

# kellék

filozófiai folyóirat

Kolozsvár — Szeged  
2004, 25. szám



# kellék

2004

Filozófiai folyóirat

25. szám

	El szó.....7
<b>Egyed Péter</b>	Emberiség <i>valamint</i> szubjektivitáskritika ..... 9
<b>Szigeti Attila</b>	A tudatosság: rejtély vagy képesség? ..... 23
<b>Francisco Varela</b>	Neurofenomenológia: a nehéz probléma módszertani orvoslása ..... 65
<b>Günter Figal</b>	Magának a dolognak a tette ..... 95
<b>Vajda Mihály</b>	Canetti antropológiája ..... 117
<b>Johann Gottlieb Fichte</b>	Beszédek a német nemzethez. Hetedik beszéd ..... 129
<b>Larry Steindler</b>	A nemzeti filozófiatörténetírás általános feltételei ..... 143
<b>Mester Béla</b>	Bretter György kora és parabolái ..... 163
<b>Will Kymlicka – Christine Straehle</b>	Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus: a legújabb irodalom kritikai áttekintése ..... 175
<b>Yael Tamir</b>	Nemzeti identitásválasztás és a kultúrához való jog..... 203
<b>Szerbhorváth György</b>	Szia, Heidegger..... 227
<b>Vajda Mihály</b> (interjú)	„Ami nekem a filozófia, az valóban rákérdés” ..... 235
<b>Hans-Georg Gadamer</b>	A platóni dialektikához ..... 247
<b>Damir Barbariæ</b>	A nyelv játéka. Platón <i>Kratüloszához</i> ..... 281
<b>Vasile Musc</b>	Törvény és nevelés ..... 303
<b>Alexander Baumgarten</b>	A személy fogalmának többféle jelentésér l..... 309
<b>Demeter M. Attila</b>	Apokalipszis ..... 313
<b>Csiky Huba</b>	Isten és/vagy törvény ..... 323
<b>Angi István</b>	A csúcspontok esztétikuma J. S. Bach passióiban ..... 335
<b>Ambrus Tibor</b>	What win if I gain the thing I seek? ..... 359
Lapszámunk szerz i .....	363
A <i>Kellék</i> összesített tartalomjegyzéke 1994–2004.....	367

# kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

**Levélcím:**

Str. Kogălniceanu nr. 1

400084 Cluj

**E-mail:**

kellek94@hotmail.com

kellekfolyoirat@yahoo.com

**Web site:**

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta:

Illyés Alapítvány (Budapest) • Pro

Professione Alapítvány • Communitas

Alapítvány • Megjelenik negyedévente •

Készült a Református Egyház

Misztótfalusi Sajtóközpontjának nyom-

dájában • Felelős vezető: Tonk István

**Főszerkesztő:**

Tonk Márton

**Felelős szerkesztő:**

Demeter Szilárd

**Szerkesztők:**

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

**Szerkesztőbizottság:**

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losonczi Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

**Borítótér:**

Mohácsi László Árpád

Mostis Gergő Ede



***„Kellék ez csak, pajtás!”***

**Joseph Heller**



## El szó

A *Kelléket* 1994–1995 telén alapítottuk másod- és harmadéves filozófia szakos hallgatókként. A filozófia oktatását magyar nyelven négy évvel azelőtt, 1990–1991-ben indították újra a kolozsvári Babe-Bolyai Tudományegyetemen, miután évekig tilos volt oktatni mind románul, mind pedig magyarul. Ifjú emberekként azt gondoltuk, hogy a filozófiát ezek után feltétlenül népszerűsíteni kell a szélesebb nyilvánosság előtt, s ennek legjobb módját egy filozófiai folyóirat alapításában láttuk.

Tíz esztendő távlatából visszagondolva minderre úgy látjuk, hogy két okból is kétes kimenetelű vállalkozásba fogtunk. Először is a kontinentális filozófia, amelyről akkoriban mi magunk is igen keveset tudtunk, de amelyért lelkesedtünk, s amelynek a népszerűsítésére vállalkoztunk, a 19. század óta meglehetősen historikus tudomány, ami ma már többet foglalkozik önmaga múltjával, mint a szabadság, boldogság vagy igazság klasszikusnak számító filozófiai kérdéseivel. Nyelvezete, hasonlóan a többi humán- és társadalomtudomány nyelvéhez, megtelt szakterminusokkal, módszere pedig inkább a filológiai kutatásával rokon, semmint a hagyományos, érvelve kifejtett beszélgetés logikájával. Ebből adódik, hogy a mai filozófiai szövegek, ha nem is csupán szakemberek által élvezhetők, de mindenképpen csak a szakmabeliek számára érthetőek maradéktalanul. A másik dolog, amit megint csak nem vettünk kellőképpen figyelembe, hogy a filozófia magyar nyelvű megvalósulásának erdélyi hagyományai meglehetősen szakaszosak, töredezetek, aminek egyik következménye, hogy a filozófiai típusú tudás, érvelés, kritikai szemléletmód máig sem szerveződött ebben a kultúrában. Egy olyan közeghez kívántunk szólni tehát, amely ugyan nem ellenséges a filozófiával szemben, inkább csak közömbös.

Az, hogy egy nehezen emészthető hagyományt egy irányta közömbös kultúrában nehéz népszerűsíteni, csak fokozatosan, lépésről lépésre vált világossá számunkra. Ám ahogy ez a felismerés egyre világosabbá vált, úgy idomult ehhez a mindenkor szerkesztői elképzelés is. Optimálisnak végül is azt találtuk, ha tematikus számokat szerkesztünk, lehet legnépszerűsítő témákról, és olvasható, esszéisztikus formába öntjük ezeket, anélkül, hogy mindeközben feladnánk a szakmai igényesség követelményét. Sok esztendő után elmondhatjuk, hogy ez nem volt könnyű feladat. Volt, amikor sikerült, volt, amikor nem, s ennek függvényében jelentettünk meg sikeres vagy kevésbé sikeres számokat.

Amit a tíz évről, zárszó gyanánt, összefoglalóan elmondhatunk, hogy sikerült egy többé-kevésbé stabil és megbízható olvasóárdát szereznünk a folyóiratnak, továbbá sikerült elérnünk, hogy a lapot – legalábbis akadémiai közegben – számon tartják. Lehet, hogy nem ez volt a cél, de egy olyan eredmény, ami véleményünk szerint megérdemel egy szerényebb jubileumot. Ennek részét képezi jelen ünnepi számunk is, ami a *Kellék* eddigi, huszonnégy számából közöl válogatást, a szerkesztői szavazatai alapján.

**A szerk.**



# Emberiség *valamint* szubjektivitáskritika

EGYED PÉTER

*„Ha bennem semmi más, csak értelem van,  
Én máris úgy gondolkodom, miként te.”*

Egy 2000 márciusában Kecskeméten rendezett konferenciára (*Filozófia az ezredfordulón*) készített dolgozatomban (*A szabadság és a szubjektivitás*) amellel érveltem, hogy ha elfogadjuk a szabadság disszolúciójának az álláspontját – és erre elméleti és faktikus, kulturális antropológiai tények egyaránt ráutalnának –, óhatatlanul kilépünk a kanti hagyományból, a filozófia szabadság-programjából, és kezd dik valami más. Ez egy olyan horderej kérdés, amely a filozófia formáját, azaz a leglényegét érinti, következményként alkalmasint egy olyan kollapszussal, amelyet a posztmodernizmus képvisel i legmerészebb álmaikban sem reméltek.

A kérdést illet en feltevésemben ott és akkor nem akartam és nem is tudhattam állást foglalni, hiszen nálam is csak kezdete volt egy foglatatosságnak, illetve folytatása egy másiknak (doktori tézisemet a szabadság-fogalom történeti dimenziói elemzésének szenteltem). Elképzeléseimet Heller Ágnes és Fehér M. István egyaránt azzal az igen találó megjegyzéssel illették, hogy a szubjektum/szubjektivitás, személyiség, individuum, én, ego fogalmait igen heteronóm módon használom, és ezzel pontosan tárgyamban legbens bb problematikáját nevezték meg.

Hiszen a mai „szubjektivitás-kritika” – Axel Honneth értelmezésében használom a kifejezést – pontosan arra hívja fel a figyelmet, hogy egy szubjektum-fogalom létesítését aligha lehet skolasztikus módon elvégezni. A kanti autonómia-koncepcióhoz való viszonyból származik a filozófiai álláspont, de attól sem tekinthetünk el, amit a személyiségpszichológiák a kérdésr I manapság mondanak. És végül külön elemzés tárgyát kellene képeznie annak, hogy a szubjektum hogyan létezik, hogyan van a különböz

társadalmi célrendszerek, hatások összefüggésében *az impulzusokra csatlakoztatva?*

Jelen tanulmányomban a kanti autonómia-koncepció egy olvasatát kívánom nyújtani, megtalálni vélvén azt, amit nem vesz figyelembe a szubjektivitás-kritika.

*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (1785) híres passzusának a címe mérvadó. *Az akarat autonómiája mint az erkölcsiség legfőbb elve*<sup>1</sup> leszögezi: az autonómia princípium, azaz valamely m ködésnek – nb. erkölcsi m ködésnek – a legáltaláno-sabb iránya: az erkölcsi akarás transzcendálja az individualitást, s azáltal lép túl a szubjektivitáson (azaz a tudaton), hogy az egyéni választás maximáit a szingularitásból átemeli az egyetemességbe. Persze van ennek egy bizonyos tartalma is, a filozófia mindenkori legbensőbb hite, amely szerint a fő cél az emberiség boldogulása, s ezenkívül nem akarhatunk semmit (a kantiánus John Stuart Mill ezt igazán szépen meg is fogalmazza *A szabadságról* című munkájában)! Magam az emberiség része vagyok, ekképpen *pars*, de univerzalitásom, a transzcendens részvétel megalapozhatósága már problematikusnak tartom. (A skolasztikus gondolkodásban, az isteniség és az angyaliság összefüggésében némiképpen kezelhető volt.) Az antropológiai és a metafizikai értelmezés kettős irányba enged kibontani a kanti *emberiséget*, s ennek az interpretációnak mentén bontható ki a felvilágosodás koncepciójának mai problematikája, fenntarthatósági kérdése. Kant és Herder polémiájának terminusaival: amennyiben valaki „az ember” szó jelentésére utal, egyben afelől is dönt, hogy az egyes embert mint a sokaság egy tagját nevezi meg, avagy hogy olyan emberre utal, aki egyediségként az emberiség – humanitás – nevében van, szubsztanciális megtestesülése valaminek, amiről tudjuk, hogy lényege szerint emberiség. De mi lenne a lényege az emberiség-nek? (Korai írásaiban Kant azt a választ adta: szabadság és közösség.) Ezzel meg is neveztük a metafizikai és antropológiai értelmezési módokat. Itt azonban a kérdés tovább élezhető, a metafizikai úton például mondhatom azt, hogy az ember a metafizikai módon felfogott emberiség *fenoménje*, vagy *szinguláris értéksubjektivitás*. A metafizikai megközelítésmód felidézti a skolasztika híres *angyal-vitáját*,<sup>2</sup> amely logikai oldalról exponálta azt a kérdést, amit ma leginkább így fogalmazhatunk meg: milyen módon létezik az emberiség, s mi az, ami

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991, 75.

<sup>2</sup> A kérdéskörnek, amely tehát korántsem csak filozófiatörténeti érdekesség, 1999-ben kollokviumot szentelt fiatal kolozsvári filozófusok egy csoportja. A kollokvium anyagát közlétevé kiváló kis válogatás *Íngerul i persoana (Az angyal és a személy)* címmel jelent meg. Editura Charmides, Bistrița, 2000.

voltaképpen ezen a módon léteznek, egy általános értelmi szubsztancia vagy akár – ami ennél nyilván több – értékrend, amelyhez közelítünk? Vagy az emberiség mindannyiunk életében csupán egy lehet ségfeltétel, amely irrelevánssá teszi a megvalósíthatóság gondolatát?! Mind az emberek, mind az angyalok, állapította meg Boëthius, indivi-duálisan léteznek intelligens szubjektumok, megalapozva ezzel azt a monadologikus-metafizikus elgondolási hagyományt, amely aztán oly kevésbé és oly meghaladhatatlanul veszélyessé vált a filozófiai tradíció számára. Hiszen az emberiség (lényeg, érték) szubjektumaként az ember (individuális személyiség) gyakorlatilag tévedhetlenné, egy lényeghordozó objektív szubsztancialitássá válik, eltűnik a személy kínja és keserve, mindaz, ami a világirodalom szól, hogy tudniillik valami az egyénnek nem sikerül, mert nem sikerülhet.

Joseph Conrad egy kitűnő kisregényének – *Az árnyéksáv* címen magyarították – kapitánya sem azért sikeres, mert végül is úrrá lesz azon, amit talán a legemberibbnek nevezhetünk – az ember tudatos, ámbár félelem-alapú önmentési kísérletéről van szó, amelyben feloldódik minden erkölcsi parancs: élni *akárok* – nevezett kapitány, fehér legénységének sugalmazása ellenére, ázsiai emberek által álló rakományát kimenteti a viharból. Úgy cselekszik, mint egy gép, automata, objektum, embergép. A kérdés mármint pontosan ez – és Joseph Conrad nagy írói bravúrral bontja ki –: ama kapitány semminek a *nevében* nem cselekszik, csak kötelességét végzi, kötelességét, amelynek paramétereit az angol kereskedelmi tengerészet szabályzatai rögzítik. Érdekes lenne az ellenpélda, *Lord Jim* megjelenítése, de itt erre és most nincs terünk.

Fontosnak tartom megjegyezni – és példám ilyen értelemben érv –, hogy a filozófia, s későbbiekben jelzendő módon a pszichológia sem képes a személyiség–szubjektívitas–individualitás kérdésével szembenézni, illetve csak az *absztrakció* olyan fókán képes szembenézni, amelyen semmit nem mond az egyesről, annak akaratáról és választásairól. Az egyesről – az emberiség egy tagjáról – csak az irodalom képes beszélni, egy igen megszívlelendő vélemény szerint nagyjából Szent Ágoston óta, ugyanis a *Vallomásokban* jelentkezik először az a gyakorlatilag kettősségen alapuló szubjektívitas, amelyben a preferenciák, hit-értékválasztások, magatartás-tények *megszólalnak* (a megszólító és a megszólaló sajátos kettőssége nyilvánítja meg az egységes individualitást).<sup>3</sup> Ez egy kérdezőségi módon alapuló, a megszólítás-

---

<sup>3</sup> „The literary representation of the self that originates with St. Augustine implies conversion as a logical precondition for the coherence of such a story. The representation of the self in confessional literature involves a reduplication of the self, a separation between the self that was, whose story is narrated, and the self that is, who narrates the

ban kivitelezett gondolati létezés, amelyben saját individualitása nyilvánvalóvá válik az egyes számára.

A *gyakorlati ész kritikája* (1788) a metafizikai és az antropológiai értelmezéslehet ségek mindegyikét jelzi, mintegy összekapcsolja, meger síti, hogy az egyes az erkölcsi törvény szubjektumaként lesz az, aki. Az *öncél*ságról szóló híres részletben van azonban egy olyan vonzat, amelyre még nem láttam hivatkozást – vagy nem találtam: „a személyünkben fellelhet emberiséget szentnek kell tartanunk”<sup>4</sup> – írja Kant, majd pedig megadja a *szent* jelentését is: „az ember az erkölcsi törvény alanya, márpedig ez a törvény szent, s bármit csak miatta és vele összhangban nevezhetünk egyáltalán szentnek”. Ezek szerint az emberiséghez a törvény révén mintegy eljutunk, felleljük magunkban. Az eljutás, a fellelés éppen azt jelenti, hogy nem magam, szubjektivitásom, hanem egy egyetemes entitás értelmében eredend szubjektivitásom *ellen* cselekedve jutok el az emberiség egzisztenciájához. A morális választások szent választások, s az ember ezekkel szemben bukik; hangsúlyozandó tehát – s ez az instrumentális szabadság-értelmezésekben fel nem bukkanó mozzanat –, hogy a választás önmagában nem értékesleges aktus, ellenkez leg. Ezek szerint a tiszta emberiség eszméjét – ismét csak – angyalok képviselik.

Nyilvánvalónak t nik a számomra – s ez *demonstratiom* nagyon lényeges elemét képezi –, hogy mindaz, amit a személyiség egységér l írtak és mondtak a teológiai, filozófiai, pszichológiai irodalomban, az pontosan abból származik, hogy a morális érték-választások olyan folyamatiságot biztosítanak az egyénnek, amelyben nem jelenik meg az inkongruencia, az önmagával való nem-azonosság. Az emberiség metafizikai konceptusa, a törvény szentségi jellege biztosítja a személyiség egységét, semmint más. A monolit konceptus – amelyr l hatalmas irodalom szól<sup>5</sup> – nem

---

story.” Freccero, John: *Autobiography and Narrative*. In Heller, Thomas, Sosna, Morton and Wellbery, David E.. Stanford (eds.): *In Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. University Press, Stanford, California, 1986, 20.

<sup>4</sup> Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 254.

<sup>5</sup> Az én-identitás, az önzonosság vitája nagy jelenkori *débat*. Néhány alapm : Nagel, T.: *The Self as Private Object*. In Hoy, R., Oaklander, N. (eds.): *Metaphysics. Classics and Contemporary Reading*. Wadsworth, Belmont, 1991; Parfit, D.: *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press, 1984; Parfit, D.: *Personal Identity* (1971), majd Hoy, R., Oaklander, N. (eds.), 1991; Perry, J. (ed.): *Personal Identity*. Berkeley, University of California Press, 1975; Swinburne, R.: *Personal Identity: the dualist theory*. Shoemaker, S., Swinburne, R. (ed.), Oxford, Blackwell, 1984; Williams, B.: *The Self and the Future* (1970), majd Perry (ed.) 1975; Williams, B.: *Personal Identity and Individuation*, 1957, majd Hoy, R., Oaklander, N. (eds.), 1991.

egyéb, mint egy metafizikai elképzelés egyébként roppant kényelmes továbbbéltetése az egyénben. (Milyen egyszer azt mondani például – a régi érv –, hogy a személyiség egységét a *memória* biztosítja, a memória itt persze nem egyéb, mint a monász *praestabilita* tartalma.) A sokféleség, a sokszínűség, a belső konfliktualitás olyannyira szinguláris jelenségek – a maguk tartalmi valóságában –, hogy nehezen engedelmessé válnak a tudományos absztrakcióknak. De ezt valahogyan a századok sorában is szemlélni kell: ugyan minek az alapján lehetne *ugyanazzal* a pszichológiai-filozófiai egység-szemlélettel quasi azonos embernek tartani egy frank parasztot és egy szecesszió-korabeli bécsi kékharisnyát?

A maga módján azonban – s ne feledjük *mégsem* a koncepció tiszta idealizmusát – Kant tisztában volt azzal, hogy elképzelésének valamiféle empirikus realitást is kell adnia. Nagy mértékben lelkesült *Zárszavában* meg is teszi, és – úgy tünik – az egyén empirikus realitása megint feloldódik a személyiséget definiáló *célok* absztrakciós rendszerében (ez a teologikus-transzcendentista értelmezés adott). Szerintem azonban a zárzó eme sorainak egzisztencialista, sőt misztikus értelmezést is lehet adni. Mivel a méltán elhíresült sorok megvilágítják a következők értelmét, mely következésképpen a maguk során értelmezik emezt, nem térhetünk ki idézésük el: „Kedélyemet két dolog tölti el egyre újabb és fokozódó csodálattal s tisztelettel, minél gyakrabban és kitartóbban gondolok rájuk: *a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem*. Egyiket sem szabad mintegy homályba vagy fantasztikumba burkolva, látókörömön kívül keresnem, és pusztán sejtennem; magam előtt látom, s közvetlenül létezőm tudatához kapcsolom ket.”<sup>6</sup> (Az én kiemelésem. E. P.) Nemcsak értelmezésbeli, módszertani útmutatás ez, hanem annál sokkal több, a törvény mintegy a létezés tudatában, egy összekapcsolhatósági *összefüggésben* jelenik meg. Az *összefüggés-létesítés* pedig *személyes*. Íme, a szubjektivitás mégiscsak megjelenik, és a legkoncentráltabb kanti megfogalmazása ez: „a közvetlen létezés tudata”. Érzéki valóságom az, hogy észlel lény vagyok, hogy apperceptiálok – az, hogy talán *nem mindig ugyanúgy apperceptiálok*, nem jelenik meg a kanti fenomenológiában, az érzékiség ismét feloldódni látszik egy absztrakt térben, „elmegyünk” a végtelen felé: „Az elsőt annál a helynél kezdődik, amelyet a külső, érzéki világban foglalok el, és a kapcsolatot, amelyben vagyok, kitágítja a világok

---

Itt kell megjegyezni azonban, hogy az általam átolvasott tetemes mennyiségű személyiségpszichológiai irodalomban – angolszász area – a személyiség, én egységérő, azonosságáról nincs szó. Amiről szó van, az a *kongruencia* – ennek az értelmezése azonban egy más összefüggésrendszerbe involválna.

<sup>6</sup> I. m. 283.

és a rendszerek sokaságával való kapcsolat beláthatatlan nagyságává, valamint e mozgások kezdetének és fennmaradásának határtalan idejévé." Perceptív valóságunk – figyelmeztet Kant – *per definitionem* az egész percepciója. Kant a személyiség belső végtelenségének ineffabilitásának az álláspontján van: „A második az én láthatatlan énemmel, személyiségemmel kezdődik, és olyan világba helyez, amely valóban végtelen, de csak az értelem számára puhatolható ki, s amelyről felismerem, hogy általános és szükségszerű kapcsolatban vagyok vele (s ezáltal egyszersmind valamennyi látható világgal is), nem pusztán esetleges kapcsolatban, mint amott”.

Az értelem, intelligencia *végül is* képes a láthatatlan ént, személyiséget kipuhatolni, annak végtelen világát feltárni. Ezt persze úgy is feloldhatná, ha a belső végtelent az intelligencia számára feltárhatatlanná nyilvánítaná. De nem teheti, legalább két okból: 1. az ember definiens jegye az önmegismerhetőség, önmegismerés; 2. az értelem mindenhatósága ebben a vonatkozásban sem kérdőjelezhető meg. Összekapcsolva: az értelem éppen úgy meghatározza az emberiséget, mint az önmegismerés, és személyemben nem csak személyemet ismerhetem meg. (Talán nem felesleges egy jelenkori állásponttal sarkosítani a fentieket: Edith Stein – a személy kérdéséről írva – azon az állásponton volt, hogy a személy felfedezése nem valami lényegnek, nem valami meghatározottnak a felfedése. A személy egy olyan ineffabilitáshoz tartozik, amely inkább móduszként, stílusként látja önmagát. És ebből származik a személy paradoxonja: teljesen manifeszt – amennyiben a legapróbb gesztusa is megjeleníti, *ugyanakkor* teljesen titkos és kimondhatatlan.)<sup>7</sup>

Lelkesültségében végül Kant – ezt az álláspontot szokták racionalista univerzalizmusnak, teológiai transzcendentalizmusnak nevezni – az ember fajtajegyének tartja a végtelenre-utaltságot, s a határtúllépésben a biológiai (állati) determináció szükségszerű megszűnését látta. Csak angyalok leszünk hát! „A Világok számtalan sokaságára vetett első pillantás úgyszólván megsemmisíti fontosságomat mint *állati teremtményét*, amelynek vissza kell adnia az anyagot, amelyből vétetett, újra a bolygónak (a világegyetem egy puszta pontjának), miután rövid ideig (nem tudni, hogyan) életer vel volt felruházva. A második ellenben végtelenül kitágítja értékemet mint *intelligenciáét*, személyiségem révén, amelyben az erkölcsi törvény felfedi számomra az állatitól és magától az egész érzéki világtól független életet, legalábbis amennyire ez kiolvasható létem célszerű meghatározottságából, amely ettől a törvénytől való és nem korlátozódik

---

<sup>7</sup> Vö. Stein, Edith: *De la personne*. Ford. Philibert Secretan. Ed. Cerf, Fribourg, 1992.

ennek az életnek a feltételeire és hatáira, hanem a végtelenbe terjed.”

Vizsgáljunk meg mármost egynéhány interpretációt a kanti szubjektivitás és autonómia tárgykörében.

Az autonómiának mint végül is a személyt konstituáló értéknek az antinomikus voltát Kant elemzéseiben több összefüggésben is elemezte Tengelyi László. is rámutatott arra, hogy a königsbergi bölcselet tisztában volt eljárásának elégtelenségével, *circulus vitiosus* jellegével, és különböző megoldásokat próbált keresni.

(Az autonómiának és a szabadságnak fundamentális értékeként való szerepeltetése gyakorlatilag *az utóbbi teljes kivonása* az explikatívumok rendszeréből. Íme, az elég sokszor nem idézhet híres lábjegyzet: „Azért lépek erre az útra, hogy a szabadságot célunk szempontjából kielégít en csak mint eszes lények cselekedeteinek puszta *eszmei* alapját feltételezzem, nehogy a szabadságot elméletileg is be kelljen bizonyítanom. Enélkül is ugyanazok a törvények érvényesek egy olyan lényre, amely csakis saját szabadsága eszméjének jegyében képes cselekedni, mint amelyek a valóban szabad lényt köteleznék. Itt tehát megszabadulhatunk az elmélet nyomasztó terhétől”.<sup>8</sup> Csupáncsak arról van szó, hogy a szabadság mint axióma és egyetemes *explicande azonos* a szabadsággal (a valóban szabad lényével), azaz, amint én értelmezem, *az egzisztenciával*. Aztán meg innen származik a létesülés, tekintettel arra, hogy a szabadság mégsem lehet egzisztens, nem töltheti ki az egzisztenciát, és megfordítva, az egzisztencia sem lehet a szabadság, mert akkor megszűnik egzisztálni. Egymást mindig csak áthatják, anélkül, hogy valaha is azonosulnának. Akárhogy is remélte Kant, a filozófiában mégsem volt lehetséges a tiszta matematikai axiomatica, a tiszta deduktivitás.)

Az autonómia-kérdésben is hasonló a helyzet: ne lett volna a metafizika kritikai fordulata teljes fordulat? Tengelyi László szerint: „...az authenticitás és az általános törvényhozás ambivalenciája [...] kell mozgásteret nyit az autonómia önmegalapozása számára”.<sup>9</sup> A szerző aztán arra az álláspontra helyezkedik, hogy az autonómiának mint abszolút önértéknek a megalapozása lehetséges, az autonómia akkor lesz megteremtve az értékek világában, ha „a döntés authenticitása eo ipso általános törvényhozást jelent a *célok birodalmában*” – ezt az álláspontját a morális törvény formuláinak elemzésével támasztja alá. Anélkül, hogy Tengelyi László dedukcióinak érvényes voltát kétségbe vonnám, mégis úgy vélem, hogy a metafizika kritikai fordulata *nem lehetett* teljes fordulat. Az értelem bels

<sup>8</sup> Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991, 83.

<sup>9</sup> Tengelyi László: *Autonómia és világrend. Medvetánc*, 1985, 69. sk.

végtelenségének, az emberiségnek a hiposztazációival Kant – bizonyos módon – metafizikus elme maradt, túlságosan nagy szentségek voltak ezek a fogalmak, semhogy jelentésüket a metafizikai hagyománytól radikálisan eltér értelemben lehetett volna használni.

Tengelyi László elemzése szerint a transzcendentális appercepcióként felfogott intelligencia, a megismerő szubjektum, közvetlenül etikai szubjektummá válik: „Az *Alapvetés* szerint is, azért gondoljuk magunkat intelligenciának, s ezáltal egyúttal *a szabad akarat szubjektumának*, mert közvetlenül tudatában vagyunk az értelem, illetve az ész öntevékenységének”. „Az *Alapvetés* tehát olyan ponton ragadja meg a közvetlen spontaneitás-tudatot, amelyben kitapintható benne *a spekulatív és a gyakorlati ész egysége*. Ez *A gyakorlati ész kritikájában* már nem így van, de az emberi létezés egysége még megvan.”

Szintén a kategorikus imperatívusz kifejező törvény három formájának elemzéséből indul ki Tallár Ferenc. „Nem nehéz azonban észrevenni – írja –, hogy a kategorikus imperatívusz II. és III. megfogalmazása *reciprocitásviszonyok* megkerülhetetlen faktumát racionalizálja s emeli az ész tényévé.” Ebből egy roppant fontos következmény származik, amelyet a pozitív szabadság elvét követő szerző kifejt: „Épp a kölcsönösségi viszony az, ahol a másik nem lehet eszköz, nem lehet egyéni akaratom tárgya, hanem csakis olyan szubjektum, akit e viszonyon belül megillet az öncélúság méltósága”.<sup>10</sup> Itt csak pusztán jelezzük, hogy Tallár Ferenc nem áll egyedül kísérletével, amelynek értelmében az individuális autonómiát *egymásra utalt autonómiákká* változtatja, azaz *közössé*, amelyen kívül az egyes autonómia kérdése nonszensz. Álláspontja a kanti autonómiaértelmezések kapcsán kialakítható jellegzetes álláspont, azonban nem azonos a későbbiekben megjelenítendő Axel Honnethével: „A szabadság egy terhet is rám ró: a döntés felelősségét; a felelősség pedig olyasvalaminek mutatja a szabadságot, ami nem lehet egy önmagában elégséges, pontosan én sajátja. A felelősség kontextusába ágyazott szabadság egyidejűleg támasztja azt a követelményt, hogy az egyén maga döntsön és dönthessen, s hogy ezt a döntést úgy hozza meg, mint egy közös, *interszubjektív világ* része és résztvevője”.<sup>11</sup>

Kant történelemről és felvilágosodásról szóló írásai kétségtelenül megengednek egy ilyen értelmezést, valóban, beszél a közösről. A nagy mondat mégsem így szól: „...a csillagos ég fölöttünk és az erkölcsi törvény bennünk”.

---

<sup>10</sup> Tallár Ferenc: *A szabadság és az európai tradíció*. Atlantisz, 1999, 196.

<sup>11</sup> I. m. 18.



A szubjektum-felfogás a kanti koncepcióban központi kérdés és valóban problematikus – azonban úgy vélte, hogy a tiszta intellektus képes áthatni a teljes szubjektivitást a maga végtelenségében, noha *in actu* nem hatja át, hiszen a végtelen – kimeríthetetlen. A szubjektum Kantnál a szükségszerű cselekvés kiindulópontja, míg napjaink felfogásában a szubjektum korántsem tiszta racionalitás, hanem sokkal inkább egy akcidenz eseményekre irányuló intencionális cselekvés, ennek pedig a kanti racionalitás csak kontingens határértéke.

„... az ész metafizikája nyilvánvalóan tarthatatlan. Bármennyire is igaz, hogy az akarat maximáját általános törvényként akarhatja, de nincs olyan emberi akarat, melyben ne lennének kiiktathatatlanul empirikus mozzanatok. Az, hogy *mit* akarhatunk általános cselekvésmódként (törvényként), döntő módon azoknak a fogalmaknak, annak a nyelvnek, illetve racionalitásstandardnak a függvénye, mellyel valóságunknak és szükségleteinket interpretáljuk.”<sup>12</sup> – írja Tallár Ferenc idézett könyvében. Ami a szubjektum mai fenomenológiáját, valamint az ezzel kapcsolatos teoretikus álláspontokat illeti, valóban így van. Csakhogy, gondolom, ha ezt abszolút realitásnak ismerjük el, elindulunk azon az úton, amelynek végén semmiféle autonómia nincs, s t, csak a személyiség polifóniája, a szubjektum disszociációja van. Ilyen értelemben is szemléljük Kant módszertanát, mely szerint *az autonómiával kell kezdeni*.

Axel Honneth megfogalmazásában a racionalitásnak a hajlamok és a szükségletek között vagy mellett a helye, ilyen értelemben értelmezendő át az individuális autonómia. Az intelligencia elvesztette egyetemes mindenhatóságát, szerepe egyfajta vezetés, koordináció maradt – ha lehet. „Az individuális autonómia fogalmán ezért Kant nem a konkrét személyek ideális tulajdonságait érti, s t talán nem is a morálisan ítélt tulajdonságait, hanem lényegében azon ítéletek minőségét, melyeket a morális jelzellel illethetünk. Ezeknek az ítéleteknek az a sajátosságuk, hogy az autonómia világában jönnek létre, azaz pártatlanok, mivel kiszabadultak a hajlamok által meghatározott empirikus kauzalitásból, és az ésszerűség princípiumaira irányulnak. Az autonómiának ez az első jelentése csak akkor válik problémává a szubjektum kritikájáról szóló vitában, ha normatív ideálként az emberi személyiség életének egészére rávetül. Ekkor jön létre ugyanis – néha még Kantnál is – az a félrevezető és elferdült nézet, hogy az a szubjektum tekinthető autonómiának, amelyik »racionálisan« felül tud emelkedni összes hajlamán és szükségletén.”<sup>13</sup> Ha azonban visszagondolunk *A gyakorlati ész*

<sup>12</sup> I. m. 193.

<sup>13</sup> Honneth, Axel: A decentralizált autonómia. In *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből I.* Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997, 122.

*kritikájának* zárszavára, ott – ezt véltük hangsúlyozni – éppenséggel arról volt szó, hogy az intelligencia „kipuhathatja” az én, a személyiség láthatatlan mélyvilágát. Finom, feltételes megismer , összerendez , nem kegyetlen *constrictor*, zsarnoki Apa.

Miel tt azonban Axel Honneth szubjektivitáskritikai összefoglalását érinteném, hadd térjek ki egy régebbi problematizálásra, amely jelzi, hogy a szubjektum-probléma valóban a filozófia középponti-módszertani kérdésévé vált.

A *szubjektum és az objektiváció* cím munkájában Nyikolaj Bergyajev abból indult ki, hogy, jóllehet a hagyományos ismeretelmélet objektum és szubjektum szembeállítására épült, a szubjektum aktivitása nyilvánvalóvá vált. „A német idealizmus az ember mint megismer problémáját felcserélte a szubjektum, a transzcendentális tudat (Kant), az Én, a nem individuális és nem emberi Én (Fichte), a világszellem (Hegel) problémájával. Ennélfogva a megismerés megsz nt az emberi megismerés lenni, isteni megismeréssé, illetve a világlélek megismerésévé alakult át és a megismer maga is megsz nt embernek lenni.”<sup>14</sup> Bergyajev nem volt, nem lehetett fenomenológus, nem láthatta, hogy az általa jelzett probléma *filozófiai módon* csakis a fenomenológiában vehet fel. „Az alapvet tévedés az – hangsúlyozta Bergyajev –, hogy az emberit pszichológiai kategóriaként, valamint az emberi tudatot pszichológiai tudatként fogták fel – a logikai és transzcendentális tudatot viszont nem ismerik el emberi tudatként.”

Ez a *filozófiatörténeti perspektíva szükséges és kijózanító*. Folytatásképpen csak jelzem, hogy milyen terminológiai nehézségekkel küszködött Husserl, amikor a Bergyajev által is sejtett terminusokat szigorúan el kívánta különíteni: empirikus, pszichológiai, transzcendentális és tiszta tudatról van nála szó, mint egy szabályos mátrix elemeiként.

Bergyajev magyarázata némiképpen meger sített abbeli elképzelésemben, amelyet a kanti emberiség szentségi jellegével kapcsolatban és ennek módszertani folyományairól kifejtettem. Bergyajev szerint az ember – azaz a személyes – problémájának fel nem vetése a német idealizmus monista irányultságával függ össze, titkos rokonságban a lutheri tanokkal: „A transzcendentális tudat, a világszellem, a világlélek valójában nem más, mint ez a szekularizált kegyelem, s épp ez – nem pedig az ember – vált a megismerés forrásává [...] A német idealizmus felfogásában a szubjektum a lehet legaktívabb, s t a világot is az teremti meg. A szubjektum aktivitása azonban nem egyenl az ember aktivitásával. Mintha az ember maga semmivel sem járulna hozzá a megismeréshez.”

---

<sup>14</sup> Bergyajev, Nyikolaj: A szubjektum és az objektiváció. In *Ész Élet Egzisztencia. II–III*. Szeged, 217. sk.

A kérdés nem tét nélküli ma sem, de a tudományüzem minden akkori századfordulós elképzelést meghaladó mai formája nagyon különös összefüggésben vetíti vissza a bergyajevi kérdést: a mai tudományüzemben ugyanis a magányos kutató, a kutatócsoport, a kutatóközpont, s t a kutatásokat megtervező központ is csak egy parányi rész. Mi tehát ennek a tudományüzemnek – amelynek mégiscsak „köze van” valamiféle megismeréshez – a szubjektuma vagy az els mozgatója? A kérdésnek ilyenfajta megközelítésmódjába itt sem térünk, sem lehet segítségünk belemenni. A globális megítélésben azonban Bergyajev nagyot tévedett: „A megismerés aktusához valamivel is hozzájáruló emberi (emberi és nem isteni!) szabadság problémáját még csak fel sem vetették – írta. A szubjektum végletekig fokozott aktivitása ellenére passzív s nem aktív részese a megismerésnek, csupán a transzcendentális tudat végrehajtója. *Kantnál ez még nem teljesen egyértelmű, még nem jutott el a monizmusig.*” (Kiemelés t lem. E. P.) Hegel, Fichte és a korai Schelling *páncélos* szubjektumai azonban igen.

