kötet olvasása során szembetűnő, rendszerint a tanulmányokban újra és újra említésre kerülő téma Fehér M. négykötetes monumentális tanulmánygyűjteménye, a *Filozófia, történet, értelmezés* című *magnum opus*. Ebből következik, hogy filozofusunk elsődleges és leginkább kézhezálló tevékenységeként, kérlelhetetlenül és fáradhatatlanul ír. E papírra kerülő, egy egész életutat igénybe vevő teljesítmény pedig zsongásban tartja a körülötte munkálkodókat, akik a hozzászólás, a kibontás vagy a feldolgozás módján együtt gondolkodnak a szerzővel. A Gyenes Ádám által jegyzett *Kiadói előszó* bevezeti az olvasót e nem mindennapi erőfeszítést igénylő kiadványsorozat történetébe. Az igazgató elbeszéléséből világosan látszik az a közös erőfeszítés, mellyel a kötet megszületik egy rendkívül összetett (az idő sürgetésével szemben is rendületlenül kitartó) szelekciós, korrektori, szerkesztői, kiadási folyamat végén. Az írás érzékletes képet fest a professzorról, akit ebben a szövegben munka közben csíphetünk el, amint a szerzői koncepciót – a formálás és alkotás sűrűjében – újra és újrágondoló műveleteiben, intenzív figyelemmel és nagy szellemi ráfordítással dolgozik együtt a kiadási csapattal. Gyenes leírása szerint jellemző volt „a munkafolyamatok rendkívüli dinamikája és folyamatos változása és alkalmazkodása az új impulzusokhoz. A szerző „karmesterként irányítja a kiadó zenekarát, sokszor improvizálva, az egyetlen cél, a megjelenés felé”. (16.)

Tételesem e kutatói munkával foglalkozó írás Veress Károlyé, aki Fehér M. filozófiakoncepcióját tárgyalja a *magnum opus* alapján. Ezzel is jelzi, hogy a tanulmánykötetek jogosan vizsgálhatók egyfajta általánosító szemlélettel, azzal a céllal, hogy az

életmű keresztmetszetét tárjuk fel, melynek a – Veress által részleteiben is tárgyalt – elsődleges kérdése a következő lesz: Hogyan lehet a filozófiában hermeneutikailag gondolkodni? A kérdés belebegi a tanulmánykötetek lapjait, éltető levegőjét biztosítva a benne születő és kibomló filozófiának.

Míg Veress az egész szövegkorpuszt figyeli, addig Nyíró Miklós és Hörcher Ferenc írásai egy-egy tanulmányhoz vagy fejezethez kapcsolódnak a nagy szövegtestből, ahogy utóbbi kifejti, épp azon a ponton, ahol érdeklődésük találkozik. (351.) Mindkét tanulmányra jellemző, hogy választott témájukat kettős lencsén keresztül vizsgálják: miközben egy adott szerző elgondolásaival foglalkoznak, azt Fehér M. szövegén keresztül nézik. Nyíró a tanulmánykötetből Marxnak a 11. Feuerbach-tézisét veszi elő, míg a Hörcher-szöveg Gadamer politikai filozófiájának kiolvasására tesz kísérletet annak alapján, ahogy Fehér M. gondolkodott róla. Ezek a szövegek mintha épp ellentétes perspektívából íródtak volna, mint a Gyenes-beszámoló. Hasonlóan a *Kiadói előszó*hoz, „kulisszatitkokba” vezetnek be, általuk belesünk a motiváló és inspiratív, olykor pedig esetleges körülményekbe, ami az írást elkészültéhez vezetett, vagyis a saját életvonalatkozás *miértjeibe* és *hogyanjaiba* – de ezúttal nem a kiadás végső fázisában, hanem a megírás és elgondolás első lépéseiben látjuk a professzort munkálkodni.

Különös helyet foglal el jelenlegi rendszerezésünkben Bognár László szövege. Egy tanulmánykötetben is felbukkanó szöveget tárgyal (az *Epilógus: Heidegger és/vagy Gadamer* c. szövegről van szó a negyedik kötetből), többek közt egy izgalmas, cím-összehasonlító elemzését nyújtva, amely követi a szöveg különböző publikálási lépéseinek változásait, mely folyamatban tanúi lehetünk egy filozófiai gondolatmenet átalakulásának, kikristályosodásának. Ez ideig a Bognár-tanulmány az előző témához illeszkedik, de közben már a következő

témakörünkhöz mutat előre: Fehér M. oktatói szerepe következik. Ugyanis a szöveg Bognár közvetítésével iskolai tananyagként jut el a diáksághoz, akik a Tudományos írás kurzuson kapnak általa bevezetést az írásművészet e speciális nemébe. A professzor oktat, és jelenléte a hazai akadémiai közegben ettől elvonatkoztathatatlan. A kötetben erről számos szerző tesz tanúbizonyságot, sokan kiemelik messzemenő hatását akár tanár, akár egyetemi kolléga szerepében. Lengyel Zsuzsanna Mariann *A tolerancia játékterei. Gadamer, humanitás, Európa* cím alatt a hermeneutika Európa-értelmezéséről beszél, mely téma iránti érdeklődését az oktatói képességeiért hosszan méltatott Fehér M.-nek köszönheti. Gáspár Csaba László *A vihar kapujában. Filozófiai-teológiai naplórészletek* tanulmányában saját kutatásait közli, melyek kiemelten úgy kötődnek Fehér M.-hez, hogy az ő inspiratív hatását jelzik. Ugyanehhez a kategóriához tartozik Kucsera Tamás Gergely szövege a szemlélésről. A doktori disszertációjának bevezetőjéből átdolgozott írás ez, mely eredetijének a köszönetnyilvánításában nem mulasztja el, ahogy ez alkalommal sem feleli megemlíteni a korai pályakezdésétől őt kísérő oktatók, többek közt Fehér M. ható- és hajtóerejét. Mezei Balázs egy olyan témát választ, melyen Fehér M. kollégájaként dolgozott. Erről így vall: „Ez a közeg, különösen Fehér és Tengelyi László professzorok tevékenysége, meghatározó volt életpályámra azon időszakban, amelyben együttesen kerestük a gondolkodás új útjait a régi szocializmus romjai között”. (245.)

A következőkben a kutatói és oktatói tevékenység *tartalma* felé is elmozdulunk. A Fehér M.-i filozófia sajátos karakterét megmutatja *tekintetének* iránya, azok a gyűjtőpontok, amelyek szervezik, alapozzák és irányítják az életművet. A recenzált kötet számos ilyen fókuszpontot ajánl fel az olvasónak. Az egyik közülük az irodalom hermeneutikai olvasatának és megközelítésének

tárgyköre lehet, amelyre egy teljes fejezetet szánunk a szerkesztők. A téma mindekelőtt a professzor József Attila-kötetében lép elő, amelyben a költő esztétikai meglátásának a gadameri paradigmához való közelítését, a lehetséges összefüggések és a közös kérdéshorizontok feltárását végzi el. Király V. István írása ezzel a szöveggel foglalkozik, de még előtte újabb betekintést ad a professzor munkamódszerébe. Király szövege a négykötetes gyűjteményes kiadvány előtt született, de már ebben felmerül, hogy milyen jelentősége lehet egy konferenciának az akadémikus életében. A szerző felteszi a kérdést, hogy miképp megy végbe a tudós boszorkánykonyhájában az a folyamat, amelynek egyik végén a konferenciák előadásainak jegyzete áll, míg a másikon egy egész kötetnyi írás. Hogyan indul el egy előadással egy ötlet, hogy majd ebből a nyersanyagból keveredjék ki a konferenciakötet tanulmánya, és idővel, a megfelelő mennyiségi és minőségi tényezők összeálltával, akár egy önálló kötet? Mindez folyamatában mutatja a kutató munkáját, a mi figyelmünket, akik már ismerjük az *oeuvre* nagy összefoglalóját, is ráirányítja arra a nagy merítésű, kétségtelenül komplex és szerteágazó munkának jelentőségére, amelyet a négy kötet jelentett a tanulmányok megírásának húsz éve során. (A *Filozófia, történet, értelmezés* című kiadvány négy kötete a 2000–2020 között született tanulmányokat tartalmazza.)

Király írásában a József Attila-kötetnek keresi az érvényességét és kérdésességét, részletes elemzése során kritikai megvilágításba is állítja a szerző olvasatát. Lőrincz Csongor úgy áll e Fehér M.-i vállalkozás mellé, hogy saját József Attila-értelmezését, önálló kérdésfeltevését közli. Tézisében a memória és a költés összetett relációját vizsgálja a *Költőnk és kora* alapján. Egy következő érdekes felvetést a hermeneutika és költészet összefüggéseit illetően Juhász Anikó szövegében találni. Az ő megemlékezése a

halál problémája köré összpontosul, de ezt megvilágítandó nem a tanulmány értekező formáját választja, hanem a tárgyban született verseit közli, mintegy jelezve, hogy a megértés a művészetet belülről támasztja meg, a kérdések releváns megfogalmazása e belsőség, a tapasztalat különös horizontja felől is megtehető.

Az irodalmi hermeneutikán kívül olyan visszatérő tematikákkal találkozunk még, amelyek egy következő szerep, a filozófiatörténész feladatkörével is összefüggenek. A korábban már említett Lengyel Zsuzsanna Mariann-tanulmány veti fel, hogy a professzor kivételes érzékenységgel ötvözte a két „szólam”, a filozófus és filozófiatörténész hangjait. Lengyel szavaival szólva: Fehér M. a „filozófiatörténetet olyan módon alkalmazta, ami az ő kezében nem visszalépés volt a filozófusi léthez képest, hanem ezen keresztül teremtette meg a filozófusi léthez szükséges gondolkodói szabadságot, a filozófiatörténethez való kapcsolódás nem megkötést, hanem felszabadító erőket képviselt, szerénységet és realitásérzéklet adott (...)”. (363.) Veress Károly szintúgy beszél erről az attitűdről, mely a múltat vizsgáló tekintetből, a mélyen érdeklődő kérdésésből ered: miközben Fehér M. sosem igyekezett valamiféle eredetieskedő, a hagyománnyal szembehelyezkedő „felkérdezésre”, mégis olyanfajta érzéssel, voltaképpen *tapintattal* nyúlt hozzá más gondolkodók életművéhez, ami szelekciós erejénél, jellegzetes megközelítésmódjánál fogva létrehozott egy jól lekövethető szemléletmódot. Úgy is megfogalmazhatjuk: gondolkodói stílusa érzékelhető volt – mely stílus tükröződik azokban a szövegekben is, amelyeket az emlékkötetben olvashatunk. Elsőként például Hegelt említhetjük. Rózsa Erzsébet *A szellem fenomenológiájában* mutatja ki a kora modernitáshoz köthető egyes jelenségek megnyilvánulását, teszi ezt az észfejezet magatartási módjainak bemutatása révén. A kötetben számos Martin Heideggerrel

foglalkozó szöveget olvasunk. Marosán Bence Péter arra hívja fel a figyelmet, hogy – talán meglepő módon – a heideggeri szövegkorpuszban érdemes a végtelenség fogalmát is megvizsgálnunk, természetesen nem függetlenül a végtesség problematikájától. Egy másik, az idővel foglalkozó írásban Kerekes Erzsébet azt vizsgálja, hogyan értelmezhető az a német szerző által a *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* (*Einleitung in die phänomenologie der religion*) c. előadásában felvetett kérdés, amely az időbeli távolságra vonatkozik a páli levelek és egy mai interpretáció között. Boros Gábor egy másik német gondolkodó, Georg Misch Heideggerre és Diltheyra vonatkozó elemzéseit fejtegeti. Laczkó Sándor szövegében az 1938–44 közötti Magyar Filozófiai Társaság által szervezett vitaestek közül emel ki kettőt (*A filozófia jövője, Heidegger egzisztenciális filozófiája* címűeket), melyeket részleteiben fejt ki.