Rámutattam, hogy a szubjektum, valamint az egyén/személyiség milyen eleven összefüggésben lépnek fel *A gyakorlati ész kritikája* zárszavában – sajnos máshol nem nagyon.

Nézzük meg mármost a lehetséges válasz körvonalait. Axel Honneth a decentralizált autonómia fogalmával<sup>15</sup> véli meghaladni az emberi szubjektum klasszikus fogalmának válságát. Nézeteinek lényege – Albrecht Wellmer, Cornelius Castoriadis és Paul Ricoeur nyomán –, hogy a kanti autonómia-fogalmat le kell „gyengíteni” ahhoz, hogy megmenthessük. Mert meg kell tenni, ugyanis valamiféle autonómia nélkül nincs valamiféle szubjektum sem. A válsághoz Honneth szerint két nagy gondolati áramlat vezetett: 1. a szubjektum pszichológiai kritikája (Nietzsche és Freud elképzelései nyomán – melynek következményeként a szubjektum többé nem transzparens –, és azt hiszem, hogy ebbe a sorba nyugodtan beilleszthetjük legalábbis Kierkegaard és Sesztov nevét); 2. a szubjektum nyelvfilozófiai kritikája, a kései Wittgenstein és Saussure. Ez azonban nem jelenti – bár Honneth nem említi –, hogy a transzcendentális hipotézisnek ne lettek volna továbbra is képviselői, hogy csak Charles Sanders Peirce-re és az ragyogó tanulmányára hivatkozzam – *How To Make Our Ideas Clear?* A döntő probléma az: „milyen következtetéseket vonunk le abból a tényből, hogy az emberi szubjektumot nem tekinthetjük (teljesen) transzparens és önmaga hatalmában álló lénynek?!” Axel Honneth a maga válaszkísérletét egy olyan teoretikus mezőben helyezi el, amelyet három fő irány jellemez: *a.* a posztstrukturalista álláspont: föladjuk az individuális autonómia eszméjét; *b.* a klasszikus autonómiaeszmény határozott és célzatos fenntartása – ez azonban a szubjektum

<sup>15</sup> Honneth, Axel: i. m. 119. sk.

eszméjének és valóságának szétszakításához vezet, jelzi a szerző; c. a szubjektivitás rekonstrukciója, oly módon, „hogya a szubjektumok felett álló hatalmak a szubjektumok individualizálódási folyamatának konstituens feltételeivé válhatnak”.

A megoldáskíséret lényege, hogy az emberi személyiséget interszubjektivitás-elméletileg kell értelmezni. „Ezen az úton világossá kell válnia, hogy a szubjektum decentralizációjának nem kell az autonómia eszméjének földadásához vezetnie, hanem ez az eszme maga is decentralizálásra szorul.” Honneth módszere az, hogy elször a kanti autonómia-fogalom három jelentésárnyalatát dolgozza ki (morálfilozófiai, jogi, pszichológiai). A kulturális antropológia érvrendszeréből meglehetősen sokat merít argumentáció részletes követése meghaladja e tanulmány kereteit, azonban nem célszerűtlen maguknak a következtetéseknek a megjelenítése. Ezek szerint: „A tudattalan kreatív, de sohasem teljes feltárása az affektív válaszokat kísér nyelv segítségével az a cél, amelyre a decentralizált autonómia fogalma (a belső természet vonatkozásában) épül”. Donald W. Winnicott elképzeléseit figyelembe véve azonban Axel Honneth hangsúlyozza, hogy ez az interszubjektív környezet stabil és barátságos kell, hogy legyen, továbbmenen pedig nyelvileg ellenrizhető – mintha egy amerikai kisváros civil eszménye munkálna itt, ám kétségtelenül polgári eszmény. A továbbiakban az autonómia gondolatát az ellenrizött élettörténet irányába „gyengíti” a szerző, kiemelve az alany ama képességét, hogy különböző cselekvési impulzusait össze tudja rendezni egy koherens életösszefüggésbe. Az erkölcsi törvény szentsége átalakul a primér szükségletek etikai értékelésének imperatívuszává. Harmadsorban, egy ponton Axel Honneth kvázi korigálja a kanti koncepciót, illetve annak romantikus individualista értelmezési módját. Ezek szerint: „Morálisan autonómnak nem az a személyiség számít, aki a maga kommunikatív cselekvéseiben univerzális elveket tart szem el tt, hanem az, aki ezeket az elveket affektív részvétellel és érzékenységgel az egyedi eset konkrét körülményeire alkalmazni tudja”. Ezek fényében Axel Honneth úgy véli, hogy az individuális autonómia normatív eszméjét a szubjektivitás kritikája után is fenn lehet tartani.

Axel Honneth autonómia-értelmezésének igazat Jenei Ilona, amikor arról értekezik, hogy „az autonómia klasszikus felfogása és a modern medicina betegséggelfogása egy t r l, a dualista emberképből fakad”. Úgy véli, hogy az autonómia az integritás fogalmával váltható ki, lévén „az integritás a személy fizikai-pszichikai, szociális és spirituális egysége és teljessége, szemben az autonómiával, amelyik »csak« a személy racionális képességét és nem a képességeinek a teljességét fedi le”. Végül pedig, az autonóm döntések a beteg–orvos kapcsolatban igazából

akkor m köd képesek, ha mindketten egy erkölcsi közösséghez tartoznak; azonban Jenei Ilona – nagyon helyesen – azt is megjegyzi, hogy „a 20. század végére éppen a közösségek felbomlása miatt és az erkölcs pluralizálódása miatt ezt az álláspontot nem lehet általánosítani”.<sup>16</sup>

Immanuel Kant persze nem a plurális erkölcsi rendszerek hiposztazációjában dolgozta ki autonómia-fogalmát, mint ahogy ez az autonómia-felfogás az egységes emberiség, vagy az egységű emberiség fundamentális feltétele. Nézzük csak meg az 1795-ös *Az örök béke* emberiség-vízióját! Mindezek alapján azt tartom, hogy egy több mint kétszáz éves koncepció jelenkori értékesítése igen nagy horderejű dolog, és az autonómia-filozófia, ezzel együtt a felvilágosodás hagyománya – bizonyos mértékben ma is nélkülözhetetlen. Talán nem frivol kijelentés az, hogy ez megnyugtató. Mégis, a kanti koncepció jelenkori valorizációját több ponton is problematikusnak tartom: ez az értékelés teljesen más diszciplináris premisszákkal nyúl a kanti felfogáshoz, hiányzanak azok az elmunkálatok, amelyek a mai nyelvfilozófiai, pszichológiai és (kulturális) antropológiai terminusokat lefordítanák a korabeliekre, vagy legalábbis kompatibilizálnák azokkal. Tehát egy történeti perspektíva hiányáról van szó – „rohanó korunk”, ugyebár –, amin csak némiképpen enyhíthet a filozófiatörténeti perspektíva használata, egy quasi szabályos történeti olvasat.

Kant „gyengített” autonómia-felfogása és az interszubjektív környezet hangsúlyozása mégsem zsákutca, sőt, abból az alkalmasint nem is teljesen formalizált felismerésből fakad, hogy igenis a II. évezred végén a szubjektum (az egyéni tudat) olyan feltételrendszerekbe kényszerült, amelyek illuzórikussá teszik autonómiáját. A legtalálóbban Gilles Deleuze fogalmaz: individuum helyett nem-személyes *ekceitások* vagy *hekceitások*, szubjektum helyett *pre-individuális szingularitások* és a *nem-személyes individuációk*.

Tanulmányom következő fejezete a Deleuzéhez hasonló szubjektum-értelmezésekkel kíván foglalkozni, és követi a kanti autonóm szubjektum mai társadalomelméleti interpretációit.

Egyvalamiről azonban az autonómia-koncepció elemzése kapcsán meggyőződésem szerint nem lehet lemondani, nem lehet tőle eltekinteni: ez pedig a törvény szentsége mint az emberiség lényegével szinonim fogalom, egyben garancia. Mégis, miért van az, hogy a legsúlyosabb vád, amellyel egy személy fele fordulhatunk, *az emberiség* elleni bncselekmény?!

---

<sup>16</sup> Jenei Ilona: Az autonómia elve a bioetikában (Kritikai reflexió). *Az Eszterházy Károly Tanárképző F iskola Tudományos Közleményei*. Eger, 1999, 99.

## *Egyed Péter*

*Megjegyzés: tanulmányomnak ebben a formájában – sem történetileg, sem terminológiailag, sem szisztematikusan – még csak nem is érinthetem Max Schelernek a kanti autonómia- és személykonceptióra vonatkozó korszakos elképzeléseit. Ennek a horderejével kapcsolatban álljon itt csak egy idézet: „... minden valódi autonómia nem els sorban az ész állítmánya (mint Kantnál), s a személyé csak mint olyan X-é, amely részesedik az ész valamely törvényszer ségében, hanem legels sorban a személy mint olyan állítmánya.” A formalizmus az etikában és a materiális értékétika. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 740. Scheler elképzelésének középpontjában az aktus áll, mint a reális autonómia megnyilvánításának személyes ténye.*

# A tudatosság: rejtély vagy képesség?

## Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával

SZIGETI ATTILA

A nyelvi analízis els dlegessége jó ideig háttérbe szorította az *elmére (mind)* vonatkozó spekulációt az analitikus filozófiai szalonokban. Közismert, hogy ez a tradíció lényegi indíttatásánál fogva a nyelv logikai vizsgálatát tartja els filozófiának: mindenekel tt az értelmes, a metafizikai illúzióktól mentes filozófiai beszéd lehet ségére reflektál. Márpedig az analitikus filozófia meghatározó alakjai közül többen is úgy vélték, hogy egy bizonyos metafizikai illúzió, jelesül az elme, illetve a gondolkodás nyelvvel szembeni függetlenségének az illúziója óhatatlanul értelmetlen fecsegésbe torkollik. Wittgenstein például fáradhatatlanul érvelt – így hírhedt privát nyelv argumentumával is<sup>1</sup> – a

---

<sup>1</sup> Wittgenstein a *Filozófiai Vizsgálódások* 243-tól 271-ig terjedő paragrafusaiban érvelt az ún. *privát nyelv* lehet sége ellen: egy senki más, csak a megalkotója számára érthető „privát” nyelvet valójában használója maga sem értene, mivel képtelen volna egyértelmű jelentést rendelni a nyelv jeleihez (vö. Wittgenstein, L.: *Filozófiai Vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1998, 134–143.). Az érv lényege az, hogy egy bizonyos érzés nyelvi individuációja – a többi érzést l való nyelvi megkülönböztetése – nem lehetséges csupán a privát introspekción megfigyelt érzés elnevezése alapján. Ugyanis még a legprivátabbnak tartott fájdalomérzés is els sorban a nyelv interszubjektív használatában nyeri el egyértelmű jelentését. Ez egyfel l azt eredményezi, hogy a mentálisat nem privát introspekcióval, hanem a nyilvánosan hozzáférhető viselkedés és a nyelvjátékok (pl. a fájdalom esetében a gyógyszerhasználat vagy a panaszkodás) vizsgálatával érthetjük meg. Wittgenstein másfel l az egyes szám els személy leírások episztemo-

mentalizmus tévhite ellen, mely szerint a gondolkodás, a mentális tartalom független lehetne külső nyelvi kifejezésétől. De már Frege is óva intett attól, hogy a szubjektív, a pszichologikum kedvéért lemondjunk az egyedül érvényes objektív, nyelvi-logikai filozófiáról. Az analitikus filozófusok így aztán sokáig alapvetően gyanakvással viszonyultak az elmefilozófiai kérdéshez. Ma azonban már közhelyszámba megy az analitikus filozófiát az elme ún. *kognitív tudományával* (a mesterséges intelligencia, az idegtudományok, a pszichológia és a nyelvészet szakmaközi vállalkozásával) egy kalap alá venni. Ugyanis a múlt század hatvanas éveivel kezdődően – többek között éppen a látványosan fejlődő kognitív tudomány hatására – az analitikus filozófiában az eredeti „nyelvi fordulat”-nál (*linguistic turn*) semmivel sem jelentéktelenebb „elmefilozófiai fordulat” (*mentalistic turn*) játszódott le.<sup>2</sup> A fregei antipszichologizmus és a wittgensteini antimentalizmus – no meg az emberi elmét fekete dobozként definiáló behaviorizmus – hagyományai ellenére az analitikusok érdeklődése ekkor egyre inkább az elmefilozófiai problémafelvetések felé fordult. Az így kialakult analitikus elmefilozófia és a kognitív tudomány viszonya azóta is egymást lényegileg meghatározó.

Na de mi köze lehet az analitikus filozófiának és a kognitív tudománynak a fenomenológiához, ehhez a – mélyen megrögzött analitikus filozófiai véleményt idézek – rég becsődölt vállalkozáshoz, amely ma már csak a meddő kommentarizmusban megfeneklett kontinentális filozófiatörténetek érdekfésítésére számíthat?<sup>3</sup> Nos, itt az utóbbi

---

lógiai autoritását is megkérdőjelezi, ezek számára nem leírják, hanem kifejezik a belső pszichikus állapotokat (így a fájdalom egyes szám első személy leírása valójában egyfajta kidolgozottabb öbégatás). A gondolkodás és a tapasztalat tehát szerinte szükségszerűen egy kifejezés (nyelvi vagy egyéb) viselkedéshez kapcsolódik. De ez nem egyenértékű azzal, hogy a mentális teljességgel a viselkedésre volna redukálható, vagy hogy valójában nem is létezne, ahogyan a behaviorizmus, illetve a fizikalizmus vallja.

<sup>2</sup> Ezt a „mentalistikus fordulat”-ot azért árnyalni kell: ez nem az elmének vagy a gondolkodásnak a nyelvvel szembeni ontológiai elsőbbségét állítja, hanem azt, hogy az elme vizsgálata módszertani szempontból immár nem a nyelvfilozófiának alárendelt, mint ahogyan a filozófia összes ága annak számított a nyelvi fordulat eredeti felfogásában. Az is nyilvánvaló másfelől, hogy az analitikus filozófiában – még ha jelenlegi problémahorizontját kétségkívül az elmével kapcsolatos kérdések határozzák is meg – a nyelvfilozófiai és elmefilozófiai problematikák és érvelésmódok továbbra is egymásba fonódnak.

<sup>3</sup> Az analitikus filozófusok véleményét a fenomenológiáról talán Dennettnek a következő sommás nekrológja tükrözi a legjobban: „Akárcsak más törekvések arra, hogy [...] a szigorú megfigyelés számára felfedjék a tudatosság alapvető tényeit, mint az impresszionista mozgalmak a művészetekben és az introspektionista pszichológusok [...],



id ben az történik, hogy analitikus filozófusok és kognitív tudósok egyre népesebb társasága egyhangúlag állítja, hogy *a tudatos tapasztalat, az egyes szám első személy leírás, egyszóval a fenomenológiai nézőpont immár nem mellőzhető a tudatos kogníció magyarázatában*. Sőt, az sem számít már blaszfémianak, ha némelyikük explicit módon fenomenológiai szerzőkre hivatkozik (így például Husserl, Heidegger vagy Merleau-Ponty munkáira), és a fenomenológiának a kognitív tudományba való beépítését szorgalmazza. Rendkívüli fejlemény ez egy olyan viszony történetében, amelyet eddig jobbra az ún. „kontinentális” és „angol-amerikai analitikus” filozófiák közötti „hidegháború”, az érdektelenség, legjobb esetben az egymás karikatúráival való polemizálás jellemezett. A közeledés egyébként kölcsönös, és a *tudatosság* problémája iránti analitikus filozófiai és kognitív tudománybeli érdeklődés jelenleg tapasztalható fellendülése miatt id szerbb, mint valaha.<sup>4</sup> A következőkben az analitikus filozófiai (és kognitív tudományi) problémafelvetések és a fenomenológiai hagyomány közötti közeledés történetét fogom kibontani. A tudatosság problémájának analitikus filozófiai tárgyalásából indulok ki, majd az analitikus filozófia és a fenomenológia, utóbb pedig a kognitív tudomány és a fenomenológia kapcsolatára térek ki. Elsődleges szándékom egy alakulóban levő interdiszciplináris problématerület feltérképezése, a helyenként elkerülhetetlenül utalás-jellegű felvezetéseket tehát ez indokolja. De még mielőtt ezekre rátérnék, egy előzetes terminológiai pontosításra van szükség a tudatosság fogalmával kapcsolatban.

---

a fenomenológia csodát mondott annak az egyetlen biztos módszernek a megtalálásában, amellyel kapcsolatban mindenki egyetértésre jutott volna.” Dennett, D. C.: *Consciousness Explained*. Little-Brown, Boston, 1991, 4.

<sup>4</sup> Az utóbbi évtizedben számtalan, a tudatosságról szóló analitikus filozófiai munka jelent meg (lásd pl. Dennett: i. m.; Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge, MA, 1992; u. : *The Mystery of Consciousness*. A New York Review Book, New York, 1997; Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford, NY, 1996.), de az idegtudósok (Crick, F. H. C.: *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Scribner, New York, 1994.), sőt a matematikus-fizikusok (Penrose, R.: *The Emperor's New Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1989; u. : *Shadows of the Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1994.) tollából származó popularizálóbb célzatú kiadványok sem maradtak alul. A témának szentelt szakmai találkozók, speciális lapszámok száma is exponenciálisan növekszik, továbbá új interdiszciplináris folyóiratok jöttek létre e „topic” körül, mint például a *Journal of Consciousness Studies* (<http://www.imprint.co.uk/jcs.html>). David Chalmers honlapján a tudatossággal kapcsolatos online filozófiai írások tematikus összesítése (illetve többek között egy átfogó és naprakész analitikus elmefilozófiai bibliográfia) érhető el: <http://www.u.arizona.edu/~chalmers/>

A morális tudatosság kérdése először is nem tartozik a vizsgálódás körébe. Ami a fogalom fenomenológiai értelmét illeti, ez elválaszthatatlan a reflexivitás leibnizi–kanti hagyományától, az empirikus percepciót megfigyelő transzcendentális appercepció és az öntudat egységének a gondolatától. Kifejtésem vezérfonalát azonban a tudatosság (*consciousness*), és nem a reflexív öntudat (*self-consciousness*) analitikus filozófiai problematizálása szolgáltatja: a tudatosság fogalma a következőben tehát első sorban a tudományosan, objektív fizikai folyamatként leírt emberi tapasztalat belső, szubjektív aspektusának a kérdésére utal.

### A tudatosság rejtélye

A tudatosságnak a természeti létezőket *transzcendáló* létmódja a fenomenológiában – mint a tárgyiságot konstituáló husserli transzcendentális tudat, vagy mint a világonbelüli létezőké és a saját léteéhez már mindig is létmegértéssel viszonyuló heideggeri *Dasein* – a mindenkor arkhimédészi pont. Mivel a tudatosság a sajátos régiója kívül esik a természeti létezőket kutató objektív tudományos módszer hatáskörén, ezért azt *kizárólag* a fenomenológiai elemzés tárhatja fel – a transzcendencia egyben a természettudományokkal szembeni autonómia alapja is. A fenomenológiai alapintuíció tehát az, hogy a tudatosság valamilyen redukálhatatlanul *más*, mint a természeti matéria. (Az a kérdés, hogy egyúttal *több* is-e, és miért, témámtól túlságosan messzire, emberség és animalitás, szellem és természet viszonyának metafizikai gubancjaihoz vezetne.) Hozzá kell tennem, hogy a tudatosságnak ez a mássága nem szubsztanciális, vagyis a fenomenológia semmiképpen sem azonosítható test és elme karteziánus szubsztancia-dualizmusával. Itt csak utalhatok arra, hogy például Husserl-nél ez két okból sincs így: először is, míg Descartes a mechanisztikusan értelmezett emberi testet a *kiterjedt dolog* (*res extensa*) fizikai szubsztanciájára vezette vissza, és ezzel helyezte szembe az elme, a *gondolkodó dolog* (*res cogitans*) szubsztanciáját, Husserl a *saját, megélt testnek* (*Leib*) egy olyan – a descartes-i értelemben vett – *objektív, fizikai test* I (*Körper*) elkülönített fogalmát vezeti be, amely meghaladja az iménti szubsztanciális kettősséget, mivel mindkét test-momentum (és a transzcendentális *ego* is) ugyanannak az individuumnak az aspektusai (a *Leib*-ra később még visszatérek); Husserl ontológiája ezért, másodsorban, inkább egyfajta *többaspektusos monizmus*ként (mintsem szubsztancia-dualizmusként) értelmezhető, amelyben a tapasztalat mentális és fizikai oldala ugyanannak az eseménynek két külön aspektusa.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> A husserli ontológiának ehhez az értelmezéséhez lásd David Woodruff Smith „Mind and Body” c. írását. In Smith, B. – Smith, D. W.

Az analitikus elmefilozófiai premissza a fenomenológiával homlokegyenest ellenkező: a tudatosság egy merben természeti matéria, az agy terméke. Azaz távolról sem a tudománnyal szembeni autonómiát megalapozó transzcendencia, mint a fenomenológiában, hanem éppenséggel a természettudomány fizikalista világképét már mindig is el feltételező magyarázati törekvés egy *problémája*. Probléma tehát, és nem is akármilyen, mivel a tudatosság egy olyan fenomén, amelynek egyszerűen nincs helye a természettudomány fizikalista ontológiájában: ha végeredményben minden létezésnek fizikainak kell lennie, hát a tudatosság, az makacsul ellenáll az egyetlen fizikai létmódra való visszavezetésnek. Röviden megelégedve, tulajdonképpen fogalmunk sincs arról, hogy egy fizikai szubsztrátum, egészen pontosan az agyi neurális mechanizmusok, *hogyan* eredményezhetnek bennünk tudatosságot. Ezt a problémát az analitikus elmefilozófiai diskurzus rendszerint valahogy úgy exponálja, ahogyan azt most én is megkísérlem a következőkben.

Egyfelől ugye mindannyian különféle észleleti tapasztalatok, mint a látás vagy az ízlelés, testi érzékletek, mint a fájdalmak, viszketések, imaginatív tapasztalatok, továbbá felbukkanó és alámerülő gondolatok, érzések, hangulatok alanyai vagyunk. Talán semmi sem ismersebb számunkra, mint ezeknek a mentális állapotoknak a *fenomenális* aspektusa, azok a *kvalitatív sajátosságok*, a *qualia*,<sup>6</sup> amelyek ezeknek az állapotoknak a tudatos megtapasztalását jellemzik, azt, hogy – Nagel<sup>7</sup> idközben analitikus szólás-mondássá vált megfogalmazásában – *milyen is (what is it like)* ezekben az állapotokban lenni, milyen is ket

---

(eds.): *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

<sup>6</sup> A *qualia* eredetileg a szubjektív érzetminiséget jelölő latin kifejezés, a *quale* többes száma. Az analitikus irodalomban elmésebbnél elmésebb distinkciókat alkalmazó *qualia*-definíciókat találni, amelyek rendszerint annak függvényében különböznek egymástól, hogy a *qualia* barátai vagy ellenzői fogalmazzák meg ket. Nem szándékom a *qualia* körüli szerteágazó (például annak intencionális vagy non-intencionális jellegét firtató) vitát itt érinteni, ezért annak a Ned Block által megadott leghatározottabb meghatározására támaszkodom majd: eszerint a *qualia* nem csak az érzetek, hanem az érzések, a percepciók, sőt a gondolatok fenomenális sajátosságait is magában foglalja (vö. Block, N.: *Qualia*. In Guttenplan, S. (ed.): *A Companion to the Philosophy of Mind*. Basil Blackwell, Oxford, Cambridge, MA, 1994, 514.). Mivel – amint látható – ebben a megközelítésben a tudatosság és a *qualia* fogalmainak a terjedelme gyakorlatilag megegyezik, ezért a továbbiakban szinonimákként használom ket.

<sup>7</sup> Nagel, T.: *What is it like to be a bat?* *Philosophical Review* 83 (1974), 435–450. Újranyomva in Block, N. – Flanagan, O. – Güzelde, G. (eds.): *The Nature of Consciousness: Philosophical and Scientific Debates*. MIT Press, Cambridge, MA, 1997.

[http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel\\_Bat.html](http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel_Bat.html)

úgy mond „belül I” átélni. A saját *egyes szám els személy*, szubjektív néz pontomból jól ismerem például azt, hogy milyen is a Luxembourg parkban sétálva Medici Mária kútját vagy a vitorláshajókázó gyerekeket szemlélni, és közben a kívül I besz r d forgalom tompa zaját hallani, milyen is egy tompa viskétést érezni, milyen is vidámnak, vagy egy ismeretlen eredet enyhe szorongás diszpozíciójában lenni. Mi több, úgy t nik, hogy ebb l a perspektívából mindezek a tudatos tapasztalatok egy olyan kitüntetett, azonnali és közvetlen módon hozzáférhet ek, amely senki más számára sem adott. Egy mentális esemény tehát akkor tudatos, akkor rendelkezik fenomenális sajátossággal, *qualiával*, ha van értelme annak a kérdésnek, hogy milyen is ezeken az eseményeken átesni, milyen is ket szubjektíve megtapasztalni. Általában egy él szervezet akkor nevezhet tudatosnak, ha van értelme annak a kérdésnek, hogy milyen is ennek a bizonyos organizmusnak lenni. Márpedig ennek a kérdésnek – szemben például azzal, hogy milyen is Luxembourg parknak, vagy milyen is forgalomzajnak lenni – kétségekívül van értelme.

Másfel l azonban, az *egyes szám harmadik személy*,<sup>8</sup> objektív perspektíva fel l közelítve a tudatosságához, egy alapvet episztémikus lehetetlenséggel szembesülünk: egy küls megközelítésben mások tudatossága egész egyszer en kívül esik a tudományos módszer hatáskörén, sem közvetlenül nem hozzáférhet , sem nem verifikálható. Ez a radikális korlátoltság az ismer s felszólításnak, a „képzeld bele magad az én b römbe”-nek való engedelmesség lehetetlenségével is érzékeltethet : ténylegesen sohasem helyezkedhetem bele a másik szubjektív perspektívájába, fenomenális élményfolyamába, vagyis nem tudhatom, hogy milyen is az tudatos tapasztalata, nincs, és nem is lehet semmiféle azonnali és közvetlen hozzáférésem tudatosságához, tapasztalatának fenomenális, kvalitatív sajátosságaihoz, a *qualiához*.<sup>9</sup> Így aztán az is érthetetlen, hogy tapasztalatom szubjektív, fenomenális sajátosságai, észleleteim, hangulataim és gondolataim tudatossága hogyan

---

<sup>8</sup> Az egyes szám els személy és harmadik személy perspektívák szembeállításában a szokásos analitikus filozófiai szóhasználatot („*first-person*” versus „*third-person*”) követem, amely a nyelvtani felosztásból indul ki: az egyes szám els személy (én) a szubjektív perspektívát, az én tapasztalatomat, az egyes szám harmadik személy ( ) pedig a nyilvánosan, több szempontból is megfigyelhet egyed tapasztalatát, illetve a tudomány objektív néz pontját jelöli.

<sup>9</sup> Az aszimmetriának ez a leírása a husserli interszubjektivitás-elemzésben felfedett, az *ego* és az *alter ego* szemléleti adódásai közötti aszimmetriát (melyet aztán Lévinas etikai értelemben radikalizál) idézheti fel. Nem véletlenül – az episztemológiai aszimmetria analitikus filozófiai közegben is szorosan köt dik az ún. *más elmék* megismerésének a problémájához.

jöhetnek létre agyam kívül l, nyilvánosan hozzáférhet eseményeib l, mondjuk a neuronok szinapszisainál lejátszódó elektrokémiai folyamatokból. Például a zenehallgatás neurobiológiai leírása, a hallószervekt l az agyi hallókéregig terjed neurális információfeldolgozás harmadik személy leírása nem elégséges annak a szubjektív, egyes szám els személy tapasztalatnak a megragadásához, hogy milyen is számomra egy Bach-fűgát hallgatni. A tudatosságot az egyes szám els személy (szubjektív, fenomenális) perspektíva és az egyes szám harmadik személy (objektív, fizikai) perspektíva közötti olyan alapvet *episztemológiai aszimmetria* jellemzi, amilyennel semmilyen más fenomén esetében nem találkozunk. Bármilyen más esetben ugyanis, a természettudomány szokványos eljárásával összhangban, a fenomenális, szubjektív sajátosságokat visszavezethetem egy mindenki által hozzáférhet objektív fizikai eseményre, így például a h érzetet a molekuláris mozgás kinetikai energiájára. Nem így a tudatossággal: bár az, hogy a tudatos tapasztalat valamilyen szoros összefűggésben kell, hogy legyen az agyban lejátszódó neurobiológiai folyamatokkal, minden kétségen kívül áll, a tudatosság redukálása egy ilyen agyi eseményre (pl. a Crick és Koch<sup>10</sup> által javasolt, a vizuális tudatosságnak a vizuális agykéreghez tartozó neuronok 40 Hz-es összehangolt oszcilláció-jával való azonosítása) a tudatosság problémáját egyáltalán nem oldja meg. A tudatosság rejtélye ugyanis abból ered, hogy, bár más-más (els , illetve harmadik személy ) perspektívából mind az *explanandum*, az elme tudatossága, mind a feltételezett *explanans*, valamely agyi folyamat világos lehet számunkra, egyáltalán nem világos ellenben az, hogy akármely javasolt *explanans* miként is magyarázza az *explanandumot*. Nem világos, hogy milyen episztemológiai összefűggés van a magyarázatul felhozott agyi esemény és a megmagyarázandó mentális esemény, a tudatosság között. A két perspektíva között, Levine<sup>11</sup> kanonizált kifejezésével élve, *magyarázati szakadék (explanatory gap)* tátong. Míg például a melegnek a molekuláris mozgások kinetikai energiájával való azonosítása esetén nincs értelme annak a további kérdésnek, hogy a meleg hogyan is lehet azonos ezzel a kinetikai energiával, a tudatosság esetében, még ha a tapasztalat összes kauzális jellemz jét neurobiológiailag meg is magyaráztuk, akkor is van értelme annak a további kérdésnek, hogy egy bizonyos agyi neurális esemény hogyan is lehet azonos a szubjektív tudatossággal. A tudományos objektivitás néz pontjából tehát

<sup>10</sup> Crick, F. – Koch, C: Toward a neurobiological theory of consciousness. *Seminars in the Neurosciences* 2, 1990, 263–275. Újranyomva in Block et al. (eds.): i. m.

<sup>11</sup> Levine, J.: Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354–61.

megfoghatatlan, hogy tudatos tapasztalatunk hogyan jön létre az agy fizikai eseményeiből. Vagy hogy általában bármiféle fizikai esemény hogyan eredményezhet bennünk tudatosságot. Még egyszer, *hogyan*, és továbbmenve, egyáltalán *miért* is eredményeznek az agyi fizikai folyamatok bármiféle tudatosságot, ahelyett, hogy mondjuk minden ilyen folyamat valamiféleképpen a „sötétben”, tudatosság nélkül történne meg? (A fizikait itt mindvégig a mentálissal ellentétbe helyezett általános ontológiai értelmében használom, elvonatkoztatok tehát attól, hogy az agyi folyamatok leírása valójában nem egy makro- vagy mikrofizikai, hanem egy neurobiológiai és elektrokémiai szintnek felel meg.)

Persze annak az analitikus filozófiai beismerése, hogy a tudatosság naturalizálása problémát okoz, meglehetősen távol áll még a fenomenológiával való rokonszenvezéstől, ugyanolyan távol, mint a fenomenológia a naturalizmustól. A tudatosságra természettudományosan, az egyes szám harmadik személy perspektívából rákérdez megközelítés a fenomenológia szempontjából már mindig is tévúton van, hiszen a tudatos tapasztalat *par excellence* a fenomenológia, nem pedig a természettudományok hatáskörébe tartozik – a felvázolt kudarc csak igazolja ezt a premisszát. Ugyanakkor az a hozzáállás, mely szerint a tapasztalathoz való egyes szám első személy viszonyulás *is* érvényesíthető, már jelentős analitikus filozófiai engedmény a fenomenológiai megközelítés irányában. Ahhoz, hogy az analitikus filozófiai és a fenomenológiai diskurzusok közeledését, a lehetséges kapcsolódási pontokat felmérhessük, először is a két tradíció történeti viszonyából származó azonosságokat és különbségeket tárgyaló kitérőre lesz szükség.

Azonosságoknak márpedig óhatatlanul elő kell fordulniuk – az analitikus filozófiai és a fenomenológiai iskolák közötti ellenségeskedés hagyománya ugyanis több szempontból is paradoxális. Husserl és Frege, a két, a 20. századot filozófiailag meghatározó „skolasztika” alapítói először is mindketten a matematika filozófiai-logikai megalapozásának a tervezetéből indultak ki; Husserl és Frege (és Russell) között továbbá közismerten termékeny eszmecsere folyt, hadd említsem itt csak a fregei antipszichologizmus döntő hatását Husserlre.<sup>12</sup>

Az a gyakorta alkalmazott szembeállítás, mely szerint a Husserl és kortársai által megvált filozófia és az angol-amerikai analitikus filozófia problematikái, megoldásai és stílusa között

---

<sup>12</sup> A Husserl–Frege kapcsolat jól ismert (lásd pl. Frege, G. – Husserl, E.: *Correspondance*. Trans-Europe-Repress, Mauvezin, 1987). Russellnek, miközben pacifista tevékenysége okán 1917-ben börtönben ült, a husserli *Logikai vizsgálódások* egy másolata volt a birtokában, és utólag úgy hivatkozott rá, mint „monumentális munka”. (Vö. Spiegelberg, F.: *The Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, I., 93.)

radikális eltérések és fordulatok volnának, valójában csak egyike a bonyolult filozófiatörténeti folytonosságokat különféle váratlan fordulatokkal (nem egyszer egy mesterét túlszárnyaló tanítvány szellemi atyagyilkosságával) dramatizáló narratív kliséknek. Michael Dummett az analitikus filozófia történeti eredeteit elemző könyve el szavában – mely könyvben amúgy külön fejezetet szentel Husserlnek – úgy véli, hogy ez a megközelítés „súlyos történeti torzítás”, és az analitikus filozófia kialakulásának valós történeti kontextusát figyelembe véve az „angol-amerikai” jelz helyett ildomosabb volna legalábbis „angol-osztrák” analitikus filozófiáról beszélni.<sup>13</sup> Barry Smith még tovább megy, és az osztrák filozófiának szentelt kit n monográfiájában<sup>14</sup> az osztrák filozófia brentano-i iskolájában (amelyben Husserl olyanok társaságában szerepel, mint Kasimir Twardoski, a lengyel logika és egzakt filozófia 20. századi megteremt je, a Gestalt-el futár Christian von Ehrenfels, továbbá Anton Marty, Carl Stumpf, Meinong és mások) látja a közép-európai tudományos filozófia, így a bécsi kör logikai pozitivizmusa megjelenését is kiváló nélkülözhetetlen el zményt. (A bécsi körrel pedig, mint tudjuk, az analitikus filozófia egyik meghatározó származásvonala – a másik a Russell–Moore féle vonal – veszi kezdetét.) Hogy némi fogalmunk legyen ennek a vitatott, neve szerint Neurath–Haller tézisnek<sup>15</sup> a horderejér l, az nem kisebb revíziót igényel t lünk, mint hogy például Carnapnak a fenomenológiához f z d viszonyát példázó bevett hivatkozás, a heideggeri filozófia metafizikai nonszenszként való bírálata helyett sokkal inkább a husserli fenomenológia és *A világ logikai felépítése* közötti párhuzamosságokra figyeljünk.<sup>16</sup>

Ha pedig szemügyre vesszük a német nyelv filozófiának a Smith javasolta német és osztrák hagyományokra való felosztásának egynémely ismérvét, mint hogy például a posztkantianus német idealizmusnak a tudományos empiriától elvonatkoztató transzcendentális episztemológiájával és idealizmusával szemben az osztrák tradíciót az empirikus tudományhoz való szoros kapcsolódás és a kanti fordulat által el idézett relativizmusokkal és historizmusokkal szembehelyezett realizmus és objektivizmus jellemzi,<sup>17</sup> akkor a korai Husserl minden további nélkül az utóbbi, az osztrák vagy az „angol-osztrák” analitikus tradícióhoz sorolandó. De ugyanebb l a felosztásból olvasható ki az is, hogy a transzcendentális fordulat

<sup>13</sup> Dummett, M.: *The Origins of Analytical Philosophy*. Harvard University Press, Harvard, 1993, 7.

<sup>14</sup> Smith, B.: *Austrian Philosophy: the legacy of Franz Brentano*. Open Court, Chicago and La Salle, 1994.

<sup>15</sup> l. m. 14–19.

<sup>16</sup> l. m. 27.