A következő tematikus csomópont természetesen a hermeneutika és Hans-Georg Gadamer munkássága, ehhez is több tanulmány köthető: Cseri Kinga a végtesség kérdésével, Krémer Sándor a tökéletes interpretációval foglalkozik, míg Lobocky János és Hörcher Ferenc a gadameri filozófiából politikai filozófiát kiolvasó elgondolásokat közöl. Végül a sort Veres Ildikó szövegével kell zárunk, mely a magyar filozófia történetéhez kötődik. Fontos látnunk, hogy mindezek a szövegek említést tesznek Fehér M. idevonatkozó gondolatairól, hivatkoznak munkáit, mintegy továbbmondják, folytatják azt a diszkussziót, melynek fonalát a professzor is felvette munkássága során.

A fentiekben hosszan felsorolt nevek már önmagukban jeleznek valamiféle elhivatottságot a német kulturális világ, nyelv és filozófia irányába. Ezeket az összekötéseket a kötet két nagy fejezete is jelzi, melyben német nyelvű szövegek kerülnek közlésre. Látványos az, hogy nem pusztán a német nyelvű kollégák közölnek németül

a kötetben, hanem azok is, akik egyébként magyar nyelven is írnak. Jani Anna Heidegger és Ricoeur munkásságának összefüggésében gondolkodik hermeneutikai és etikai kérdésekről, valamint Kulcsár-Szabó Zoltán az eminens szövegnek a klasszikushoz való viszonyát vizsgálja. Ugyanezen szimpátia tükröződik Schwendtner Tibor írásában, mely ugyan magyar nyelven szólal meg, de a német egyetemesszme XX. századi megújításáról szól, ahogy arra Marx Weber hatást gyakorolt. Emellett tanulmányt olvashatunk németül Friedrich-Wilhelm von Herrmannról, Rosa Maria Marafiotitól, Günther Neumannról, Günther Pölnertől és Holger Zaborowskitól. Mindez jelzi Fehér M. kötődését a többnyelvű filozófiai diskurzushoz, valamint beágyazottságát a német akadémiai közösségbe, melyben gyakran és hosszasan dolgozott.

A beszéd és a dialógus iránti igény egy más szempontból is felmerül a kötetben. Tulajdonképpen mindegyik szöveg értelmezhető lenne a párbeszédbe lépés aktusaként, az emlékezés kérdésként és felhívásként való megfogalmazásaként. Két szöveg azonban tételesen is a dialógusba lépést tűzi ki céljának, azzal a hivatkozással, hogy a professzor maga olyan kivételes beszédpartner volt, akivel a filozófia az élő és elmélyült beszélgetés formájában valósulhatott meg. A többé már nem folytatható dialógus folytatásaként lép fel Ullmann Tamás szövege. A professzorral egy konferencia alkalmával egyeztek meg egy adott kérdés (az önmagasság problémájának) további megtárgyalásában, melyre végül már csak e tanulmány formájában adódott lehetőség. A téma öntükröző jellegű, épp egy vitát szemel ki magának: Fehér M. és Tengelyi László között a narratív identitásról alakuló vitához fűz hozzá – szigorúan nem mindent eldöntő és végleges – érveket. A vita vitája egy generációkon átívelő elbeszélés és elbeszélgetés lesz egymással, melynek maga az idő sem képes határt szabni. Csejtei Dezső

Istenhozzádja ugyancsak „párbeszéd a párbeszédben” szerkezetet kap. A szerző Nicolás Gómez Dávila gondolataihoz fűzött széljegyzeteit közli, egyrészt humoros kommentárjait nyújtva a kolumbiai gondolkodó sorainak, másrészt – mint a kötet nyitó szövege – kezdőakkordot biztosít az ezzel megkezdődő beszélgetéshez. A részletek a filozófia- és a filozófus-témakörrel foglalkoznak, és felvállalt céljuk a – nagyon is komolyan vett – játék és tréfálkozás, mert filozófusunk nem csak ír, szerkeszt, szakmai beszélgetéseket kezdeményez és tart fenn, hanem olykor *nevet* is.

A kötet minden írásáról sikerült, ha csak néhány szóban is, de említést tennünk. A recenzió kerete szűkösen mutatkozik, hogy a tanulmányokra a maguk mélységében valóban kiterjünk, azt csak az olvasók számára tudjuk felajánlani. E tény jelzi, hogy az emlékkötet tanulmányai már pusztán számukban is jelentősek, sokan sokféleképp nyilvánítják ki tiszteletüket ezeken a lapokon. Gondolkodónk hatásának mérője lehet az is, ha lekövetjük, hogy a megszólalók hány és hány különböző térségben dolgoznak a magyar és a német nyilvánosságban. A szerkesztők ugyanis minden szerzót helyileg is behatárolnak, az írások elején jelzik, hogy melyik városban él az adott szerző – e gesztus révén pedig egy második értelemben is szellemi térképhez, körképhez jutunk el a kötet olvasása során.

Végzőként már csak a stílus kérdéséhez kell visszafordulnunk. Milyen gondolkodói stílus tükröződik az emlékkötetben? A cím segítségünkre lehet ennek megfigyélésében: a *jóindulat hermeneutikája*, fogalmazták meg a szerkesztők és kiugróan sokan a szerzők közül is, lehet a Fehér M.-i tónus neve. (Veress Károly, Veres Ildikó, Nyíró Miklós, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Lobocsky János írásában egyaránt utalás történik erre.) A jóindulat hermeneutikájáról maga Fehér M. is beszél tanulmányaiban, ahogy azt a gadameri hermeneutikából kiolvassa:

az értelmezői jóindulat olyan erény, amely révén az interpretátor úgy közeledik a szöveghez, hogy felvállalja: annak érvényessége nem pusztán saját álláspontjával való azonossága, adekvációja esetén állhat elő. De a jóindulat hermeneutikája nemcsak szövegek esetén áll elő, hanem mint általános attitűd fogalmazódik meg. Ez a filozófiatörténész szerénysége, aki a hagyománynak

megadja a neki kijáró autoritást. Ez a filozófus viszonyulása, aki a többszólamúság elhivatottja. Ez a vitapartner érzékenysége, aki tudja, hogy a másiknak is igaza lehet. Ez a hermeneuta álláspontja, aki nemcsak tudományos értekezéseibe foglalja bele, hanem megcselekszi a hermeneutikát.

RANCZ MÓNIKA

Pont és pontok

Kritikus pont. Szövegek a Kritikai elmélet és multikulturális tanulmányok mesterképzőről. Szerk. Bíró Noémi, Szigeti Attila, Szilágyi Botond. Pro Philosophia–Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2023. 212 oldal

(Tanulmány)kötetokről nem könnyű recenziót írni. Ha a minden kötetet átható, konstitutív heterogenitásra gondolunk, mely a kötetet alkotó tanulmányok széttartásában gyökerezik, talán azt sem nehéz megérteni, hogy miért: minden tanulmány új horizontot rejt, saját közeget teremt. A lehető legjobb esetben a tanulmányokat Leibniz monászához hasonlíthatjuk: mindannyian ugyanazt a (gondolati) világot implikálják, e közös világ szinguláris percepcióiként azonban különböznek egymástól. Fontos azonban, hogy ez a lehető esetek legjobbika: ha a recenszensnek olyan kötettel van dolga, mely a (gondolat)világok sokaságának lehetőségéről tanúskodik, nehézségei megsokszorozódnak. Az első megválaszolando kérdés tehát a következő: mennyire lesz nehéz a 2023-ban megjelent *Kritikus pontról* írni, mely „nemzedéki antológiaként” a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetében működő *Kritikai elmélet és multikulturális tanulmányok* „mesterképző hallgatói által az elmúlt évtized során folytatott kritikai elméleti kutatásaiból válogatott tanulmánykötet”? (7.) Ha ezt a meglehetősen tárgyilagos meghatározást vesszük alapul, és a kötetre nemzedéki antológiaként tekintünk, elkezdhetünk félni. Bár jelen recenzió elején a tanulmánykötetek konstitutív

heterogenitásáról írtam, nem merítettem ki ezáltal a kötetformát: a konzisztencia ugyanis legalább annyira fontos princípiuma e formának, mint a heterogenitás. A konzisztenciát több feltétel is biztosíthatja: a teljesség igénye nélkül, ilyen a tematikus egység (általában ez határozza meg azokat a köteteket, amelyekről legkönnyebb recenziót írni), a kötet kiadásának apropójaként szolgáló esemény (gondoljunk a konferenciakötetekre) vagy a kötet szerzőinek valamifajta közössége (ez áll fenn például akkor, ha egy kötet szerzői egyazon filozófiai iskola vagy nemzedék tagjai). Ami e feltételek hatékonyságát illeti, egyértelmű, hogy a tematikus egység magasabb konzisztenciafokot biztosít, mint a külső körülmények alkotta szempontok. Éppen ez ad okot a félelemre: ha egy kötet konzisztenciáját pusztán az garantálja, hogy a szerzői egyazon nemzedék tagjai, nem számíthatunk arra, hogy a recenszens olyan összefüggést talál, mely felől ez a konzisztencia exponálható lenne (és ne feledjük, a recenzió műfaji sajátosságai sem segítik a reményvesztett recenzenst, aki utolsó erejét esetleg arra használná, hogy a heterogenitás princípiuma felé meneküljön – egyszerűen nincs elegendő hely ahhoz, hogy pár felszínes sornál többet szenteljen az egyes tanulmányoknak, amelyekre jelen kötet esetén

Ilyés Zalán-György (1999) – doktorandusz, Pécsi Tudományegyetem, Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskola, Pécs, ilyes.zalan-gyorgy@edu.pte.hu

<https://doi.org/10.36373/em-2024-2-19>

ráadásul szükség sincs, hisz az *Előszó* lényegében a tanulmányok tömör és lényegre törő összefoglalóiból áll, a kötet pedig a tanulmányok kivonataival zárul). Félreértés ne essék: egy kötet értéke, tanulságos, érdekes vagy figyelemre méltó volta nem függ konzisztenciájától (és éppen ezért nehéz a recenzens dolga: ha a kötet figyelemre méltó, a nehézségek ellenére is írnia kell róla). Eme terjedelmes bevezető is éppen arra szolgál, hogy tisztázza, egyetlen lehetősége maradt a recenzensnek, mielőtt kísérlete kudarcba fulladna: felül kell vizsgálnia eddigi megállapításait. Több ponton is tévedhetett, így választania kell a potenciális hibaforrások közül: mi van akkor, ha a kötet több mint nemzedéki antológia? Erre utal a címe is. Ha már monaszókról beszéltünk, mindenképp fontos feltenni a kérdést: milyen pontra utalnak a szerkesztők?