<sup>17</sup> l. m. 1–5.

utáni Husserl filozófiai attitűdjét – legalábbis metafizikájában, és nem föltétlenül konkrét fenomenológiai leírásaiban – immár mennyivel inkább a német filozófiai tradíció (tudjuk, hogy ez alatt elsősorban Fichte és Kant hatása értendő) határozza meg. E fordulat egyik lényeges eredménye az, hogy a husserli antipszichologizmus – nem függetlenül a *Naturwissenschaften/Geisteswissenschaften* polémiaától, vagyis attól a többek között Diltheytől eredő ellentételezéstől, hogy a természettudományok *magyarázzák* ugyan a természeti létezőket, de a szellemtudományok *megértik* a nem természetieket – eltökélte *antinaturalizmus*ba csap át. Sőt, a descartes-i „mathesis universalis” programjához felzárkózva, Husserl most már a transzcendentális *ego* immanens fenomenológiájában alapozná meg a természettudományokat.<sup>18</sup>

A természettudományokkal való radikális *diszkontinuitás* tézise az, amely a fenomenológiát a tudományokkal való *kontinuitást* egyaránt programként hirdető osztrák és analitikus filozófiai hagyományoktól megkülönbözteti. Az analitikus elmefilozófia vonatkozásában ez nem kevesebbet jelent, mint hogy – amint ezt már futólag jeleztem –, szemben a husserli transzcendentális tudatnak a természeti létezőt és egyben a természettudományokat is megalapozni hivatott transzcendenciájával, az analitikus filozófusok és a kognitív tudósok mindig is az elme naturalizálásának a programjából és a természettudomány fizikalista ontológiájából indulnak ki. Vagyis számukra egyáltalán nem a transzcendentális tudat konstituálja a valóságot, hanem ellenkezőleg, a fizikai valóság „konstituálja” a tudatot. Továbbá nem a transzcendentális tudat fenomenológiája alapozza meg a természettudományt, hanem fordítva, a természettudomány szolgáltatja a tudat megértéséhez a magyarázati kontextust. Az említett két értelmezési horizont közötti radikális ellentét nem bagatellizálható, ha az ennek ellenére lehetséges kapcsolódási pontokat akarjuk feltárni. A fenomenológia antinaturalizmusát nem lehet a szőnyeg alá seprni akkor, ha majd a kognitív tudományba integrálandó *naturalizált fenomenológia* esélyeit mérlegeljük. Noha Husserl fenomenológiája – a fentebb részletezett történeti affinitásokkal összhangban – megszívlelend meglátásokkal szolgál egy analitikus filozófiai vagy kognitív olvasat számára, ezenkívül – különösen a tudatosság problémájában – kései tudománykritikája sem kevésbé épületes

---

<sup>18</sup> Ugyanez a fenomenológiai „fundamentalizmus” köszön azután vissza például a *Lét és Id* Heideggerének a természettudományok regionális ontológiáit megalapozó fundamentálistudományi, vagy Lévinasnak a „fundamentális” alteritás-etikai programjában. Még ha nem is minden esetben tudományellenes, ez az attitűd kétségkívül nem segítette el a természettudományokkal való kommunikáció egy olyan hagyományának a létrejöttét, amely az analitikus tradíciót jellemzi.



(mindezekre később még külön kitérek), zsigerileg antinaturalista attitűdje elsősorban a látásra legalábbis kétségessé teszi az empirikus tudományokkal, így a kognitív tudománnyal folytatott párbeszédet.

Ami az analitikus filozófiai hagyományt illeti, a magyarázati háttér itt tehát mindig is a természettudomány fizikalista ontológiája. Ezzel önmagában nincs is semmi baj, viszont amikor a mentális, illetve a tudatosság, a *qualia* problémájához érkezőnk, ez a megközelítés abszurdumokhoz vezet. Mivel a céh becsülete itt mindig is megkívánta a „spiritualista” dualizmus radikális elvetését, ezért a mentális analitikus filozófiai tárgyalása – az ellenkező végletbe esve – sokáig csak egy reduktív fizikalizmusra korlátozódott: a mentális létezése valamiféle metafizikai illúzió, amely a fizikai létezésre (neurobiológiai korrelátumára) való visszavezetésével szüntethető meg. (A metafizikai illúzió fogalmában egyébként – apropó „radikális fordulatok” – még mindig a nyelvanalitikus és a behaviorista attitűd cseng vissza.) Sem érzések, sem gondolatok nem léteznek, csak a koponyánkban található mintegy százmilliárdnyi neuron valóságos. Vagyis a dualizmusból kivezetett egyetlen út a reduktív fizikalizmus, a mentális létének a tagadása.<sup>19</sup> De a reduktív fizikalizmus ilyenformán egyszerre képtelen a tudatosság magyarázatára. Képtelen a neuronoktól a tapasztalat tudatosságához eljutni. Mint ahogy képtelen erre a mentális egy másik redukcionista megközelítése, a később részletezendő kognitív elmegyarázatokat jellemző *funkcionalizmus* is. Ennek az álláspontnak megfelelően a mentális állapotok fizikai állapotok ugyan, de nem erre a fizikai szintre redukálódnak; a mentális a fizikai események közötti *okszági összefüggések* funkcionális szerveződése definiálja. (A mentális itt a szerkezet, a gép analógiájára elgondolt: az idő mérésre szolgáló óra – készüljön az aranyból, kvarckristályból és mikroprocesszorból, vagy akár elemi

<sup>19</sup> Egy különösen abszurd álláspont az idegtudósok és „idegfilozófusok” (neurofilozófusok) által olyannyira kedvelt *eliminatív materializmus*: e megközelítésben a mentálisnak a gondolatok, érzelmek nyelvét alkalmazó szubjektív leírása valójában a hétköznapi, „népi pszichológia” (*folk psychology*) mitológiája (pontosabban teóriája, ami máris egy rendkívül vitatható premissza), amelyet az idegtudomány fejlődése majd fokozatosan kiiktat a harmadik személy idegtudományi leírás javára. Az persze megtörténhet, mondjuk egy idegtudományi konferencia koktélpartiján, hogy valaki neurobiológiai terminusokban számoljon be mentális állapotairól, de az a szcientista látomás, hogy valamikor a jövőben majd mindenki így fog kommunikálni, végképp megmosolyogtató. (Képzeld el például két költőnek az idegsejt-kisülések és a szinaptikus rések terminológiájában folytatott esztétikai vitáját – bár nem magától értetődő, hogy a *qualia*-hoz és a népi pszichológiához megátalkodottan ragaszkodó költőknek milyen funkciójuk is lehetne ebben a „neuro-utópiában”.)

részecskékből – megfelel funkcionálását nem fizikai felépítése, hanem az oksági funkciók definiálják.) Vagyis egy mentális eseményt tulajdonképpen bármi, neurális vagy számítógépi mechanizmus (a megveszekedett funkcionalisták szerint akár egy sörösdobozokból vagy pingponglabdákból álló rendszer is) is el idézhet, feltéve, hogy egy bizonyos bemeneti inger a megfelel funkcionális szervezés (okszági összefüggés) közvetítésével a megfelel kognitív viselkedést (kimenetet) idézi el. A funkcionista redukció bírálatai<sup>20</sup> azonban rámutattak arra, hogy, akárcsak a fizikalizmus, a funkcionista redukció is kifejezti a *qualiá*, vagyis nem ad magyarázatot arra, hogy a kognitív funkciók működését miért és hogyan kíséri a tudatos tapasztalat. Bár mind a fizikalizmust, mind a funkcionizmust többnyire a materializmus elme-ontológiai álláspontjához sorolják be, mivel itt lépten-nyomon a fizikai és a mentális ellentétét l esik szó, ezért én a „materializmus” kifejezés helyett inkább a „fizikalizmus”-t használom – a „fizikai”-ra utaló általános értelemben – mind a fizikalizmus, mind a funkcionizmus redukcionista értelmezéseire vonatkozó gy jt fogalomként.

Amint id közben ezt többen is észrevételezték – legutóbb például Searle<sup>21</sup> –, a fizikalizmus és a dualizmus valójában egyaránt „Descartes bosszújának”, a karteziánus fogalmi ellentételezések ármányának az áldozata. Az a szubsztancialista el feltevés, hogy a mentális szigorúan nem fizikai (szubsztancia), a fizikai pedig szigorúan nem mentális (szubsztancia), elkerülhetetlenül ahhoz a dogmához vezet, mely szerint a mentalizmus fizikalizmus-ellenességgel, a fizikalizmus pedig mentalizmus-ellenességgel jár.<sup>22</sup> A *res cogitans*-tól, a mentális szubsztanciájától Descartes által radikálisan elkülönített *res extensa* fizikai szubsztanciájával magyarázni a mentálist, ahogyan a reduktív fizikalizmus igyekszik, érthet módon csakis kudarccal járhat. A józan ész is azt sugallná, hogy a kétségkívül létező mentális bizonyos *nem-reduktív* értelemben kontinuumot alkot a fizikaival, mint ahogyan nyilvánvaló például az, hogy a mentális események – így a tudatosság is – összefüggésben vannak az agyi neurális mechanizmusokkal. Azaz mind a fizikai, mind a mentális létezését elfogadhatjuk, anélkül, hogy ez önellentmondáshoz vagy szubsztancia-dualizmushoz vezetne. (A nem szubsztancialista alternatívák analitikus palettája sokszínű : így például érvelhetünk egy *tulajdonság-dualizmus* mellett, amelyben a mentális és a

---

<sup>20</sup> Lásd pl. Block, N.: Troubles with Functionalism. In Savage, C. W. (ed.): *Perception and Cognition: Issues in the Foundation of Psychology*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978, újranyomva in: Block, N. (ed.): *Readings in the Philosophy of Psychology*. Vol. 1. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1980.

<sup>21</sup> Searle, J. : *The Rediscovery of the Mind*. Id. kiad.

<sup>22</sup> l. m. 14., 26., 54.

fizikai ugyanazon szubsztancia eltér tulajdonságai; vagy egy *emergencia*-elmélet mellett, amelyben a mentális a fizikainak egy ontológiailag magasabbrendű szerveződése; vagy akár egyfajta *pánpszichizmus* mellett, mely szerint a belső, mentális sajátosságok ontológiailag ugyanolyan alapvetőek, mint a külső, relacionális fizikai sajátosságok, vagyis hogy a tudatosságnak egy bizonyos mértéke akár a természet minden szintjén megtalálható stb.) A kiút tehát csakis a mentális és a fizikai, a mentalizmus és a fizikalizmus ellentétének a meghaladása, vagyis a reduktív fizikalizmus elvetése lehet. A tudatosság redukálhatatlanságának a belátása valóban egy fokozatosan kibontakozó nem-redukcionista fordulathoz vezetett az analitikus elméfilozófiában. Ez a fordulat nyilvánvaló módon a fizikalizmus immanens (nem pedig fenomenológiai, transzcendentális) kritikájával járt. A továbbiakban először is néhány ilyen, az analitikus irodalomban elterjedt fizikalizmus-ellenes érvelést részletezek.

### **Érvek a tudatosság redukálhatatlansága mellett: zombik, színvak idegtudósok, denevérek – és a tudományfenomenológia**

Az *elgondolhatósági érv* (*conceivability argument*) a filozófiai *zombik* elgondolhatóságával<sup>23</sup> érvel a fizikalizmus ellen. A zombi egy velem (vagy bármely más tudatos emberi lényel) fizikailag hajszálpontosan, molekuláról molekulára azonos lény (még pontosabban molekuláris struktúráink azonosak), csak hogy híján van bármiféle tudatosságnak vagy *qualiának*. Végső soron – ugyanezen érv egy szélsőséges változata szerint – akár még egy teljességgel *zombi világot* is elgondolhatunk, amely az általunk ismertnek a vele kimerítően azonos fizikai változata volna – világegyetemünk, naprendszerünk, az óceánok, a földrészek, az állatok és nem utolsósorban a filozófusok tökéletes másolata, de amelyben végérvényesen hiányozna a tudatosság. Egy ilyen világban aztán nyilvánvalóan kivétel nélkül mindenki zombi volna (beleértve természetesen a filozófusokat is). (Ugyan kit nem kísértett meg néha az a gondolat, hogy már mindig is egy ilyen zombi világban szünyögünk, mi, a tudatosság szolipszistái (sic!)?) Egy példával szemléltetve a zombik elgondolhatóságát, miközben én most a számítógépem billentyűzetével a megszokott taktilis, képernyőjével az ugyancsak ismerős vizuális észlelési viszonyban vagyok – vagyis ezt a szöveget gépelem –, és az ablakomon beáradó kellemesen hideg tavaszi szellő finoman meglegyinti homlokomat, továbbá kedvenc zöld teámat ízlelgetem, a velem fizikailag azonos zombi hasonmásom, egy fizikailag az enyémmel azonos környezetbe belevetve, funkcionális szempontból

<sup>23</sup> Lásd pl. Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind...* Id. kiad. 94–99.

megtéveszt en azonos módon viselkedne, vagyis egy küls , harmadik személy leírás semmilyen különbséget nem találna sem agyi neurális folyamataink, sem viselkedésünk között. Ám mindeközben hasonmás zombinkban az imént említett vizuális, taktilis, olfaktorikus észleleteket, így a zöld tea ízének, a tavaszi szell nek stb. az észlelését belülr l mindezek tapasztalásának semmiféle tudatossága sem kísérné – „*milyen is zombinak lenni*” tapasztalat egész egyszer en nincs.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Az elgondolhatósági érv elválaszthatatlan az *epifenomenalizmustól*, attól a megközelítést l, mely szerint a mentális és a fizikai közötti oksági viszony – a karteziánus dualizmusnak azt a központi talányát elkerülend , hogy egyáltalán miként léphet kapcsolatba az anyagtalan elme szubsztanciája a test anyagi szubsztanciájával – csak egy irányban, a fizikai fel l a mentális irányában hat: fizikai események el idéznek mentálisakat, de ez fordítva már nem lehetséges. Ha ugyanis ragaszkodnánk ahhoz, hogy a mentális tudatosság *is* kihat okságilag a fizikaira, akkor a tudatosság hiánya hasonmásomban, a doppelgänger zombiban egy minden bizonnyal kívülr l is észlelhet viselkedésbeli eltérésben nyilvánulna meg. (Mondjuk görcsös, szaggatott helyváltoztatás során unos-untalan a nem-zombik életére törne, már ahogyan azt legalábbis a B-kategóriás hollywoodi filmek zombijai szokták.) A fenomenális tudatosság tehát az epifenomenalizmus szerint amolyan bels fenomenális film, amely a testem funkcionális m kódése eredményeként pereg bennem – miközben doppelgängeremben konok sötétség honol –, ámde semmilyen hatással sem lehet erre a m kódésre, vagyis valójában fölösleges, egyfajta evolúciós kacat.

Az epifenomenalizmus, mivel a természettudományos fizikalizmusnak sem mond ellent, miközben másfel l a *qualia*, a tudatosság létezését sem zárja ki, meglehetősen népszerű álláspont a jelenlegi kognitív elmegyarázatokban. De ugyanakkor korántsem problémátlan. A tudatosság oksági szerepének epifenomenalista kizárásával ugyanis a tudatosság léte körüli vita egyhamar asztalcsapkodássá fajul: mivel a tudatosságnak ilyenformán csak osztenzív definíciója lehetséges, ezért a tudatosság-párti tábor csakis a tudatosságnak, a *qualia*nak a saját bels élményfolyamában való nyilvánvaló önadottságára, a szembenállók pedig csak arra hivatkozhatnak, hogy márpedig saját bels tapasztalatukban semmiféle *qualia* sem fordul el . A helyzetet Block anekdotikusan jellemzi: „Azt kérde: Mi az, amit a filozófusok kvalitatív állapotoknak neveztek el? Azt válaszolom, és csak félig viccesen, amit Louis Armstrong mondott, amikor azt kérdezték t le, hogy mi a dzsessz: »Ha meg kell kérdezned, akkor sohasem fogod megtudni.«” (Block, N.: *Troubles with Functionalism*. In Block, N. (ed.): *Readings in the Philosophy of Psychology*. Id. kiad. 278.) Ily módon aztán egyáltalán nem kizárt, de legalábbis nem verifikálható, hogy a Dennett csapatkapitány vezette A csapat (Quine, Rorty, Hofstadter, Churchlandék, Andy Clark, Lycan, Rosenthal, Harman és mások), a tudatosság, a *qualia* létezését tagadók, és a Chalmers csapatkapitány irányította B csapat (Nagel, Searle, Fodor, Levine, Pinker, Harnad és mások), a tudatosság, a *qualia* mellett kardoskodók összecsapásában az el bbiük valóban filozófiai – és egyúttal filozófus – zombik, míg az

A filozófiai zombi lehet sége nem könnyen megkerülhet kihívás a fizikalista redukcionizmus számára. Ha ugyanis a zombik logikailag lehetségesek, akkor a fenomenális tudatosság nem azonos a fizikalizmus magyarázta objektív fizikai tényekkel. Feltételezzük, hogy egy F fizikai esemény egy zombiban M mentális esemény nélkül fordul el. Az világos, hogy M nem fordulhat el M nélkül, vagyis például a zöld tea íze nem fordulhat el a zöld tea íze nélkül. Akkor azonban F egy olyan modális tulajdonsággal bír, amellyel viszont M nem, és pedig az M hiányában való el fordulás lehet ségével. Amib I pedig – Leibniz törvényével összhangban, mely szerint bármely x-re és y-ra, x akkor és csak akkor azonos y-nal, ha x és y összes tulajdonságukban megegyeznek – az következik, hogy M nem azonos F-fel, behelyettesítve: a tudatosság eseménye nem azonos egy fizikai eseménnyel. Persze ebb I egyáltalán nem a hagyományos dualizmushoz való visszatérés imperatívusza adódik, hanem csak a következ óvatos belátás: ha a fizikalista tények alapján elgondolt tudatosság nélküli zombi világ logikailag igenis koherens, vagyis a fizikalizmus tudatosság nélkül is jól megvolna, akkor ez azt jelenti, hogy a reduktív fizikalizmus és a funkcionalizmus nem alkalmas a tudatosság magyarázatára.

Talán nem nehéz felismerni, hogy az elgondolhatósági érv valójában a test és az elme kapcsolatának az esetlegességét állító klasszikus descartes-i érv<sup>25</sup> egy változata, pontosabban az ellenpárja: a különbség az, hogy a zombik esetében az emfázis a fizikai világra, nem pedig a *cogitóra* vonatkozik, vagyis a *cogito*

---

utóbbiak nem. (A csapatok összeállítását lásd: Dennett, D. C.: *The fantasy of first-person science*.

<http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm> (megjelenés alatt). De persze az sem lehetetlen, hogy az utóbbiak egy adott pillanatban zombikká változtak, de továbbra is tudatosnak vélik magukat, vagy hogy már mindig is zombik voltak, és csak a tudatos tapasztalat hallucinatív zavaraiiban szenvednek. Vagy hogy esetleg mindkét tábor zombikból, vagyis valójában nem-zombikból áll. Mindenesetre az egész vita olykor a süketek, pontosabban a *qualia*ban részesül beavatottak és a hitetlenek közötti párbeszéd benyomását kelti.

<sup>25</sup> Ennek két változata ismert: az *Értekezés a módszerr I* IV. része és *A filozófia alapelvei* I. részének 7–8. paragrafusa arra utal, hogy az elme és a test distinkciója egyenesen a *cogito*-érv I, pontosabban a *dubitációból*, vagyis abból következik, hogy a kételkedés (gondolkodás) aktusában magában már nem, de például a testem létezésében még kételkedhetem. Témánk szempontjából itt az *Elmélkedések az els filozófiáról* VI. elmélkedésében alkalmazott érv relevánsabb: mivel világos és elkülönített ideám van egyrészt magamról mint nem-kiterjedt és gondolkodó dologról, másfel I a testr I mint kiterjedt és nem-gondolkodó dologról, továbbá pedig bármit, amit világosan és elkülönítetten felfoghatok, azt Isten megteremtheti, ezért az elme a test I elkülönült szubsztancia, olyan szubsztancia, amelynek az esszenciája a gondolkodás.

nélküli fizikai világ lehet ségéb l következtetünk a tudatosság fizikai redukálhatatlanságára. Végeredményben más-más irányból, de mind a tudatosság nélküli fizikai, mind a fizikai nélküli tudatosság elképzelhet sége ugyanazzal az érvelésmóddal él – mindkett a fizikai és a mentális (a tudatosság) közötti kapcsolat kontingenciájából következtet a tudatosság nem fizikai természetére.

Egy másik fizikalizmus-ellenes érv, a *tudás érve (knowledge argument)*<sup>26</sup> – valójában gondolatkísérlete, az analitikus irodalomban ez egy különösen népszerű érvelésmód – egy fekete-fehér szobában, az idegtudomány apoteózisának eljövend boldog korában fogva tartott briliáns idegtudósról, Maryr l szól, aki csak fekete-fehér könyvekb l és a küls kamerákhoz csatolt fekete-fehér tévél l szerzi információit a külvilágról. Id vel Mary egyre több, a színek és a színlátás fizikai aspektusaira vonatkozó ismeretet sajátít el, mígnem végül az *összes*, a színlátással kapcsolatos fizikai (illetve funkcionális) tényt ismeri már, a téma vezet nemzetközi szaktekintélyévé n tte ki magát. Mégis, amikor els alkalommal lép ténylegesen kapcsolatba a színskála összes színében tündökl külvilággal, a szobáját övez virágoskertben, egy vörös rózsá láttán így szól: „Szóval *ilyen is* a vörös tapasztalása”, majd a f re lenézve hozzát teszi, „és *ilyen is* a zöld tapasztalása”. Úgy t nik tehát, hogy Mary valamilyen teljességgel új tudásra tesz szert a színlátással kapcsolatban. De hogyan lehetséges ez, ha már el z leg is birtokában volt a színlátás fizikai folyamataira vonatkozó teljes tudásnak? A Mary által megismert új tény semmiképpen sem fizikai vagy funkcionális tény, mert annak a polikróm külvilág megtapasztalása el tt is már ismert tények egyikének kellene lennie. Akkor azonban el kell ismernünk azt, hogy a fizikai tények nem merítik ki a tények univerzumát, azaz, hogy a Mary által megismert új tény, a „vörös” és a „zöld” tényleges, szubjektív megtapasztalása nem magyarázható meg maradéktalanul egy objektív, fizikalista leírással. A színlátáshoz a szubjektív, fenomenális sajátosságok halmaza, *qualia*, egyszóval a színlátás tudatossága társul, amelyet ezek szerint Mary csak a fekete-fehér szobafogságból szabadulván ismer meg, amikor maga is megtapasztalja azt, hogy *milyen is* a különféle színek észlelését „belül l”, az egyes szám els személy perspektívából átélni. A szoba elhagyása el tt Mary csupán ezeknek a szubjektív, fenomenális sajátosságoknak az objektív, fizikai okait, hatásait és az ezekben l kikövetkeztethet összes fizikai tényt ismerte, nem pedig magukat ezeket a szubjektív, fenomenális sajátosságokat. Vagyis a tudás érve általánosabb értelemben arra figyelmeztet, hogy, még ha egy bizonyos tapasztalattal kapcsolatos összes

---

<sup>26</sup> Jackson, F.: Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly* 32 (1982), 127–136. <http://members.aol.com/NeoNoetics/Mary.html>

lehetséges fizikai, illetve funkcionális ismeret birtokában volnánk is, akkor sem tudnánk azt, hogy *milyen is* az a bizonyos tapasztalat, mindaddig, amíg ténylegesen meg nem tapasztaljuk azt. Vannak tehát olyan, a tudatos tapasztalattal kapcsolatos tények, amelyek nem vezethetők le a fizikai tények halmazából.

Ezekkel a fizikailag magyarázhatatlan fenomenális tényekkel Thomas Nagel szerint mindenféle objektivista, fizikalista ontológiának alaposan meggyilkolható a baja, ugyanis ezek csakis abból az egyetlen nézőpontból hozzáférhetők, amelynek éppenséggel a kiiktatására törekszik bármely fizikalista leírás – a szubjektív, fenomenológiai perspektíváról van szó. Jackson imént részletezett tudás-érve tulajdonképpen Nagel emlékeztető esszéjének, a *Milyen is denevérnek lenni?*<sup>27</sup>-nek a logikus továbbgondolása. Nagel hangadó írása elsőként hívta fel – legalábbis explicit módon – az analitikus filozófia figyelmét a tudatosság problémájára;<sup>28</sup> problémafelvetése, megfogalmazásai (mint például a bevett fordulattá vált és itt általam is már többször alkalmazott *milyen is* kifejezés) ma már antológiába illenek, és lépten-nyomon visszaköszönnek az utólag kidolgozott fizikalizmus-ellenes érvekben. Érvelésének lényegét a következő passzusban találjuk: „Nem lehetséges a tapasztalat fenomenológiai sajátosságait egy redukció révén ugyanúgy kiiktatni, mint ahogyan egy közönséges anyagi dolog fenomenális sajátosságait egy fizikai vagy kémiai redukcióban kiiktatjuk – nevezetesen az emberi megfigyelők elméjét érő hatásokként magyarázva őket. Ha a fizikalizmust védelmezzük, akkor maguknak a fenomenológiai sajátosságoknak is egy fizikai leírását kell szolgáltatnunk. De ha megvizsgáljuk ezek szubjektív jellegét, egy ilyen teljesítmény lehetetlennek mutatkozik. Ennek oka az, hogy minden szubjektív fenomén lényegileg egy egyedi nézőponthoz kapcsolódik, és elkerülhetetlennek tűnik, hogy egy objektív, fizikai elmélet elhagyja ezt a nézőpontot. [...] Ha a tapasztalat tényei – azok a tények, amelyek arra vonatkoznak, hogy milyen is a tapasztalat a tapasztaló organizmus számára – csak egy nézőpontból hozzáférhetők, akkor rejtély, hogy a tapasztalatok valódi jellege hogyan tárható fel ennek az organizmusnak a fizikai működésében. Az utóbbi a *par excellence* objektív tények tartománya – azoké, amelyek több szempontból és eltérő perceptuális rendszerekkel bíró egyedek által is

<sup>27</sup> Nagel, T.: What is it like to be a bat? Id. kiad.

<sup>28</sup> Különböző korábbi megfogalmazások persze azért léteznek, így például már Polányi Mihály is arra hívta fel a figyelmet, hogy a testi tapasztalat tudatossága a hallgatóság tudásnak egy olyan dimenzióját implikálja, amely elérhetetlen a külső, neurofiziológiai leírás számára. Vö. Polányi, M.: *The structure of consciousness*. *Brain*, Vol. LXXXVIII., 799–810. Újranyomva in Polányi, M.: *Knowing and Being*. Routledge, London, 1969. <http://griffon.mwsc.edu/~polanyi/mp-structure.htm>1965)

megfigyelhetők és megérthetők.<sup>29</sup> Míg a fizikai tények magyarázatában a fokozatos objektíválás, a fizikai dolgok fenomenális megjelenésétől való elvonatkoztatás indokolt, a fenomenalitás kiiktatása a fenomenális tapasztalat magyarázatában ahelyett, hogy közelebb vinne a tudatosság megértéséhez, valójában csak ellehetetleníti azt – pontosan a tudatossághoz való hozzáférés egyetlen nézőpontjától foszt meg. Itt a következő ellenvetés hozható fel Nagel ellen: abból, hogy a tudatosság és a szubjektív nézőpont lényegileg, elválaszthatatlanul kapcsolódik egymáshoz, még nem következik az, hogy ez a nézőpont egyúttal a tudatosság megközelítésének *egyetlen, kizárólagos* nézőpontja volna. Ha ezt így elfogadnánk, akkor a tudatosság problémája, mivel egyrészt a fizikalista magyarázat meg sem közelítheti, másrészt a fenomenalitás felől csak megtapasztalható, nem pedig magyarázható, valóban megoldhatatlannak tenné „rejtélyé” válna. Noha Nagel kétségkívül optimista felhangokat is megüt – így például a szubjektív fenomenológia és az objektív fizika közötti szakadék áthidalására írása vége felé javasolt „objektív fenomenológia” spekulatív felvetésében –, egyes megfogalmazásai a tudatosság problémájára adott ilyen szer pesszimisztikus konklúziót sugallnak.

Colin McGinn esszéje<sup>30</sup> egy ilyen Nagel-olvasatból kiindulva jut arra a szkeptikus következtetésre, hogy a tudatosság problémája végérvényesen meghaladja kognitív képességeinket. E probléma megoldásában szerinte valahogy olyanformán vagyunk *kognitíve korlátoltak*, mint mondjuk egy denevér az einsteini relativitáselmélet megértésében. McGinn a kanti magánvaló dolog, a *noumenon* megismerhetetlenségével licitál rá az episztemológiai aszimmetriára: egyfelől, a fenomenológiai tények felől sohasem juthatunk el az agyi neurobiológiai folyamatok magánvalóságához, másfelől, e folyamatok kívülről megfigyelt fenomenalitása irányából pedig a tudatosság bizonyul noumenálisnak (vagyis két episztemológiai aszimmetria – elnézést a képzavarért – szimmetriáját állítja).

Ugyán lehet, hogy McGinn következtetése a magyarázati szakadék közvetlen folyománya. Levin *magyarázati szakadék érve*, idézzük fel, a következőket állítja: egy adott fizikai létezőnek a természettudományos magyarázatában nem lehet kétség afelől, hogy a magyarázandó azonos a magyarázóval. Így például a víz hétköznapi fogalmának (színtelen, szagtalan, átlátszó folyadék) a H<sub>2</sub>O molekuláris struktúrájával és a kémia törvényeivel való magyarázata esetén nem lehetséges az, hogy a víz ne legyen azonos a H<sub>2</sub>O-val. Ezzel szemben, ha akár a tapasztalat összes

---

<sup>29</sup> Nagel, T.: i. m. 520., 522.

<sup>30</sup> McGinn, C.: Can we solve the mind-body problem? *Mind* 98 (1989), 349–366. Magyarul in: *Gond* 20 (1999), 185–204.



lehetséges neurobiológiai vagy funkcionális magyarázatát meg is adtuk, még mindig lesz értelme annak a további kérdésnek, hogy egy adott agyi neurális mechanizmus hogyan lehet azonos a tapasztalat szubjektív aspektusával, a tudatossággal. A tudatosság esetében az *explanans*, valamely agyi neurobiológiai folyamat, és az *explanandum*, a tudatosság között tagadhatatlanul magyarázati szakadék tátong. De figyelem, ebből a magyarázati szakadékból logikailag még egyáltalán nem adódik az az *episztemológiai* következtetés, hogy ez a szakadék végérvényesen áthidalhatatlan, mint ahogyan ezt a tudatosság McGinn-féle rejtélyközpontú felfogása elvi alapokon véli. (A természettudományban például egy ilyen következtetést csak egy adott elképzelés lehetetlenségét demonstráló határ-tétel esetén lehet levonni, amint például a termodinamika második tétele végérvényesen kizárja az örök mozgás lehetőségét.) A magyarázati szakadék ugyanakkor azt az *ontológiai* következtetést sem indokolja, hogy vagy a hagyományos dualizmushoz kell visszatérnünk, vagy pedig valamiféle *neodualizmus*nak kell behódolnunk, és egy eddig ismeretlen külön ontológiai alapelemmel kell áthidalnunk a magyarázati szakadékot. Mondjuk úgy, hogy a tudatosságot hozzáadjuk a világegyetem alapvető fizikai sajátosságainak, a tömegnek, a tér-időnek stb. a listájához, mint ahogyan ezt többek között Chalmers<sup>31</sup> javasolja. Ontológiai vagy episztemológiai extrapolációitól eltekintve, az, amit biztosan kijelenthetünk, csupán a magyarázati szakadék ténye: a szubjektív fenomenális, az egyes szám első személy nézőpont és az objektív fizikai, az egyes szám harmadik személy nézőpont között magyarázati szakadék tátong. Az már valószínűleg az alapvetően problémacentrikus analitikus filozófia történetiétlenségével magyarázható, hogy e szakadék megállapítását sehol sem kíséri a történeti keletkezésére irányuló vizsgálódás. Márpedig e magyarázati szakadék genealógiája, például a husserli tudományfenomenológia megközelítésében, több tekintetben is az áthidalására törekvő kísérletek kiindulópontjával szolgálhat.

Husserl ugyanis a *Válságban*<sup>32</sup> pontosan a szubjektív fenomenális tapasztalat és az objektív tudományos leírás közötti szakadékban diagnosztizálja az európai természettudományokban és általában az európai ráció történetében jelentkező válság okát. A *Válság* elemzése szerint a tudományos objektivitásnak a görög antikvitással kezdődően és különösen a reneszánsz korában, Galilei óta kialakult fogalma a minden szubjektivitástól és viszonylagosságtól mentes valódi, ideális létnek a hipotézisének alapul. Ezt az alapvetően platonikus felfogást, a világ igaz, objektív létének hipotézisét Galilei a matematikai ideális létként

<sup>31</sup> Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind...* Id. kiad. 126.

<sup>32</sup> Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Atlantisz, Budapest, 1996.

tételezett természetre alkalmazta. A természet matematizálása egyfelől a tudománybeli hétköznapi *életvilág* (*Lebenswelt*) szemléleti tapasztalatában adott pontatlan érzéki alakoknak (a többé vagy kevésbé egyenes, kör, stb. alakú fizikai testeknek) a geometriai-ideális testekre („tisztá” egyenesekre, síkokra és egyéb „tisztá” alakzatokra) való visszavezetésével járt. Ezt a geometriai redukciót pedig másfelől az érzéki min ségek (színek, hangok, szagok stb.), vagyis a *qualia* fizikai redukciója (testfelületek által visszavert fényhullámok hosszúságára, hanghullámokra stb.) kísérte. Az érzéki alakok és min ségek tehát a természettudományos megközelítés számára csupán a matematikailag leírható objektív fizikai létezésükre utaló merben szubjektív, relatív fenoménekké váltak. Vagyis a mögöttes, objektív valóság látszataivá. (Régiesen: *tüneményeivé* – így a kanti *phaenomenon* egy korai magyarítása.) „A jelenségek csak a szubjektumban léteznek: csupán oksági következményei a valódi természetben zajló folyamatoknak, azok viszont csak matematikai tulajdonságok formájában léteznek. Ha életünk szemléltet világa csupán szubjektív, ez megfosztja értékétől a tudománybeli és a tudományon kívüli élet összes igazságát is, amelyek életünk tényleges létét érintik. Csak annyiban van némi jelentésük, hogy hamis voltuk ellenére mégis homályosan tudósítanak a lehetséges tapasztalat e világa mögött rejlő, hozzá képest transzcendens magánvalóról.”<sup>33</sup> Innen származik tehát a magánvaló fizikai létezés, a *noumenon* és szubjektív megjelenése, a *phaenomenon*, a fenomén közötti természettudományos dichotómia. A tapasztalat fenomenális sajátosságainak, a *qualiáknak*, egyszóval magának a tudatosságnak a modern természettudomány által a 17. században véghezvitt kiiktatása, továbbá a mentálisnak (a *res cogitans*nak) és a fizikainak (*res extensa*nak) (illetve az ezeket leíró filozófiai és tudományos megközelítéseknek) a descartes-i szétválasztása végül a szubjektív mentális és az objektív fizikai közötti szakadékhoz vezetett.

A magánvaló matematikai-fizikai lét ontológiai hipotézisének szerves folyamánya nem csupán a világ kettéhasadása szubjektív fenomenalításra és objektív fizikai valóságra, fenoménre és noumenonra, hanem e kettő tökéletes elkülöníthetőségének, az első személy tapasztalatnak a harmadik személy leírásra való maradéktalan redukálhatóságának az episztemológiai alapelve is. Ezt, a nyugati episztemológiai tradíciót alapvetően meghatározó objektivitás-koncepciót a világot kívülről szemlélő „szem” (ez volna a harmadik személy nézőpont) vizuális metaforája ábrázolja. A szubjektum/objektum e dichotómiájával szemben Husserl a *Valóságban* több ízben is egy eredendő korrelációra hívja fel a figyelmet: az objektív tudományos nézőpont és a szubjektív perspektíva lényegi korrelációjára. A tudós objektív,

---

<sup>33</sup> l. m. 78.

tudományos néz pontja szerinte már mindig is a hétköznapi életvilág szubjektív-viszonylagos apriorijának a horizontjában mozog, innen ered és erre utal vissza. Tudjuk, hogy a tudomány teoretikus világhoz-viszonyulását a *Lét és Id* ben Heidegger is a világban-benne-lét eredend en ateoretikus megértésének egy módosulásaként értelmezte. A gondolati els bbséggel kapcsolatos medd vitáktól eltekintve itt azt lényeges kiemelni, hogy a tudományos és tudományel tti néz pontok korrelációja mögött valójában egy még eredend bb korreláció, a szubjektív mentális és az objektív fizikai (és, amint láttuk, egyben *fenomenon* és *noumenon*) dichotómiáját meghaladó *intencionalitás*, a tudat eredend objektumra-irányultságának a fenomenológiai alapgondolata húzódik meg.

Husserl szemében ugyanis semmi sem abszurdabb, mint noumenonnak és fenoménnek, a magánvaló objektív létnek és szubjektív megjelenésének szembeállítás. A husserli fenomenológiát egy kanti vagy akármely más *fenomenalizmustól* pontosan a *lét és a megjelenés tautológiája* különbözteti meg: nincsen semmiféle fenomenális mögötti noumenális, magánvaló lét, a fenomenológiai szemléletben a létezők „hús-vér valójukban” (*leibhaft*), eredeti szemléleti önadottságban, egy a priori intencionális korrelációban kapcsolódnak a tudathoz. (Innen aztán már csak egy lépés a husserli transzcendentális idealizmus: a tárgyak nemcsak, hogy a tudattal való eredend intencionális korrelációban, hanem csakis a tudat *számára* léteznek. Vagy másképpen fogalmazva, minden világonbelüli értelemképés és a tudat intencionális értelemadásából ered. Ennek egy klasszikus locusát lásd az *Ideen I.* 49. §-a végén.<sup>34</sup>) Ebb l a szempontból Husserl azt az eljárást is következtetlenné tartja, amely a megjelenés rovására el z leg konstituált tudományos objektivitást utólag a fenomenális morfológiák és min ségek okával azonosítja. Ahogy ezt az *Ideen I.* 52. §-ában kifejti,<sup>35</sup> a fizikai dolog a szubjektív megjelenésben, s t, a priori módon csak ebben adódik eredend módon, és csak az észleleti meghatározottságok miatt rendelkezik fizikai meghatározottságokkal is.

A világot kívülr l reprezentáló objektív „szem” megismerési viszonyának képtelenségére a 20. században paradox módon els ként magának a fizikának kellett rádöbennie: a kvantumfizikai mérés helyzete – anélkül, hogy itt most a részletekbe és az interpretációs végletekbe belegabalyodnánk – fenomenológiai megközelítésben úgy is leírható, mint *megfigyelt szubjektum (a tudatosság) és megfigyelt kísérleti objektum (egy*

<sup>34</sup> Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre I.: Introduction générale à la phénoménologie pure*. Paris, Gallimard, 1950.

<sup>35</sup> l. m.

adott kvantumfizikai állapot) intencionális korrelációja.<sup>36</sup> Hogy egy ilyen korreláció a megfigyelő szubjektumtól elkülöníthető objektív realitás elképzelését legalábbis megkérdőjelezi, az, gondolom, nem vitatható. A megismerő szubjektum és az objektum tökéletes elkülöníthetőségének objektivisták mítoszát cáfolta később a maga során a jelenkori tudományfilozófia is: így Polányi Mihálynak a megismerés intencionális és személyes komponensére és a hallgatólagos tudásra vonatkozó meglátásai, Kuhnnek a paradigmatis látásmóddal kapcsolatos elemzése stb.

De a tudományos objektívitas-felfogás mindenekelőtt a bennünket foglalkoztató tudatosság esetében bizonyul végképp tarthatatlannak. Korántsem szükséges Husserlét a fenomenon/noumenon megkülönböztetés elutasításával egyúttal a fenomenológia említett tautológiájában (lét = megjelenés) is követnünk ahhoz, hogy belássuk: a szubjektív megjelenésnek az objektív fizikai valóságra való redukálása a tudatosság vonatkozásában egyszer en nonszensz. Ez a meglátás már Nagel korábban elemzett esszéjében is megjelenik: „De miközben jogos ezt a nézőpontot [a fenomenális tapasztalat szubjektív nézőpontját; az én megjegyzésem – Sz. A.] a külső világ teljesebb megértésére való törekvésben kihagyni, nem mellőzhetjük állandóan, lévén, hogy belső világunknak lényege, és nem csupán egy rá

---

<sup>36</sup> Lábjegyzetben teszem hozzá, hogy a kísérleti megfigyelés, a mérés kvantumfizikai problémáját korántsem a filozófiai interpretációk vitték el a „szubjektivizmus” irányába. Már Heisenberg korai megfogalmazásai is egy olyan álláspontra utalnak, amelyet utólag több fizikus is, a leghatározottabban talán Amerikába emigrált „marslakóink” egyike, Wigner Jen képviselt: a mentális állapot, a tudatosság *módosítja* a kísérletileg megfigyelt kvantumfizikai állapotot. (Vö. Wigner, E. P.: Remarks on the mind-body question. In Good, I. J. (ed.): *The Scientist Speculates*. Basic Books, New York, 1961.) A kvantumfizikának a tudatossággal való magyarázatát mostanság a fordított, a tudatosságot kvantumfizikailag magyarázó tendencia váltotta fel. Roger Penrose (Penrose, R.: *The Emperor's New Mind*. Id. kiad.; ill. u. : *Shadows of the Mind*. Id. kiad.) például gödéli alapokon érvelve (bizonyos matematikai tételek annak ellenére igazak, hogy nem következtethetők ki egy adott axiomatikus rendszerből) azt állítja, hogy a megértés (a tudatosság) nem kikövetkeztethető jellege egy ugyancsak nem kikövetkeztethető kvantumfizikai folyamattal magyarázható: a tudatosság a kvantummechanikai hullámfüggvénynek a citoszkeletális mikrocsovekben a gravitáció által előidézt k ollapszusából származik. (A tudatosság kvantumfizikai magyarázatai sokak szerint azonban nemhogy magyarázzák, hanem éppenséggel megduplázzák a tudatosság rejtélyét egy másikkal, a kvantumfizikai állapot rejtélyével.) A tudatosság és a kvantumfizikai mérés problémáinak kapcsolatához lásd Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind...* Id. kiad. 333–357.; Bitbol, M.: *Physique et philosophie de l'esprit*. Flammarion, Paris, 2000.

vonatkozó néz pont.<sup>37</sup> Vagyis a nem az objektív, hanem a szubjektív valóságot, a tudatosságot kutató megközelítésben a szubjektív néz pont immár nem objektíválható. Searle lényegretör megfogalmazásában: a tudományos redukció bevett, a szubjektív megjelenés (pl. h érzet) és a mögöttes fizikai valóság (a molekuláris mozgások kinetikus energiája) közötti megkülönböztetésével szemben „[n]em tudjuk ugyanezt a megjelenésvalóság különbséget a tudatosság esetében is tétélezni, mivel a tudatosság magukból a megjelenésekből áll. *Ott, ahol magáról a megjelenésről van szó, nem tudjuk a valóságot a megjelenéstől megkülönböztetni, mivel a megjelenés maga a valóság.* [...] A redukció sémája általában annak az elvnek az elutasításán alapszik, mely szerint egy sajátosság megjelenésének szubjektív episztémikus alapjai e sajátosság végső konstitutívumának a részei volnának. [...] az episztémikus alapokat kiiktató redukciók nem m ködhetnek magukra az episztémikus alapokra vonatkozólag. Ezekben az esetekben a megjelenés maga a valóság.”<sup>38</sup> Vagy másképpen: az önmagában vett tudatosság magyarázatában nem lehet magát a tudatosságot kiiktatni.

A tudatosság fizikalista redukálhatatlansága mellett érvel analitikus filozófusok tulajdonképpen arra a szakadékra csodálkoznak rá és próbálják rádöbenteni olvasóikat is, amelyet a fenomenológia megközelítésében magának a természettudománynak az eredend módszerbeli eltévelyedése eredményezett. Ezzel ismét a már ismerős ellentétet érintjük: miközben az analitikus filozófusok számára a természeti világ megismerésében a tudatosság zárójelezéséből kell kiindulnunk, addig a fenomenológusok pontosan a természeti világ és a természettudomány zárójelezésével jutnak el a tudatosság mindenkori kiindulópontjához. Ez után a kis tudományfenomenológiai kitérő után az mindenesetre egyértelművé vált, hogy a természettudományos objektivizmus – történetileg tekintve – nem véletlenül tehetetlen a tudatosság problémájával szemben: *nem lehet a tudatosságot egy olyan módszerrel vizsgálni, amelynek alapító gesztusa pontosan a tudatosság kiiktatása volt.* A tudatosság fenomenójéhez három évszázaddal e kiiktatását követően visszaérkezve be kell látnunk, hogy a tudatosság tanulmányozásában a szubjektív fenomenalitás és leírása végképp nem zárójelezhető: a tudatosság sem ontológiailag, sem episztemológiailag nem redukálható az objektív fizikaira. Most pedig térjünk át arra, hogy a kognitív tudomány magyarázati eljárásai hogyan termelik újra a tudatosság problémáját, a szubjektív fenomenalitás és az objektív fizikai közötti magyarázati szakadékat.

---

<sup>37</sup> Nagel: i. m. 524.

<sup>38</sup> Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. Id. kiad. 121–122.

### Magyarázati szakadék a kognitív tudományban

A kognitív tudományban két alapvető magyarázati paradigma különíthető el. A hagyományos *komputacionalista-szimbolikus* megközelítés (ezt szokták még átfogóan kognitivizmusnak is hívni) az elme és a számítógép analógiájára épül, az elme belsejében egy „computerlike” modelljét nyújtja: az elme működése szimbólumok, reprezentációk szabályokon alapuló komputációja. Az emberi elme tulajdonképpen úgy működik, mint a Boole-algebra matematikai-logikai elveit alkalmazó számítógép, vagyis mint egy – a logikai szimbólumok referenciájától nyilvánvalóan elvonatkoztatott – szimbolikus logikai rendszer. Az elme/számítógép analógia mögött az az érvelés feltételezés húzódik meg, hogy, bár a számítógép csak a szimbólumok fizikai formájával, nem pedig azok jelentésével dolgozik, a számítógépi komputáció azért lehet mégis intencionális (itt: a külvilágra referáló), akárcsak az emberi elme, mert a szimbólumok szintaktikai szerkezete már magában hordozza az összes releváns szemantikai distinkciót.<sup>39</sup> Megjegyzendő még, hogy a komputacionalisták számára a biológiai szubsztrátum valójában mellékes, mivel az elme működésének megértéséhez csupán a „software”, a szintaktika lényeges, a „hardware”, a konkrét agyi neurális folyamatok mellékesek. Ez azt eredményezi, hogy ez a megközelítés könnyen megfér egy ugyan nem hagyományos, hanem ún. „toleráns” dualizmussal, amelyben nemcsak az ember, hanem bármilyen más élő lény, számítógép- vagy akármilyen más gép is gondolkodónak, *rationale*-nak minősíthető, feltéve, hogy az elme szoftverje futtatható rajta.

A másik paradigma, a *konnekcionizmus* szerint az elme kognitív rendszere nem az explicit szimbólummanipuláció egy szabályrendszere, hanem olyan elemi alkotórészek rendkívüli

---

<sup>39</sup> Ezt a mesterséges intelligenciából származó hipotézist Searle hírhedt „kínai szoba érve” cáfolta a leghatásosabban: ha egy kínaiul nem értő személyt egy kínai szimbólumokkal teli szobába zárunk, amelyben ezenkívül még a kínaiul megfogalmazott kérdésekre kínaiul válaszoló magyar nyelvű számítógép-program is található, akkor a kívülről érkező kínaiul lejegyzett kérdésekre a szobában található személy által összeállított írásbeli válaszokat nagy valószínűséggel lehetetlen lesz megkülönböztetni egy kínai anyanyelvű személy válaszaitól. Ennek ellenére sem a számítógép-program, sem a kínai szobában tartózkodó személy nem ért kínaiul, és mivel a számítógép sem tartalmaz többet a kínai szoba rendszerénél, világos, hogy egy számítógép sem érthető kínaiul. Vagyis a számítógépprogramok szintaktikai struktúrája nem elégséges a szemantikához: a számítógépek, eltérően az emberi elmétől, nem rendelkezhetnek szemantikai tartalommal, a formális szimbólumokat a referenciával összekapcsoló intencionalitással. Vö. Searle, J.: *Minds, Brains, and Programs. Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), 417–424. Magyarul in: Pléh Cs. (szerk.): *Kognitív tudomány*. Osiris, Budapest, 1994.

s r séggel összekapcsolt hálózata, amelyeknek a *lokális* m kódése *globális* állapotok *emergenciáját* idézi el . (Globális vagy emergens sajátosságokat eredményez rendszereket még a lézerek, a populációgenetika, az immunrendszer stb. doméniumaiban is kimutattak, ezeket átfogóan önszervező vagy komplex rendszereknek nevezzük.) Itt nyilvánvalóan egy „neuronlike” modellel van dolgunk, amely pontosan a komputacionalisták által mellékesnek tartott hardware, az agy metaforájából indul ki: a neuronok analógiájára tétélezett elemi és önmagukban jelentés nélküli összetevők közötti kölcsönhatások, akárcsak az agyi neurális hálózat, egy magasabb szint emergens sajátosságot, az agy kogníciós folyamatait idézi el . Külön ki kell hangsúlyozni azt, hogy, bár a kogníciós folyamatok a neurális szint emergens sajátosságai, nem redukálhatóak közvetlenül erre a szintre. Vagyis az eliminatív materializmust vagy a fizikalizmust jellemző neuro-redukcionizmussal szemben a konnekcionista megközelítés a mentális (vagy a tudatosság) nem-reduktív magyarázatát teszi lehetővé. A konnekcionizmus egyébként két olyan probléma kezelését is lehetővé teszi, amelyekkel kapcsolatosan a komputacionalizmus eleve csúszott volt ítéelve. Az első a kogníció időtartamával kapcsolatos: a szimbólummanipuláció sorozatban alkalmazott szabályokkal operál, de olyan kognitív folyamatok esetében, amelyek nagyszámú m veletet igényelnek, az egész m velet sor lefutására gyakorlatilag nincs idő.<sup>40</sup> A neurális hálózatot jellemző *szimultán, párhuzamos feldolgozás* számára azonban egy ilyen

<sup>40</sup> Ez az időbeli korlát a kognitív irodalomban a „százlépéses szabály” formájában ismert. Ez azt mondja ki, hogy a neurális információterjedés (az idegsejtkisülések) és a konkrét kognitív folyamatok (pl. szó- vagy tárgyfelismerés) tényleges időtartamainak az összevetése alapján nem lehetséges olyan lineáris kognitív modelleket építeni, amelyek több mint száz lépést tartalmaznának. A problémát az okozza, hogy a hagyományos komputacionalista modellek logikai m velet sorai rendszerint ennél jóval több minimális lépést tétéleznek fel. Meg kell jegyezni, hogy az én olvasatomban Heideggernek a teoretikus nyelvi reprezentációt bíráló *Lét és Idő* -beli kalapácsos példái is kitérően megfelelnek ennek az időbeli korlátnak a szemléltetésére (persze nem egy empirikus, kísérleti szinten, hanem, ha úgy tetszik, egy heideggeri gondolkísérlet szintjén): jó esélyünk van például arra, hogy a „dobjd ide a kalapácsot!” legyen az utolsó mondatunk akkor, ha a levegőben felénk tartó kalapácsot nem egy *kézhezálló (Zuhanden)*, pragmatikusan használt és már mindig is „értett” eszköznek vesszük, hanem mint egy *kéznellev (Vorhanden)*, teoretikusan szemlélt tárgyat, s a logikai nemfogalomból és a meghatározó jegyekből alkotott explicit teoretikus ítéletben vetjük össze mentális kalapácsunkkal – ez utóbbi folyamat ugyanis nagy valószínűséggel több időt igényel, mint amennyit a kalapács röpte. (Jellemzőnek találok egyébként – az ontológiatörténeti destrukció fényében – azt, hogy a mester, azaz Husserl tintatartós, kockás példáival szemben Heidegger már „kalapáccsal filozofál”.)

id korlát nem jelenthet problémát. Másrészt, mivel a szimbólummanipuláció lokalizált, a szimbólumok vagy a szabályok egy részének a károsodása a kognitív rendszer m kódésképtelenségéhez vezet, a konnekcionizmus holista leosztottságú m kódése viszont nagyon jól magyarázza az agynak a károsodásokkal szembeni ellenállóképességét, immanens önszabályozását.

Mindkét kognitív paradigma tulajdonképpen az elme egy *funkcionalista* magyarázatán alapszik. A mentális események funkcionalista definíciója, ha emlékszünk még rá, kizárólag *okági*: a mentális állapotok közötti okági összefüggések funkcionalis szervezése meghatározott kognitív viselkedést idéz el. A kognitív funkcionalizmus tehát felnyitja az emberi elme behaviorista „fekete dobozát”, és a bemeneti ingereket meg a kimeneti viselkedést a benne talált mentális események okági hálózatára kapcsolja rá.

De bármennyire sikeresek is volnának a kognitív viselkedés magyarázatában és el rejelésében, e kognitív funkcionalista magyarázatok egyike sem beszél arról, hogy például a percepció, az emlékezet, a gondolkodás stb. nem csupán meghatározott kognitív viselkedést okágilag el idéző funkciók, hanem olyan kognitív folyamatok, amelyeknek a tudatában vagyunk, amelyeket *tudatos fenomenális tapasztalat* kísér. A neurális vagy a komputacionális mechanizmusok a kognitív funkciók okági m kódését magyarázzák, de arra a kérdésre, hogy *a kognitív funkciók m kódését miért és hogyan kíséri a tudatos tapasztalat* – már ha egyáltalán felteszik ezt a kérdést –, már nem képesek választ adni. Az elme kognitív m kódését igen, de azt már nem magyarázzák, hogy *milyen is* kognitív elmének lenni, milyen is a kogníciót belül, szubjektíve megtapasztalni. Itt voltaképpen még mindig egyfajta behaviorizmussal van dolgunk, amelyben a mentális események valójában semmi többet nem állítunk, mint hogy funkciójuk okágilag el idézni a kognitív viselkedést. És e viselkedés továbbra is a mentális objektív, egyes szám harmadik személy magyarázatának a középpontjában áll. Úgyhogy valóban az történhetett, hogy amikor a funkcionalista neobehaviorizmus felnyitotta a behaviorista elme „nagy fekete dobozát”, – Searle maliciózus megjegyzése szerint – valójában „nem talált mást benne, csak egy csomó kis fekete dobozt.”<sup>41</sup> A kognitív tudomány funkcionalista elmémagyarázatainak is a már jól ismert szakadékkal, a *kognitív elme*, az okági funkció és a *fenomenológiai elme*, a kogníciót kísér szubjektív aspektus, a tudatos tapasztalat között tátongó magyarázati szakadékkal kell szembenéznük.

---

<sup>41</sup> Searle: i. m. XII.



### Kognitív tudomány és fenomenológia viszonya. A neurofenomenológiai hipotézis

Mindezek után egyáltalán nem meglep, hogy az utóbbi évtizedben – analitikus filozófusok és kognitív tudósok részéről egyaránt – egyre gyakrabban megfogalmazódik a fenomenológiai, egyes szám első személy leírás kognitív tudományi integrálásának a szükségessége. Az első ilyenként értelmezhető korai javaslat valójában már Nagelnél is fellelhető, ez a korábban már említett, az „objektív fenomenológiára” vonatkozó fölvetése a *Milyen is denevérek lenni?* végén. A következő Dennett<sup>42</sup> „heterofenomenológiája” lehetne, de ez valójában az egyes szám első személy („auto-fenomenológiai”) beszámolóknak az egyes szám harmadik személy leírás „intencionális hozzáállás”-ára (amely az előbbieket olybá veszi, mintha azok intencionálisak és tudatosak lennének, noha ez illúzió) való redukciója. (Dennett különben enyhén szólva elhamarkodottan és igazságtalan érvek alapján veti el a fenomenológiai hagyományt, amely az elképzelésében szigorúan egyedileg tapasztalható, ineffábilis *qualia*knak a bármiféle tudományos szigorú mellőzése, az impresszionizmushoz hasonlítható egyfajta vizsgálata lehetett.) Searle-nek a mentális redukálhatatlanul egyes szám első személy ontológiáját hangsúlyozó „biológiai naturalizmusa”,<sup>43</sup> Chalmersnek a tudatosság „nehéz problémáját” elemző munkái<sup>44</sup> vagy Flanagan „természetes módszere”, amely a fenomenológia, a kognitív tudomány és az idegtudományok közötti „reflektív egyensúlyra” törekszik,<sup>45</sup> mind olyan álláspontok, amelyek explicit módon a fenomenológiai, egyes szám első személy leírás alapvető volta mellett érvelnek.

A fenomenológiai nézőpont valorizálását javasoló analitikus filozófusok közül azonban sokan még csak nem is utalnak a fenomenológiai mozgalom tapasztalati leírásainak a korpuszára. Ezért aztán egyesek meg sem haladják az elvi deklaráció szintjét,

<sup>42</sup> Dennett, D. C.: *Consciousness Explained*. Id. kiad.

<sup>43</sup> Searle, J.: *The Rediscovery of the mind*. Id. kiad.; ill. u. : *The Mystery of Consciousness*. Id. kiad.

<sup>44</sup> Chalmers, D. J.: Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2, 1995, 200–219. Újranyomva in Shear, J. (ed.): *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT Press, Cambridge, MA, 1997.

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/facing.html>; u. : *The Conscious Mind...* Id. kiad.; u. : First-person methods in the Science of Consciousness. 2001.

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/firstperson.html>

<sup>45</sup> Flanagan, O.: Prospects for a Unified Theory of Consciousness. In Block, N. et al. (eds.): i. m.

mások pedig, olykor például Searle,<sup>46</sup> a fenomenológiai spanyolviaszt kényszerülnek feltalálni. Ez az ignorancia már csak azért is érthetetlen, mert id közben analitikus filozófiai berkekben is végbement a fenomenológiának egy szerény, de jelentős reneszánsza, amely a kognitív tudomány figyelmét sem kerülte el.

A meghatározó elmények közül mindjárt elsőként az ún. kaliforniai iskola (Dagfin Follesdal, Hubert Dreyfus, Ronald McIntyre, Izchak Miller és David Smith) analitikus Husserl-olvasatát kell kiemelni: Follesdal és McIntyre a fregei lingvisztikai aktus és a husserli intencionális aktus között vonható párhuzamra hívták fel a figyelmet, nevezetesen a *Sinn* (jelentés, értelem) és *Bedeutung* (jelölés, referencia) fregei, illetve a *noéma*, az intencionális aktus tárgyoldala és tárgya közötti husserli distinkciók analógiájára.<sup>47</sup>

A husserli fenomenológia első explicit kognitív olvasata Hubert Dreyfusnak tulajdonítható, akinek kétségkívül meghatározó hatása volt a fenomenológia és a kognitív tudomány közeledésére. Bár ez a hatás – legalábbis Husserl vonatkozásában – nem nevezhető feltétlenül pozitívnak, ugyanis Dreyfus egyfajta s-komputacionalistaként bírálja Husserlt: Follesdal és McIntyre imént említett „husserli noéma = fregei *Sinn*” értelmezéséből kiindulva úgy véli, hogy a világot reprezentáló noémák Husserlnél egy olyan logikai-grammatikai rendszerbe szerveződnek, amely analógiába helyezhető a mesterséges intelligencia adatbázisaival.<sup>48</sup> Itt tudni kell azt, hogy Dreyfus, aki a mesterséges intelligencia kutatás legkorábbi és meghatározó bírálójaként vált ismertté,<sup>49</sup> egy jól bejáratott interpretációs képlettel viszonyul Husserlhez. Ennek premisszája az, hogy a mesterséges intelligencia kutatás tulajdonképpen osztja, illetve empirikus kutatási szinten alkalmazza a Descartes, Leibniz, Kant és Husserl neveivel fémjelzett filozófiatörténeti hagyomány azon elvetését, mely szerint az emberi elme alapvetően racionális, reprezentacionális és szabálykövető. Ez az összefüggés indokolja másfelől azt, hogy a racionalista filozófiai hagyomány reprezentacionalizmusa ellen Heidegger, Merleau-Ponty, valamint Wittgenstein által felhozott érvek egyben a

---

<sup>46</sup> Searle, J.: *The Rediscovery of the mind*. Id. kiad.

<sup>47</sup> Follesdal és McIntyre vonatkozó írásait lásd in Dreyfus, H. (ed.): *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, 1982.

<sup>48</sup> Lásd pl. Dreyfus első szavát az általa szerkesztett *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science* gyűjteményes kötetéhez (id. kiad.).

<sup>49</sup> Terry Winograd, az egyik legismertebb mesterséges intelligencia program, a SHRDLU létrehozója az hatására veszítette el hitét a MI-ban; a Stanfordon tartott számítógéptudományi kurzusain jelenleg heideggeri alapokon hangsúlyozza a hétköznapi háttértudás formalizálásának nehézségét. Vö. Winograd syllabusával: <http://hci.stanford.edu/cs378/cs378-topics.html>

mesterséges intelligencia kutatás bírálatában is alkalmazhatók.<sup>50</sup> Amint ez később még kiderül, különösen a „husserli reprezentacionálizmussal” szembehelyezett heideggeri reprezentációkritika dreyfusi képlete, a heideggeri világban-benne-létnék a preteoretikus „el-megértése” vívta ki a kognitív tudósok érdeklődését.

Megemlítendő még Husserl *III. Logikai vizsgálódásának* a Kewin Mulligan, Barry Smith és Peter Simons által kidolgozott analitikus („realista fenomenológiai”) olvasata, amely a Husserl által itt elemzett egész-rész és dependencia viszonyokat formális ontológiaként értelmezi, és annak logikai-nyelvészeti vizsgálatát javasolja.<sup>51</sup> Az ún. „osztrák filozófiai szeminárium” szerzői a husserli mereológia fogalmainak a predikátumlogikaitól eltér diagrammatikus szimbolizációját alkalmazzák a jog és a morál alapfogalmainak, a határ geometriai, geográfiai és köznapi értelmének elemzésére. Kiderült, hogy például a mesterséges intelligencia-kutatásban pontosan ilyen jellegű formális ontológiák használhatók a háttértudásnak a gépekbe való programozására. A percepció fenomenológiájának husserli és gestaltista alapokon való topológiai és geometriai modellezése végül a 80-as években a látás idegtudományi és komputacionális modelljeivel való explicit összevetéshez vezetett.

Kognitív tudomány és fenomenológia viszonyában a leglátványosabb aktuális fejlemény a *husserli fenomenológia kognitív tudományos naturalizálásának* Francisco Varela, Jean Petitot és mások által kidolgozott programja.<sup>52</sup> Figyelem, explicit naturalizálási kísérlettel van dolgunk; bár utólag sokat árnyalnak rajta, a közös elszó szerint a szándék a *res cogitans*-nak, az elmének az agy *res extensa*-jára való visszavezetése. Mint tudjuk, Husserl már a *cogitans*-nak *res*-ként való minősítésénél tiltakozna – a tudat világonbelüli dologként való azonosításánál csúszott el Descartes is, a *dubito*-ból egy képtelen transzcendentális realizmusba esve vissza. Vagyis itt rögtön az a kérdés vetődik fel, hogy Husserl közismert antinaturalizmusát figyelembe véve ez a vállalkozás nem egy *contradictio in adjecto*, fából vaskariká-e?<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Vö. Dreyfus, H.: *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. Harper and Row, New York, 1972.

<sup>51</sup> Lásd Smith, B. (ed.): *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*. Philosophia, Munich, 1982.

<sup>52</sup> Petitot, J. – Varela – Roy, J. M. – Pachoud, B. (eds.): *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues on Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press, Stanford, 1999.

<sup>53</sup> Minden bizonnyal így vélekedne erről a programról például Paul Ricoeur, a francia filozófia doyenje, a fenomenológiai hermeneutika ismert élfigurája, aki a Jean Pierre Changeux-vel, nem kevésbé jeles idegtudóssal folytatott beszélgetésében (Changeux, J.-P. – Ricoeur, P.: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Éditions Odile Jacob, Paris, 1998.), bár figyelemreméltó tájékozottságról és interdiszciplináris hajlamról tesz tanúságot, valójában nem sokat tágit attól a kezdeti

Egyáltalán nem, állítják a szerzők, és álláspontjukat két megközelítésben is argumentálják. Először is, ami az ontológiai vonatkozásokat illeti, a fenomenológia naturalizálása nem egyenértékű a fenomenológiai tapasztalatnak a neurobiológiai korrelátumára, a mentálisnak a fizikaira való visszavezetésével. Vagyis, akárcsak a korábban elemzett konnektionizmus esetében, itt is egy nem-reduktív naturalizmusról van szó, amely távol áll bármiféle reduktív fizikalista redukciótól, illetve a mentális és a fizikai dualista szembeállításától, amelyek – mint láthattuk – valójában kölcsönösen összefüggnek. A fenomenológia naturalizálása a *mentális ontológiai újrakategorizálásával* jár együtt: ahogy például az elméleti biológiában irrelevánsá vált az anyag és az élet közötti ellentét, úgy ehhez hasonlóan az önszervező vagy komplex rendszerek kognitív tudományi alkalmazása is a mentális és a fizikai ellentétét meghaladó leírásokhoz vezetett, amelyekben egy entitás egyaránt rendelkezhet mind az anyag, mind az elme jellemzőivel, a közöttük levő látszólagos heterogenitás ellenére.<sup>54</sup>

Az ontológiai újrakategorizálás másfelől azt eredményezi, hogy a naturalizált fenomenológia epistemológiai szempontból sem reduktív: az emberi tapasztalat, illetve a tapasztalat leírása mind a mentálisat, mind a fizikaiat komplementárisan magában foglalja. A nem-reduktivitás tézise azonban kölcsönös, nemcsak az objektivisták fizikalizmusát, hanem a mentalista redukciót, a fenomenológia transzcendentális szubjektivizmusát is elveti, amely az emberi tapasztalatnak a szubjektív leírását tartja megalapozónak. *A naturalizálás itt a fenomenológiai és a kognitív neurobiológiai leírás kölcsönös meghatározottságát, egy olyan kölcsönhatást feltételez, amelyben egyik leírás sem alapozza meg a másikat, egyikük sem redukálható a másikra.* Ez viszont azzal jár, hogy a fenomenológiai leírás szintjét valahogyan össze kell kapcsolni a tapasztaló szervezet neurobiológiai folyamatainak a

---

meggyőzését, hogy az idegtudománynak az objektív fizikai testre (*Körper*) vonatkozó *neurális* diszkurzusa és a fenomenológiának a megélt testre (*Leib*) irányuló *mentális* diszkurzusa meghaladhatatlan szemantikai (nem ontológiai) dualizmust képvisel. Miután fölveti a két heterogén perspektívát meghaladó „harmadik” diszkurzus lehetőségét, Ricoeur sietve hozzáfűzi, hogy „[...] filozófusként nyomatékos agnoszticizmusomnak kell hangot adnom egy olyan felülnézeti diszkurzus lehetőségével kapcsolatosan, amelyből a bepillantást nyernék annak a lényegi egységébe, ami hol neurális rendszerként, hol mentális élményként jelenik meg számomra.” (l. m. 39.) Ricoeur agnoszticizmusa sok tekintetben McGinn szkepticizmusához hasonlít, azzal a különbséggel, hogy Ricoeur az epistemológiai aszimmetriát expliciten a husserli testfenoménnek, a *Leib/Körper* kettősségnek radikális diszkontinuitásként való értelmezésével támasztja alá.

<sup>54</sup> Vö. Petitot et al.: i. m. 46–49.

szintjével, a transzcendentálisat a természetivel. Közbe kell vetnem, hogy egy ilyen korreláció Husserl számára alapvető kategóriahiba volna, ugyanis, míg a természeti régió eseményeit a kauzalitás kapcsolja össze, a transzcendentális szférában ezt a szerepet a kauzalitásra vissza nem vezethető *motiváció* látja el (lásd pl. az *Ideen II.* 56. §-át<sup>55</sup>). Petitot és Varela a husserli pszicho-fenomenológiai párhuzamosság tézisére hivatkozva mégis úgy gondolják, hogy igenis lehetséges a transzcendentálisat a pszichológiai szinten keresztül az empirikussal összekapcsolni. E párhuzamosság-tézis szerint ugyanis a fenomenológiai leírás egy pszichológiai szinten, vagyis a természetes beállítódásban természeti létezőnek tételezett pszichikum szintjén megismételhető (vö. a *Kartezianus Meditációk* 57. §-ával<sup>56</sup>). Ha pedig a transzcendentális átfordítható a pszichológiaiba, ez utóbbi a maga során immár összekapcsolható a kognitív tudomány empirikus szintjével. A transzcendentális fenomenológiai leírást tehát a pszichológiai tudathoz, ennél fogva pedig egy természeti szervezethez tartozóként lehet elemezni – ebben az értelemben vehetünk alá az egyes szám első személy tapasztalatok és leírások egy nem-reduktív naturalizálásának. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha a *testiség*, a megtestesülés problematikája mind a kognitív tudomány, mind a fenomenológiai leírás középpontjába kerül. (Erre hamarosan még kitérek.)

Ami most már a fenomenológiai és a kognitív tudományi leírások közötti kommunikáció konkrét módszertanát illeti, itt több megközelítés különíthető el. Egyes szerzők meghatározott neurális reakciók vagy struktúrák lokalizálásával – mint például az illuzórikus kontórok észlelésekor aktiválódó sajátos neuronok lokalizálása a vizuális agykéregben – akarják a fenomenológiailag észleltet a neurális szubsztrátummal összekapcsolni. Olyan összekapcsoló állításokról van szó, amelyek a következő formát öltik: *(A olyannak látszik, mint B) → (A magyarázza B-t)*, ahol „A” neuropszichológiai eseményeket és „B” fenomenális eseményeket jelöl, az implikációs operátor pedig kondicionális értelemmel bír: ha az empirikus események „olyannak látszanak”, mint a fenomenális események, akkor ez utóbbiakat az előbbieket magyarázzák.<sup>57</sup> De ezek az összekapcsoló állítások nem magyarázzák sem a lokalizált neurális egységeknek az agy többi részével való viszonyát, és ami még lényegesebb, azt sem, hogy tulajdonképpen mi teszi őket tapasztalati eseményekké. Vagyis a maguk során ismét csak újratermelik a magyarázati

<sup>55</sup> Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II.: Recherches phénoménologiques pour la constitution.* Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

<sup>56</sup> Husserl, E.: *Kartezianus elmékedések.* Id. kiad.

<sup>57</sup> Vö. Varela, F.: *Neurophenomenology...* Id. kiad.

szakadékat – mintha csak a fenomenológiainak álcázott régi jó ismeressel, az eliminatív materializmussal találkozánk újra.

Mások egy olyan izomorfizmus felé lépnek tovább, ahol már nem a neurális és a kognitív esemény szintjén, hanem a strukturális magyarázati szinten korrelál a kognitív empiria és a fenomenális tapasztalat. Ebben az elképzelésben a neurális szint megfelel magyarázati mechanizmusának a beazonosításában a kognitív idegtudósoknak figyelembe kell venniük a fenomenológiai evidenciákat. A husserli id elemzés például arra utal, hogy az id tapasztalat sokkal inkább a dinamikus komplex rendszerek kognitív modelljével – mintsem egy komputacionálissal – vizsgálható; ez a modell a maga során viszont a husserli retenció paradoxális természetének oksági magyarázatát szolgáltathatja.<sup>58</sup> Ez a megközelítés, azon túl, hogy ismét csak egyfajta elmésebb pszicho-neurális azonosság-elméletként értelmezhető, a két leírás közötti diszciplináris határokat áthághatatlanak tartja: egy közösen osztott logikai és episztemológiai kereten belül a fenomenológia az egyes szám első személy leírásokat, a kognitív tudomány a harmadik személy leírásokat szolgáltatja, amelyeket statikus módon egymáshoz rendelünk.

A kognitív idegtudomány és a fenomenológia egymásba kapcsolására tett legeredetibb javaslat kétségkívül a nemrégiben idejekorán elhunyt Francisco Varela ún. *neurofenomenológia*<sup>59</sup> programja. Ennek szándéka, hogy a két leírás ellentétének vagy statikus egymáshoz rendelésének logikáját egymást kölcsönösen generáló potenciáljuk irányában haladja meg. De még mielőtt ezt kifejténém, először is részletesebben ki kell térnem a „neurofenomenológus” általános elméleti elvetéseire. Varela – egy nemzetközi hír neurobiológusról van szó – az utóbbi időkben első sorban a *megtestesült (embodied)* kogníciónak, az

---

<sup>58</sup> Van Gelder, Tim: Wooden iron? Husserlian phenomenology meets cognitive science. *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* 4, 1996. Újranyomva in Petitot, J. et al. (eds.): i. m. <http://www.phil.indiana.edu/ejap/1996.spring/vangelder.1996.spring.abs.html>.

<sup>59</sup> Varela, F.: Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996), 330–350. Újranyomva in Shear, J. (ed.): i. m. [http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human\\_consciousness/article01.html](http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human_consciousness/article01.html); u : The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for generative mutual constraints. *Alter: Revue de Phénoménologie* 5 (1997), 355–381. A fenomenológiának és más egyes szám első személy megközelítéseknek a tudatosság tanulmányozásában való alkalmazásához lásd Varela, F. – Shear, J. (eds.): *The View from Within. First-person approaches to the study of consciousness*. Imprint Academic, 1999.

elnevezésében *enaktív*<sup>60</sup> kognitív tudománynak, a konnekciónizmus egy markánsan önállóuló trendjének meghatározó figurájaként vált ismertté.<sup>61</sup> A megtestesült elme elképzelésére mindenképpen ki kell térnem, mert, amint említettem, a *testiség, a megtestesülés* fenomenológiája támasztja alá a fenomenológia és a kognitív tudomány egymásba fonódását.

A megtestesült elme megközelítése osztja a konnekciónizmus emergencia-filozófiáját (tehát a mentális nem-reduktív megközelítést is) és az önszervező rendszerek magyarázati alkalmazását. Meghatározó jegye azonban az, hogy ugyanakkor alapjaiban elhibázottnak tartja a mind a konnekciónizmus, mind a komputacionalizmus alapbeállítódását meghatározó *reprezentációelméletet*. A paradigma programatikus kifejtésében, *A megtestesült elme (The Embodied Mind)* cím meghatározó munkájukban Varelának és társainak explicit szándéka megszabadulni mind az eleve adott külső világ sajátosságainak a passzív tükrözését állító realizmustól, az elmének mint „speculum mundi”-nak a Szküllájától, mind az eleve adott belső világ projekcióját állító idealizmusnak, a világ által tükrözött elmének a Kharübdiszától.<sup>62</sup> A szubjektivizmus és az objektivizmus e két reprezentacionalista végletével szemben a megtestesült kogníció álláspontja elme és világ eredendően egymásba szövedése, a kogníció heideggeri értelemben vett *világban-benne-léte (in-der-Welt-Sein)* mellett érvel. A megtestesült elme teoretikus kifejtése – amint az már sejthető – sok tekintetben adósa a *Lét és Id* ben olvasható heideggeri környező világ-elemzésnek, illetve ennek korábban érintett dreyfusi olvasatának. Ismert, hogy a világhoz való viszonyulásmód Heidegger szerint korántsem egy objektív világnak az elkülönített, világtalan szubjektumban való reprezentációja, hanem a világban-benne-létnak a pragmatikusan használt eszközök utalásrendszerében való nem-tematikus feloldódása. A heideggeri jelenvalólét már mindig is megért en viszonyul a világhoz: már a nyelvi-teoretikus reprezentációt (a szubjektív mentálisnak és az objektív fizikainak a teoretikus ítélet igazságában való megfelelését) megelz en is érti

<sup>60</sup> Az enaktívizmus kifejezés az angol „to enact” (ebben a kontextusban: „egy aktust beteljesíteni”) igéből származik, és Varelánál arra utal, hogy a kognitív ágens nemcsak passzívan tükrözi, reprezentálja a világot, hanem aktívan hozzájárul környező világa emergenciájához, úgy mond enaktálja azt.