Mondhatnánk persze azt, hogy a kötet pontként áll egy tízéves korszak végén: az imént kiderült, hogy a *Kritikai elmélet és multikulturális tanulmányok* mesterképző a 2013/2014-es tanévben indult, a szerkesztők pedig a maga teljességében próbálták az érdeklődők elé tárni az évtizedes munkát. Ez egyébként sikerült: a diszciplináris sokszínűsége túl („[a] klasszikus kritikai elmélet kanonizált szerzőinek [...] értelmezése, illetve az ezekre alapozott eszme- és teológia-történeti kutatások mellett [...] a populizmuselméletek [...], a feminista és queer elméletek, a kritikai állattanulmányok (*critical animal studies*) és a kritikai ökolitika” is képviselve vannak a kötetben), melyre még visszatérünk, a szerkesztők arra is figyeltek, hogy az eltelt időt még véletlenül se homogenizálják. A kötet szerzői között így olyanok is vannak, akik 2017-ben (ha jól számolom, a harmadik évfolyam tagjaiként) végezték a képzést, de olyanok is, akik tavaly, 2023-ban (szinte a kötet megjelenésével egy időben) zárták ezt az évtizedet. Nem véletlenül emeltem ki ezt a látszólag nem túl érdekes körülményt: bár a szerkesztők

„nemzedékről” és „évtizedről” írnak – és ezt jogosan teszik –, nem tekinthetünk el attól, hogy egy képzés rendkívül sokat változik tíz év alatt. A tanárok, vendégtanárok érkezése és távozása, a tanterv (szükségszerű vagy igényalapú, de kétségtelenül folyamatos) alakulása mind-mind olyan tényezők, amelyek a kötet konzisztenciájával párhuzamosan fontos kérdést vetnek fel: miben áll ennek az évtizednek, ennek a korszaknak, ennek a nemzedéknek az egysége? Menynyire konzisztens az az évtized, az a korszak, amelyet ez a kötet lezár? Nem egyszerű megválaszolni ezt a kérdést (főleg nem úgy, hogy éppen az átmeneti évfolyamnak voltam egyik végzős hallgatója), bizonyos tekintetben azonban szerencsém van (úgy tűnik, igaza van Hölderlinnek: „ahol veszély fenyeget[ti a recenzent], / fölmagaslik a menedék is”): ha ez a kötet valóban pontot tesz az évtizedes korszak végére, éppen maga garantálja annak az egységét – bármennyire is összetett vagy kacifántos ez a „mondat”, a végén álló pont az, ami egyáltalán mondatá avatja. Azt mondhatjuk tehát, hogy a kötet a korszak egységéről tanúskodik, sőt, maga is közrejátsszik annak megképzésében. A kötet (egyelőre vélt vagy valós) egysége elsősorban a szerkesztők munkáját dicséri, de valamit erről a korszakról, nemzedékről, „iskoláról” is elárul.

Ahhoz, hogy ehhez az egységhez közelebb kerüljünk, nem árt, ha a cím másik felét is megvizsgáljuk. Mitől kritikai a szóban forgó pont? A kritikai elmélet „célja a kapitalista társadalom azon szerkezeti sajátosságainak a megértése, amelyek társadalmi elnyomást [...] és patológikus társadalmi életformákat [...] eredményeznek. Kijelöli és elemzi a társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális élet azon dimenzióit, amelyek a magától értetődőségben rekedt reflektálatlan gondolkodás számára áthatolhatatlanok”. Teszi ezt úgy, hogy egyrészt „lényegileg önreflexív: a társadalom kritikai elemzése közben saját társadalmi

beágyazottságáról, a kritika nézőpontjának a társadalommal való elméleti és gyakorlati összefonódásáról sem feledkeznek meg”, másrészt nem pusztán deskriptív, „a kapitalista társadalomszerkezet megváltoztatására törekszik”. Utóbbi vonásából fakad, hogy a kritikai elmélet „nem pusztán [...] elmélet, hanem egyben mindig [az általa elemzett] valóság emancipatorikus átalakítására törekvő *kritikai gyakorlat* is – a politikai cselekvés előfeltétele”. (7.) (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.) Ha az *Előszó* végén írtakból indulunk ki, a kötet címe pedig arra a „rendszerváltás óta *elfojtott* kritikai nézőpont[ra]” utal, mely (többek között) éppen e kötet által tér vissza, azt kell mondanunk, hogy e nézőpont kritikai voltát az adja, hogy „az elfojtott társadalomkritikai kérdések és elfojtott elméleti, filozófiai lehetőségek perspektívája[ként]” szolgál. (13.) (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.) A szóban forgó pont tehát a kritikai elmélet nézőpontja.

Kétségtelen, hogy ez a nézőpont nehezen lokalizálható vagy pozicionálható: legyen bármennyire is kecssegetető, semmiképp sem helyezkedhet el valamiféle magaslaton, hisz társadalomilag beágyazott, amiből pedig az következik, hogy közegének „dimenzióin” túl, saját helyzetére is rá kell látnia. Sajátos helyzete kritikai voltából adódik, és fordítva, kritikai voltát többek között éppen a helyzete garantálja. Az általa nyert belátások kényszerítik művelőit arra, hogy a kritikai elméletet úgy műveljék, ahogy: önreflexíven és emancipatorikusan. E nézőpont paradox topológiája kétségtelenül izgalmas, de „*elfojtottsága*” miatt talán érdekesebb természetének utóbb említett vonására koncentrálnunk. A kritikai elmélet „a politikai cselekvés előfeltétele”, amennyiben pedig „a kapitalista társadalomszerkezet” megváltoztatásában érdekelt, „*kritikai gyakorlat* is”. Vizsgáljuk hát meg, miként érvényesül a gyakorlat kívánalma a kötet szövegeiben.

Kezdjük mindjárt Ivácson András Áron vallomásával, aki Han Fei egyik

kulcsgondolatának kifejezését („a bölcs ember nem arra törekszik, hogy vakon kövesse a régi korok tanait, sem arra, hogy egy mindenkorra örök módszert találjon, hanem megvizsgálja korának dolgait és felkészül, hogy megbirkózzék velük”) a klasszikus kínai filozófia („és nem csak”) legragyogóbb mondatának minősíti, majd (egyébként nagyon jogosan) megjegyzi, hogy a szóban forgó mondat „felettebb nagy hasonlóságot mutat a marxizmus történelmi és dialektikus materializmus néven ismert koncepcióival”. (169.) Ez a hasonlóság pedig éppen abban a közös megfontolásban gyökerezik, miszerint ahhoz, hogy egy „tan” vagy „módszer” hatékonyan megbirkózhasson korának „dolgaival”, történelmileg reflektálnak kell lennie, a társadalmi jelenségeket pedig „történelmi, földrajzi, gazdasági és nem utolsósorban osztálykörülmények” általi meghatározottságukban kell vizsgálnia. „[A] gyakorlat nélküli elmélet fabatkát sem ér” – írja Ivácson Han Fei gondolatáról, hisz nem nyújt semmiféle segítséget a már említett megbirkózáshoz. Persze a hasonlóságok nem merülnek ki a gyakorlati megközelítés fontosságának hangsúlyozásában. Éppen azért idéztem Ivácson és Han Fei szavait, hogy a kötet meglepő gazdagságára (és egy másik, hamarosan tárgyalandó szempont) rávilágítsak: a tanulmány, melynek szerzője arra tesz kísérletet, hogy a legizmus „politikai gazdaságtanát” összefüggésbe hozza a marxizmus néhány elméleti sajátosságával, jól érzékelteti azt a sajátos, többféleképpen is megnyilvánuló nyitottságot, amely a kötet írásait jellemzi. Mielőtt azonban e nyitottság tárgyalásába fognánk, fontos példával erősíteném meg az imént leírtakat.

Marin Diana-Karola tanulmánya meglepően átfogó: az ún. „kritikai állattanulmányok” főbb paradigmáit rekonstruálja és kritizálja. Azontúl, hogy rekonstrukciói meglehetősen kimerítőek és megvilágítóak

(ne feledjük, egy húszoldalas tanulmányról van szó), kritikájában e diskurzusok lényeges vakfoltjára irányítja a figyelmet: azok ugyanis nem veszik figyelembe „azt a történeti-társadalmi, kulturális kontextust, amely az ember és állat, ember és természet rendkívül specifikus kapcsolódási lehetőségeit írja elő”. (140.) A problémával szembesülve, Marin fogalmat alkot (és mi lehetne ennél filozófiaibb gesztus? – kérdezhetné Gilles Deleuze). Guy Debord elemzéséből kiindulva megjegyzi, hogy az állatok „ipari méretűvé duzzasztott kitermelése az egyik szimptómája [...] az *elkülönülés* által meghatározott és az *absztrakciót* termelő kapitalista gazdasági-kulturális logikának”. (141.) Debord szerint a társadalom élete a kapitalista társadalmakban „az élet minden aspektusától elszakadt, egymással nem összefüggő áramló képhalmazzá válik”. (143.) A kapitalista termelési mód tehát az embereknek az állatokhoz fűződő viszonyait is meghatározza: az állat mint olyan nem jelenhet meg („eltűnik, semmivé lesz”), helyette „egymással össze nem függő reprezentációi jelenhetnek meg a spektakuláris térben” (Marin szemléletes példáját idézve: „[a]z állatsimogatóban látott tehenet nem tudom táplálékként konceptualizálni, de a tányéron gőzölgő húskockában sem tudom a tehenet mint élni akaró élőlényt látni”). (144.) Állatok helyett (pontosabban: állatok mellett) *állatspektákulumokkal* van dolgunk, s ameddig ezt nem realizáljuk, nem tudunk elképzelni „egy olyan politikát, amely nem az állat megevésével kezdődik”. (149.)