<sup>61</sup> A megtestesült-enaktív kognitív tudományhoz lásd Varela, F. – Thompson, E. – Rosch, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1991, 8–9. fejezet. A mesterséges intelligencia fejleményeire összpontosító bemutatását lásd Clark, A.: *Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA, The MIT Press, 1997.

<sup>62</sup> Vö. Varela et al.: i. m. 172.

környez világot, eredend en otthonosan tesz-vesz benne. A teoretikus reprezentációval szemben els dlegesnek tételezett heideggeri *el megértés* kognitív olvasatban a *tudni mit (know what)* explicit, propozicionális tudásánál (a hagyományos komputacionalista kogníciónál) alapvet bb *tudni hogyan (know how)* *háttértudásnak (background knowledge)* felel meg. (A *tudni mit/tudni hogyan* distinkció mondjuk a szimbolikus logikai példák megoldása és a biciklizés közötti különbségnek feleltethet meg.) A megtestesült kogníció gondolata tehát egy els , általános megközelítésben *hermeneutikai* értelemmel bír: a kogníció elválaszthatatlan a tág értelemben vett – a nyelvet és a történetiséget is magába foglaló – testiségt l, vagyis a megismerés hermeneutikai szituáltságától. A kogníció eredend élet- vagy környezet-világbeli meghatározottságának a kihangsúlyozásával – ideértve a tudós kognícióját is – Varela egyértelm en a szubjektív tapasztalattól független objektív, harmadik személy néz pontnak a husserli és heideggeri eredet kritikájához zárkózik fel: e korábban érintett kritika szerint szubjektum és objektum dichotómiájának és elkülöníthet ségének a dogmáját eredend intencionális korrelációjuk (legyen bár az a heideggeri világbanbenne-lét világra kiterjesztett intencionalitása) gondolatával kell felcserélni.

Megismer szubjektum és világ hermeneutikai értelm egymásba szöv dése egy második megközelítésben konkretizálódik, amely a szubjektum biológiai testisége és a környezete közötti kapcsolat dinamikájára összpontosít. Az *autopoietikus*, önszervező biológiai rendszerek Maturanával együtt kidolgozott elméletére alapozva<sup>63</sup> Varela itt a kognitív ágens és környezete közötti folytonos *strukturális összekapcsolódást* és ennek közegét, a világgal való állandó *szenzori-motorikus kölcsönhatást* hangsúlyozza. Ami az els terminust illeti, egy kognitív rendszer és környezete közötti kölcsönhatás addig min sül strukturális összekapcsolódásnak, amíg *kölcsönös meghatározottságban* mindketten kölcsönösen egymáshoz idomulnak. Az autopoietikus rendszerek esetében nem az történik, hogy adva van egy objektív feltételrendszer, amely determinisztikusan el írja az autopoietikus rendszer fejlődését, hanem a rendszer átalakulásai során maga a feltételrendszer, a környezet is átalakul; az objektív sajátosságoknak tartott környezeti adottságok valójában az él szervezet és környezete közötti harmonikus egymásba fonódás, kölcsönös meghatározottság hosszú történetének az eredményei. Evolúciós szempontból itt az eleve adott, objektív környezethez való adap-

---

<sup>63</sup> Az autopoietikus rendszerek elméletéhez lásd. pl. Varela, F. : *Autonomie et connaissance: essai sur le vivant*. Paris, Seuil, 1989. Randall Whitaker „The Observer Web : Autopoiesis and Enaction” cím honlapja a téma els dleges és másodlagos irodalmának enciklopédikus gy jt helye: <http://www.enolagaia.com/AT.html>



táció hagyományos felfogása helyett inkább egyfajta *kölcsönös adaptációról* kellene beszélni, amelyben az élő szervezet mintegy egyidőben az evolúció szubjektuma és objektuma. Az autopoietikus rendszerek és környezetük egymást kölcsönösen meghatározó viszonya tehát egy olyan alapvető *körköröséget* és *ko-emergenciát*<sup>64</sup> ír le, amelyet talán az Escher-képek örvényszerű körköröségével, így például az egymást rajzoló kezek jól ismert ábrázolásával lehet a leginkább szemléltetni.

Olyan ko-emergenciáról van szó, amelyet a kognitív rendszer oldaláról a másodikként említett szenzori-motorikus tevékenység idéz elő. Ez a terminus arra figyelmeztet, hogy, míg a hagyományos kognitív elméletek egy testetlen, ennél fogva pedig cselekvés-semleges reprezentációból indultak ki, addig a megtestesült elme felfogása a kogníciót *megtestesült cselekvésként* definiálja: a cselekvés fogalma arra utal, hogy a megtestesült kognícióban percepció és akció, szenzoriális és motorikus működés lényegileg elválaszthatatlan egymástól. A percepció tulajdonképpen a percepció által vezérelt akció. Nem az lesz tehát a kérdés, hogy a percepció hogyan reprezentálja a ténylegesen független, objektív világot, hanem az, hogy a szenzori-motorikus struktúra hogyan magyarázza a percepció által vezérelt akciót egy olyan környezetben, amelyet a percepció szubjektuma maga is *enaktál*. A hivatkozási alapot itt már nem Heidegger<sup>65</sup>, hanem Merleau-Ponty meglátásai szolgáltadják, aki *A viselkedés struktúrája (La structure du comportement)* című korai munkájában például ezeket írta: „Amikor a szem és a fül egy tovaszaladó állapotot követ, lehetetlen eldönteni, a stimulusok és a válaszok váltakozásában, hogy »ki is kezdeményezett«. Mivel az organizmus összes mozdulatát mindig külső befolyások határozzák meg, ezért ha akarjuk, a viselkedést nagyon is jól magyarázhatjuk a környezet hatásaként. De mivel az organizmust érő összes stimulus a maga során csak azon megjelölt mozdulatok révén lehetséges, amelyek az érzékszervet a külső

<sup>64</sup> A ko-emergencia kifejezés itt arra utal, hogy élő szervezet és környezete már mindig is strukturális összekapcsolódásban és kölcsönös meghatározottságban bukkan fel, vagyis egyikük sem előzi meg és idézi el determinisztikusan a másik felbukkanását.

<sup>65</sup> Heideggernek ugyanis nincs testfenomenológiája. Mivel a heideggeri *Dasein* csak a léthez való *egzisztenciális* viszonyulása konstituálja, emiatt minden metafizikai, etikai, de főleg antropológiai, biológiai stb. sajátossága, így a testiség is másodrendű, csupán csak *egzisztens* jelleggel bír. A testiség fenomenológiájának a *Dasein* ontikus semlegessége érdekében való mellőzése több Heidegger-kommentátor szerint is a *Lét és Id* egyik alapvető mulasztása. Hogy ez a mulasztás hogyan függ össze az ugyancsak értelmezetlenül hagyott *élet* problémájával, illetve az *animalitás* metafizikai kérdésével, arról a maga során Derrida szolgáltattat érdekes meglátásokat. Derrida, J.: *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée, Paris, 1987.

hatásoknak kitették, ugyanúgy mondhatnánk azt is, hogy *a viselkedés minden stimulus els dleges oka*. Ily módon az inger formáját, a küls eseményeknek való felkínálkozás sajátos módjával, maga az organizmus teremti meg. Kétségtelen, hogy a fennmaradáshoz bizonyos számú fizikai és kémiai környezeti tényez t kell találnia maga körül. Viszont az, aki érzékszervei sajátos természetének, idegközpontjai határainak és a testrészek mozgásának megfelelő en *kiválasztja a fizikai világ azon stimulusait, amelyekre érzékeny lesz.*<sup>66</sup> [Kiemelések – Sz. A.]

Merleau-Ponty testiségelemzése, illetve az ehhez kiindulópontul szolgáló husserli testfenomenológia kulcsfontosságúak, mivel a kogníció testisége az a locus, ahol a husserli pszichofenomenológiai párhuzamosság tézise alkalmazható: azaz ahol Varela szerint a transzcendentális fenomenológiai leírás átfordítható a természetes beállítódás pszichológiai (vagy naturalizált fenomenológiai) leírásába, és ezáltal összekapcsolható a kognitív tudomány empirikus, neurobiológiai leírásával. Husserl az *Ideen II.*<sup>67</sup>-ben vezeti be, és például az *V. Kartezianus Meditáció* emlékeztető interszubsztantívitás-elemzésében is alkalmazza a *megélt, saját test (Leib)* és az *objektív fizikai test (Körper)* distinkcióját. A jelenlegi összefüggésben azt kell hangsúlyozni, hogy a *Leib/Körper* kett ssége radikálisan eltér test és elme kartezianus szubsztancia-dualizmusától: a test az a – szó szoros értelmében – határfenomén, ahol a szubsztantív és az objektív oldal, a megélt test és az objektív fizikai test egymásba fonódik. Ezt Husserlnek az *Ideen II.* 36. §-ában bemutatott kéz-hasonlata<sup>68</sup> rendkívül plasztikusan érzékelteti: a jobb és a bal kezem összekulcsolásakor mindkét kezem, egyik a másik után, illetve szinte egyid ben tapintó megélt test és tapintott fizikai test. A tapintásnak ebb l a reverzibilitásából kiindulva jutott el Merleau-Ponty a befejezetlenül maradt *A látható és a láthatatlan (Le visible et l'invisible)*<sup>69</sup> utolsó fejezetében olvasható radikális következtetésekhez: a saját test és az objektív világ ellentétét érzékelés és világ eredend egymásba fonódásának, „a világ húsának” (*la chair du monde*) a fogalmában kell meghaladni, amely egyben a létnek az anyag és szellem (elme), szubsztantív és objektív dualitását meghaladó értelme. A megtestesülés tapasztalatában tehát a test egyid ben tapasztaló saját test és tapasztalt objektív test, érzékel szubsztantív és érzékelt objektív. A kogníció testisége így az *episztemológiai és ontológiai*

---

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, M.: *La structure du comportement*. Paris, Presses Universitaires de France, 1942, 11–12.

<sup>67</sup> Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II.: Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Id. kiad.

<sup>68</sup> I. m.

<sup>69</sup> Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris, 1964.

*kölcsönösség* olyan régióját írja le, ahol az empirikusan vizsgálható materiális és a tapasztalat transzcendentalitása folytonosságot alkot, ahol tehát a mentális és a fizikai is egyfajta non-dualitásban tételez dik. Ott, ahol Ricoeur csak a kett közötti diszkontinuitást, ennél fogva pedig leküzdhetetlen episztemológiai aszimmetriát lát, Husserl és Merleau-Ponty elemzéseire támaszkodva Varela egy olyan folytonosságra mutat rá, ahol a kognitív magyarázatok és a fenomenológiai evidenciák tartományai egymásba játszhatnak.

A neurofenomenológia valójában nagyon is tiszteletben tartja a két perspektíva Ricoeur által reklamált heterogenitását, amelyben túllép a neurobiológiai leírásra való visszavezetés egyoldalú stratégiáin. Ugyanakkor viszont az ellenkez végletet, az episztemológiai aszimmetriának a Ricoeur vagy McGinn féle túllicitálását is elveti. Varela ugyanis a tapasztalat két *egymásra visszavezethetetlen aspektusának*, a szubjektív fenomenológiai leírásnak és objektív neurobiológiai megfelel jének *egymást kölcsönösen megszorító, megvilágító kommunikációját*, a lehetséges kapcsolódások, ellentmondások stb. feltárását javasolja. A két leírás közötti viszony abban az értelemben kölcsönösen megszorító, hogy nemcsak a kognitív idegtudomány magyarázza a mentálist, amint az rendszeren történik, hanem fordítva, a tapasztalat fenomenológiája is megszorítólag hat a neurobiológiai empiriára, vagyis az empirikus megfigyelést, kérdéseket els személy evidenciák irányítják. (Varela szerint például az agy egy olyan széles-skálájú integrációs mechanizmusát, mint például a neuronális szinkroniát a gamma sávban, annak alapján *is* igazolni kell, hogy képes-e megvilágítani az id tartam fenomenológiai leírását.) *Varela tehát egy explicite nem-reduktív álláspontot képvisel, amelynek szándéka nem a leírások közötti aszimmetriának az egyik (fenomenológiai vagy neurobiológiai) leírásra való visszavezetése, de nem is egy „harmadik diskurzusban” való szintézisük, hanem egy olyan, egymást kölcsönösen generáló kölcsönhatásnak a megteremtése, amelyben mindkét leírás meg rzi sajátosságát.* (Ricoeur talán túlságosan is hegelianus abban, hogy csak az el bbi két lehet séget veszi figyelembe.) Varela itt tulajdonképpen az autopoietikus rendszerek elemzésénél feltárt – és kétségkívül gondolkodása középpontjában álló – ko-emergencia elméleti modelljét alkalmazza módszertani szinten: a fenomenológia és a kognitív leírások kölcsönös (de nem megalapozó vagy reduktív célzatú) egymást generálása olyanszer viszony, mint az önszervez rendszer és környezete közötti kölcsönös meghatározottság. Ami a szemantikai dualizmus továbbra is felhozható ricoeuri ellenérvét illeti, a naturalizált fenomenológia a neurobiológiai folyamatok két emergens leírási szintjét: e folyamatok matematikai modelljeit és a testi tapasztalat leírásából származó fenomenológiai invariánsokat felelteti meg egymásnak. Ez a

megfeleltetés mindkét leírásnak a matematikai precizitás formális szintjére emelését, vagyis a fenomenológiai és matematikai invariánsok közötti erős analógiát feltételezi.<sup>70</sup>

A neurofenomenológiai hipotézist Varela többek között ugyancsak az idő tapasztalat esetében alkalmazta: a belső idő tudat husserli fenomenológiájának a nem-lineáris temporális dinamika eredményeinek fényében való olvasata egyfelől beigazolta az eleven jelen genetikusan elemzésének husserli intuícióit, másfelől pedig a husserli idődiagram statikus maradványainak alapvető módosítását eredményezte.<sup>71</sup> A neurofenomenológiai hipotézis ugyanakkor egy olyan kísérleti helyzetet eredményez, amelyben az alany tapasztalatának egyes számú első személy, fenomenológiai leírását adja, miközben párhuzamosan az agyában lejátszódó neurális kódést tanulmányozzuk. Az egyes számú első személy, fenomenológiai, illetve az egyes számú harmadik személy, neurobiológiai leírások ilyen jellegű, egymást kölcsönösen generáló interakcióját Varela egy sor olyan alapvető kognitív folyamat magyarázatában tartja relevánsnak, mint például a figyelem, a testkép és az akaratlagos mozgás, az észleleti folyamatok, az emóció stb.<sup>72</sup> Egy ilyen „kísérleti fenomenológiai” helyzet viszont a tudatos kogníció megfigyelésének és leírásának, a tudatos tapasztalat fenomenológiai leírásának a képességét igényli. Látható, hogy a kognitív és a fenomenológiai elme közötti szakadék áthidalásának

---

<sup>70</sup> Ez a husserli antinaturalizmus egy másik premisszájának a felülbíráásával jár, ugyanis Husserl szerint a galileánus, matematizált természettudományok és a husserli fenomenológia közötti módszertani összeférhetetlenség szorosan összefügg a matematizálással. Ha még emlékszünk, a galileánus természettudománynak azért kellett kiiktatnia a hétköznapi életvilágban észlelt érzéki alakokat és min ségeket, mivel ezek közvetlenül nem matematizálhatók. Husserl szerint azért lehetetlenség ezeknek a pontatlan lényeknek a geometriai eidetikus leírása vagy az érzéki min ségek fizikája (azaz mindent összevetve a fenomenológia naturalizálása), mert ezeknek a pontatlan lényeknek az eidetikus leírása *par excellence* a fenomenológia, nem pedig a tudomány tárgyát képezi. A naturalista fenomenológusok szerint Husserl kritikája a korabeli tudományra igen, de a jelenlegi természettudományra már korántsem érvényes. Egyrészt ma már igenis vannak a kvalitatív megjelenésnek olyan *fizikai* elméletei (mint pl. a katasztrófa-elmélet, az önszervező rendszerek, a nemlineáris termodinamika matematikai elméletei), amelyek a fenomenális morfológiák egy kvalitatív, *fenofizikája* felé tett első lépésekként értelmezhetők. Másrészt bizonyos kortárs morfológiák modellek az életvilágbeli pontatlan morfológiák lények geometriai eidetikus leírásának a példaként értelmezhetők. Vö. Petitot et al. (eds.): i. m. 47–48., 54–56.

<sup>71</sup> Varela, F.: The Specious Present: A neurophenomenology of Time Consciousness. In Petitot et al. (eds.): i. m.

[http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human\\_consciousness/article02.html](http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human_consciousness/article02.html)

<sup>72</sup> Vö. Varela, F.: Neurophenomenology... Id. kiad.

„nehéz problémája”, a tudatosság rejtélye Varelánál lényegileg *pragmatikai* jelleg problémává alakul át. Neurofenomenológiai megközelítésben a magyarázati szakadékot nem valamilyen feltárássra váró ontológiai vagy episztemológiai alapelem (egy új törvény, új sajátosság vagy új fogalom), hanem az egyes szám első személy leírás egyéni képességének (és a kognitív tudományba való teljes jogú beépítésének) a pragmatikája fogja betölteni. Az ontológiai vagy episztemológiai alapelem keresése Varela számára még mindig egy olyan megalapozási törekvésről árulkodik, amellyel szemben a gondolkodásának középpontjában álló körkörösség, a ko-emergencia álláspontjáról érvel: a neurofenomenológiai megközelítés számára mind a saját, megélt test, illetve a fizikai, objektív test, mind pedig a nekik megfeleltethető első személy, fenomenológiai, illetve harmadik személy, kognitív idegtudományi leírások egymásra visszavezethetetlenek. Bár a neurofenomenológiai dialógusban kölcsönösen meghatározzák egymást, egyikük sem alapozza meg – sem ontológiailag, sem episztemológiailag – a másikat. Varelát nem az ontológiai vagy episztemológiai megalapozás, a tudatosság „nehéz problémájának” teoretikus megoldása, hanem a tapasztalat két egymásra visszavezethetetlen fenomenális tartománya, a szubjektív fenomenalitás és az objektívált fizikai közötti kölcsönös meghatározottság feltárássának a módszertana, pragmatikája érdekli.

A varelai neurofenomenológia válasza a tudatosság problémájára a következőképpen foglалható össze. A tudatos tapasztalat megtestesültsége ontológiai szempontból meghaladja a fizikai és a mentális, illetve a fizikalista vagy mentalista redukció ellentétét. A tudatosságot immár nem fizikai vonatkozásában, hanem a megtestesült önszervező élő rendszer emergenciájaként kell elgondolni. A megtestesült tudatosság pedig a megélt, fenomenológiai és az objektív, fizikai test lényegi folytonosságát, a megtestesülés radikálisan nem-dualista ontológiáját implikálja. A fenomenológia naturalizálása tehát nem fizikalista értelemben vett naturalizálás, amely a mentálisat vagy a fizikai, illetve neurobiológiai korrelátumra (reduktív fizikalizmus), vagy a fizikai létezők közötti oksági összefüggésekre (funkcionalizmus) redukálja. A neurofenomenológia ugyanakkor abban az értelemben igenis naturalis, hogy sem az elme önálló szubsztanciáját tételez szubsztancia-dualizmust, sem a neodualizmust, a tudatosságnak a természeti sajátosságok halmazához való hozzáadását nem tartja szükségesnek. Röviden, nem célja sem a mentálisnak a fizikaira való redukálása, sem pedig a természeti létezők egy kiterjesztett halmazába való besorolása. A neurofenomenológia szándéka a szubjektív tapasztalat interszjektíve beigazolt leírását egy olyan diszciplínává fejleszteni, amely egymást kölcsönösen generáló interakcióba léphet e tapasztalat objektív, kognitív idegtudományi

leírásával. A tét tehát nem is annyira ontológiai,<sup>73</sup> hanem els sorban episztemológiai, illetve módszertani.

Módszertani szempontból pedig a tudatosság, a tudatos tapasztalat mindenekelőtt képesség, a *fenomenológiai leírások képessége*. Vagyis a kognitív idegtudományi leírásokat az *epokhé* (itt mint a tapasztalat tárgyáról magára a tapasztalatra való reflexív visszafordulás) által lehetővé tett fenomenológiai leírás interszubjektíve beigazolt tapasztalati invariánsaival kell összekapcsolni. (Az interszubjektív beigazolás mozzanata egyben válasz a fenomenológia ellen gyakorta alkalmazott, azt Wittgenstein nyomán privát introspekcióként és nyelvként bíráló vádra.) Ez viszont az epokhé, a reflexivitás képességét, begyakorlásának és stabilizálásának a pragmatikáját feltételezi. A fenomenológiai leírásnak a konkrét neurobiológiai megfigyelési helyzetekben való alkalmazása ugyanakkor egy további episztemológiai feltételezéshez vezet: eszerint a tudatosság abban az értelemben is aktív képesség, hogy alkalmazása okságilag kihat a neurális dinamikára. Varela tehát egy olyan kétirányú kauzalitást tételez, amely nemcsak a neurális folyamatok felől hat az ezekre redukálhatatlan tudatosság irányába, hanem másképp maga a tudatosság is befolyásolja a neurális dinamikát. Vagyis nemcsak a fizikai hat ki a mentálisra, hanem fordítva, a mentális is befolyásolja a fizikai test eseményeit. A tudatosság képességének egy kísérletileg vizsgált hipotézisének van szó, amely immár fényévnyi távolságra van a hagyományos szubsztancia-dualizmus elméleti kereteitől. (És amelyet egy másik kutatási terület, a pszicho-neuro-immunológia kísérletei már igazoltak: az immunválaszok mennyisége és minősége jelentősen függ az aktuális tudati állapottól.) Ez a hipotézis egyébként egyaránt megkülönbözteti a neurofenomenológiát mind a komputacionalista megközelítés dualizmusától, mind pedig a konnekcionizmust is jellemző népszerű, de – mint láttuk – rendkívül problémás epifenomenalizmustól (= csak a fizikai hat ki okságilag a mentálisra). Összegezve, mivel a tudatosságot nem egy ontológiai vagy episztemológiai rejtélyként, hanem a fenomenológiai epokhé és tapasztalatleírás képességeként közelíti meg, ezért a varelai neurofenomenológiában a fenomenális tudatosság és a fizikai test (sem nem dualista, sem nem epifenomenalista) kölcsönös meghatározottságára, ko-emergenciájára esik a hangsúly.

\*

Ma már mind az analitikus filozófia, mind a kognitív tudomány elismeri, hogy a kogníció harmadik személy leírásait az els

---

<sup>73</sup> Ha ennek ellenére mégiscsak ragaszkodnánk a neurofenomenológia ontológiai címkézéséhez, akkor egyfajta *kettős-aspektus* elméletet kellene látnunk benne.

személy tapasztalatleírással kell kiegészíteni. Láhattuk, hogy a hagyományából, illetve a módszertana alkalmazásából származó leírások révén a fenomenológia meghatározó szerepet játszhat az analitikus filozófia és a kognitív tudomány jelenlegi nem-redukcionista fordulatában. Csak az a kérdés marad hátra, hogy milyen jelentéssel bírhat ez a kommunikáció ezúttal a fenomenológia számára.

A fenomenológia immár egy évszázados története azt mutatja, hogy az elméleti és a történeti érveléssel szemben a „magukhoz a dolgokhoz” való visszatérést, a közvetlen tapasztalat leírását hirdető mozgalom sem kerülhette el a filozófia filologizálódásának sorsát: a tapasztalat leírását id vel a tapasztalat leírásának a leírásai (az iteráció tetszés szerint folytatható), a teoretikus kommentárok skolasztikája váltotta fel. A közvetlen tapasztalat helyébe a tapasztalatról szóló szövegek – hermeneutikai – tapasztalata lépett. Az utóbbi id ben azonban a fenomenológiában is megfigyelhet a köldöknéz , teoretikus kommentarizmusmal szemben egy megújult fenomenológiai praxist és a más praxisokkal való dialógust szorgalmazó trend. Persze ez nem el zmények nélküli fordulat. Ami például a *szociális* vagy *politikai praxis* fenomenológiáját illeti, itt Hannah Arendt mellett els sorban annak a Jan Pató kának a gondolkodása példaérték , aki tragikus következetességgel élte meg a husserli *Válság* e horizontban való továbbgondolásából levont konzekvenciát: a politikát abszolút objektivitásként technológizáló államot a valójában els dleges társadalmi életvilág, „a megrendültek közösségének” a legitimitációjára kell alapozni. A francia fenomenológia sokat vitatott „teológiai fordulata” (els sorban Lévinas, Henry és Marion gondolkodását szokás idesorolni) sem merül ki a metafizikát onto-teo-lógiaként diagnosztizáló heideggeri léttörténettel szembehelyezett nem-ontologikus teologizálásban, egyes elemzése a *vallásos*, illetve az *etikai praxis* fenomenológiájaként értelmezhet k.

Ami most már a fenomenológiai és kognitív leírások dialógusát illeti, a fenomenológia számára a tét nem annyira a már létező leírások empirikus beigazolása, hanem egy olyan kölcsönösen generatív interakció megteremtése, amely új tapasztalatleírásokat vagy a régieknek az újravégrehajtásuk során adódó felülbírálatát eredményezheti. Egy ilyen kölcsönhatás azonban a fenomenológia leírásainak doktrinálisan argumentált kommentálása helyett magát ezt a fenomenológiai leírást, a tudatos tapasztalat egyes szám els személy leírását igényli. Vagyis a fenomenológiának mint módszernek az alkalmazását: a redukció reflexív aktusában megfigyelt tudatos tapasztalat invariánsainak a felmutatását és interszubjektív beigazolását. A kognitív tudománnyal való interakció a fenomenológia számára tehát akár az eredeti indítatáshoz való visszatérést, a fenomenológia performatív dimenziójának, a fenomenológiai

praxisnak a reneszánszát is jelentheti. Ám ez a praktikus vagy pragmatikus fordulat a fenomenológiát immár nem a tudományok megalapozójaként, hanem egy interdiszciplináris dialógus résztvevőjeként írja le. Ami nem új jelenség a fenomenológia 20. századi történetében: e módszer interdiszciplináris termékenységét tanúsítja – hogy csak néhány notórius példával éljek – a fenomenológiai pszichológia (például a Binswanger és Boss kidolgozta *Daseinsanalyse*), a fenomenológiai szociológia (Schütz, Luckmann és Berger, illetve a garfinkeli etnometodológia) vagy a Gestalt-pszichológia fenomenológiai továbbfejlesztése Gurwitsch és Merleau-Ponty munkásságában. Hogy a kognitív tudomány és a fenomenológia dialógusának milyen esélyei vannak a tudomány jelenlegi posztakadémikus fázisában, amikor természet- és társadalomtudomány között minden jel szerint valódi *Kulturkampf* (valójában a költségvetési és piaci támogatásokért folytatott gazdasági harc) folyik, hogy tehát a neuro- vagy naturalizált fenomenológia nem csak a szigorú fenomenológiai tudomány egy újabb álma-e, az előbb vagy utóbb kiderül majd.



# Neurofenomenológia: a nehéz probléma módszertani orvoslása\*

FRANCISCO VARELA

Ez a tanulmány a D. Chalmers által felvetett problémákra egy olyan *kutatási irány* felmutatásával válaszol, amely meglehetősen radikálisan jár el abban, ahogyan néhány alapvető módszertani elvet a tudatosság tudományos kutatásaihoz kapcsol. A neurofenomenológia kifejezést itt egy olyan kutatás megjelölésére használom, amely a modern kognitív tudomány és az emberi tapasztalat egy diszciplinált megközelítésének az összeházasítására törekszik, ezzel a fenomenológia kontinentális

---

\* Eredeti megjelenés: Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies* 3, No. 4. (1996), 330–349. Újranyomva in Shear, J. (ed.): *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT Press, Cambridge, MA, 1997, 337–357. A „nehéz probléma” az analitikus elmefilozófia és a kognitív tudományok jelenlegi központi problémája: a mentális események fenomenális, kvalitatív sajátosságainak, a *qualia*-nak, egyszóval a *tudatosságnak* a problémája. A *Journal of Consciousness Studies* tudatosságnak szentelt speciális lapszámában megjelent vitaindító írásában Chalmers (Chalmers, D.: Facing up to the problem of consciousness. *J. Consc. Studies*. 2 (1995), 200–220.) megkülönbözteti a tudatosságnak a kognitív tudomány standard, komputacionális vagy neurális magyarázati eljárásaival kezelhető „könny problémáit” (pl. a környezeti ingerek diszkriminációja, kategorizálása, a figyelemösszpontosítás, a viselkedés akaratlagos kontrollja stb.) a tudatosság „nehéz problémájától”, amely a kogníciót kísérő szubjektív aspektus, a tudatos tapasztalat, a „milyen is” (Nagel) egy bizonyos kognitív állapotban átélni, vagy „milyen is” tudatos szervezetnek lenni problémája. (Ford. megj.)

hagyományának származásvonalába helyezve el magam.<sup>1</sup> Tézisem az, hogy az úgynevezett nehéz probléma, amely ezt a speciális lapszámot létrehozta, termékeny módon csak egy, a tudatosság tudományának a kifejlesztéséhez szükséges új pragmatikus eszközökkel felfegyverzett kutatóközösség egybegyjtésével kezelhető. Azt fogom állítani, hogy nem részleges empirikus korrelációk vagy pusztán elméleti elvek fognak bennünket segíteni a jelenlegi helyzetben. Az elme és a tudatosság közötti egyetlen, egyaránt nyilvánvaló és természetes láncszem rendszerezett feltárásához kell fordulnunk: *magának az emberi tapasztalatnak a struktúrájához*. A továbbiakban a tudatosság körüli aktuális vitának a Chalmers-i nehéz probléma alapján való rövid vizsgálatával indítom javaslatomat. Majd a (neuro)fenomenológiai stratégiát körvonalazom. Végül e stratégia lényegi nehézségeinek és következményeinek a tárgyalásával fejezem be.

## I. A felfogások feltérképezése

### *A tapasztalat rejtélye*

Chalmers a „nehéz probléma” tárgyalását a központinak tekintett problémára összpontosítva nyitja meg: a kognitív vagy mentális eseményekkel összekapcsolt tapasztalat problémájával. „Olykor olyan terminusokat is használnak itt, mint a »fenomenális tudatosság« vagy »qualia«, de sokkal természetesebbnek találom »tudatos tapasztalatról« vagy egyszerűen »tapasztalatról« beszélni.”<sup>2</sup> Néhány népszerű funkcionalista magyarázat esettanulmányainak a leírása után Chalmers továbblép, és a fennmaradó kihívást úgy jellemzi, mintha az egy „külön alapelem” volna. A terminus választása már önmagában sokatmondó, Chalmers, úgy gondolja, már kezdett elfogva azt az álláspontot vallja, mely szerint az egyetlen út olyan teoretikus elvek feltárása, amelyek majd áthidalják a kogníció és a tapasztalat közötti szakadékot. Amint majd alább részletezem, úgy gondolja, hogy egy másik alapvető alternatíva az egész keret – amelyen belül a problémát tárgyaljuk – megváltoztatása. Mindenesetre „mindennek a tanulsága az, hogy *kevés költséggel*

---

<sup>1</sup> A „neuro” alkalmazása itt *nom de guerre*-ként veendő. A „neurofilozófia” – amely a filozófiát az angol-amerikai analitikus elmefilozófiával azonosítja – jelenlegi felfogásának az explicit ellentétéként választott. A „neuro” továbbá itt a kognitív tudományok számára releváns tudományos korrelátumok egy egész területére vonatkozik. De neuro-pszicho-evolúciós-fenomenológiáról beszélni túlságosan nehézkes volna.

<sup>2</sup> Chalmers, D.: Facing up to the problem of consciousness. *J. Consc. Studies*. 2 (1995), 200–220., 201.

*nem lehet megmagyarázni a tapasztalatot.*<sup>3</sup> Ezzel teljes mértékben egyetértek, de sietve hozzáteszem, hogy a költség sokkal súlyosabb, mint amennyit a legtöbb ember hajlandó volna elismerni. A központi nehézség – ismét csak – az, hogy a tapasztalat „nem egy magyarázati kijelentés, hanem egy saját jogú explanandum, és ily módon nem egy [reduktív] kiiktatás várományosa.”<sup>4</sup> Záró következtetése szerint egyfajta nem-reduktív magyarázatra van szükségünk. Ebben újra egyetértek Chalmers-szel, de feladataim egyike annak a részletezése lesz, hogy mennyire eltérnek opcióink ezen a ponton túl.

Hadd kezdjem azzal, hogy a tapasztalat kérdését a tudatosság tudományos tanulmányozásának az aktuális fellendülésén belül határoljam be újra. Ismeretes, hogy a témára vonatkozó könyvek, cikkek és találgatók száma az utóbbi pár évben exponenciálisan növekedett. Minek köszönhető ez a jelenlegi fellángolás, annyi év hallgatás után, mikor a tudatosság ildomtalan témának számított még a kognitív tudományon belül is?

Meg kell hagyni, hogy a behaviorizmus uralmának a csúcskorszakára, mielőtt a kognitív tudomány biztos talajt érzett volna a lába alatt, egy konzervatív fázisnak kellett következnie. Feltehetőleg ennél is meghatározóbb volt az Államokban uralkodó analitikus elmefilozófia stílusa (számos európai követet vel), amely lényegileg gyanakvó a szubjektív tapasztalattal szemben. Ilyen keretek között jelentős fejlemények a kognitív tudományon belül szinte kizárólag csak a kognitivistakomputacionalista vagy konnexionista perspektíván belül születtek. Különösen a konnexionizmus a magyarázati szintek közötti átmenetek és kapcsolódások egy olyan forradalmi elképzelését tette lehetővé, amelyet inkább az emergens filozófiájaként érthetünk meg: hogyan képesek helyi érvény szabályok velük kölcsönös kauzalitásban levő globális tulajdonságok vagy tárgyak megjelenését előidézni? Ez a megközelítés új értelmet adott a hagyományos elme-test határfelületnek, amely a kognitív folyamatok komputacionális vagy konnexionista sémáinak a formájában egy sor sajátos kognitív fenomént (a látás, a mozgás és az asszociatív memória kiemelkedő példák erre) elvileg megoldhatóvá (ha nem megoldottá) tett. Ezek a fejlemények hozták létre ugyanakkor a háttérben a „nehéz problémá”-hoz, lévén, hogy a tudatosságot bármiféle kauzális relevanciától megfosztottként tüntették fel. Ezt jól példázza Roy Jackendorff úttörő könyve, amelyben a „fenomenológiai elme” (azaz a tudatosság *qua* tapasztalat) a „komputacionális elme” (úgy mint a kognitív mechanizmusok) – melyben minden kauzalitás helyet foglal – projekciójaként

<sup>3</sup> l. m. 208. A szerző kiemelése.

<sup>4</sup> l. m. 209.

felfogott. Így az egyetlen következtetés, amelyre juthat, az, hogy a tudatosság „nem jó semmire”.<sup>5</sup>

Továbbá, párhuzamos fejleményekként, az agytevékenység széles skálájú elemzésére szolgáló új technikák és a neuropszichológia els alkalommal tették lehetővé számunkra azt, hogy m ködésben lévő komplex kogníciós korrelátumokra – mint a mentális képalkotás vagy az emóciók – vonatkozó közvetlen kísérleti kérdéseket tegyünk fel.<sup>6</sup> Az ilyen nem beavatkozó jellegű on-line mérések különösen érdekesek, mivel olyan kérdésekkel való szembenézésre készítettek a kutatókat, mint: szó szerint vehető-e egy alany beszámolója? Mit fejeznek ki a verbális beszámolók? Ezek alapvetően a tapasztalatból származó kérdések, amelyek máris annak a módnak a jelentős revízióját vonják maguk után, ahogyan az emberi tapasztalat leírásait az empirikus kutatásban megszokás közelíteni.