Kénytelenek vagyunk haladni (pedig nem szívesen tenném, hisz még nem is írtam Bilibók Karola tanulmányáról, mely rendkívül megvilágító elemzését és kritikáját nyújtja az ember-állat viszonyt szervező hatalmi viszonyoknak, ráadásul elemzéseinek konkrét és jól kiválasztott keretet ad, hisz a viszonyt a haszonállattartás problémakörén belül szituálja), és pár szót

szólni a már említett nyitottságról (vagy sokszínűségről).

Szóltunk már a kötet diszciplináris sokszínűségéről. Anélkül, hogy általános fejtegetésekbe bocsátkoznánk (pedig a kritikai elméletnek az interdiszciplinaritáshoz fűződő viszonyáról fontos lenne pár szót írni), vizsgáljunk meg röviden két szöveget, mely erről a sokszínűségről tanúskodik. Székely Örs 17. századi katolikus elmélkedőszövegek vizsgálatára vállalkozik, és az ezekben érvényesülő gazdasági metaforikát és logikát feltérképezve kísérel meg egy olyan elméleti keretet vázolni, „amely a (kora újkori) keresztény teológia és az ekkor dominánssá váló gazdasági rend, illetve logika, a kapitalizmus parazitikus viszonya felől világítja meg a teológiai és gazdasági tartalmak elmélkedő irodalomban megfigyelhető együttállását és egymásra hatását”. (172.) Az elméleti keret felvázolásához a történetfilozófiai hagyomány meghatározó szerzőinek (Marx, Benjamin, Agamben) szövegeit használja, melyek a keresztény teológiát ökonómiai paradigmaként elemzik, majd meggyőzően érvel amellett, hogy a magyar nyelvű elmélkedőirodalom logikája (mely tulajdonképpen a kapitalista akkumuláció logikájával azonos) éppen ebben a paradigmában válik megragadhatóvá.

Talán már e rövid áttekintés alapján is világossá válik, hogy miként kerül a teológiatörténet a már idézett felsorolásba (éppen azért emeltem ki, mert talán ez a legmeghökkenőbb). Ha már teológiatörténet, Lang Mark tanulmányáról sem feledkezhetünk meg: sokan tudhatják Adornóról, hogy habilitációs írását Kierkegaard-ról írta, de ahhoz már kevesebben veszik a fáradságot, hogy Kierkegaard szövegeit az adorni olvasatok fényében újraolvassák (és most természetesen azokról az olvasókról beszélek, akik így vagy úgy kritikai elmélettel foglalkoznak). Feleslegesnek is tűnhet: ha egyszer az ember végigolvasta a dán filozófus fontosabb műveit, miért ne lenne elég

hozzaolvasni Adorno szóban forgó írásait? Azért – válaszolhatná Lang –, mert egyáltalán nem biztos, hogy a művek és olvasataik között húzódó viszonyt kimerítően ismerjük. Kétségtelen, hogy Adorno kíméletlen bírálatának tárgyává teszi a dán filozófus szeretetfogalmát, de arról sem feledkezhetünk meg, hogy „Adorno szerint a dán szerző a lehetőséggel a valósággal szembeni elsőbbségről megfogalmazott nézete a kapitalista társadalmi szükségszerűség meghaladásának kulcseleme lehet”. (59.) Lang tanulmánya éppen e lehetőséget exponálja: a bírálaton túl a hasonlóságok, gondolati összefüggések és lehetőségek, azaz az imént említett viszony kevésbé vizsgált oldala érdekli(k). Írásának *Konklúziója* magasfokú józanságról tanúskodik. Nem tagadhatjuk, hogy Kierkegaard számos írásában világosan kijelenti: a kereszténység közömbös a világgal szemben. Éppen ezért „Kierkegaard valamennyi erre utaló megnyilvánulása ellenére sem gondolhatjuk azt, hogy a kereszténység immanencia irányi gyűlölete valamiféle világi ellenállásba alakulhat át”. (59.) E megjegyzések mégsem sabotálják a tanulmányt. Ahogy az a tanulmányt záró, sokat sejtető sorokból is kiderül, Adorno számára világos volt, hogy a „kierkegaard-i

értelemben felfogott kereszténység számára mindig valami mélyebb egyenlőségről van szó, hogy minden szimbolikus egyenlőtlenség mögött az ember mint egyszeri, Isten színe előtt álló individualitás, sokkal több annál, mint amit »az ideológia varázsa« ki-fejezhetne”. (60.)

Számos tanulmány van, amelyről ebben a recenzióban nem eshet szó (de megjegyzem, ennek terjedelmi okai vannak!). Olyan szempontoknak (a konzisztencia faktorai) az érvényesülését szerettem volna e rövid összefoglalókkal szemléltetni, melyek valamelyest összefogják a kötetet. Az már csak hab a tortán, hogy ezek egybeesnek a kritikai elmélet lényegi karakterisztikumaival (ez a tény maga is a kötet konzisztenciájáról árulkodik). Anélkül, hogy tovább elemezném azt a gondolati világot, melyet a címadó kritikai pont monásként implikál, a kötet olvasására buzdítanám e recenzió olvasóit. Láttuk, milyen nehézségekkel jár e perspektíva lokalizálása. Úgy gondolom (és remélem, hogy a recenzióm alapján a potenciális olvasó is így érzi), a szerzők és szerkesztők sikeresen vették az akadályt, így kár lenne kihagyni a lehetőséget...

ILYÉS ZALÁN-GYÖRGY

A filozófia lehetőségei és korlátai a létező szocializmusban

Filozófiai álláspontok és fordulatok. Filozófiai hatástörténet és kritika 1. Közelítések a szocializmus évtizedeinek filozófiai teljesítményéhez. Szerk. Veress Károly. Pro Philosophia-Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2024. 238 oldal

A *Filozófiai álláspontok és fordulatok. Filozófiai hatástörténet és kritika 1. Közelítések a szocializmus évtizedeinek filozófiai teljesítményéhez* című kötet, amely a Pro Philosophia Alapítvány és az Egyetemi Műhely Kiadó gondozásában jelent meg 2024-ben, a BBTE Magyar Filozófiai Intézetének 2023-as tanévnyitó konferenciáján elhangzott előadásokból készült tanulmányokat tartalmazza. Az azonos című, évente megrendezésre kerülő konferenciasorozat célja az államszocializmus szellemi teljesítményének mérlegre állítása, kritikai vizsgálata. A kötetben szereplő tanulmányok egy megbukott politikai berendezkedés működési mechanizmusaira, támogatott, túrt és tiltott szellemi irányzataira biztosítanak rálátást, ezáltal a jelenünkkel való hatástörténeti összefüggések mélyebb megértésének lehetőségét tárva fel az olvasó előtt.

Mindenekelőtt adódik a módszertani kérdés, hogy egyáltalán érdemes-e, illetve miért és hogyan érdemes a szocializmus éveinek szellemi teljesítményéhez tudományos érdeklődéssel fordulni, hiszen egy olyan korról van szó, amelynek vonatkozásában aligha beszélhetünk gondolati szabadságról. Demeter M. Attila megnyitóbeszédében erre a kérdésre reflektálva

kiemeli, hogy a módszertani probléma nemcsak azért áll fenn, mert a diktatúra ideológiai szorításában a filozófiával foglalkozó szerzőknek a cenzúra miatt nem volt lehetőségük szabadon megválasztani a témáikat és nyíltan leírni a gondolataikat, hanem – és ez az, amire az államszocializmust megelőző rendszerekben nemigen volt példa – mert „azt is megszabták, hogy miről mit kell gondolni”. (16.) A gondolatszabadság korlátozásának ténye a rendszerváltást követően rányomta bélyegét a diktatúra negyven évének szellemi teljesítményére, amely így mintegy mellőzött, száműzni kívánt fejezetévé vált az amúgy is erőteljesen szegmált, intenzitásában leginkább történelmi hatásoktól függő, erdélyi magyar filozófiai életnek. A kilencvenes évek az élet minden területén, így a tudományok terén is az újrakezdés éveit voltak, amikor a múlthoz való viszonyulást leginkább a felejtési és szabadulni vágyás jellemezte, így fel sem merült, hogy a diktatúra szellemi élete filozófiai, hatástörténeti vizsgálódások tárgyát képezhetné. Azonban mostanra már eltelt annyi idő, hogy megkérdőjelezzük az elutasító attitűd érvényességét. Veress Károly, a kötet szerkesztője és a konferenciasorozat szervezője arra hívja fel a figyelmet

az előszóban, hogy egy, a jelenben megalapozandó, „*életképes filozófiai kultúra*” (11.) kidolgozásához feltétlenül szükséges a közeli múlthoz való értelmező szándék és megértő viszonyulás. Veress azt is kihangsúlyozza, hogy a romániai szocializmus negyven évén belül is változó tendenciák mutatkoztak, megkülönböztethetünk erőteljesebben dogmatikus, illetve az enyhülés jeleit mutató, nagyobb szellemi szabadságot lehetővé tevő időszakokat. „A marxizmus szellemi dominanciája nem mindig fejtett ki egyoldalúan uniformizáló hatást. Nem zárta ki teljesen az újabb tudományos eredmények iránti érdeklődést, sem az eltérő álláspontokkal folytatott »párbeszédre« való hajlamot.” (7–8.) A megnyitóbeszédből és az előszóból tehát az olvasó választ kaphat a fent említett kérdésre: egy hiteles filozófiai attitűd kialakításához, amely jelenünk kulturális sajátosságainak mélyebb megértését tűzi ki célul, elengedhetetlen a múlt vakfoltjainak megvilágítása.