E problématerület sajátos fordulatainak az intellektuális története egyszer majd kimeríti majd meg lesz írva. De van egy sajátos *déjà-vu* aurája, amely a tudatos tapasztalatról szóló tudományos vitáknak a visszautasítás és a teljes elragadtatottság közötti ingajátékának számtalan eddigi kilengésére emlékeztet bennünket. Ez nehezen is lehet másképp, miután a kogníció bármely tudományának előbb vagy utóbb meg kell birkóznia azzal az alapvető feltétellel, hogy fogalmunk sincs arról, egyáltalán mi is a mentális vagy a kognitív, eltekintve az általunk való megtapasztalásuktól. Ahogyan John Searle a tudatosság felkapottságához való saját hozzájárulásában találóan megjegyezte, ha az elme szigorúan materialista elméleteit előnyben részesít kutatási szakasszal van dolgunk, akkor: „[a filozófus] nehézségekkel néz szembe. Mindig úgy történik, hogy [az elmélet] valamit kihagy [...] [és] a technikai ellenvetések mögött van egy sokkal mélyebb ellenvetés, [amely] viszonylag egyszerre megfogalmazható: a szóbanforgó elmélet kihagyta az elmét; kihagyta az elme egy lényegi sajátosságát, mint amilyen a »tudatosság« vagy a »qualia« vagy a szemantikai tartalom [...] [Ezért] ha az elme filozófiára úgy kellene gondolnunk, mint egy személyre, akkor azt mondanánk erről a személyről, hogy kényszerképzetes neurotikus, és neurózisban ugyanannak a viselkedési mintának az újra és újra történő megismétlésében ölt formát.”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Jackendoff, R.: *Consciousness and the Computational Mind*. MIT Press, Cambridge, 1987, 26.

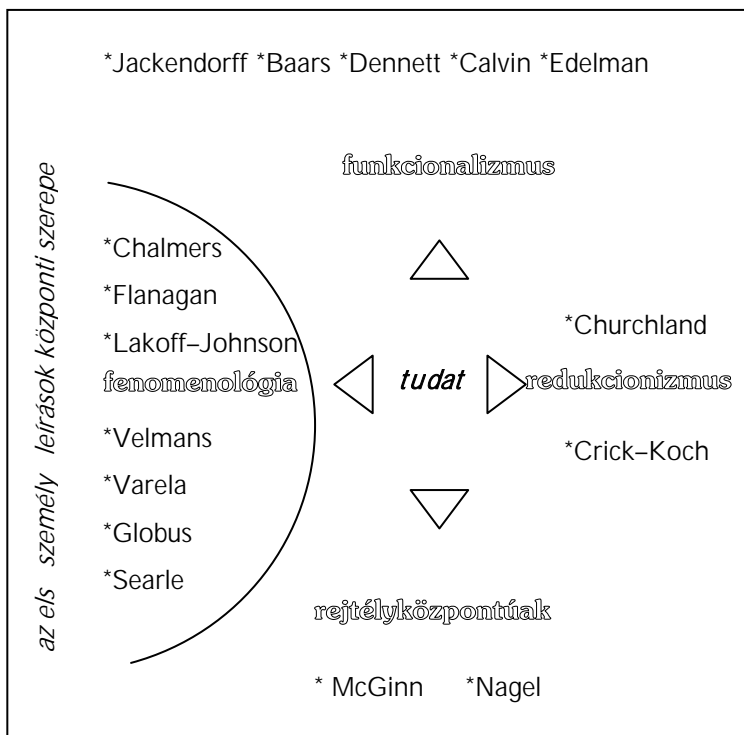
<sup>6</sup> Lásd például Posner, M. – Raichle, M.: *Images of the Mind*. Scientific American Library, New York, 1992, ill. Mazoyer – Ronald – Fox (ed.): *International Congress on the Functional Mapping of the Human Brain. Human Brain Mapp. Suppl. 1.*, 1995.

<sup>7</sup> Searle, J.: *The rediscovery of the mind*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1992, 30–31.

Egyetértek a diagnózissal, ugyanolyan mértékben, mint amennyire nem értek egyet a Searle által javasolt kúrával (erről többet később). Az világos, hogy bizonyos radikális intézkedéseket kell hoznunk, ezt a kényszerképzetes viselkedést kompenzálандó. Pontosan ezt szándékozom itt tenni, egy olyan javaslattal, amely egyesek számára valószínűleg radikálisnak fogyni; de semmi más nem fogja megtörni az ördögi kört, és megkerülni az ennek a körnek egy újabb absztrakt, teoretikus modellben történő megszilárdítására törekvő vállalkozásokat.

*Egy négyes térkép*

Álláspontom felmérése véget az olvasónak most az alábbi ábrához ajánlatos fordulnia, amely négy tengely felvázolásával igyekszik befogni a tudatosság körüli vita aktuális fellendülésének lényegi irányvonalait. Az ábra nem szándékozik a különféle álláspontokat felölelő térkép lenni, hanem alkalom arra, hogy az utóbbi években terjedelmes argumentumokat (általában könyv formájában) publikáló modern szerzők kontextusában helyezzem el



magam.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Megjegyzendő, hogy ez a naturalisztikus megközelítések egy térképe, vagyis azoké az álláspontoké, amelyek mindegyike a maga

A távoli jobb irányvonalba a P. Churchland által képviselt, de F. Cricket és Ch. Kochot is magába foglaló, és számos idegtudós kollégám spontán filozófiájához közel álló nagyon hangos trendet helyeztem, amelyet helyénvalóan címkéznek neuro-redukcionizmusnak vagy eliminativizmusnak. Amint az nagyon jól ismert, ez a felfogás a nehéz problémát azáltal óhajtja megoldani, hogy a tapasztalat pólusát kiiktatja valamely neurobiológiai leírás javára, amely majd elvégzi az elbibi generálásának a problémáját.<sup>9</sup> Vagy ahogyan Crick jellegzetes nyersséggel fogalmaz: „Nem vagy semmi más, csak neuronok egy csomója.”<sup>10</sup>

Északközépre azokat a különböző álláspontokat gyjtöttem össze, amelyek funkcionalisztikusnak címkézhetők, és amelyeket Chalmers a manapság aktív elképzelések leginkább népszerű tájékaént azonosít be.<sup>11</sup> A funkcionalizmust drasztikus módon elnyben részesítették az utóbbi húsz év kognitív tudományában, azzal a stratégiával egyetemben, hogy a kogníció és a tudatosság közötti (a nyugati filozófiai tradícióban legközvetlenebb) kapcsolatot a kogníció és a megfelelő funkcionális vagy intencionális állapot közötti kapcsolattal cseréljék fel. A tudatosság problémáját a legjobb esetben a mentális állapotok egyes különleges sajátosságainak, a „qualia”-nak a jellegével asszimilálják. Ily módon a tapasztalat fogalma er szakos módon a kognitív viselkedés vagy a propozicionális attitűd, vagy a funkcionális szerep fogalmaival asszimilálódik.

Ezek a felfogások egy sor jól kidolgozott felvetést foglalnak magukban, mint R. Jackendorff „projektív mechanizmusa”, B. Baars „globális munkatere”, D. Dennett<sup>12</sup> „sokféle tervrajza”, W. Calvin<sup>13</sup> „darwiniánus gépei” vagy G. Edelman<sup>14</sup> „neurális

---

módján használható kapcsolódást szolgáltat a kognitív tudomány aktuális kutatásához. Ez a populáris eszmecsere legalább két sodrát kizárja, egyrészt a hagyományos dualisztikus hozzáállást felvev (á la J. C. Eccles) néz pontokat, másrészt az új alapozásokra vonatkozó felhívásokat a kvantummechanika szószólói részér l. Mindkét felfogást egyaránt széls ségesnek és szükségtelennek tartom, és azokra összpontosítok, amelyek valamin explicit módon az aktuális idegtudományon vagy a kognitív tudományon alapulnak.

<sup>9</sup> Churchland, P. S. – Sejnowski, T.: *The Computational Brain*. MIT Press, Cambridge, 1992.

<sup>10</sup> Crick, F.: *The Astonishing Hypothesis*. Scribners, New York, 1994, 2.

<sup>11</sup> l. m. 204–209.

<sup>12</sup> Dennett, D.: *Consciousness Explained*. Little Brown, Boston, 1991.

<sup>13</sup> Calvin W.: *Cerebral Symphony: Seashore Reflections on the Structure of Consciousness*. Bantam Book, New York, 1990.

<sup>14</sup> Edelman, G.: *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. Basic Book, New York, 1989.

darwinizmusa". E felvetések kifejtése meglehetősen hasonló. Először is indítsa a kognitív képességek (úgy mint a „könnyű” problémák) moduláris egységeivel. Aztán alkoss egy elméleti keretet, amely ezeket úgy gyűjti egybe, hogy egységük a tapasztalat egy leírásának feleljen meg. Az ennek az emergens egységnek és magának a tapasztalatnak az összekötésére vonatkozó stratégia változik, de tipikus módon homályban marad, minthogy az egész megközelítés szinte teljes mértékben egy harmadik személy vagy externalisztikus megközelítésre támaszkodik az adatok beszerzésében és az elmélet validálásában. Ez az álláspont tényleg a legnépszerűbbnek az aktuális fellendülés irodalmában, és a kognitív tudományban kutatók egy jelentős részének a munkáját képviseli. Ez a népszerűség a tapasztalat és a mentális élet realitásának egy olyan elfogadásán nyugszik, amely ugyanakkor az empirikus tudomány ismert keretein belül tartja módszereit és elgondolásait.

Délközépen a funkcionalizmus tükröképével van dolgunk. Olyan rejtélyközpontúak, mint T. Nagel vagy C. McGinn<sup>15</sup> elvi érvek alapján igyekeznek arra következtetni, hogy a nehéz probléma megoldhatatlan, a mentálisról szerzhető tudáshoz szükséges eszközeink lényegi korlátoltsága miatt.

Végül balra helyeztem azt a szektort, amely engem a leginkább érdekel, és amelyet megközelít legkönnyebben lehetne leírni, hogy *explicit* és központi szerepet biztosít az első személy leírásoknak és a tapasztalat visszavezethetetlen természetének, miközben ugyanakkor visszautasít mind bármiféle dualisztikus engedelményt, mind egy pesszimisztikus behódolást a kérdéssel szemben, ahogyan ezt a rejtélyközpontúak teszik. Ez egybeesik Chalmersnek a nehéz probléma helyére vonatkozó azonosításával. Mint a vázlatomban feltüntetett egyéb irányvonalak, az itt egybegyűjtött csoport is sokszínű, olyan sajátosságos társakkal, mint G. Lakoff és M. Johnson<sup>16</sup> kognitív szemantikai megközelítése, J. Searle-nek az ontológiai visszavezethetlenségről szóló elképzelése, G. Globus<sup>17</sup> „posztmodern” agya, és a széleken O. Flanagan<sup>18</sup> „reflektív equilibrium”-a és Chalmers<sup>19</sup> saját felvetése, ahogyan azt legutóbbi könyvében részletesen kifejtette.

<sup>15</sup> McGinn, C.: *The Problem of Consciousness*. Blackwell, Oxford, 1991.

<sup>16</sup> Johnson, M.: *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Imagination, Reason and Feeling*. Chicago University Press, Chicago, 1987.

<sup>17</sup> Globus, G.: *The Post-Modern Brain*. Benjamin, New York, 1995.

<sup>18</sup> Flanagan, O.: *Consciousness Reconsidered*. MIT Press, Cambridge, 1992.

<sup>19</sup> Chalmers, D.: *The Conscious Mind: In search for a fundamental theory*. Oxford University Press, New York, 1996.

Ami érdekes ebben a sokszínű csoportban, amelyen belül elhelyezem magam, az az, hogy, bár közös az érdeklődés, hogy a közvetlen tapasztalatot alapvető tényként építsük be a diszciplína jövőjébe, abban, hogy hogyan is történjen ez a beépítés, a különbségek már szembeötlőek. A fenomenológiai megközelítés a tapasztalat feltárásához való olyan sajátos odafigyelésen alapul, amely javaslatom középpontjában áll. Ez kielégítően tisztázza, remélem, elgondolásaim kontextusát a jelenlegi szinten belül. Most az ügy lényegéhez kell továbbhaladnunk, és ez az emberi tapasztalat első személy és externális leírásai közötti közlekedés, amely a fenomenológiai nézőpontot a kognitív tudománnyal folytatott termékeny dialógusban írja le.

## II. Egy fenomenológiai megközelítés

### *Visszavezethetlenség: a kiindulási alap*

A fenomenológiai megközelítés a tudatos tapasztalat *visszavezethetetlen* természetéből indul ki. A megélt tapasztalat az, ahonnan elindulunk, és amihez, mint egy vezérfonalhoz, mindennek vissza kell kapcsolódnia. Több modern szerző idegenkedik attól, hogy az általánosan értett mentális élet és a tapasztalat közötti különbségre összpontosítsunk, vagy valamilyen gyanakvásnak ad hangot ennek státusával kapcsolatosan.

Egy fenomenológiai nézőpont alapján a tudatos tapasztalat meglehetősen ellentétes egy mentális tartalom tapasztalásának az angolszász analitikus elmefilozófiai felfogásával. E két áramlat közötti feszültség mintegy drámai módon jelenik meg Dennett könyvében, ahol csekély fáradozás után (tizenöt sor egy 550 oldalas könyvben) a szerző arra a következtetésre jut, hogy a fenomenológia megbukott. Megjegyzi, hogy: „Akárcsak más törekvések arra, hogy lehámazzák az értelmezést és a szigorú megfigyelés számára felfedjék a tudatosság alapvető tényeit, mint az impresszionista mozgalmak a művészetekben [sic] és az introspekcionista pszichológusok, mint Wundt, Titchener és mások, a fenomenológia csődöt mondott annak az egyetlen biztos módszernek a megtalálásában, amellyel kapcsolatosan mindenki egyetértésre jutott volna.”<sup>20</sup>

Ez a passzus sok mindent elárul: Dennett összekeveri a szezonot a fazonnal, amikor az impresszionizmust és az introspekcionizmust ugyanabban a poggyászsban helyezi el; összetéveszti az introspekcionizmust a fenomenológiával, amelyek határozottan nem azonosak egymással (lásd lennebb); végül következtetését valamiféle idillikus egyetemes egyetértés –

---

<sup>20</sup> Dennett: i. m. 4.



amely az egészét érvényességgel ruházná fel – hiánya alapján vonja le. Minden bizonnyal nem várnánk el azt, hogy „mindenki egyetértésre jusson” mondjuk a darwinizmussal kapcsolatban, ahhoz, hogy egy figyelemreméltóan hasznos kutatási programként kezeljük. Egy olyan könyvben, amely sok más tekintetben olyannyira *tudós* és éles elméj, a fenomenológiára vonatkozó tudatlanságról való ilyen tanúskodás egy olyan szimptóma, amely sokat elárul arról, hogy mi a baj ezen a területen.

A lényegi meglátást, amelyet el térbe kell állítani, Searle világosan megfogalmazta: „[...] az elmefilozófiai kutatás legnagyobb részének a cs dje [...] az utóbbi ötven évben [...] azon tény felismerésének és megfogalmazásának a megíusulásából származott, hogy a mentális ontológiája egy visszavezethetetlenül els személy ontológia [...] Röviden, nincs mód számunkra arra, hogy a szubjektivitást a világképünk részeként ábrázoljuk, mivel úgyszólván maga a szóbanforgó szubjektivitás az ábrázoló.”<sup>21</sup>

De Searle-nek a tudatosság visszavezethetlenségét védelmez álláspontjában van egyfajta képtelenség arra, hogy a tudatosság tanulmányozásának az episztemológiai problémájával kapcsolatban bármiféle következtetésre jusson. Searle el akarja fogadtatni velünk azt, hogy „a tudatosság visszavezethetlensége csupán meghatározási gyakorlataink pragmatikájának egy következménye”,<sup>22</sup> és hogy a tudatosság visszavezethetlensége egy „egyszer érv”.<sup>23</sup> Valójában „Maga a szubjektivitás ténye, amelyet megpróbáltunk megfigyelni, teszi lehetetlenné ezt a megfigyelést. Miért? Azért, mert ahol a tudatos szubjektivitásról van szó, ott a megfigyeltet nem lehet elkülöníteni a megfigyel t l [...] Bármely, a saját tudatos állapotomra irányuló introspekció maga is ugyanez a tudatos állapot.”<sup>24</sup>

A mentális nem rendelkezik semmilyen nyilvánvaló eljárással önmaga vizsgálatára, és így egy világos logikai konklúzióval ugyan, de pragmatikailag és metodológiaiilag függ helyzetben maradtunk.

Ez nem sokban tér el a Jackendorff-féle függ helyezett I, aki a maga módján ugyancsak a tudatosság visszavezethetlenségét állítja, de sokatmondóan hallgataggá válik, amikor a módszerhez érkezik el. Azt állítja ugyan, hogy a tapasztalatba való betekintés megszorítólag hat az elme egy komputacionális elméletére, de semmilyen metodológiai javaslattal nem folytatja, kivéve azt a „reményt, hogy a fenomenológiával kapcsolatos nézeteltérések a kölcsönös bizalom légkörében rendezhet ek”. Kölcsönös bizalom, no persze! Amire szükségünk van, az egy szigorú

<sup>21</sup> Searle: i. m. 95., 98.

<sup>22</sup> I. m. 122.

<sup>23</sup> I. m. 118.

<sup>24</sup> I. m. 97.

*módszer*, és ebben rejlik mind a téma nehézsége, mind forradalmi potenciálja.

*Módszer: el rehaladva*

Számba kell vennünk, túl a szubjektív kiméráján, a tapasztalat fegyelmezett vizsgálatának konkrét lehet ségeit, ami a fenomenológiai indíttatás leglényege. Ismétlem: az emberi tapasztalat els dlegességének és közvetlen, megélt min ségének az újrafelfedezése a fenomenológia megalapozó tervezete. Edmund Husserl ebben az értelemben vezette be ezt a gondolkodásmódot Nyugaton, és alapított meg egy, a mai napig – nemcsak Európában, hanem világszerte – él hagyományt. Valójában, 1910 és 1912 között, miközben Husserl a fenomenológia kreatív megszövegezésének a csúcspontján volt, William James az Államokban nagyon hasonló irányvonalakat követett a kognitív élet pragmatikus megközelítésében.<sup>25</sup> És hogy ennek a fordulatnak a bolygószint „szinkronicitása” teljes legyen, egy rendkívül innovatív filozófiai megújulás jelentkezett Japánban, a Nishida Kitaro által kezdeményezett és Nishitani Keiji és mások által folytatott ún. Kyotói Iskola. Husserl és James ismerték és olvasták egymást, a Kyotói Iskola tagjai pedig széles olvasottságról tanúskodtak a nyugati fenomenológia területén, és hosszas képzési periódusokat töltöttek Németországban. Ezért úgy gondolom, hogy úgy kellene vennünk ezeket az *anni mirabili*-t a fenomenológia vonatkozásában, mint amit az 1848-52-es évek jelentettek a modern evolúciós biológia létrejöttében.

Jogos azt mondani, hogy a fenomenológia mindenekelőtt egy Nyugaton Husserl által kezdeményezett *gondolkodási stílus*, de az irányzat értelme nem merül ki az személyes opcióiban és stílusában.<sup>26</sup> Nem akarok a nyugati fenomenológia sokféleségének és komplexitásának a számbavételébe bocsátkozni.<sup>27</sup> Az olyanok hozzájárulásai, mint Eugen Fink, Edith Stein, Roman Ingarden és Maurice Merleau-Ponty, hogy csak néhányukat idézzem, a fenomenológia folytonos fejlődéséről tanúskodnak. A közelmúltban a kognitív tudománnyal való különféle kapcsolódások feltárása történt meg.<sup>28</sup> Ezt explicit

---

<sup>25</sup> James, W.: *The Principles of Psychology*. Harvard University Press, Cambridge, 1995.

<sup>26</sup> Lyotard, J.-F.: *La Phénoménologie*, PUF, Paris, 1954.

<sup>27</sup> Lásd például Spiegelberg, F.: *The Phenomenological Movement*. 2 vols. Martinus Nijhoff, The Hague, 1962.

<sup>28</sup> Lásd például Dreyfus, H. (ed.): *Husserl: Intentionality and Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, 1982; Varela, F. J. – Thompson, E. – Rosch, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1991; Klein, P. – Wescott, M. R.: The changing character of phenomenological

módon azért említem, mert megfigyelésem szerint a fenomenológiai mozgalomban járatlanok többsége automatikusan azt véli, hogy a fenomenológia egyfajta husserliánus skolaszticizmus, egy, inkább a németül olvasó száraz kontinentális filozófusoknak való foglalkozás.

Kognitív tudósok legjobb esetben olvashatták a Dreyfus által kiadott gyűjteményes kötetet,<sup>29</sup> amely egyfajta skomputacionalistaként mutatja be Husserlt, és azt állítja, hogy mindössze ennyit kell tudni fenomenológiájáról. Ez egy gyakorta idézett értelmezéssé vált, de bírálói rávilágítottak arra, hogy Dreyfus Husserlre és a fenomenológiai vállalkozásra vonatkozó olvasata alaposan elhibázott. Ez nem a megfelelő alkalom e kérdésbe velem kifejtésére, de lényegbevágó egy ellentmondást jelezni, nehogy egy tudományos képzettségű olvasó azt gondolja, hogy ez a probléma egyszer és mindenkorra meg lett oldva.<sup>30</sup>

Az én álláspontom nem sorolható be semmilyen sajátos iskolához vagy irányhoz, hanem a fenomenológiára vonatkozó saját szintézisemet képviseli, a modern kognitív tudomány és más, az emberi tapasztalatra összpontosító hagyományok fényében. A fenomenológia úgy is leírható, mint az arra a képességünkre vonatkozó *sajátos jelleg reflexió* vagy beállítódás, hogy tudatosak legyünk. Minden reflexió mentális tartalmak (mentális aktusok) és korrelált irányultságai vagy intencionált tárgyai sokféleségét tárja fel. A természetes vagy naiv beállítódás bizonyosnak vesz egy sor, a tapasztaló és az általa intencionált tárgyak természetére egyaránt vonatkozó átvett vélekedést. A fenomenológia arkhimédészi pontja ezeknek a megrögzött vélekedéseknek a felfüggesztése és egy új vizsgálatnak a katalizálása. Innen Husserl hírhedt mondása, a „Vissza magukhoz a dolgokhoz!”<sup>31</sup> ami számára a harmadik személy

---

psychology. *Canadian Psychology* 35 (1994), 133–157. Petitot, J. – Varela, F. J. – Roy, J. M. – Pachoud, B. (eds.): *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues on Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press, Stanford, 1999; Thompson, E. – Varela, F.: *Why the Mind is not in the Head*. Harvard University Press, Cambridge (megjelenés alatt) [1996].

<sup>29</sup> I. m.

<sup>30</sup> Dreyfus Husserl-értelmezésének kritikájához lásd Langsdorf, továbbá R. McIntyre ellenvetéseit: Langsdorf, L.: Review of „Husserl: Intentionality and Cognitive Science” (1982). *Husserl Studies* 3 (1985), 303–311; McIntyre, R.: Husserl and the representational theory of mind. *Topoi* 5 (1986), 101–113; Mangan, B.: Taking phenomenology seriously: the „fringe” and its implications for cognitive research. *Consc. Cognition* 2 (1993), 89–108. Ennek a nézeteltérésnek egy újkelet bemutatásához egy Fodor és Husserl közötti ellentételezésen keresztül lásd Roy, J. M.: Le „Dreyfus bridge”: Husserlianism and Fodorism. *Archiv. Philosophie* 58 (1995), 533–549.

<sup>31</sup> „Zurück zu den Sachen selbst!” *Logische Untersuchungen*.

tárgyasításnak az ellentétét jelentette, a megélt közvetlenségében tapasztalt világhoz való visszatérést. Husserl hite és egyben a fenomenológiai kutatás alapvető indíttatása is az volt, hogy a tapasztalat egy valódi tudománya jöjjön létre fokozatosan, amely nemcsak hogy egyenlő elbánásban részesülne az empirikus tudományokkal, hanem a szükséges alapot is szolgáltatná nekik, lévén, hogy a tudás szükségszerűen a megélt tapasztalatunkból ered.

A tapasztalat egyfelől spontán el-megértéssel telített, ezért úgy tényleg lehet róla bármiféle „elmélet” megfogalmazása hiábavaló.

Másfelől viszont magát ezt az el-megértést is vizsgálni kell, ha egyszerűen nem világos, hogy milyen tudást képvisel. A tapasztalat sajátos vizsgálatot igényel annak érdekében, hogy a megrögzött vélekedés státusából felszabadítsuk. Ahogyan Merleau-Ponty írja: „Visszatérni magukhoz a dolgokhoz, ez annyi mint visszatérni ehhez a megismerés eltti világhoz, amelyről a megismerés mindig is beszél, és amelyhez képest minden tudományos meghatározás elvont, jelésszerű és függő, mint amilyen a földrajz ahhoz a tájhoz képest, amelyben elször megtanultuk azt, hogy mi is egy erdő, egy mező vagy egy folyó.”<sup>32</sup>

Ragaszkodom ahhoz, hogy a fenomenológiai megközelítés ezen alapvető elvét a figyelem elterébe hozzam, lévén, hogy a fenomenológiát gyakorolta minden további nélkül a mentális korrelátumok empirikus keresésének feleltetik meg. Ismételten vissza kell térnünk ehhez a kérdéshez, mivel csak ez a distinkció mélységének az értékelésével igényelhetik a fenomenológiai kapcsolódások azt, hogy egy értelemmel telített kapcsolatot írjanak a megélt tapasztalattal, és hogy orvosolni tudják a nehéz problémát.

A fenomenológia a tapasztalatra vetett új pillantáshoz a reflexió vagy a *fenomenológiai redukció* (FR) egy sajátos gesztusában mozdul el.<sup>33</sup> Most alkotóelemeire kell bontanom ezt a beállítódást vagy gesztust, amely révén az életvilágunkhoz való szokványos viszonyulásunk megváltozik. Ez nem egy más világot jelent, hanem a jelenlevőnek a *másképpen* való szemlélését. Amint már említettük, ez a gesztus egy naív vagy vizsgálatlan tapasztalatot reflexív vagy másodszint tapasztalattá változtat. A fenomenológia helyesen hangsúlyozza ezt a természetesebből a fenomenológiai beállítódásba való átváltást, lévén, hogy a világ és a tapasztalatom csak ezt követően jelenik meg számomra

---

<sup>32</sup> Merleau-Ponty, M.: *La Phénoménologie de la Perception*. Gallimard, Paris, 1945, IX.

<sup>33</sup> Az olvasó tartózkodjék a „redukció” itteni használatának a „teoretikus redukcióval” való azonosításától, ahogyan ezt például a neuroredukcionista kereteken belül értik, és P. S. Churchland munkáiban kifejtésre kerül. A kettő homlokegyenest ellenkező értelemmel bír; ezért egy minősítés hozzáillesztése szükséges.

nyitottként és feltárást igénylőként. A FR értelme és pragmatikája ebből a közös törzsből számtalan variánsra ágazott szét. Nem áll szándékomban itt megismételni ezeket.<sup>34</sup>

A FR alapjánál található tudatos gesztus négy egymásba fonódó mozzanatra vagy aspektusra bontható szét:

(1) *Beállítódás: redukció.*

A redukció beállítódása a szükségszerű kiindulópont. A kételkedéshez való hasonlóságával is meghatározható: a megvizsgáltra vonatkozó vélekedések hirtelen, múlt felfüggesztése, a valamire vonatkozó szokásos diskurzus hatályon kívül helyezése, a mindennapi élet mindenütt jelenlevő háttérét konstituáló elre beállított strukturálás zárójelzése. A redukció önmagát idézi el (aktív gesztus), és megoldást keres (kétegyeink eloszlátását), lévén, hogy itt a tapasztalat forrásaként szerepel. Elterjedt tévedés azt vélni, hogy szokásos gondolkodásunk felfüggesztése gondolataink áramlásának a megállítást jelenti, ami lehetetlen. A lényeg az, hogy a gondolkodás megszokott tartalomra irányultságának a mozgásirányát maguknak a gondolatoknak a felbukkanása irányába fordítsuk vissza. Ez nem több, és nem is kevesebb, mint a *reflexivitásnak* a nagyon is emberi képessége és a redukció éltet eleme. A redukcióba való belebocsátkozás a reflexivitás képességének a rendszeres gyakorlása, ezáltal pedig új lehetőségek megnyitása szokványos tudatáramlásunkban. Példának okáért, az olvasó most minden bizonnyal bizonyos belső megjegyzéseket tesz azzal kapcsolatban, hogy mi is a redukció, mire emlékezteti t, és így tovább. A redukció beállítódásának a mozgósítása ezeknek az automatikus gondolatmintáknak az észrevételével, egy velük szembeni reflexív távolság felvételével, a reflexiónak az eredetük irányába való összpontosításával venné kezdetét.

(2) *Belső segítség: szemlélet*

A redukció eredménye az, hogy a tapasztalatnak egy egyszerűre kevésbé megterhelt és sokkal elevebben jelenlevő mezeje jelenik meg, mintha a tapasztalót és a világot elválasztó szokásos távolság eloszlana. Amint William James észrevette, a tapasztalat közvetlensége ily módon horizontok különfélesége által körbevettként jelenik meg, amelyek felé figyelmünket fordíthatjuk. A fenoménnel való belső segítségnek ez a gyarapodása döntő fontosságú, mivel a fenomenológiai elemzésben ez az igazság kritériumának az alapját, az evidencia természetét szolgáltatja. Ha e folyamat a belső segítséggel és a

<sup>34</sup> A redukciók sokféleségének újabb elemzését lásd: Bernet, R.: *La Vie du Sujet*. PUF, Paris, 1994, 5–36. Husserl általi első kifejtése 1907-es fordulathozó előadásában található: Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. R. Bohm (Hrsg.), M. Nijhoff, The Hague, 1966. *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*. Indiana Univ. Press, Bloomington, 1996.

közvetlenséggel veszi kezdetét, akkor a képzeletbeli variációkkal folytatódik, a fenomén sokféle megjelenési lehet ségeinek az elme virtuális terében való szemlélésével. Ezek az ideális variációk ismersek számunkra a matematikából, de itt az elemzés fókuszpontjába kerül adottság szolgáltatába vannak állítva: a háromdimenziós forma percepciója, a mostság struktúrája, a beleérzés megnyilvánulása, és így tovább. E sokféle variáció révén a megértésnek egy új szakasza bukkan fel, egy „aha”-élmény, ami egy meggyz erej új evidenciát ad hozzá az eddigiekhez. A tapasztalatnak és a bens ségességnek ez az együtt haladása jól megfeleltethető annak, amire hagyományosan szemléletként hivatkoznak, és ami a reflexióval együtt a FR-ban mozgósított két alapvet emberi képességet jelenti.

*(3) Leírás: invariánsok*

A képzeletbeli variációk követte redukciónál megállni egyenérték volna e módszernek privát meggyz désként való elítélésével. A következő alkotóelem ugyanannyira döntő fontosságú, mint az előbbieket: a szemléleti evidenciában való gyarapodást közölhet, többnyire nyelvi vagy más szimbolikus leírásbeli (vázlatok vagy formulák) egységekre kell lefordítani. E leírások anyagságai mindazonáltal szintén a FR konstitutív részei, és ugyanolyan mértékben formálják tapasztalatunkat, mint amennyire az két formáló szemlélet. Másként szólva, nem csupán egy nyilvános jegyzékbe való bekódolásról van szó, hanem inkább egy „megtestesülésről”, amely az általunk megtapasztaltat testesíti meg és formálja. Szeretek ezekre a nyilvános leírásokra úgy hivatkozni, mint *invariánsokra*, mivel „variációk” révén találhatunk világos feltételeket a megfigyelés közölhet ségéhez. Ez nem sokban tér el attól, amit a matematikusok évszázadokon át megvalósítottak: az újdonság benne a tudatosság tartalmaira való alkalmazása.

*(4) Gyakorlás: stabilitás*

Mint minden diszciplínában, a kitartó gyakorlás és az állhatatos tanulás kulcsfontosságúak. A tudatosság egy alkalmi szemléjét össze sem lehet hasonlítani a FR fegyelmezett megvalósításával. Ez a meglátás különösen releváns itt, mivel a redukció attitűdje közismerten ingatag. Ha nem gyakoroljuk a figyelmes zárójelezést és a szemlélet stabilizálásának és elmélyítésének a képességét, és ugyanígy a megvilágító erej leírások képességét, semmiféle rendszerezett tanulmányozás nem jöhet létre. A FR legutolsó vonatkozása képezi talán a legnagyobb akadályt egy kutatási program konstituálásához, mivel fegyelmezett elkötelezettséget igényel a kutatók közösségétől (erről többet alább).

<i>Fenomenológiai redukció</i>	
<i>A módszer aspektusai</i>	<i>Az eredményül kapott vizsgálat</i>

	<i>jellemz i</i>
<i>Beállítódás</i>	zárójelezés, a vélekedések felfüggesztése
<i>Szemlélet</i>	belső segítség, közvetlen evidencia
<i>Invariánsok</i>	lejegyzések, interszubsztívitás
<i>Gyakorlás</i>	stabilitás, pragmatika

#### *Néhány szokványos csapda elkerülése*

E gondolatok korábbi bemutatásai során egy sor rendszeresen felbukkanó félreértéssel és félrevezető konklúzióval találkoztam. Engedjék meg, hogy megellegezzek egy párat ezekből a szokványos csapdákból, és most rögtön szembesüljek velük.

##### *1. A fenomenológiai elemzés nem csupán introspekcionizmus*

Amint azt sokan észrevették, az introspekció azt el feltételezi, hogy ugyanolyan módon férünk hozzá tapasztalatunkhoz, mint ahogyan egy „belső” vizuális mezőhöz, amint a szó etimológiája sugallja, introspekció által hozzáférünk. Egy ilyen belső vizsgálat a reflektív megkettőz és normális kognitív képessége, egy olyan gesztus, amelybe rendszeresen belebocsátkozunk. Egy bizonyos referenciális Én-t feltételez, aki az önmegfigyelést végzi, egy narratív hálózatot, ami megformálja azt, amit szubsztívumként azonosítunk.

A pre-fenomenológiai időkben (értsd: a redukció hiányában) az introspekció az érdeklődés egy hullámát indította el a pszichológiában, kezdve W. Wundt munkásságával, amelyet mások folytattak, mint E. Titchener az Államokban és a Würzburgi Iskola. Az introspekcionizmus által elterjesztett kutatási program, a kezdeti lelkesedés ellenére, nem gyökerezett meg. Egyéb problémák mellett, a különböző laboratóriumok beszámolóit nem tudtak egy közös validációs alapon megegyezni. Egy klasszikus eset annak a kérdése volt, hogy a vizuális képzelet játszik-e valamilyen szerepet a problémamegoldásban vagy sem. Az alkalmazott módszer a reflexiótól indult, de explicit irányvonalat úgy öltött, hogy mit is kell keresni vagy milyen fajta distinkciót kell végrehajtani, sok tekintetben hasonlóan ahhoz, amihez hozzá vagyunk szokva a modern kísérleti pszichológiában. A beszámolók szükségszerűen egyre inkább a tanulmányok elméleti alátámasztásainak a befolyása alá kerültek, és ténylegesen hamarosan tekintélyérvekbe torkolltak. Lyons történeti beszámolóját az introspekció gyászjelentéseként írta meg.<sup>35</sup> Ez viszont elhamarkodott következtetés volna, amint erre Howe emlékeztet.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Lyons, W.: *The Disappearance of Introspection*. MIT Press, Cambridge, 1986.

<sup>36</sup> Howe, R. B.: Introspection: A reassessment. *New Ideas in Psychology* 9 (1991), 24–44.

A reflexív képességek ilyen jellegű mozgósítása a fenomenológus számára még mindig a természetes beállítódás foglya, mivel elzetes kifejtések és feltevések hullámán lovagol. A fenomenológia valóban osztja az introspekcionizmus érdeklődését a reflektív megkötődés mint a fenomén megközelítésének a kulcskérdéséi iránt. De ezt követően a két megközelítés útjai elválnak. A FR-ban a mozgósított képességet jó okkal nevezik zárójelzésnek, hiszen a kritikátlan introspekcióval éppenséggel ellenkező hatásra törekszik: röviden véget vet gyors felvetéseinknek és vélekedéseinknek, különösen valamely „elvárt” leírásnak vagy annak, amit úgy gondolunk, hogy találunk „kellene” a lokalizálása és hatályaon kívül helyezése révén. Így a FR nem egy „befelé nézés”, hanem a következtetések felfüggesztése iránti tolerancia, amely lehetővé teszi a leleplezendő fenoménbe való új bepillantást vagy aspektust. Következésképpen ez a mozgás nem tartja fenn az alapvető szubjektív-objektív kettőséget, hanem a fenomének egy olyan mezejét nyitja meg, ahol egyre kevésbé nyilvánvalóvá lesz az, hogy hogyan is tegyünk különbséget a szubjektum és az objektum között (ez a „fundamentális korreláció”, ahogyan Husserl nevezte).

Lényegbevágó, hogy az introspekcionizmus (amely nem vezetett eredményes folytatáshoz) és a fenomenológia (melynek története megszakítatlan) közötti kulcskülönbségeket érintő vitát újra megnyissuk. Searle például, aki az első személy tapasztalatot visszavezethetetlennek tartja, eme bonyolult intellektuális és történelmi kérdésre való egyetlen hivatkozás nélkül gyorsan arra a következtetésre jut, hogy az introspekció csupán csak egy eltérő mentális állapot. Ennélfogva nem állíthatja azt, hogy privilegizált hozzáférése volna a tapasztalathoz, és a tapasztalat visszavezethetlenségének „nincsenek mély következményei”.<sup>37</sup> Az introspekcionizmusnak és a – meg sem említett – fenomenológiának ez az elvetése nem segíti Searle-t túlságosan messzire. Az introspekcionizmus elbocsátása ellenére pontosan ezt méri az „A tudatosság struktúrája: egy bevezetés” című fejezetben, amely tizenkét, számára alapvetőnek tartott attribútumot tartalmaz. De milyen alapon? Egy hirtelenjében érvényes introspekció gyakorlásával? Hogyan igazolja ezeket a megfigyeléseket? Miért nem egy alternatív attribútum-lista?