Szabados Bettina „*Eltvársi üdvözlettel: Lukács György.*” – Lukács György filozófusi szerepvállalása 1945–1955 között című tanulmánya jól rezonál a 2023-as konferenciával útjára indított kutatási projektnek az előszóban és a megnyitóbeszédben kijelölt vállalásával. „A rendszerváltás óta eltelt több mint harminc év megteremtette azt az időbeli perspektívát, amely lehetővé teszi a szocializmus évtizedeinek feltárását” – állítja Szabados. (121.) A tanulmány Lukács György ideológusi és filozófusi tevékenységét állítja középpontba, kihangsúlyozva, hogy nemcsak a szocializmus filozófiai teljesítményének újraértékelése, de Lukács szellemi biográfiájának az újraírása is mihamarabb szükséges lenne. (122.) Ennek egyik oka, hogy Lukács életében többször is szisztematikusan újragondolta saját életrajzát, külső nyomásra vagy épp belső késztetésből önkritikát gyakorolt. Ezeknek az átkeretezéseknek és a korabeli cenzúrának a hatására pedig biográfiája bővelkedik a

„fehér foltokban”. A magyar filozófiatörténetben általában kettős kép él Lukácsról: tanítványai bölcs öreg filozófiaprofesszor-ként emlékeznek rá, ellenben a korabeli magyar szellemi élet sok más szereplője – például Hamvas Béla, Bibó István vagy Faludy György – szemében Lukács nem egyéb, mint a hatalom haszonélvezője, karrierista politikus és az ellenvéleménnyel szemben kíméletlen ideológus. (Álláspontjukat jól illusztrálja Faludy *Levél Lukács Györgyhez* című költeménye.) Ennek az ellentmondásnak a feloldására, árnyalására kellene vállalkoznia a filozófiatörténet-írásnak.

A keletnémet szocializmus évtizedeinek pezsgő szellemtudományi életéről tudósít Kiss Lajos András tanulmánya (*A történelmi képzelőerő problémája a kelet-német szellemtudományi vitákban (1965–1985)*), olyan szellemtudományos munkákat ismertetve, mint a Jürgen Kuczynski és Wolfgang Heise szerzőpáros által írt *Kép és fogalom. Tanulmányok a művészet és a tudomány kapcsolatairól* vagy Igor Szemjonovics Kon *A huszadik század történelemfilozófiája* című könyve, melyek a történelmi megismerés, tény és képzelőerő problémakörével foglalkoznak, illetve a történetírást a szépirodalmi formával állítják párhuzamba. Kiss amellett érvel, hogy ezek a vasfüggönytől keletre íródott színvonalas történelemfilozófiai munkák méltatlanul merültek feledésbe, míg a nyugati szerzők hasonló kérdéseket tárgyaló művei részei lettek a kánonnak. A képet jól kiegészítik Mészáros András *A marxista filozófia (Cseh)szlovákiában – különös tekintettel a filozófiatörténet-írássra*, illetve Hoppál Bulcsú *A marxista–katolikus párbeszéd egy fejezete Magyarországon 1960 és 1990 között* című tanulmányai.

Nem csak a keletnémet, avagy a cseh-szlovákiai, de a romániai magyar filozófiai életnek is voltak termékeny időszakai. Erről számol be Veress Károly *A filozófia előtti és utáni állapotokról. Nemzedéki fordulat a hetvenes években a romániai magyar filozófiában* című

tanulmányában. A hetvenes évek Romániáját szabadabb, nyitottabb légkör jellemezte, az egyetemi oktatásban a marxizmus klaszszikusai mellett helyet kaptak kortárs marxista szerzők, de az egzisztencializmus és a „polgári filozófia”-nak bélyegzett irányzatok is. Ennek hatására, kialakult egy, az előző generációval tudatosan szembeforduló, fiatal gondolkodói nemzedék, amely az 1974-ben a Kriterion Kiadónál megjelent *Szövegek és körülmények* című tanulmánykötettel jelentette be magát. A kötetben észlelhető nyelvi fordulat, ti. az ideológiai nyelvezet ideológiai-kritikaivá válása a „fennállóval szembeni, racionális elveken alapuló kritika” (150.) szükségességét hangsúlyozza. A kötet szerzői Ágoston Vilmos, Huszár Vilmos, Molnár Gusztáv, Szilágyi N. Sándor és Tamás Gáspár Miklós, a kötethez pedig Bretter György írt előszót, melyben külön-külön értékeli a szövegeket, azok kritikai attitűdjét, ugyanakkor kiemeli, hogy a fennálló elutasítása önmagában nem elég, egy újszerű fogalmi háló kidolgozására is szükség van. A könyv tehát a nemzedékváltás körül kibontakozó, de egy annál tágabb, a marxizmus belülről való megújíthatóságának kérdését felölelő elméleti vita kordokumentuma. A tovább haladás perspektíváit is jelzi némileg Kovács Gábor tanulmánya Tamás Gáspár Miklós modernitás- és Európa-képéről a marxista fordulat előtt és után.

Az itt bemutatott kötet több tanulmánya is említést tesz termékeny időszakokról és magas színvonalú szellemi erőfeszítésekről, mások viszont éppen a diktatúrákhoz szervesen hozzátartozó dogmatizmust és a szellemi szabadság korlátozását emelik ki és támasztják alá történelmi példákkal. Mester Béla tanulmányában (*Rejtett álláspontok és viták a filozófiai szaksajtóban a szocializmus korában*) például szó esik Fogarasi Bélának a szimbolikus logika művelésének ellehetetlenítéséért vívott harcáról, amely remekül szemlélteti az államszocializmusra jellemző, néha teljesen irracionális dogmatizmust. Fogarasi,

a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztője kidolgozza a dialektikus logikát – egy olyan koncepciót, amelynek tudományos érvényét még keletnémet kortársai is kétségbe vonták –, ezzel együtt pedig „burzsoá áltudománynak” minősíti a szimbolikus logikát. Így olyan abszurd helyzet állt elő, melyben a szimbolikus logika képviselői egy világszerte komoly diszciplínaként elismert tudományág létjogosultsága mellett voltak kénytelenek érvelni. Mondanunk sem kell, a rendszerváltás után „a dialektikus logika gyakorlatilag nyom nélkül elenyészett”. (32.)

Golden Dániel tanulmánya (*A filozófia hivatalos reprezentációja az 1952-es Filozófiai Évkönyv tükrében*) arról számol be, hogy a szocializmus elméleti vitái, mint amilyen a *Filozófiai Évkönyv* körül kibomló, a filozófia szerepéről folytatott vita is, lényegében hatalmi pozíciók, szemben álló érdekcsoportok érvényre jutásának problémáira redukálható. Golden szerint a filozófia és a politika összekapcsolása a létező szocializmusban „összességében igazán rossz üzletnek mondható: a politika által felkarolt, majd elejtett filozófia ezért a bűnbe eséséért, máig ható rossz hírbe keveredéseért cserébe voltaképpen semmi kézzelfoghatót nem kapott, lényegében mindvégig ugyanolyan periférikus szerepre volt kárhoztatva, mint a marxista hegemonia előtti és utáni időkben egyaránt”. (43.)

Minden történelmi-politikai kontextus megteremti a maga sajátos feltételeit, irányokat és határvonalakat jelöl ki a szellemi élet alakulása számára. Az ismertett tanulmányokból körvonalazódni látszanak a filozófia művelésének lehetőségei és korlátai a szocializmus évtizedeiben, melyekből számos további megválaszolandó kérdés sejlik fel. Akárhogy is vélekedjünk tehát a volt rendszer szellemi örökségéről, az biztos, hogy az erdélyi filozófia jelene szempontjából érdekünkben áll foglalkozni vele.

ERŐSS RÉKA

Szemléletváltó filozófiatörténet-írás

Boros Gábor: *Módszer, metafizika, emóciók. Megújuló alapvetés, affektív közösségalkotás a 17. századi filozófiában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2020. 250 oldal

Boros Gábor a kora újkor filozófiai teljesítményének elmélyült, az átfogó és a részletekbe menő összefüggések feltárását egyaránt szem előtt tartó kutatója, magyar nyelvterületen az alapszövegek fordítója, gondozója és szakavatott értelmezője. A hermeneutikai szemlélet (a *hatástörténeti* szempontok bevonása) irányába egyre hangsúlyosabban elmozduló újító szellemű módszertani törekvéseinek hitelességét és sikerét az a közel négy évtizedet felölelő, nemzetközi színvonalon végzett folyamatos kutatómunka szavatolja, amely az évek során az elemző, rendszerező és összegző szakmunkák (*A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig. A morális univerzum kitágulása a mechanikai filozófiában*, 2003; *A szeretet, szerelem filozófiája. Szisztematikusan történeti tanulmányok*, 2014)) mellett Descartes (René Descartes, 1998; *Descartes és a korai felvilágosodás*, 2010), Spinoza (*Spinoza és a filozófiai etika problémája*, 1997) és Leibniz (*Leibniz gyakorlati filozófiája*, 2009) gondolkodásának szentelt monográfiákat eredményezett.

A most szemlézésre kerülő kötetben a szerzőnek az eltelt évtizedek folyamán felgyűlt kutatói és értelmezői tapasztalataiból fakadó, a kortárs filozófiatörténet-írás számára kamatoztatható tanulságoknak és a belőlük adódó szemléleti és módszertani újítási lehetőségeknek a *metaszintű* reflexiók és önreflexiók erőterében kimunkált,

koherens rendszerként kifejtett, s ugyanakkor lekerekített egészként megjelenített foglatatával találkozunk. A kötet egy általános módszertani megfontolásokat tartalmazó bevezetést követően a 17. századi filozófia három meghatározó filozófusa – Descartes, Spinoza, Leibniz – gondolatainak a tárgyalásával foglalkozik, a bennük fellelhető egységtörekvéseket állítva előtérbe, és a vizsgált korszak filozófiájában a szembe-tűnő különbségek és széttartó tendenciák ellenére fenntartható egységességre, helyenként ennek problematikusságára és behatároltságára irányítva a figyelmet. A kötet törzsszövegét három függelék egészíti ki, melyek közül az első Spinoza *Politikai tanulmányának* egy a szerző által feljavított fordítása, amit a szerző két önálló tanulmánya követ *Az élet mint halál Spinozánál*; „*Felvilágosodás*”, „*előzmény*”. *Elmélkedések a megkövült (filozófia)történeti metaforák felpuhításáról* címmel.

Az *Előszó*ban a szerző egyértelműen tisztázza a könyv gondolatmenetének fő irányait. Egy ilyen vizsgálódás korántsem ellentmondásmentes kontextusát az aktuális filozófiai élet két fő tendenciája határozza meg a magyar kultúrában: egyrészt a rendszerváltást követően Magyarországon is kialakult „egy hagyományos európai mintákat követő filozófiai kultúra”, (7.) másrészt a filozófia hagyományos oktatási bázisa megszűnt, a

Veress Károly (1953) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár, veresskaroly53@gmail.com

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-21>

filozófiai gondolkodás általános elismertsége, megbecsültsége „erősen megcsappant”, s ezáltal olyan „válsághelyzet” képződött, amely kikényszeríti a filozófiai önreflexiót. (7.) Ennek jegyében a szerző vállalkozása ebben a könyvben az elengedhetetlen filozófiai önreflexió (melynek szükségességéről személyesen is meg van győződve) hatókörébe illeszkedik, jelezve, hogy a filozófia, a közvélekedés beidegződéseitől eltérően, korántsem a valóságot és annak történetiségét negligáló, a saját tudatvilágába és bizonyosságaiiba bezárkózó gondolkodás, hanem mindig is nyitott a kritikára és önkritikára, melyhez e munkájában ő maga is igyekszik felzárkózni. Kritikai elgondolása a korunkra jellemző két domináns történelemszemléleti perspektívával megy szembe: a társadalmi megújítást a praxis szintjén megcélzó, illetve az ezt felváltó scientista-korporealista haladáselvű történelemszemlélettel, megkísérelve az ezekkel ellentétes irányú, újszerű értelmezési lehetőségek felmutatását a kora újkornak éppen azoknál a gondolkodóinál – Descartes, Spinoza és Leibniz gondolkodásában –, akiket mind a társadalmi mind a scientista progresszió ideológiájának hívei „fő támpontjaiknak tekintenek”. (8.) A szerző kutatói és értelmezői beállítódását az a szilárd előfeltevésrendszer alapozza meg, melynek jegyében a filozófia történetének kutatása és rekonstrukciója nem száraz adathalmazok összegzése és rendszerezése, nem is múltbeli teljesítmények életre keltése és külsődleges, mesterséges szempontok szerinti értékelése, hanem maga is a mai filozófia élő művelésének egy meghatározott módja. Vagyis a filozófiatörténet, miközben történetet „ír”, a maga módján filozófiát alkot.

Módszertani megfontolásaihoz – melyeket a kötet szerzője a *Bevezetés*-ben fejteget, majd a kötet végén, utolsó szöveggént helyet kapó *elmélkedésekkel* egészít ki – és okfejtéseihez az egyik legeredetibb mai francia 17. század-kutató filozófus, Pierre Guenancia

nézeteit hívja segítségül. Vegyük sorra azokat a módszertani megfontolásokat, amelyeket a szerző aktív filozófiatörténészként és a vizsgált korszak elhivatott kutatójaként és magyar vonatkozásban a legjobb ismerőjeként számba vesz. Ezek kimunkálásában, a szerző bevallása szerint is, fontos szerepet játszik a filozófiai hermeneutikára jellemző reflexív beállítódás, mely szerint „a kortárs szisztematikus elvárásaink és problémahorizontunk”, még ha sokszor észrevétlenül is, irányítják valamely múltbeli filozófia „filozofikus-szisztematikus rekonstrukcióját”. (10.) Ebben a reflexiós perspektívában tárul fel ténylegesen a kora újkori gondolkodás jóval összetettebb módja, mint ahogy azt „a rendszeresen alkalmazott denunciations metaforák” – „színház”, „tükör”, „megalapozás” – sokasága sejteti. (10.) E komplexitás átvilágítása egy valójában *hátrafelé* – a korabeli gondolatrendszerek mélyebb rétegei felé – megtett lépést igényel a szerzőtől a filozófiatörténeti szemlélet megújítása irányába haladó előrelépés céljából. Ennek lényegét a szerző azon javaslata fogalmazza meg, miszerint a kora újkori gondolkodás vizsgálata során „ne egy alapvető *kognitív tevékenységet* tüntessünk ki szisztematikus megalapozó funkcióval”, hanem „egy alapvető *ontológiai egységet*”, „a *létezés* olyan *egységét*”, amelyben egyaránt helyet kapnak az összes „létkifejeződések” aktivitására és passzivitására irányuló reflexiók, az istenitől az állati és dologi létezőkig, amely mezőn belül az emberinek már nincs *a priori* ki-tüntetettsége. (10–11.) Ily módon egy olyan összetett metafizikai háttér rajzolódhat ki, amelyben lehetővé válik a tudományosnak tűnő mechanikai gondolkodás összekapcsolása a tisztán keresztény metafizikai hagyomány helyett a kereszténység előtti metafizikai hagyománnyal, felvázolva Galilei munkásságának „platonizáló”, Hobbes, Gassendi „sztoikus-epikureus”, Descartes, Spinoza gondolkodásának „eklektikusnak mondható” metafizikai hátterét. (11.) Egy

ilyen lépés összefüggésben áll magának a metafizikai látásmódnak is az újragondolásával, mivel – a szerző meglátása szerint – elérkezett az ideje ama „hivatalos nézet” helyesbítésének, miszerint „a 17. századi filozófia alapvető újdonsága és legfontosabb jellemzője az individuumot hangsúlyozó kiindulópont a metafizikában”. (11.) Itt a „metafizikai” a kifejezés kora újkori „forradalmian új értelmében” merül fel, mely szerint ezek a filozófiák „az emberi értelem sikeres működésének princípiumait” igyekeznek megtalálni, s ezek a princípiumok korántsem redukálhatók az individuumra, avagy az *egora*, hiszen olyasmikről van szó, amelyek „az emberi elme egész kognitív vállalkozásának sikerességét” szavatolják, s ez tágabb értelemben lehet Isten, szűkebb értelemben pedig valamely rendszer kiindulópontja, azaz egy idea, egy állítás, vagy az elme valamely fakultása. (11–12.) A korszak gondolkodói korántsem emelkedtek a mindennapi élet feletti szellemi magaslatokba, hanem a társas élet résztvevőiként inkább „tudós »mesterembernek« tekintették magukat, akik »szenvedélyes« individuumokként” munkálkodtak az egyéni élet és a közélet feladatainak a megoldásán, észelve az észszerűség gyakorta felmerülő korlátait és a cselekedetek érzelmi motivációt. Ennélfogva a gondolkodásuk fontos komponensévé vált az érzelmek elmélete, a szenvedélyekről, emóciókról, affektusokról való elmélkedések sorozata, amivel a mai filozófiai kutatások már meglehetősen elmélyültséggel foglalkoznak, de a szerző hiányolja e „részgazságok” integrációját az olyan átfogó értelmezésméletekbe, amelyek „megkísérlik rekonstruálni az új filozófusok és az új filozófia beágyazódását társas, azaz politikai és vallási teológiai összefüggéseikbe”. (12.)

Jelen kötetben a szerző nem vállalkozik egy „nagy elbeszélés” megalkotására a 17. századi filozófiát illetően. Vizsgálódásait inkább a belső rendszerösszefüggésekre

összpontosítja, s ebből kifolyólag a metafizika, a megismerés- és affektuselmélet, az etika, a teológia és a politika belsőleg kimunkált szisztematikus egységének a megvalósítóját, a spinozai filozófiát állítja vizsgálódásainak a középpontjába. Rálátása szerint Spinoza gondolkodása közelíti meg leginkább azt az „*ontológiai egység*”-et, (13.) amely még nincs lerögzítve egyoldalúan az *elme* révén kitüntetett *emberi* létmód oldalán, hanem összefüggéseiben látta az ember előtti és ember fölötti létmódokkal. Ezért úgy véli, hogy a spinozai gondolkodás – Max Weber-i kifejezéssel – a 17. század „ideáltipikus rendszerének” tekinthető, amely leginkább rávilágít a korszak sajátos filozófiai gondolkodásának a legjellemzőbb jegyeire. (13.) Ezzel kapcsolatban egy további pontosítást is megfogalmaz a szerző. Felhívja a figyelmet arra, hogy a korszak filozófiai valóságához a „felvilágosodás” „előfutáraiént” többé-kevésbé kanonizált kisszámú gondolkodó mellett ott van az akkor élő jóval számosabb gondolkodók heterogén csoportja, akik a korabeli filozófiai élet valósághű képéhez ugyancsak hozzátartoznak. Az ideáltipikus rendszer koncepciója az új filozófusok filozófiai jelentőségét abból a szempontból világítja meg – anélkül, hogy méltánytalanul háttérbe szorítaná vagy leértékelné a többiek teljesítményeit –, hogy ők voltak azok a kiemelkedő intellektusú individuumok, a „*république des lettres*” polgárainak kis csoportjaként, akik a gondolkodás „új kontextusát” kimunkálták, s ily módon „megfelelő mértékben közel kerültek ahhoz a rendszerhez, amely kidolgozása esetén a század legfontosabb filozófiai feladatának elvégzését jelentette volna”. (15.) Az eddigiek egyöntetűen indokolják azt, amit e könyv szerzője saját projektjére jellemző módszertani újításának tart: „a filozófia hosszú 17. százada” (17.) fogalmának a bevezetését. E meghosszabbított korszak alapvető kérdéseinek meghatározó kerete és alapképlete – melynek lényegéhez tartozott, hogy „életünket

és viselkedésünket” a matematika és mechanika mintájára megalkotott, szükség-szerűnek tartott ismeretek alapján akarta megérteni, sőt irányítani (20.) – Descartes és Hobbes filozófiájában kristályosodott ki, és Leibniz gondolkodása tekinthető az „új” filozófia projektjét lezáró szakasznak. (18.) Ez nem zárja ki azt, hogy léteztek a „hagyományos arisztotelianus keretek megreformálására” irányuló filozófiák a karteziánus projekttől függetlenül is, sem pedig a korszak gondolkodásmódjának a mai természettudományokkal rokon ahistorikus megközelítési módozatait, ám a szerző – bár nyilván nem hivatásos történész, hanem filozófusként – a történeti megközelítési módot helyezi előtérbe, annak a meggyőződésnek az alapján, hogy „a filozófia sajátos módon tükrözi az emberi létezésnek a historicitását”, miközben ezzel együtt, s éppen ebből kifolyólag úgy véli – a negatívisztikus felhangok ellenére –, hogy a vizsgált korszak filozófusainak semmivel sem volt kevesebb esélyük eljutni az igazsághoz, mint a mindenkor jelen gondolkodóinak. (22.)