## 2. A szemlélet nem valamiféle megbízhatatlan dolog

A szemlélet említésére sokan gyanakvással válaszolnak. Ebben a szövegösszefüggésben az intuitív képesség nem valamiféle megfoghatatlan, lidércfényszerű ihletettségre vonatkozik. Ellenkezőleg, egy olyan alapvető emberi képességről van szó, amelyet folytonosan használunk a mindennapi életben, és amelyet kimerítünk a kreativitás tanulmányozásában.

---

<sup>37</sup> Searle: i. m. 118.



Gondoljunk csak a matematikára: egy bizonyíték súlya végső soron meggyőző erejében, az evidenciának abban a közvetlenségében rejlik, amely ránk erlteti magát, túl a szimbolikus érvelés logikai láncolatán. Ez a szemléleti evidencia természete: nem érvelés, hanem egy teljességgel meggyőző világosság megalapozódásának az eredménye. Magától értetődőnek vesszük ezt a képességet, de nem sokat követünk el rendszerezett gyakorlása érdekében. Itt nyilvánvalóan nincs semmiféle ellentmondás érvelés és következtetés között: a szemlélet érvelés nélkül vak, de a gondolatok szemlélet nélkül üresek.

### 3. *Van élet az objektív–szubjektív kettősségen túl*

A fenomenológiai beállítódás egyik eredeti jegye az, hogy nem törekszik a szubjektív és az objektív szembeállítására, hanem e hasadáson túli fundamentális korrelációjuk felé mozdul el. A FR gyorsan arra az evidenciára vezet rá bennünket, hogy a tudatosság elválaszthatatlanul kötődik ahhoz, ami önmagán túl történik (husserli nyelvezeten szólva „transzcendentális”). A tudatosság nem valami privát, belső esemény, amelynek végső soron a külső, nem-tudatos világgal azonos létmódja van.

A fenomenológiai vizsgálódás – hogy ezzel indítsak – nem valamiféle „magánutazás”, lévén, hogy az interszubjektív validálás révén másoknak szánt. Ebben az értelemben az, amire valaki a fenomenológiai beállítódásban képes, nem különbözik radikálisan más vizsgálati módoktól. Amint Piet és Shepard idevágó hozzájárulásukban kihangsúlyozták: „Egy analógia az eukleidészi geometriával segítségünkre lehet: amint meghatározzuk a háromszög két oldalának a hosszát és az általuk bezárt szög nagyságát, a harmadik oldal hosszát és a fennmaradt két szög nagyságát is rögzítettük. Miért van ez így? Miben lakozik a tér mágikus ereje? Hogyan képes a tér végrehajtani a geometria »törvényeit«, amelyeknek a fizikai tárgyak is hajszálpontosan engedelmeskednek?”

Hasonlóképpen feltételezzük, hogy az emberi tapasztalat (az enyém ugyanúgy, ahogyan az önöké) fundamentális strukturális elveket követ, amelyek, akárcsak a tér, érvényt szereznek a tapasztalat adott tartalmainak a természetén. A FR-n keresztül a tudatosság egy olyan alapként jelenik meg, amely fényt vet arra, hogy az olyan származtatott fogalmak, mint a szubjektív és az objektív, hogyan kerülnek el térbe. Ezért az ily módon vizsgált tudatosság drasztikusan eltér az angolszász empirizmusétól. Nem egy privát szemlében, hanem a fenomén egy olyan tartományában vagyunk érdekeltek, ahol a szubjektív és az objektív, akárcsak a szubjektum és a mások, természetesen bukkannak fel az alkalmazott módszerrel és kontextusából. Ez egy olyan pont, amelyet a redukcionista és a funkcionalisták gyakran elvétenek. Világos, hogy a tapasztalat egy személyes esemény, ami nem jelenti azt, hogy egyben *privát* is volna, egy

eleve adott objektív világba ejt erny vel bevetett izolált szubjektum értelmében. A fenomenológiai mozgalom egyik leghatásosabb felfedezése annak a korai megértése volt, hogy az emberi tapasztalat vizsgálata a tudatosságnak olyan szintjeire irányítja rá a figyelmet, amelyek révén az mások tudatosságával és a fenomenális világgal egy kibogozhatatlan empatikus hálóban fonódik egybe.<sup>38</sup> Következésképpen az els személy *versus* harmadik személy leírások szokványos szembeállítására félrevezet. Elfelejteti velünk azt, hogy az ún. harmadik személy, objektív leírások olyan konkrét emberek közösségének a teljesítményei, akik ugyanolyan mértékben a saját társadalmi és természetes világukba testesültek, mint az els személy leírások alanyai. Amint B. Smith találóan kérdezi: „Ki van a harmadik néz ponton?”<sup>39</sup> A tudományos szigorúság és hiánya közötti választóvonalat nem az els személy és harmadik személy leírások között, hanem aközött kell meghúzni, hogy egy leírás egy közös beigazoláshoz és közösen osztott tudáshoz vezet világos metodológián alapul-e vagy sem.

### 3. *Jobb pragmatikára van szükség*

Mindent egybevetve azt gondolom, hogy a neurofenomenológia egy természetes megoldás, amely lehet vé teszi számukra azt, hogy túllendüljünk a nehéz problémán a tudatosság tanulmányozásában. Kevés köze van valamiféle elméleti vagy

---

<sup>38</sup> Edith Stein és A. Schütz voltak az empátia (*Einfühlung*) legaktívabb feltárói a fenomenológia korai id szakában. A transzcendencia, empátia és interszubjektivitás témáinak a husserli fenomenológiában való kibontakozásának egy kiváló újkelet tárgyalását lásd: Depraz, N.: *Transcendence et Incarnation*. J. Vrin, Paris, 1996. Abrams ugyanezeknek a problémáknak egy poétikus felidézését nyújtja egy environ-mentalista szempontjából: Abrams, D.: *The Spell of the Sensus: Perception and language in a more than human world*. Pantheon, New York, 1996. Az empátianak ez a feltárása itt a mi céljainkra különféle párhuzamos empirikus kutatásokkal szemléltethet, vagyis nem annyira a fenomenológiai redukció, hanem a tudományos kutatások természeti korrelátumai által. Az elme természettörténete tanulmányozásának el rehaladásával világossá válik, hogy, mint annyi más, magasabb emberi sajátosságnak feltételezett funkció, a szolidaritás és az empátia minden magasabb rend eml sben, az emberszabásúakban pedig bizonyossággal jelen van. Amint de Vaal (*Good Natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard University Press, Cambridge, 1996.) nemrégiben meggy z en argumentálta, a majmok a morális hajlamok teljes skálájával bírnak, és már nagyon korán képesek egy másik, akár nem is vérrokon egyed helyébe képzelni magukat. Így saját korai evolúciós gyökereink fel l nézve az én értelmét sokkal megfelelő bb egy holografikus pontnak venni, amely nem választható el a szétosztott, sokszer másoktól, akik a mi megkerülhetetlen humán ökológiánkat képezik.

<sup>39</sup> Smith, B. C.: Who is on third? Subjectivity at the physical basis of consciousness. *J. Consc. Studies Res. Abstracts* 1996.

fogalmi „külön alapelem”-hez, hogy Chalmers kifejezését használjam. Helyette egy orvosolható *gyakorlati* tudatlanság tartományára mutat rá. Az is világos, hogy, mint minden olyan tudományos megoldás, amely ahelyett, hogy egy nyitott problémát az eredeti kereteken belül próbálna megoldani, inkább radikálisan átdolgozza azt, forradalmi töltettel is bír, amelyre e tanulmány végén fogok kitérni. Más szavakkal, olyan „külön alapelemek” keresése helyett, amelyek megmagyaráznák azt, hogy a tudatosság miként bukkan fel az anyagból és az agyból, az én javaslatom átalakítja a problémát két egymásra visszavezethetetlen fenomenális tartomány közötti értelemmel bíró kapcsolódások feltárásának a problémájává. Ebben a sajátos értelemben a neurofenomenológia egy lehetséges megoldás a nehéz problémára, teljesen mást értve itt a nehézség alatt.

Fájdalmas módon tudatában vagyok annak, hogy az, amit itt mondtam a redukcióról, és ami nyomtatott formában hozzáférhet róla, kevés.<sup>40</sup> Ez egyidőben szimptomája és oka az elme fenomenológiai megközelítésére alapozott kutatások kis mennyiségének. Az olvasó nem hibáztatható azért, hogy csak futó benyomása lehet arról, mi is a szándékom a redukció gesztusának, az itt javasolt módszertani orvoslás magvának az el térbe helyezésével. Figyelemreméltó, hogy a tudatossá válás e képessége milyen kevés figyelmet váltott ki emberi pragmatikaként. Mintha a ritmikus mozgásnak az el térbe helyezése nem vezetett volna a tánc gyakorlásához. Egy fenomenológiai indíttatású reflexió fejlesztése olyan stratégiákat igényel, mint amelyeket kognitív terapeuták egy időben alkalmaztak,<sup>41</sup> és amelyeket különféle buddhista iskolák a figyelmes jelenlét hagyományában tanúsítanak.<sup>42</sup> Egyetlen megjegyzésem a pragmatikus kidolgozások e viszonylagos szegénységére kapcsán az, hogy ez egy sürgős felhívást jelent a kutatásra ennek a tétlen hiánynak a betöltése érdekében. Saját hozzájárulásom a redukció gyakorlatának és képzésének a vonatkozásában egy megjelenés alatt álló közös munkában található.<sup>43</sup> Nyugaton – olyan kiemelkedő kivételektől eltekintve, mint Husserl és James – nem rendelkezünk vizsgálódásaikkal egy figyelmes közösség elé terjesztve, fenomenológiai hozzáértéssel megáldott egyedek egy gazdag panteonjával. Innen következik, hogy ez a kutatási módszer sok olvasó számára idegennek

<sup>40</sup> De: lásd Dohn Ihde korai kísérletét ennek a helyzetnek a javítására. Ihde, D.: *Experimental Phenomenology*. Open Court, New York, 1977.

<sup>41</sup> Vermersch, P.: *L'Entretien d'Explicitation*. ESF Editeurs, Paris, 1994.

<sup>42</sup> Varela et al.: i. m.

<sup>43</sup> Depraz, N. – Varela, F. – Vermersch, P.: *Exploring Experience with a Method*. (megjelenés alatt) [1996]

t lehet. De az én állításom pontosan az, hogy ez a hiány az alapja a tudatosság jelenlegi tudományos átláthatatlanságának. Amikre szükség van, azok pontosan a FR által szolgáltatott *összekapcsoló struktúrák*, mivel ezek egyaránt közvetlenül pertinensek (lényegi valójukban) a tapasztalat számára, és ugyanakkor eléggé interszubjektívek ahhoz, hogy az externális elemzés ellenpárjaiként szolgáljanak.

### III. Neurofenomenológiai közlekedés

#### *Esettanulmányok*

Ebben a részben a tapasztalat vagy a mentális élet néhány tartományát kívánom felvázolni, annak érdekében, hogy sokkal konkrétan illusztráljam azt, mit is jelenthet egy neurofenomenológiai közlekedés a gyakorlatban. Szükségtelen mondani, hogy ezek az esettanulmányok sem nem bizonyítják javaslatomat, sem nem zárják ki más, az olvasó számára sokkal érdekesebb példák részletes vizsgálatát. Mi több, a közelmúltban néhány olyan kutatásra került sor, amelyekben, miközben továbbra is a kognitív idegtudomány hagyományába ágyazódnak, a megélt tapasztalat szerepe fokozatosan egyre fontosabbá válik, olyannyira, hogy elkerülhetetlen módon és az els személy leírásokkal szembeni érdekeltségtől függetlenül részévé válnak az általános képnek.<sup>44</sup> Bizonyos, hogy, amint egyre tökéletesebb agytérképezési módszereink lesznek, olyan alanyokra lesz szükségünk, akik növelt kompetenciával bírnak a fenomenológiai megkülönböztetések és leírások megvalósításában. Ez egy fontos filozófiai kérdés, de egyben pragmatikus, empirikus szükséglet is. A következő esettanulmányok elterjedt és helyi érvény problémákat egyaránt érintő ábrázoló példák.

#### *1. Kiterjedt problémák*

*A figyelem* a tudatosság egyik alapmechanizmusaként fogható fel.<sup>45</sup> Az elmúlt évek elektromos és kifejezetten a funkcionális agy térképezései olyan hálózatok azonosításához vezettek, amelyek használható alapot szolgáltatnak a tudatos és nem-tudatos kognitív események megkülönböztetéséhez. Három ilyen figyelmi hálózatot különböztethetünk meg, amelyek a szenzoriális stimulációra irányulást, a memóriabeli minták aktiválását és az éberségi állapot fenntartását idézik elő. Ezek az eredmények arra utalnak, hogy a figyelmi mechanizmusok az agyi folyamatok egy különálló csoportját képezik, amelyeket sem egy pár neuronban,

<sup>44</sup> Picton, T. – Stuss, D: Neurobiology of conscious experience. *Current Biology* 4 (1994), 256–265.

<sup>45</sup> Posner, M. I.: Attention: the mechanisms of consciousness, *Proc. Natl. Acad. Science (USA)* 91 (1994), 7398–7403.

sem kizárólag a m ködésben lev agy egészében nem lokalizálhatunk. Ugyanakkor egyértelmű, hogy ezeknek a figyelem módozatoknak a tapasztalati megkülönböztetései a figyelem tapasztalati megjelenése különböző módjainak részletes strukturális vizsgálatát igénylik. A figyelem strukturáinak és stratégiáinak rendszerezett vizsgálata mindezekig nagymértékben végre nem hajtott feladat. De hogyan is tanulmányozhatnánk a tudatosság számára releváns neurális mehanizmusokat, ha csak nem ilyen tapasztalati ellenpárok megfelelő megkülönböztetésével, felismerésével és begyakorlásával?

*A jelen tudatossága.* Az időiség – a tartam különböző horizontjain belül, a mostságtól egészen a teljes élettartamig – elválaszthatatlan bármely tapasztalattól. A tanulmányozás egy szintje pontosan a közvetlenül adott időnek a tapasztalata, a mostságnak mint olyannak a strukturája, vagy, James szerencsés megfogalmazásában, „a megtéveszt jelen”. Ez a fenomenológiai tanulmányok egy hagyományos témája volt, amelyek a jelennek, illetve ennek múltbeli és jövőbeli horizontokra, az úgynevezett protenciókra és retenciókra való konstitutív leágazásainak egy alapvető háromrészes strukturáját írták le.<sup>46</sup> Ezek a strukturális invariánsok valójában nem kompatibilisak a lineáris időnek a pontok kontinuumaként való reprezentációjával, amelyet a fizikából örököltünk. Természetszerűen kapcsolódnak viszont a kognitív idegtudomány konklúzióinak egy korpuszához, mely szerint a kognitív eseményekkel korrelált neurális események megjelenéséhez egy minimális időre van szükség.<sup>47</sup> Ez a nem összesíthető időkeret a széles skálájú szinkroniához kapcsolt hosszú távú agyi neurális integráció megnyilvánulásaként elemezhető.<sup>48</sup> Ez a kapcsolódás megvilágítja a fenomenológiai invariánsok természetét – az alapjukul szolgáló dinamikus rekonstrukció által –, és a szinkronia folyamatának is kézzelfogható tapasztalati tartalmat kölcsönöz. A neurofenomenológiai közlekedésnek ezt az esettanulmányát másutt részletesebben kifejtettem.<sup>49</sup>

*Testkép és akaratlagos mozgás.* Az akarat természete, ahogyan az egy akaratlagos cselekvés kezdeményezésében

<sup>46</sup> Husserl: i. m., ill. McInerney, P.: *Time and experience*. Temple University Press, Philadelphia, 1991.

<sup>47</sup> Dennett, D. – Kinsbourne, M.: Time and the observer: The where and when of time in the brain. *Beh. Brain Sciences* 15 (1991), 183–247.

<sup>48</sup> Singer, W.: Synchronization of cortical activity and its putative role in information processing and learning. *Ann. Rev. Physiol.*, 55 (1993), 349–374; Varela, F.: Resonant cell assemblies: A new approach to cognitive functioning and neuronal synchrony. *Consc. Cognition*. (megjelenés alatt) [1996]

<sup>49</sup> Varela, F., *The Specious Present: A neurophenomenology of Time Consciousness*. in: Petitot et al. (eds.): i. m.

kifejez dik, elválaszthatatlan a tudatosságtól és vizsgálatától. Újabb kelet tanulmányok fontos szerepet tulajdonítanak az akaratlagos cselekvést megelőző és előkészítő neurális korrelátumoknak, illetve az akaratlagos aktus konstituálásában a képzelőerőnek.<sup>50</sup> Az akaratlagos cselekvés ugyanakkor mégiscsak elsősorban egy megélt tapasztalat, amelyet mélyrehatóan tárgyaltak a fenomenológiai irodalomban, különösen a megélt, saját testként (*corps propre*<sup>51</sup>) való megtestesülés szerepének és a megélt test és világa közötti szoros kapcsolatnak az elemzésében (*Leibhaftigkeit*). A fájdalom például egy érdekes „qualia”, amely a megtestesülés ezen dimenzióit a legelevenebben mutatja fel, és fenomenológiai tanulmányozásával meglepő betekintést nyerünk mind a testkép, mind neurofiziológiai korrelátumainak a problémájába.<sup>52</sup> Az akaratlagos mozgás és a megtestesülés fenomenológiai elemzése itt újra csak lényeges, ámde ezidáig csak részben kifejllesztett.

## 2. Helyi érvény problémák

*Az észleleti kitöltés*, ahogyan azt a vizualitás tudományában alkalmazzák, egy észleletnek a spontán kiegészítését involválja oly módon, hogy a látszat (azaz a vizuális kontúr) eltér a fizikai korrelátumtól (vagyis a nem folytonos határoktól, mint pl. a népszerű illuzórikus kontúrok esetében). Ezek a problémák még celluláris szinten is tanulmányozhatóak, és sok kérdést vetnek fel a látszatok tapasztalati megkülönböztetésével kapcsolatban. Valójában úgy tűnik, hogy a betöltéssel kapcsolatos neurális adatok jól korrelálnak azzal, amihez a FR már egy ideje eljutott: lényeges különbség van a „látni mint”, a vizuális látszat, és a „látni mit”, egy vizuális ítélet között.<sup>53</sup> Ez a Dennettével, aki számára a tudatosság „mindent mond, és nem mutat”, ellentétes következtetés. Ezek olyan kérdések, amelyek csak az externális és a közvetlen tapasztalat leírásainak az összehangolt konvergenciájával oldhatók meg.

*Perem és középpont*. Érdekes számunkra, hogy itt egy sor tanulmány visszatért olyan hagyományos fenomenológiai problémák figyelembevételéhez, mint a tudatosság mezejének a perem és a középpont közötti kétrészes struktúrája. Ez elsősorban William James hatása, de modern laboratóriumi

---

<sup>50</sup> Libet, B.: Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behav. Brain Sciences* 8 (1985), 529–566; Jeannerod, M.: The representing brain: Neural correlates of motor intention and imagery. *Beh. Brain Science* 17 (1994), 187–245.

<sup>51</sup> Merleau-Ponty, M.: i. m.

<sup>52</sup> Leder, D.: *The Disappearance of the Body*. Chicago University Press, Chicago, 1991.

<sup>53</sup> Pessoa, L. – Thompson, E.: Finding out about filling in. *Behav. Brain Science*. (megjelenés alatt) [1996]

protokollumokba átültetve. Ezekben a tanulmányokban a kutatni és a finomítás érdekében behatárolni szükséges dönt tapasztalat a „helyesség” érzése, ami itt a tudatos és a vele párhuzamos tudattalan háttér közötti harmóniafokot reprezentáló kognitív integráció összefoglalásával egyenértékű.

*Emóció.* Az utóbbi években jelentős elrehaladásnak lehettünk tanúi az emóciók agyi korrelátumainak a megértésében; a racionális gondolkodás és az emóciók elkülönítése gyorsan elpárolog.<sup>54</sup> Evidenciák olyan sajátos struktúrák jelentőségére mutatnak rá, mint az *amygdala*, a folyamat oldalirányúsítása, és az *arousal*/szerepére az emocionális memóriában. Ezek a tanulmányok ugyanakkor teljes egészében verbális protokollokon alapulnak, és az emocionális distinkció kompetenciájának, illetve a hangulat, az emóció és az értelem közötti kapcsolatmintáknak a kérdéseit a kutatás ezen stádiumában explicit módon tárgyalni kell.

Ezeknek az esettanulmányoknak a felidézése egy konkrét háttérrel igyekszik biztosítani az itt bemutatott neurofenomenológiai program központi érdekének a további tárgyalásához. Egyfelől egy jól meghatározott neurobiológiai attribútumokkal rendelkező emergens folyamattal van dolgunk. Másfelől egy fenomenológiai leírással, amely közvetlenül a megélt tapasztalathoz kapcsolódik. A további elrehaladás érdekében tudományos oldalról metszen pontos technikákra és elemzésekre van szükség, továbbá a fenomenológiai vizsgálódásnak magának a kutatásnak a céljaira való nagyon következetes fejlesztésére. Azt várom-e, hogy az emberi tapasztalatra jellemző strukturális invariánsok sora *ad infinitum* növekedjen? Nyilvánvalóan nem. Vélhetően elvárható az, hogy az alapvető témák horizontja egy jól integrált tudáskorpusz felé konvergáljon. Hogy mikor és milyen gyorsan fog ez megtörténni, az természetesen attól függ majd, hogy az ennek a vizsgálati módnak elkötelezett kutatók közössége milyen iramban jön létre és alkot további evidencia-standardokat.

#### *A munkahipotézis*

Ezzel visszakerültem kiindulási pontomhoz: csak egy adott problémának mind az externális, mind a tapasztalati oldalát kiegyensúlyozottan és fegyelmezetten bemutató leírás vihet közelebb a biológiai elme – tapasztalati elme szakadék áthidalásához. Hadd legyenek most sokkal explicitebb az externális

---

<sup>54</sup> Damasio, A.: *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Grosset/Putnam, New York, 1994; Davidson, R. – Sutton, S.: Affective neuroscience: the emergence of a discipline. *Curr. Opinion Neurobiol.* 5 (1994), 217–224.

és fenomenológiai elemzések közötti közlekedés alapvető munkahipotézise kapcsán:

*A neurofenomenológia munkahipotézise*  
A tapasztalat struktúrájának fenomenológiai leírásai és kognitív tudománybeli megfelelőik kölcsönös megszorításokon keresztül viszonyulnak egymáshoz.

A kulcsmozzanat itt az, hogy a két leírás kölcsönös meghatározottságát el térbe helyezve felderíthetjük a közöttük levő kapcsolódásokat, kihívásokat, megvilágításokat és ellentmondásokat. Ez azt jelenti, hogy mindkét fenomenotartomány egyenlő státussal bír, és sajátosságuk teljes figyelembe vételét és tiszteletét igényelik. Hogy a tudományos leírások megvilágíthatják a mentális tapasztalatot, annak a belátása meglehetősen egyszerű, de az ellenkezőleg, a tapasztalattól a tudomány felé tartó irányvonalat jellegzetes módon figyelmen kívül hagyják. Mi az, amit a fenomenológiai leírások ténylegesen szolgáltatnak? A tágabb összefüggés legalább két lényegi aspektusát. Először is hiányukban a tapasztalat közvetlen minősége elpárolog, vagy rejtélyes talánnyá válik. Másodsorban, a strukturális leírás az empirikus megfigyelésekhez szolgáltat megszorításokat.

A tapasztalat tanulmányozása nem egy alkalmas megálló a tényleges magyarázathoz vezető úton, hanem önmaga jogán vesz részt benne. Nyilvánvaló, hogy ebben a kutatási programban is, akárcsak az összes – nevüket érdemben viselő – többiben, fokozatosan az evidenciák egy korpusza gyűlik fel, miközben más aspektusok homályosabbak és nehezebben felmérhetőek maradnak. A korábban bemutatott esettanulmányok nyilvánvalóan szubsztanciális fejlesztést igényelnek, de az, remélem, világossá vált, hogyan kezdenek egy „sztereoszkópikus” látást nyújtani azokra a tág és helyi érvényű kérdésekre, ahol a tapasztalat és a kognitív tudomány aktív partnerekké válnak.

Ez a felhívás a diszciplinált közlekedésre egy sokkal precízebb és egyben sokkal igényesebb standard, mint a Flanagan javasolta „reflektív equilibrium” vagy a Velmans által hangsúlyozott „tudatos projekció”.<sup>55</sup> Noha szándékukban hasonlítanak ahhoz, amit én itt felvetek, semmilyen explicit vagy akár új metodológiai alapot nem javasolnak szándékuk véghezviteléhez. Javaslatom továbbá bizonyosan továbbhalad a Searle-énél, aki kitart amellett, hogy egy naturalisztikus állítást képvisel és hogy a tudatosság „nyilvánvalóan” egy emergensia. És mégis, naturalizmusa valahogy nem működik könyvében: egyetlen sor sincs benne explicit mechanizmusokról, és így naturalizmusa meddő marad.

---

<sup>55</sup> Velmans, M.: *The Science of Consciousness*. Routledge, London, 1996.



Az itt bemutatott hipotézis legalább egy olyan explicit kutatásvezetési módot szolgáltat a kognitív tudománynak, amelyben az agy fiziológiája és a mentális tapasztalat egyaránt lényeges. Így például az agy egy széles-skálájú integrációs mechanizmusát, mint például a neurális szinkroniát a gamma sávban, annak alapján is validálni kell, hogy képes-e megvilágítani olyan mentális tartalmak leírását, mint az id tartam. Az empirikus kérdéseket els személy evidenciáknak kell irányítaniuk. Ez a kettős megszorítás nem alkalmazandó olyan leírásokra, amelyek közvetlenül nem relevánsak a tapasztalati szinten, mint például a a sejtreakciók vagy a neurotranszmitterek terjedése.

Az agyi események és a viselkedés közötti megfelelő leírási szintek igénye persze nem újkeletű és kevésbé is vitatott, ha eltekintünk a szélsőleges redukcionistaiktól. Javaslatom újdonsága az, hogy a *diszciplinált első személy* leírásoknak egy neurobiológiai felvetés szerves részeként, és nem csak merben esetleges vagy heurisztikus információként kell szerepelniük. Ezért jellemzem a hipotézis által létrehozott helyzetet úgy, hogy a leírásoknak kölcsönösen *megszorítóknak* kell lenniük.

És mégis, mindez nem csupán a tapasztalat és a kognitív idegtudományi leírások közötti jól ismert azonosságelméletnek (vagy legalábbis homomorfának) egy kikerekített változata? Nem igazán, mivelhogy én azt állítom, hogy a korrelációkat nem csak egyfajta filozófiai elkötelezés és vagy egy fizikalista elfeltevés érdekében, hanem a tapasztalati invariánsok metodológiai megbízható vizsgálata felül kell megalapoznunk. Ismét csak, ez egy módszer pragmatikájának és megtanulásának a kérdése, nem az *a priori* érvelése vagy az elméleti teljességé.

Ezzel ellentétben egy sokkal konvencionálisabb pszichoidentitás tézis működik abban az érvelésben, amelyet Pessoa és Thompson<sup>56</sup> (D. Tellert követve) összekapcsoló állításoknak nevez. Ezek az állítások a következő formájúak:

*(A olyannak látszik, mint B) → (A magyarázza B-t)*

ahol „A” neuropszichológiai eseményeket és „B” fenomenális eseményeket jelöl, az implikációs operátor pedig kondicionális értelemmel bír: ha az empirikus események „olyannak látszanak”, mint a fenomenális események, akkor ez utóbbiakat az előbbieket magyarázzák. Egy kiváló példa erre Crick lelkesedése, amikor a binokuláris percepció alternanciát kiváltó figurákkal való kísérlet során hirtelen bekövetkezett elmozdulással összefüggésbe hozott egyedi neurális korrelátumokat ennek a vizuális tudatosságfajtának egy magyarázataként azonosítja. Az ilyen jellegű összekapcsolások nem kielégítők, mert érintetlenül hagyják a problémát. Továbbra is vita tárgya marad az összekapcsolódás természete: milyen viszonyban vannak ezek a

<sup>56</sup> Pessoa, L. – Thompson, E.: i. m.

neurális egységek az agy többi részével, hogyan tesznek szert értelmükre, és különösen az, hogy mi az bennük, ami tapasztalati eseménnyé teszi őket. Visszaestünk a kezdeti szintre, a nehéz probléma pedig értetlen maradt. Amiben a neurofenomenológiai stratégia eltér, az az, hogy ezek a kapcsolódások nem „olyannak látszik” jellegűek, hanem kölcsönös megszorítások hozzák létre őket, mindkét fenomenális tartomány részéről validáltak, és a fenomenális terminusok a tapasztalathoz szigorú vizsgálat révén (pl. redukció, invariánsok és interszjektív kommunikáció) közvetlenül kapcsolt explicit terminusok.

Ez a munkahipotézis bizonyos pontokon valóban hasonlít a Chalmers által a tudat struktúrája kapcsán említett három alapelv közül a „strukturális koherencia” elvéhez. Valóban, „pontosan azért, mert a tapasztalat strukturális sajátosságai hozzáférhetőek és lejegyezhetőek, ezeket a tulajdonságokat a tudatosság struktúráján belül közvetlenül kell majd reprezentálni.”<sup>57</sup> Ez viszonylag helyes az én nézőpontomból, de ebben a megfogalmazásban végzetesen hiányos legalább két itt felvetett kulcsprobléma vonatkozásában. Először is a tapasztalatnak ez a struktúrája egy kutatási és beigazolási módszert igényel, és nem elégséges egyszer en azt állítani, hogy a tudatosság struktúrája kutatható. Másodszor, Chalmers elvének nincs ontológiai értéke, mivel a tudatosságot külön ontológiai terminusnak tartja. A mi esetünkben a fenomenális tapasztalat egy visszavezethetetlen ontológiai szintet képvisel ugyan, de megtartja közvetlenségét mindegyik által, hogy a strukturális koherenciában szemléleti tartalmi révén szerepel, és így módon elevenen tartja a koherenciának az emberi tapasztalattal való közvetlen kapcsolatát, ahelyett, hogy absztrakcióba torkollana.

Ez a különbség lényege: az elme és a tudatosság olyan intellektuálisan koherens leírását kapjuk, amelyben a tapasztalati pólus közvetlenül részt vesz a teljes leírás létrehozásában, közvetlenül a megélt tapasztalatunk természetére referál. A „nehézség” és a rejtély egy, a feltárásukra kezdeményezett nyitott kutatási programmá válik, amelyben az emberi tapasztalat struktúrája központi szerepet játszik a tudományos magyarázat során. Ami minden funkcionális leírás hiányossága, az nem a magyarázati koherencia, hanem az emberi élettel való elidegenedettsége. Csak az emberi életnek a jogaiba való visszahelyezése fogja ezt a hiányosságot felszámolni, nem valamiféle „külön alapelem” vagy egy mélyértelmű „elméleti rögzítés”.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> I. m. 213.

<sup>58</sup> Egyébként Chalmers saját elméleti rögzítése (vagy külön alapeleme) a régi shannon-i jelelméletből (amelyet helytelenül „információelméletként” ismernek) származtatott „kettős információ” fogalma. Megdöbbent volt látnom egy egyértelmű intellektuális

Hasonlóképpen, a lényeg félreértése volna az empirikus mechanizmusokba való valamiféle mer ben új betekintést várni a neurofenomenológiai megközelítést I. („Nos, mi az, amit módszere ténylegesen hozzáad a kognitív tudományhoz, amir I már ne tudnánk?”). A FR valóban érdekes gondolatokat szolgáltat a mentális élet struktúrájával kapcsolatban (vö. az id iség vagy a kitöltés eseteivel), de els dleges er ssége abban rejlik, hogy ezt oly módon teszi, hogy tapasztalatunk felismerhet vé válik. Meglehet sen biztos vagyok abban, hogy ennek a másodsint fordulatra az értékelése lesz a legnehezebb a kitartóan funkcionalista hajlamú kutatók számára.

#### IV. Véggövetkeztetések

*Tudatosság: nehéz probléma vagy id zített bomba?*

A kognitív tudomány gyakorlatilag kezdetét I fogva azon alapgondolatok és alapmetaforák nagyon explicit készlete irányában kötelez dött el, amelyet *reprezentacionalizmusnak* hívhatunk, és amelynek középpontjában a bels –küls megkülönböztetés áll: egy (tulajdonságokkal telített) küls világ bonyolult észlelési szerkezetek tevékenysége általi bels megjelenítése. A közelmúltban egy lassú, de biztos eltolódás volt észlelhet egy alternatív irányvonal felé, amelyhez az évek során át hozzájárultam, és amelyet védelmeztem.<sup>59</sup> Ez az irányvonal az elme és a világ kölcsönös egymásba szöv désének a tanulmányozásában tér el a reprezentacionalizmustól, innen a *megtestesült*, szituált vagy *enaktív* kognitív tudomány min sítések.

Nem részletezhetem tovább a megtestesült kognitív tudomány jelenlegi helyzetét, de a tudatosság tanulmányozására vonatkozó mostani javaslatom az el bbi, tágabb érvény vonatkozásokhoz zárkózik fel. Elkerülhetetlennek t nik, hogy a megtestesülés

---

élelméj séget felmutató könyvben, hogy Chalmers végül amellet érvel: a legjobb választás egy olyan kibernetikai tradíció felelevenítése, amelyet kezdete óta alapjaiban valódi információs eszközökké alakított át a kogníció komputacionalista, konnekcionista vagy megtestesült megközelítéseiben végzett munka, amelyet ebben a kontextusban Chalmers nem egyszer tárgyal. Még ha el is fogadjuk azt az el feltevést, hogy egy „külön alapelemre” van szükség, egyszer en nem látom, hogy mit nyerhetnénk ebb I a visszatérésb I, mint ahogy nem látja ezt a könyvet kommentáló tudósok némelyike sem. Lásd pl. Koch – egyébként inkább pozitív – recenzióját. Koch, Ch.: Review of „The Conscious Mind”. *Nature* 381 (1996), 123.

<sup>59</sup> Varela, F.: *Principles of Biological Autonomy*. North-Holland, New York, 1979, ill. Varela, F. J. – Thompson, E. – Rosch, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1991.

trendjét egy lépéssel tovább, a *megtestesülés megélt tapasztalatának* az elvi figyelembevételé felé vigyük. Könyvünkben el ször hangsúlyoztuk a kognitív tudomány lényegi körköröségét, amelyben a mentális fenomén tanulmányozása mindig egy tapasztaló személyhez tartozik. Azt állítottuk, hogy a kognitív tudomány nem szabadulhat meg ett l a körköröségt l, hanem inkább gyakorolnia kell azt.<sup>60</sup> Explicit módon merítettünk ázsiai, különösen a buddhista hagyományból, egy aktív, diszciplinált fenomenológia eleven megnyilvánulását látva bennük. A könyv szándéka nem az volt, hogy az ázsiai hagyományokba *per se* merüljünk, hanem hogy annak a távoli tükörz déseként használjuk ket, aminek a m velésére tudományunkban és nyugati hagyományunkban szükségünk van.

Itteni javaslatom egy lépéssel tovább megy abban, amit akkori könyvünkben elkezdünk, azáltal, hogy a módszertan kulcskérdésére összpontosít. Remélem, sikerült annak a figyelembe vételére készítenem az olvasót, hogy az emberi tapasztalat és a kognitív tudomány közötti rezonáns átjárások felkutatásának a nyílt lehet ségével állunk szemben. Az ár akárhogy is az els személy leírásoknak érvényes fenomenális tartományként való elismerése. Továbbá a fenomenológiai vizsgálódás nyugati tudományunkban és – tágabban – kultúránkban manapság nem létező *hagyományának* a lankadatlan kiépítése.

Komolyan kell vennünk a javaslatom képviselte kett s kihívást. El ször is, a fenomenológiai leírás képességének az újrag megtanulására és uralmára van szükségünk. Nincs rá ok, hogy ez bármiben is különbözzék bármely más gyakorlati tudás elsajátításától, mint amilyenek a hangszeren való játszás vagy egy új nyelv megtanulása. Bárkinek a mindennapi életében változást idéz el az, ha a zene, a nyelv vagy a gondolkodás területén tanulásba kezd. Ezt a FR negyedik alkotóelemeként említettem: a kitartó, diszciplinált tanulás *valóban* átalakulást idéz el , mint minden más, amit állhatatosan m velünk. Rendjén való elutasítani azt az el feltételezést, hogy van valamiféle jól meghatározott szabvány arra, hogy mi számíthat valós vagy normális tapasztalatnak: a tapasztalat inherensen nyitottnak és hajlékonynak t nik, ennél fogva nem ellentmondásos azt állítani, hogy egy módszerben a kitartó gyakorlás a tapasztalat korábban nem hozzáférhető újabb aspektusait tárhatja fel. A FR lényege (többek között) az, hogy az automatikus introspekció szokását meghaladjuk; nem azon kell búslakodnunk, hogy mit veszítettünk, hanem érdekl désünket a felé kell fordítanunk, amit tanulhatunk.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Varela et al.: i. m.