Végighaladva a könyv fejezetein, rendre igazolódnak a szerző módszertani előfeltevései és megfogalmazódnak az azokat alátámasztó érvek. Anélkül tekinti át a három gondolkodó útját a filozófiához, hogy azt megpróbálná minden áron egységesként láttatni; folyamatosan tekintettel van az eltérésekre és a nagyon is szembeötlő különbségekre is. A *Széttartó tendenciák és egységtörekvések Descartes-nál* című fejezetben a szerző előbb a „filozófiaként tárgyalandó diszciplínák egységének” a biztosítására irányuló descartes-i törekvést vizsgálja, kimutatva a matematikai, logikai, etikai és retorikai gondolkodást egységben tartó „platonizáló metafizika s az ehhez kapcsolódó filozófiai teológia” elemeit, (55.) melyek Descartes-nál nagyon is jelen vannak, szemben Hobbes sokkal kiterjedtebb tudományrendszerével, melyben az elme hagyományos fogalma „teljes mértékben

visszavezetődik és feloldódik az *imaginatio* testi fogalmában”. (55.) Az erre való kitérés lehetőséget is kínál a szerzőnek az „imaginativista” terminus bevezetésére Hobbes esetében, ami alkalmas lenne szerinte „a félrevezető empirizmus–racionalizmus dichotómia oldására és helyesbítésére”. (65.) A továbbiakban részletesebben foglalkozik a kötet szerzője Descartes-nál a metafizikának és a „szenvedélyelméletként” kidolgozott etikának a rendszer egységét belülről szétfeszítő tendenciáival – középpontba állítva a nemeslelkűséget (*générosité*) mint az ember legfőbb erényét –, hogy végül újszerű értelmezési szempontként teret biztosítson Descartes „tapogatózó közösségkonceptiói” tárgyalásának is. Descartes kapcsán számottevőek a szerzőnek a test–lélek dichotómiát tételező elgondolások meghaladását szorgalmazó érvei is, előtérbe állítva a descartes-i gondolkodás középpontjában álló „igazi ember” képzetét, aki „nem aggregátumszerűen lélekkel rendelkező test vagy testtel rendelkező lélek, hanem test és lélek lényegi, elválaszthatatlan egysége”, mivel a lélek benne „szorosabban van egyesülve a testtel, mint a kormányos a hajójával”. (105.) Ám a szerző igazán „formabontónak” számító javaslata ezen is túllép, hangsúlyozva, hogy a descartes-i testfogalom korántsem egységes; a „fizikai test” mint pusztán kiterjedés és az „emberi test” mint az eszes lélek által szubsztanciálisan formált kiterjedés „alapvetően különböző realitások”, s ez amellet szól, hogy a dualizmus helyett nyugodtan elfogadhatjuk „a »trializmusról« szóló gondolatmeneteket”. (106.) Az ily módon körvonalazódó Descartes-kép összefüggéseit a szerző a továbbiakban a *Törekvés, vágy, individualitás – Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz* c. exkurzusban mélyíti el.

A kötet szerzőjének meglátása szerint az az út, amelyen a descartes-i és a spinozai filozófia összekapcsolódik, de amelyen ugyanakkor az utóbbi számottevően meg is haladja az előbbi, lényegében a „platonikus

irányultságú metafizika” által kijelölt út. Addig, amíg „a descartes-i filozófia szellemétől merőben idegen volna azt latolgatni, hogy valaki inkább a platóni vagy az arisztotelészi hagyományt követi-e”, s míg Descartes csak „mintegy rálép” a platonikus irányultságú metafizika útjára, addig Spinoza ezt sokkal jobban megközelíti és sokkal nyilvánvalóbbá teszi, s „ezért lesz ő, nem pedig Descartes, az, aki több szempontból is mértékadóan fontossá válik majd Hegel és Schelling számára”. (45.) A kötet szerzője úgy tekint Spinozára, mint egyfajta, egész Európára kiterjedő „földalatti”, „radikális” felvilágosodás fő mozgatójára, mint a 17. század *paradigmatikus* gondolkodójára, aki a legközelebb került e korszak filozófiai feladatainak elvégzéséhez, s akinek a gondolkodásán – éppen ezért – a leginkább „láthatóvá váltak magának a projektnek szükségszerű határai”. (15.)

Spinoza ideáltipikusnak minősíthető gondolkodását az a szerencsés körülmény is alátámasztja, hogy „az ő történelmileg lehetségessé vált *teljesítményét*” a mechanikai-matematikai paradigma szisztematizálása terén maguk a kortársak is úgy értékelték, mint ami egybeesik „*magának a paradigmának teoretikus igényeivel*”, tehát mondhatni Spinoza volt leginkább kortársa önmagának. (20.)

Az *Egységfilozófia Spinozánál* című fejezetben a szerző a spinozai gondolkodást két irányból közelíti meg: „felülről építkezve”, az *intellectus* felől, valamint „alulról építkezve”, az affektusok felől. Az *intellectus* felől rátekintve a spinozai rendszerre a descartes-i *cogito* helyett a *homo cogitat* állítódik középpontba, amely esetében „a végtelenbe beleszövődő emberi ész” a meghatározó. (119.) A szerző itt, a *perceptio* és a *conceptio* határozott elkülönítésén túlmenően, az észnek (*ratio*) és az értelemnek (*intellectus*) a „világegészt tükröző rendszer alapjainak kimunkálásában és az én szerepének meghatározásában” betöltött, s ugyanakkor

elkülöníthető funkcióinak jár utána – melyek mentén lehetővé válik az ego rétegeinek feltárása ebből az irányból –, (125.) előrevetítve Spinozánál azt a funkcionális többrétegűséget, amely majd Kantnál nyeri el a tényleges értelmét. A spinozai rendszer alulról való építkezését az affektuselmélet irányából fejtegetve a szerző a descartes-i megismerő szenvedélyt kinyilvánító *admirationis* helyett az *appetitus* és a *cupiditas* köré a „perifériátlan centrumok” módján kiépülő, az ismeretmetafizikánál ígéretesebb „új centrum” érzélemmetafizikai alapjait tárja fel, az ember számára lehetséges boldogság feltételeinek a kiténtetett elemzésével. A fejezetet ez esetben is exkurzus követi *Hatástörténeti alagutak* címmel, előbb a spinozai *conscientia* (lelkiismeret, öntudat, mint önmagáról való „együtt-tudás”) igen sokrétű elemzésével, majd pedig a vallásnak, teológiának, politikának és a történelemnek a spinozai rendszerbe való beemelésére irányuló vizsgálódásokkal, értelmezési kísérletekkel. A szerző eszmefuttatásai végigkövetik ahogyan a spinozai elgondolások a racionális reflexió korlátaihoz is elvezetnek a kormányzat természetéhez alapjai és a törvényalkotás vonatkozásában. A szerző elemzései nyomán a könyv Spinoza-fejezetében egy olyan filozófus fejtegetései tárulnak fel, „aki a 17. század új filozófiáját a metafizikán, fizikán, megismeréselméleten, affektuselméleten, morálfilozófián kívül a teológiára – vagy legalábbis a vallástudományra – és a politikára is kiterjesztette”. (189.)

Végül, a könyv harmadik fejezetében (Egy és minden *Leibniznél*) a szerző azokra a szellemi törekvésekre koncentrál, melyek mentén a leibnizi rendszer úgy tetőzi be, hogy egyúttal már szét is feszíti „a matematikai módszer egysége által összetartott »új« mechanikai filozófiát”. (189.) E téren a szerző figyelme Leibniz Zsófia Sarolta királynőnek írt levelére, valamint a monádszelmélet elgondolását tartalmazó *Monadológia* című

késői munkájára irányul. Kitüntetetten reflektál Leibniz platonizmusára, melyről kimutatja, hogy „kiindulópontja karteziánus, erőteljesebb megfogalmazása spinozai”. (194.) Az előbbiekhöz képest jóval rövidebbre fogott fejezet gondolatmenete a késői Leibniz gondolkodására jellemző teológiai-metafizikai megalapozású „optimizmus-hoz”, perfekcionizmushoz vezet el, amely a metafizikában a tökéletességet „a világegyetemet folyamatos fejlődésre serkentő” „dinamizálóan konstitutív” szerephez jut-tatja. (206.)

A kötet módszertani bevezetőjének gondolatai, és a három fejezet új megközelítési szempontok sorozatát felvonultató gondolatmenete voltaképpen a harmadik függelék („*Felvilágosodás*”, „*előzmény*”) fejtegetéseiben teljességgel ki. A szerző itt tárja fel filozófiatörténet-írás szorgalmazó törekvéseinek a kategoriális mozgatóit. Azok az alapfogalmak, amelyeken a filozófiatörténet művelése alapul, meg látása szerint mára a valós életösszefüggésekből szándékosan vagy szándéktalanul kiszakadt „kövületek-ké” váltak, metaforikus jellegük is jócskán kifakult, s ahelyett, hogy megvilágítanák, ma már „életellenes” módon gátolják annak feltárását, hogy „mi az ember”, akadályozva a hozzáférést ahhoz a létezőhöz, aki „végtére is mi magunk vagyunk, folytonos történeti mozgásban lévő, lerögzíthetetlen lények”. (233.) A „felvilágosodás” kifejezésben a mai értelmezések számára „nem kevesebb búvik meg, mint egész európai történelmi kategorizációs hálónk konstrukciós elve”. (233.) Ez viszont ráirányítja a figyelmet az *egész* képzetének és az *elbeszél*t történetnek mára jól beláthatóan problematikussá viszonyára, amit voltaképpen már Spinoza gondolkodása, az

ő eredeti fogalmainak a későbbi fokozatos kiüresedése előrevetít. Ugyanis egy abszolút kezdettől egy abszolút vég felé haladó történelem képze a szerző meglátása szerint azzal a kockázattal jár, hogy eljut a „bölcsesség csúcspontjához”, azaz a folyamatot leíró „elbeszélt történet maga is eljut végéhez, ahonnan már nincs tovább írni való”. (235.) A részek és az egész dinamikus viszonyaként működő hermeneutikai kör itt megszakad, s a történetírási folyamat leáll az egésznek „*egy meghatározott képzeténél*” (mint amilyen a „felvilágosodás”) lerögzített kanonikus képze), s életre kel ez a minden változásnak/változtatásnak ellenálló képzet, miközben a részek folyamatos mozgása és feltárása „már többszörösen is meghaladtá tette a külső szempont alapján lerögzített képzetet az egészről”. (235.) A filozófiatörténet-írás számára ilyen leegyszerűsítő kanonizációs sémákat jeleníti meg a szerző a *platóni Szókratész* alakját, vagy éppenséggel a középkori „sötétség” hátterén „fényhozó csillagként” fellépő Descartes szerepét, melyeknek az értelemösszefüggéseket egy adott ponton lerögzítő redukzív hatása éppen a filozófiatörténeti folyamat *diakronikus* és *szinkronikus* struktúráit összehangolni képes *mikrotörténelem* kutatási hozadékának az el lehetetlenítésével jár. Ilyenszerű észrevételek és belátások készítetik a szerzőt egy olyan újszerű filozófiatörténet-írási projekt körvonalazására és gyakorlati alkalmazására, amely a megkövült kategóriák és metaforák, a mozdulatlan mérévedett elbeszélések felpuhítására, kikökkentésére irányulhat, fellazítva az uralkodó kanonizációs sémákat és struktúrákat.

VERESS KÁROLY

EGYESÜLETI KÖZLEMÉNYEK

A Magyar Tudomány Napja Erdélyben Elnöki megnyitó beszéd

Tisztelt (MTA) Alelnök Asszony, Elnök úr (urak)! Rektor úr, rektor helyettes urak!
Tisztelt (MMA) Főtitkár úr, MTA Osztályvezető asszony, Dékán urak, Intézményveze-
tők, Intézmény-képviselők!

Igen tisztelt meghívottak, akadémikus társaim, előadók, szervezők és résztvevők!
Tisztelt Hölgyeim és Uraim! Kedves tudományünnepi résztvevők!

A mai ünnep kettős évforduló. 165 évvel ezelőtt alakult meg az Erdélyi Múze-
um-Egyesület, és 25 évvel ezelőtt szerveztük meg a Magyar Tudományos Akadémia
biztatására régióinkban az első tudományünnepet.

Azt tapasztalhatjuk, hogy egy folyamat, ha elindul, idővel alakul széles skálájú,
rangos rendezvénné, rendezvénysorozattá. Idén összesen 21 rendezvénynek adunk
otthont a tudomány napi fórum keretében. A szoros együttműködések által tudatosul
bennünk, hogy valójában egy ügyért szorgoskodunk, cselekszünk: a romániai magyar
tudományosság fenntartásáért/fejlesztéséért.

Erdélyben a tudomány művelése mindig különleges felelősséggel párosult. Egy
kisebbségi közösség tagjaként gyakran kellett korlátozott forrásokból dolgozni, de ez
soha nem jelentett akadályt az értékkeremtésben. A Magyar Tudomány Napja Erdély-
ben számunkra együttáll annak is ünnepe, hogy képesek vagyunk összefogni, kreatív
megoldásokat találni, és az erőforrásainkat a közösség javára fordítani.

Az egyesület alapítói – gróf Mikó Imre kezdeményezésére – olyan alapokat fektet-
tek le, amelyek ma is példát mutatnak. Mikó Imre szavait idézve az egyesület kül-
detése „a tudományok és a nemzeti műveltség emelése”. E célok aktualitása azóta sem
változott, sőt, napjainkban talán még nagyobb jelentőséggel bírnak.

A Magyar Tudomány Napja Erdélyben nemcsak az eredmények bemutatásának
ünnepe, hanem annak felismerése is, hogy a tudomány mindannyiunk közös értéke,
öröksége. Ez az örökség azonban nem marad fenn önmagában: közös a felelőssé-
günk, hogy ápoljuk, gyarapítsuk és közkinccsé tegyük, ugyanakkor ennek intézmé-
nyi hátterét, otthont, az EME-t közösen fenntartsuk. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület
fennállása óta kutatók, tanárok, szakemberek generációi nevelkedtek falaink között,
és munkájuk révén váltak a tudomány elismert képviselőivé a nagyvilágban. Ugyan-
akkor ez a nap arra is emlékeztet bennünket, hogy a tudomány nem ismer határo-
kat. Az erdélyi (romániai) magyar tudósok munkája, kutatási eredményei éppúgy

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-22>

hozzájárulnak az egyetemes tudományhoz, mint a nemzeti értékeink megőrzéséhez és továbbadásához.

Szeretnék köszönetet mondani partnerintézményeinknek, a Magyar Tudományos Akadémiának és mindazoknak, akik hozzájárultak a mai nap megszervezéséhez, valamint azoknak, akik kutatásaikkal és előadásaikkal gazdagítják ezt az ünnepet.

Ahogy végignézek a termen, úgy érzem, hogy az erdélyi magyar tudományos élet ma is erős, dinamikus és összetartó.

Kívánom, hogy ez az esemény legyen a tiszteletadás és a közös építkezés újabb fontos mérföldköve az Erdélyi Múzeum-Egyesület és a magyar tudomány történetében! Erősítse meg ez az ünnep hitünket és elkötelezettségünket a tudomány, a kultúra és közösségünk iránt.

Remélem, hogy ez a rendezvénysorozat minden résztvevő számára inspiráló lesz, hogy az itt elhangzó gondolatok, bemutatott eredmények új lendületet adnak mindannyiunk munkájának, és közelebb visznek minket ahhoz a célhoz, hogy közösségünket a tudomány erejével is szolgáljuk.

Köszönöm, hogy ma együtt ünnepelhetünk a tudomány jegyében.

Kolozsvár, 2024. november 22.

Bitay Enikő,
az EME elnöke

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület arcképcsarnoka. Dokumentumfilm-/ portréfilmsorozat

Tisztelt Hölgyeim és Uraim! Tisztelt Ünneplő közönség!

A Magyar Tudomány Napja Erdélyben fórum lehetőséget ad arra, hogy visszatekintve az elmúlt 165 év eredményeire, megemlékezzünk Egyesületünk híres alapítóiról, jeles személyiségeiről, ugyanakkor arra is, hogy előretekintsünk. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület nem csupán egy nagy múlttal rendelkező intézmény, hanem a jelen és a jövő építőköve is.

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület (EME) egykori vezetőit és jeles személyiségeit (tagjait) bemutató filmsorozat célja, hogy megörökítse és széles körben ismertté tegye azokat a kiemelkedő személyiségeket, akik jelentős szerepet játszottak az egyesület történetében, fejlődésében és a magyar tudományos élet erdélyi ápolásában.

Az *Erdélyi Múzeum-Egyesület arcképcsarnoka* című film- és előadás-sorozat különleges alkalmat teremt arra, hogy megidézzük elődeinket. Azokat, akik szellemi örökségükkel a mai napig hatást gyakorolnak ránk, inspirálnak minket, és irányt mutatnak az előttünk álló kihívások megoldásában.

Engedjék meg, hogy röviden megemlékezzek azokról a kiválóságokról, akiket ma bemutatunk:

Mikó Imre, az Erdélyi Múzeum-Egyesület alapítója, aki nemcsak tudományos intézményeket álmódott meg, hanem azok szilárd alapjait is lerakta. Munkásságát Egyed Ákos történész mutatja be egy rövidfilm segítségével.

Tavaszy Sándor, a filozófia és a teológia kiemelkedő alakja, akinek gondolatai máig friss és érvényes üzeneteket hordoznak. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület második világháborút követő megszüntetése előtti utolsó elnöke volt. Róla dédunokája, Tonk Márton professzor tart előadást.

Szabó Károly, a könyvtártudomány és bibliográfia úttörője, akinek életét és munkáját Sipos Gábor történész, alelnök fogja bemutatni ma egy rövidfilmben, illetve a holnapi napon, a Történettudományi szekcióban előadásként. Pár nappal ezelőtt születésének 200. évfordulóját ünnepelték Nagykőrösön.

Finály Henrik, az erdélyi régészet és művészettörténet kiemelkedő alakja, akinek örökségét Petruț Dávid régész idézi fel.

Csikszeredai Szabó József orvos, az EME alapítótagja, alelnöke, akiről Gaál György irodalomtörténész tart rövidfilmben bemutatót.

Jakó Zsigmond, akadémikus, az EME egykori elnöke, az erdélyi történetírás nagymestere, akinek hatása a mai történészek munkájában is érződik, névadója az EME

<https://doi.org/10.36373/em-2024-4-23>

keretein belül működő Kutatóintézetnek. Őt Bogdándi Zsolt, a Jakó Zsigmond Kutatóintézet igazgatója méltatja előadásában.

Mindannyian példát állítottak elénk: hivatásuk iránti elkötelezettségük, tudományos igényességük és közösségi szolgálatuk olyan értékeket képvisel, amelyek a mi korunkban is nélkülözhetetlenek. A jelen vetítés és előadás-sorozat egy bevezető, csupán egy csokor, a tervezett munka bemutatása gyanánt. A felvételeket folytatni szeretnénk. Interjúkat készítenénk Tóth Orsolya kolléganő közreműködésével korábbi és jelenlegi tagokkal, szakértőkkel, történészekkel és családtagokkal, hogy tudományos tevékenységük mellett személyes perspektívából is bemutassák az egykori vezetők, valamint tagok életét és munkásságát. A sorozat archív fotókat, dokumentumokat és régi filmfelvételeket használ, hogy hitelesen ábrázolja az adott korszakokat és eseményeket. A portrészorozat részének terjedelme 5 perc. A teljes interjú és az összegyűjtött anyagok, dokumentumok, fotók az Erdélyi digitális adattár Tudóstárában lesznek online formában is elhelyezve, illetve a rövidfilmek az EME YouTube-csatornáján lesznek elérhetőek. Terveink között szerepel a portréfilmek, interjúk alapján készített Tudósportrék könyvsorozat folytatása, amely egy hosszú távon is maradandó formátumot biztosítana.

A 2025 májusában esedékes jubileum, a Magyar Tudományos Akadémia fennállásának 200. évfordulója méltó alkalmat nyújt arra, hogy kiemelt figyelmet fordítsunk azokra az erdélyi (romániai) tudósokra, akik a Magyar Tudományos Akadémia (MTA) tagjaként hozzájárultak a magyar és egyetemes tudomány fejlődéséhez. Az évforduló alkalmából egy átfogó posztersorozat kerül majd bemutatásra, rövidfilmekkel együtt, amely az MTA Románia területén (tevékenykedő) dolgozó tudósainak életét, munkásságát és örökségét állítja a középpontba. A poszter- és rövidfilmsorozat célja tehát sokrétű: tiszteletadás, inspiráció, ismeretterjesztés és kapcsolatépítés. Emellett egy olyan vizuális és tartalmi örökség megteremtése, amely méltó módon ünnepli az MTA 200 éves évfordulóját, és erősíti az erdélyi magyar tudományos közösség helyét a nemzeti és nemzetközi tudományos térben.

Köszönöm a szervezők, a közreműködők, Tóth Orsolya filmkészítő, valamint az előadók odaadó munkáját, és külön köszönöm Önöknek, hogy jelenlétükkel megtisztelik ezt a különleges eseményt. Bízom benne, hogy a következőkben itt elhangzó előadások és bemutatott filmek nemcsak érdekesek lesznek, hanem új inspirációval is szolgálnak mindannyiunk számára.

Ezúton megnyitom az EME arcképcsarnoka – dokumentumfilm-/portréfilmsorozat bemutatóját.

Bitay Enikő,
az EME elnöke

ISSN 1453-0961



9 771453 096100



02404