<sup>61</sup> Könyvünknek egy bíráló recenziójában H. Dreyfus (Dreyfus, H.: Review of „The Embodied Mind”. *Mind*, 102 (1993), 542–46.)

A javaslatom képviselte második kihívás maga a kutatóközösség stílusának és értékeinek a megváltoztatására vonatkozó felhívás. Ha nem fogadjuk el azt, hogy intellektuális és tudományos történetünknek ezen a pontján egy radikális újratanulásra van szükségünk, nem remélhetjük azt, hogy a tudatosság elmefilozófiai és kognitív tudományi ambivalens elragadtatás/elutasítás kényszerképzetes történetén túllépünk. Javaslatom maga után vonja azt, hogy minden kognitív tudománybeli jó diáknak, akit *egyben* a mentális tapasztalat szintjével kapcsolatos problémák érdekelnek, elkerülhetetlenül el kell érnie a fenomenológiai vizsgálat uralmának egy szintjét ahhoz, hogy els személy leírásokkal komolyan dolgozhasson. De ez csak akkor történhet meg, amikor az egész közösség áthangolódik – az érvek, a referenciaadási standardok és a nagyobb tudományos lapok publikációs politikájának elfogadható formáinak a megfelelő megváltoztatásával – oly módon, hogy e többletcompetencia lényeges dimenziót jelent majd egy fiatal kutató számára. Az objektivisztikus tudomány hosszú fennállású hagyománya számára ez anatómaként hangozhat, és az is. De ez nem a tudomány elárulása, hanem egy szükséges kiterjesztés és kiegészítés. A tudomány és a tapasztalat úgy hat megszorítólag egymásra, és úgy módosítja egymást, mint egy táncban. Ebben rejlik az átváltozás lehet sége. Egyben ez a kulcsa azoknak a nehézségeknek is, amelyekkel ez a néz pont a tudományos közösségben találkozott. Azt várja el t lünk, hogy magunk mögött hagyjunk egy bizonyos képet arról, ahogyan a tudományt m velik, és hogy megkérd jelezzük azt a tudományban honos képzési stílust, amely kulturális identitásunkat részben létrehozza.

*Röviden: mir l van szó?*

Azzal zárnám, hogy röviden összefoglalom azokat a lényegi pontokat, amelyeket a tudatosság „nehéz” problémájára válaszolva egy explicit orvoslási javaslat alapján felvetettem:

*Az érv:*

---

megpirongatott bennünket azért, mert kihangsúlyoztuk a fenomenológiai megfigyelés tanulásával járó változásokat, ugyanis ez a megfigyelés szerinte a „hétköznapi tapasztalattal” keresztez dik. Félreértés volna, ha valaki azt gondolná, hogy egy „mélyebb szintre” jut olyan képességek elsajátítása által, mint a stabil redukció vagy a figyelmes jelenlét gyakorlata. Maga Dreyfus is arra a következtetésre jutna, hogy nincs semmiféle kitüntetett rálátás arra, hogy mi számít „valódi” tapasztalatnak. alaposan félreértette a lényeget: a fenomenológiai redukció nem valamiféle objektív alapot „fed fel”, de új fenoméneket igenis eredményez a tapasztalati mez ben, lehet ségek sokféleségének a felfedése által.

1. Chalmers alapelgondolásával egyetértésben a megélt, közvetlen tapasztalatot bármi másra visszavezethetetlen sajátos *fenomenális mez* nek tartom. Azt gondolom, hogy semmiféle teoretikus rögzítés vagy külön természeti „alapelem” sem hidalhatja át ezt a szakadékot.

2. Ehelyett ez a fenomenális tartomány egy saját, szigorú *módszert* és pragmatikát igényel feltárásához és elemzéséhez.

3. E módszer irányvonala a *fenomenológiai* vizsgálódás stílusából ihletedik egy folyamatosan bűvű *kutatóközösség* és kutatási program létrehozásában.

4. Ez a kutatási program a tapasztalat által felfedett fenomenális mez és a kognitív tudomány által megalapozott korrelatív fenomenális mez közötti *kölcsönös megszorítások általi artikulációra* törekszik. Ezt a nézőpontot *neurofenomenológiának* neveztem el.

*A következők:*

1. Amennyiben nem tágitjuk ki radikálisan a tudományos hagyomány munkastílusát, és nem dolgozunk ki egy hozzávetőlegesen ezekre az irányvonalakra épülő kutatási programot, úgy a tapasztalat tudományban és világban elfoglalt helyének a rejtélye ismételtén visszatér majd, akár úgy, hogy félremagyarázzák, akár úgy, hogy ismét túl nehéznek vélik majd az adott tudáshoz képest.

2. A „nehéz” természete két értelemben is átalakul: (a) nehéz munka a tapasztalat feltárásához szükséges új módszer képzése és stabilizálása; (b) nehéz a tudomány szokásrendszerét oly módon megváltoztatni, hogy az elismerje, az elméire vonatkozó kutatás átalakításához és az elkövetkező nemzedékek képzéséhez új eszközökre van szükség.

**Fordította Szigeti Attila**

# A dolognak magának a tette

## Gadamer hermeneutikai nyelvontológiája

GÜNTER FIGAL

1. Az állításra, mely szerint Gadamer filozófiai hermeneutikájának középpontjában a nyelvvel való gondolkodás áll, a legnagyobb valószínűséggel senki sem fog felfigyelni; hogy helytálló, az *Igazság és módszer* óta magától értetődik. Gadamer nem hagy kétséget afelől, hogy minden vének gondolatmenete a nyelv tárgyalására fut ki, és aki figyelemmel követi a könyv első részének fejtegetéseit és leírásait, tanúsíthatja a belső következetességet, ami ott érvényre jut: a fő téma, „a megértés és a megértettek helyes értelmezésének jelensége”<sup>1</sup> újra és újra a szövegek megértésén keresztül kap magyarázatot; a hatástörténet, amelyen igazolódnia kell „a megértés történetiségének” mint „hermeneutikai elvnek”,<sup>2</sup> első sorban ránc hagyományozódott szövegek története; a szöveg és az interpretátor viszonya pedig szintén úgy írható le, mint „beszélgetés”, amely „a kérdés és a válasz logikáját”<sup>3</sup> követi – mindezek a nyelv hamisítatlan megjelenési formái, amelyek csak nyelvi lényegük tárgyalásában tisztázhatók kielégítően.

Ahol azonban megtörténik ez a tisztázás, valami olyasmi lép fel, ami semmiképpen sem következik a megelőző fejtegetésekből: amint a nyelv válik témává, bekövetkezik a hermeneutika „ontológiai fordulata”,<sup>4</sup> ez pedig azokhoz a jellemzésekhez

---

<sup>1</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984 (a továbbiakban: IM), 21. (Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*, I. kötet. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990 – a továbbiakban: GW 1 –, 1.)

<sup>2</sup> IM 191. (GW 1, 270.)

<sup>3</sup> IM 259. (GW 1, 375.)

<sup>4</sup> IM 265. (GW 1, 385.)

mérve, amelyeket a könyv els két részében a nyelv I találhatunk, épp eléggé meglep. El z leg Gadamer nagyon visszafogottan és óvatosan határozta meg vállalkozásának filozófiai igényét: „a gondolkodás lelkiismeretességéhez” tartozik, hogy tudatosítsa magában „elfogultságait”, ennek megfelelően pedig „egy új, kritikai tudatnak” kell kísérsnie „minden felel s filozofálást”.<sup>5</sup> A filozófiai gondolkodás ugyanis ahhoz a hagyományhoz tartozik, amelynek struktúráját hermeneutikailag próbálja meg tisztázni; noha a hagyomány, a történeti élet folyamatát kell átláthatóvá tennie, nem vehet igénybe semmiféle attól független belátást. Így ragadhatta meg Gadamer az arisztotelészi értelemben vett gyakorlati filozófiát mint a filozófiai hermeneutika modelljét: ahogyan ez „a jelenségek körvonalainak a megvilágításával hozzásegíti az erkölcsi tudatot ahhoz, hogy világossá váljék saját maga számára”,<sup>6</sup> a filozófiai hermeneutikának a „hatástörténeti tudat” transzparenciájához kell hozzájárulnia. A filozófiai hermeneutika úgy rendel dik alá a történeti megértésnek, mint a gyakorlati filozófia a cselekvésnek és az azt vezérl „gyakorlati tudásnak”.<sup>7</sup>

A felvázolt megfelelésb I mármost megvilágítható az „ontológiai fordulat” helyi értéke a hermeneutikában: ha egy efféle fordulat lehetetlen a gyakorlati filozófia horizontján belül, akkor a gadameri értelemben vett filozófiai hermeneutikában sem hajtható végre. Arisztotelésznél pedig, akihez Gadamer igazodik, valóban úgy van, hogy noha a gyakorlati filozófia ontológiai alapfogalmakat használ, ezeket külön nem tisztázza és fejti ki; ontológiai el feltevésekkel él, maga azonban nem ontológia. Ezért különösen tanulságos az, ahogyan Arisztotelész eljár a gyakorlati filozófia alapkérdésével kapcsolatban: a jó életre, azaz a cselekvés legf bb céljára vonatkozó kérdés megválaszolásának érdekében el ször is az ember sajátos valóságára<sup>8</sup> (*ergon tou anthrōpou*) kérdez rá, és ezt úgy határozza meg, mint „az él mivolt m kódését a nyelv szerint, amelyben a belátás

---

<sup>5</sup> IM 23. (GW1, 5.)

<sup>6</sup> IM 222. (GW1, 318.)

<sup>7</sup> Ez Gadamer fordítása a *phronésziszre*, ugyanakkor egy korai, 1930-ban keletkezett tanulmány címe is, amely a GW 5-ben jelent meg el ször (230–248.) Vö. IM 221–229. (GW 1, 317–330.), illetve következ tanulmányaimmal: *Verstehen als geschichtliche Phronesis. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1992), 24–37., ill. *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß*. In Figal, Günter – Grondin, Jean – Schmidt, Dennis J. (szerk.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen, 2000, 335–344.

<sup>8</sup> [A magyar kiadásban „az ember tulajdonképpeni munkája” szerepel. Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa könyvkiadó, Budapest, 1997. – a ford. megj.]



artikulálódik" (*pszükhész energeia kata logon*).<sup>9</sup> Ennek a megfogalmazásnak a kulcsfogalma, az *energeia*, meglehetősen határozatlan marad, és mivel az etika célja nem a tiszta belátás, hanem a cselekvésben való tájékozódás,<sup>10</sup> ennek így is kell lennie. Az etikában nincs helye olyan magyarázatoknak, amelyek nem rendelhetők alá a cselekvésben való tájékozódásnak. Másrészt viszont az etika nem lehetne filozófiai jellegű olyan fogalmak nélkül, amelyeket teoretikus szándékkal dolgozunk ki; az elméleti filozófia Arisztotelész számára az egyáltalában vett filozófia mértékéül szolgál. Amint tehát kimondottan olyan jellegű tisztázásra fáradoznánk, amely már nem a jó avagy helyes cselekvés kérdéséhez rendelődik hozzá, teoretikus fordulatot hajtánánk végre. Ez pedig „ontológiai” volna, amennyiben a teória a létezés létére irányuló kérdésre koncentrált.

Az ontológiai fordulatot azonban nemcsak célja határozza meg, hanem kiindulópontja is. Ezért, ha az etikából kiindulva hajtják végre, nem egyszeren csak a létezés létére irányuló általános kérdéshez vezet, hanem az emberi életnek a maga létében való meghatározásához. Mivel az etikában az életvezetésről, az életnek a cselekvésben való megvalósításáról van szó, az elméleti tárgyalásnak mindig is a maga mozgalmasságában vett élettellel van dolga, de éppenséggel nem abból a szempontból, ahogyan azt „megélik” és „megvalósítják”. Magának ennek a mozgalmasságnak a struktúrájáról van szó, és arról a kérdésről, hogy az mennyiben az élet léte.

Mindez pedig a következőképpen vonatkozhat Gadamer kérdésfeltevésére: a praxis felől a teória felé végrehajtott fordulatnak megfelelően a történeti életnek a maga folyamatában való tisztázása létének, azaz annak a mozgalmasságnak a vizsgálatává válik, ami maga. Ennek a mozgalmasságnak azonban nyelvi jellegűnek kell bizonyulnia, hogy a nyelv mint a történeti élet léte mutatkozhasson meg. Mindez egy másik filozófiai nézőpontból azt jelenti, hogy a filozófiai hermeneutika, amely a gyakorlati filozófiának felelt meg, hermeneutikai filozófiává válik.

A hermeneutika ontológiai fordulatát Gadamer sokféleképpen el készíti. Már a játék tárgyalásánál hangsúlyozta az *Igazság és módszer* első részében, hogy nem „az alkotó vagy az élvezet viselkedésének legnem a lelkiállapotát” érti játék alatt, még csak nem is „egy szubjektív szabadságát, [...] mely a játékban tevékenykedik”, hanem „magának a műalkotásnak a létmódját”.<sup>11</sup> Ám mivel a játék a műalkotásban teljesedik be, a

<sup>9</sup> Eth. Nic. 1098a7. A Nikomakhoszi Etikát az I. Bywater-féle kiadás szerint idézem, Oxford, 1894. [Az idézett magyar kiadásban: „a lélek értelemszerű tevékenysége” – a ford. megj.]

<sup>10</sup> Eth. Nic. 1095a5–6.

<sup>11</sup> IM 88. (GW 1, 107.)

m alkotáson válik világossá, hogy végeredményben egyetlen játék sem érthet meg a játékos tevékenységéből: minden – megtörténte szempontjából tekintett – játszás valójában „játszottság”,<sup>12</sup> vagyis olyan történet, amely a játszás megtörténte számára a létet teszi ki. Ahol pedig „a megértés történetiségéről” van szó, ott Gadamer azt hangsúlyozza, hogy „az egyén önreflexiója”, az értelem reflektálva végrehajtott mindenkor megragadása „csak villanás a történeti élet zárt áramkörében”.<sup>13</sup> „A történeti lét” azt jelenti, mondja később Gadamer, „hogyan sohasem oldódunk fel az öntudásban”, mert „minden öntudás” „elzetses történeti adottságokból” emelkedik ki, egy „szubsztanciából”, amely „minden szubjektív véleményt és viselkedést hordoz”. A filozófiai hermeneutikának ezért annyiban kell visszamennie „a szellem hegeli fenomenológiájának az útjára”, amennyiben „minden szubjektívességben kimutatjuk az azt meghatározó szubsztancialitást”.<sup>14</sup> Ezt kell véghezvinnie a nyelv irányába történő „ontológiai fordulat”-nak. Általánosan kell érvényre jutnia a történeti élet „szubsztancialitásának” – a létnek, amely nem az életfolyamatban konstituálódik.

Az idézetekhez hasonló megfogalmazások könnyen félreérthetők – mintha Gadamer vitatni akarta volna, hogy egy játéknak a maga megvalósulásához játékosokra van szüksége, és hogy a történeti életet személyek élik. Mindamellett csak akkor támad ilyen benyomásunk, ha felcseréljük a „szubjektumot” a „személlyel”. Amikor Gadamer a játék és a történeti élet szubjektívességét vitatja, nem arra gondol, hogy a személyek nem részesek bennük, hanem mindössze arra, hogy a játék és a történeti élet nem *alapozható meg* a megismerés és öntudatos élet által. A szubjektívesség fogalma mint *elv* határozza meg a személyek élte élet megértését: ennek az elvnek az értelmében úgy tekintjük ezt az életet, mint amiben minden egyéb megragadható. Így tehát azáltal, hogy Gadamer rámutat a történeti élet „szubsztancialitására”, megfogalmazódik a kétely egy Kantra visszavezethető, Fichténél radikalizálódó és az abszolút szellem hegeli filozófiájában kiteljesedő megalapozási stratégia iránt: ami megtörténik, az Gadamer szerint nem ragadható meg a tudásból és az öntudásból kiindulva, hanem a tudás és az öntudás egy-egy magában foglaló történet összefüggésébe ágyazott. Ezt viszont önmagában mint nyelvet kell meghatározni.

Ezzel semmiképpen sincs kizárva az, hogy a nyelv csak abból a tapasztalatból kiindulva ragadható meg, amelyre a személyek beszélés közben tesznek szert. Ez Gadamer szerint végeredményben az egyetlen lehetőség arra, hogy megközelítsük

---

<sup>12</sup> IM 91. (GW 1, 112.)

<sup>13</sup> IM 198. (GW 1, 281.)

<sup>14</sup> IM 214. (GW1, 307.)

a nyelv jelenségét. Maga a nyelv ugyanis „az egyik leghomályosabb valami, amellyel az emberi elmélkedés találkozik”, ez pedig azért van így, mert a nyelv félelmetesen „közel van gondolkodásunkhoz”, amely már mindig is a nyelvben megy végbe: a nyelviség „a nyelv használata közben oly kevésbé tárgyiasul, hogy maga rejti el saját létét”.<sup>15</sup> A nyelv nem a gondolkodás *tárgya*, amelyet mint valami meghatározottat és körülhatároltat mintegy oda lehetne állítani, és a megfelelő távolságot megtartva le lehetne írni; minden arra irányuló kísérlet, hogy távolságot tartsunk a nyelvtől, csak nyelvileg lenne megvalósítható, ezzel pedig önmagát döntené meg, vagy pedig nagyon elementáris és elszigetelt nyelvi jelenségekre kellene szorítkoznia. Az azonban, hogy mi a nyelv, aligha tisztázható kielégítő módon a kijelentő mondat vagy más elszigetelt mondatfajták szerkezetének alapján. Így csak az a lehetőség marad, hogy a nyelv használatát a beszélő perspektívájából kísérjük figyelemmel, hogy láthassuk, mi mutatkozik meg benne a nyelv „tulajdonképpen léte”. Míg Heidegger a *Lét és idő* ben a léte irányuló kérdést az emberi jelenvalóságban rejlő létmegértés analízisének keresztül akarta kidolgozni, Gadamer arra az útra tér, amely a nyelvben rejlő megértéstapasztalat felől vezet a nyelv léte felé, pontosabban a lét felé, ami a nyelv: „A nyelv rejtélyét a beszélgetés felől próbáljuk megközelíteni. Ez a beszélgetés mi magunk vagyunk.”<sup>16</sup>

2. Már csak a Hölderlinre játszó „beszélgetés, ami mi magunk vagyunk”<sup>17</sup> megfogalmazás is világossá teszi, hogy Gadamer beszélgetés-értelmezése különös hangsúllyal bír. Közelebbre nézve: nem beszélgetéseket „folytatunk”, hanem mi magunk „vagyunk” beszélgetés. A dialogikus magatartásról beigazolódnak, hogy nyelvi összefüggésbe, éppenséggel a beszélgetés nyelvi összefüggésébe tartozik. A beszélgetések folyamán tehát megtapasztaljuk, milyen az: a nyelvben lenni. Mindez két elteltevéssel elfogadása mellett fontos következményhez vezet: ha a beszélgetések nem csak személyek között mehetnek végbe, hanem minden megszólítónak a tapasztalata, aminek válaszolni lehet – tehát egy szöveg is – beszélgetéstapasztalat, továbbá ha nincs a nyelvvel olyan tapasztalatunk, amely nem dialogikus, akkor a beszélgetés általában mint a nyelvben való emberi jelenvalóság ragadható meg. Ez az általánosítás azonban nem zárja ki azt, hogy a nyelvben való emberi jelenvalóság szerkezetének meg lehet sen jól kidolgozható a személyek között zajló beszélgetésen. Ez Gadamer meggyőző dőse, így a személyek közötti beszélgetés modellé,

<sup>15</sup> IM 264. (GW 1, 383.)

<sup>16</sup> IM 264. (GW 1, 383.)

<sup>17</sup> Vö. Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4, 38–40.

egyáltalán az emberi élet nyelviségének mértékadó példájává válik a számára.

Mindez els sorban a beszélgetés *önkéntelenségére* vonatkozik. Minél „valódibb” egy beszélgetés, „irányítása annál kevésbé függ az egyik vagy a másik partner akaratától” – „Az igazi beszélgetés sohasem az, amit folytatni akartunk”.<sup>18</sup> Ha egy beszélgetést a résztvevő személyek intenciói uralnának, azon nyomban monologikussá vagy hatalmi harccá válna: mindegyikük saját magának beszélne, és semmi mással nem lenne elfoglalva, mint hogy saját meggy z dését artikulálja, vagy pedig mindent arra tenne fel, hogy a másikat meggy zze, vagyis hogy a másikat a lehető legkevésbé hagyja szóhoz jutni. Ebben az esetben a meggy z dések vagy elszigetelten állnak egymás mellett, vagy egyiküknek gy zedelmesnek, az egyetlen érvényesnek kell bizonyulnia; a felek elbeszélnek egymás mellett vagy bebeszélnek egymásnak valamit, ezzel pedig a beszélgetésre való képtelenségüket mutatják ki. A beszélgetésre csak az kész, aki oda tud figyelni a másikra, meg tudja hallgatni a másikat, azaz kész arra, hogy mondjanak neki valamit. Beszélgetésre képesnek pedig azáltal mutatkozik valaki, hogy azzal, amit mond, megfelel a másik beszélgetésre való készségének – vagyis nem úgy kezeli a másikat, mint alkalmat a monologizálásra. Valakit meghallgatni és valakihez szólni – ezek a beszélgetés lényegi mozzanatai; általuk adódik az a nyitottság, amely kiszámíthatatlanná, egyúttal azonban termékennyé is tesz egy beszélgetést.

Hogy a „tulajdonképpeni beszélgetések” nem ellen rizhet k akaratlagosan, mindazonáltal nem jelentheti azt, hogy kizárólag a véletlen rendelné el ket. Az olyan beszélgetések, amelyeket ebben az értelemben eltervezetlenül, tetszés szerint és figyelmetlenül folytatunk, csak csalódáshoz és kimerültséghez vezetnek. Egy beszélgetésnek, amelynek sikerülnie kell, *valami meghatározotttól* kell folynia, olyannak kell lennie, amit akként, ami, nem a pillanat hoz magával. Minden „megértetés”-ben „olyan dologról” van szó, „mely élénk van állítva”,<sup>19</sup> ez pedig egyúttal az, ami megadja az „irányítást” a beszélgetésnek. Amennyiben a dolog határozza meg a beszélgetést, mondja Gadamer, „a beszélget partnernek nem annyira irányítók, hanem sokkal inkább irányítottak”, mivel az, hogy egy beszélgetés érdemben termékeny-e avagy sem, lényegileg nem áll a hatalmukban: „Senki sem tudja el re, hogy a beszélgetésb l »mi jön ki«. A megértés vagy annak kudarca olyan, mint valami történés, amely végbemegy velünk.”<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> IM 269. (GW 1, 387.)

<sup>19</sup> IM 264. (GW 1, 384.)

<sup>20</sup> IM 269. (GW 1, 387.)

Ez a történés, „magának a dolognak a megszólalása”<sup>21</sup> persze nem megy végbe a beszélget partnerség közreműködése nélkül. Sokkal inkább azon múlik, hogy a beszélget partnerség úgy viselkedjenek, hogy ne hátráltassák azt. Ehhez tartozik a készenlét, hogy rákérdezzünk saját meggyőződéseinkre, és hogy komolyan vegyük azt, amit a másik mond – csak így mondhatnak nekünk egyáltalán valamit. Ezenkívül nem szabad a másik megnyilvánulásait úgy vennünk, mint érzéseinek és vélekedéseinek, szándékainak és rejtett indítékainak kifejezését, hanem csak úgy, mint hozzájárulást a dologhoz – az, hogy a beszélgetésben végbemen megértésben normális körülmények között nem a másik személyéről van szó, Gadamer számára a legfontosabb kifogás a személyekre koncentráció romantikus hermeneutikával szemben.<sup>22</sup> A „valódi beszélgetés”-ben tehát a tevékenység inkább „hagyás”, amelyhez azonban kívánatos az odafigyelés, a gondolati összpontosítás és a nyelvi alkalmasság. Arra megy ki a játék, hogy egy beszélgetésben a beszélgetés értelmében vegyünk részt, hogy elmozdítsuk azt, miközben csak hozzájárulunk ahhoz, amire a megszólaló dolog törekszik. A tevékenység, ahogy Gadamer mondja, „abban áll, hogy nem önkényesen, nem saját ötleteinkkel, ehhez vagy ahhoz a meglévő elképzeléshez nyúlva rontunk bele a gondolat immanens szükségébe”. És lakonikusan hozzáteszi: „Ezt a görögök óta *dialektikának* nevezzük.”<sup>23</sup> Az így felfogott dialektika nem filozófiai módszer, hanem annak el tte a beszélgetésre való alkalmasság; emiatt aztán nem is m vészet (*tekhne*) a szokásos értelemben – senki sem saját erejéb l a beszélgetés mestere.

A „saját ötletekt l” vagy „meglévő elképzelésekt l”, a mindennapi beszéd pótlékaitól, a gondolati sémáktól és klisékt l való tartózkodás nyilvánvalóan csak akkor lehetséges, ha a dolog, amelynek meg kell szólalnia, már szem el tt van. Másrészt viszont addig, amíg a beszélgetés méltó arra, hogy folytassák, a dolog még nem léphetett el eléggé világosan. A dolog így jelenvaló a beszélgetésben, anélkül azonban, hogy elvárt vagy kívánt meghatározottságában birtokolnánk. Ahhoz, hogy a beszélgetésben igazodni tudjunk hozzá, a dolognak mint meghatározottnak – mint annak, ami maga – még

---

<sup>21</sup> IM 264. (GW 1, 384.)

<sup>22</sup> IM 141–149. (GW 1, 188–201.) A gondolatot, hogy a személyre irányuló érdeklődés a megértésben csak kivétel lehet, nem pedig szabály, Gadamer éppúgy érvényre juttatja Jürgen Habermas ama kísérletével szemben, hogy a pszichoanalitikus megértés felértékelése által kérdezzen rá „a hermeneutika egyetemességigényére”. Vö. *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, GW 2, 251–275., különösen 272–273.

<sup>23</sup> IM 322. (GW 1, 468.)

meghatározatlannak kell lennie, és mégis mint ennek a meghatározottnak kell megragadhatónak lennie.

Ami azonban ekképp fogalmazva paradoxul hangozhat, az nem más, mint a *kérdés* lényegének meghatározása.<sup>24</sup> Kérdezve jelezzük a beszélgetésben az „irányítást”; elrejelezzük az „értelmet”, az irányt, „amelyben a válasz bekövetkezhet, ha értelmes, értelemszerű válasz akar lenni”.<sup>25</sup> Kérdezve állapítjuk meg a beszélgetés tárgyát, és egyúttal kérdezve tartjuk nyitottan a beszélgetést úgy, hogy dialektikusan mehessen végbe. A lehet ség által, hogy „elhárítsuk a vélemények kényszerét”,<sup>26</sup> a kérdésben áll a beszélgetés *szabadsága*.

Amit azonban Gadamer itt a szókratikus dialógus el képére tekintve kifejti, nem több, mint annak el feltétele, hogy egy dolog megtapasztalható legyen azáltal, hogy megszólal. A kérdés által megnyílik egy lehet ség, nem több és nem kevesebb. Ami pedig e lehet ség megvalósulását illeti, semmiképpen sem úgy történik, hogy a dolgot, amelyr l a beszélgetés módján szó van, azáltal juttatnánk szóhoz, hogy önállóan kitöltjük a kérdés nyitott tartományát, amennyiben a helyes válaszokat adjuk meg. Ezek inkább csak *adódhatnak*, éspedig azáltal, hogy a nyelv, amelyben kitarunk, *átjátssza*, megnyitja ket mint az artikuláció lehet ségeit a beszélgetés lefolyásában és összefüggésében. Ahol a beszélgetés hatályon kívül helyezte a szilárd meggy z dések és beszédmódok vélt valóságosságát, ott lehetségessé válik a jelenvalólét a nyelvben; az ember azért nyitott, hogy a nyelv megtörténhessen. Heidegger mondatát – „a nyelv beszél”<sup>27</sup> – variálva mondja Gadamer, hogy „a szó szoros értelmében helyesebb azt mondani, hogy nem mi beszéljük a nyelvet, hanem a nyelv beszél minket.” Csak ezáltal jut érvényre a kérdésben nyitva tartott dolog. Ami a beszélgetésben történik, az nem „a mi tevékenységünk a dologgal”, hanem, ahogy Gadamer Hegel nyomán mondja, „magának a dolognak a tevékenysége”.<sup>28</sup> Miközben kidolgozzuk, hogyan értend ez, tisztázódní fog az is, mit ért Gadamer nyelv alatt.

3. Ajánlatos itt el ször is még egyszer visszatérnünk a kérdés jelenségére. A beszél szemponjtából ugyanis úgy t nik, mintha kérdéseket *tennének* fel: valami azért t nik fel, mert homályos,

---

<sup>24</sup> Mint olyan fejtegetést a kérdés szemantikájáról, amely hermeneutikai és nyelvanalitikai megfontolásokat ötvöz, lásd Schwarz Wentzer, Thomas: Das Diskriminieren der Frage. In *Hermeneutische Wege* (1. végjegyzet), 219–240.

<sup>25</sup> IM 254. (GW 1, 368.)

<sup>26</sup> IM 257. (GW 1, 372.)

<sup>27</sup> GA 12, 10.

<sup>28</sup> IM 321. (GW 1, 467.); vö. Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya*. II. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 85.

határozatlan, így tehát rögzítjük, hogy tisztázódhasson. Csakhogy ebben a leírásban figyelmen kívül hagytuk, mit jelent tulajdonképpen az, hogy valami feltűnik. Ahhoz szükséges bizonyos zavar, bizonyos fennakadás; csak ha ez megvan, akkor tudja az ember valamire ráirányítani a figyelmét, s akkor tudja a zavart egy meghatározott kérdésben artikulálni. Ez az artikuláció azonban a fennakadásból származott: a hozzá kapcsolódó zavar, amely mint csodálkozás vagy mint ellenszegülés, mint meglepetés vagy mint csalódás lehet különféleképpen hangolva, nos, ez volt a tulajdonképpeni kérdés, a kérdésesség tapasztalata. A kérdés, mondja Gadamer szép kétértelműségben, „beugrik”.<sup>29</sup> Egyszer csak ott van, úgy tör be meggyűző déseink magától értetődő ségébe, mint egy idegen hadsereg egy országba. A kérdés így „inkább elszenvetés, mint tevékenység”, „feltolul”, és „immár nem lehet kitérni előle, és kitarítani a megszokott vélemény mellett”.<sup>30</sup> Ami ily módon „beugrik”, az lehet egy másik személy meglepő megnyilvánulása. Itt viszont lehetséges a visszakérdezés, a felvilágosítás-kérés, és ezzel együtt gyakran a kielégítő tisztázás is. Kihívóbb ezért egy szöveg – a rögzített beszéd, amely mint valami meglepő szólít meg, mivel maga nem magyarázhatja meg magát, és ezért az olvasót provokálva értelmezést követel: „Az, hogy egy öröklött szöveg az értelmezés tárgyává válik, már azt jelenti, hogy kérdést intéz az interpretálóhoz.”<sup>31</sup>

Abból, hogy szövegek meggyűző déseket tehetnek kérdésessé, arra következtet Gadamer, hogy a szövegértelmezés „hermeneutikai jelensége” is „a beszélgetés eredetiségével” bír.<sup>32</sup> Mindez világos, hiszen egy szöveg, amely kérdezve szólítja meg, magánál tartja és mint interpretátort hívja ki olvasóját, a nyelvben való létét kifejezetten párbeszéddé alakítja. Ha pedig egy szöveg értelmezésének sikerülnie kell, akkor ugyanannak a nyitottságnak kell meghatározni, amely a személyek között végbemenő sikerült beszélgetést is kitünteti. Csakhogy a szövegekről a tapasztalathoz hozzáadódik még valami döntő, amennyiben a szövegek, amelyek megszólítanak egy olvasót, már mindig is megvoltak: a – hangzó avagy hangtalan – beszédet megelızı az a beszéd, amely azt lehet végtelmez. Az értelmezésnek ugyanis, mondja Gadamer, „kezdenie kell valahol”<sup>33</sup> – mindig szituációjához kötött, amelybe a szöveg ugyancsak beleszól, és azt, ahogyan a szöveget értelmezik, bizonyosan meghatározza a szituáció is; az értelmezésnek számításba kell vennie a szituációt,

<sup>29</sup> [„Einfall”: jelenthet „betörés”-t, de „ötlet”-et is – a ford. megj.]

<sup>30</sup> IM 256. (GW 1, 372.)

<sup>31</sup> IM 259. (GW 1, 375.)

<sup>32</sup> IM 259. (GW 1, 375.)

<sup>33</sup> IM 327. (GW 1, 476.)

ennyiben pedig „alkalmazás”.<sup>34</sup> A szöveg kihívására adott válaszként tehát az értelmezés nem kezdet. Nem szituációjában vagy éppen szituációjából keletkezik, hanem megszólal, miközben bekapcsolódik – mint egy dalba, amely már mindig is elkezd dőtt.

De a kérdés és a felelet összetartozásában rejli összhangzás elkerülhetetlensége az, ami „a megértést mint történet meghatározza”.<sup>35</sup> A megértés olyan történés, amely már mindig is az volt, ami, és amely minden pillanatban megérkezik önmagához; úgy, ahogyan látunk és már láttunk, ahogyan gondolkodunk és már gondolkodtunk,<sup>36</sup> minden mondást a mondottság el z meg. A nyelv kezdet nélküli m ködés, *energeia* az arisztotelészi értelemben.

Ennek a gondolatnak a végs csattanóját mindazonáltal akkor értjük meg, ha a beszélés kezdet-nélküliségét nem úgy fogjuk fel, mint a megnyilvánulások visszamen leg végtelen egymásra következését. Nem az számít, hogy már mindig is beszéltek, hanem az, hogy minden nyelvi megnyilvánulás egy nyelvi összefüggés része, amely azt egyáltalán lehet vé tette. Ha minden mondást válaszként kell megragadnunk, akkor annak, ami benne megszólal, már mindig is nyelvileg hozzáférhet nek kell lennie, és azt kell céloznia, hogy újra és újra kimondassék. „A kérdés és a válasz” e „dialektikájában”<sup>37</sup> a kérdés a lehetséges válaszra utal, a válasz pedig visszautal a kérdésre.

Kézenfekv lenne talán azt, ami a kérdésben hozzáférhet , mint mondhatót megragadni – mint valami lehetségest, amit a mondással átvezetünk a valóságba. Akkor az értelmez szempontjából vagy annak a perspektívájából, aki egy személyek között végbemen beszélgetésben válaszadásra kihívottnak érzi magát, olyan lenne a válasz, mint egy lehetséges lépés valamely játékban, hisz a lehet ségek sokaságából egyetlen egyet választott ki és valósított meg. A megel z nyelviséget pedig, azt, ami válaszra provokált, lehet ségek játéktereként ragadhatnánk meg, amelyben a válaszoló már mindig is benne van, és amelyet igazol, mint a játékos a játék lehet ségtartományát a lépése által.

De, mint már mondtuk: Gadamer nyelvfelfogásának jellegzetes jegye, hogy a megel z nyelviséget és az arra adott választ mint történet szemléli. Ami már megvolt, tehát például egy szöveg, történetként van, amennyiben kérdésesként szólít

---

<sup>34</sup> IM 218–221. (GW 1, 312–316.)

<sup>35</sup> IM 327. (GW 1, 476.)

<sup>36</sup> Vö. Arisztotelész: *Metafizika*. Q 6, 1048b22–26. Az *energeia* fogalmát mint érdembeni terminust csak egyszer alkalmazza Gadamer, viszont prominens helyen: a játék meghatározásánál (IM 95.; GW 1, 118.), ami pedig „az ontológiai explikáció vezérfonalául” szolgál, aminek a tárgyalása tehát megel zi annak a struktúrának az expozícióját, amelynek kés bb, a nyelv ontológiájában kell kidolgozásra kerülnie.

<sup>37</sup> IM 327. (GW 1, 476.)



meg. Az értelmezés pedig megtörténik, amennyiben, mint a már mondott újra- és újramondását, éppen ez eszközölte ki. Az értelmezés egy lehetőség a már mondott számára, hogy megértsék a kérdését, mely elz leg már volt, megerősítse és igazolja. Azt tehát, hogy a kérdés és a válasz dialektikájában a történet struktúrája jut érvényre, éppen a kérdésből, az elz leg már mondottból kiindulva gondolja el. Ám amennyiben a válasz annak a megerősítése, ami t már mindig is megjelent, úgy mindkettőt, kérdést és választ, összetartozásukban történésként kell megragadnunk. A megértés és az értelmezés mindenkori megtörténte csak ebben a történetben *van*. A történet és a nyelv mozgalmassága; a nyelv, amennyiben nem csak a mindenkori beszélésből kiindulva értjük meg, nem más, mint ez a mozgalmasság. Ez a megértés és az értelmezés léte, amely, mint mindenkori jelenvalóság a nyelvben, mindig újra és újra szóhoz juttatja magát, és ily módon adja értésünkre, mi neki a lét.

Ezzel azonban még nem határoztuk meg kielégítően a nyelv történetét. Ennél a példánál maradva az, hogy a szöveg és annak értelmezése összetartozik, meglehetősen nyilvánvaló; a kérdés és a válasz dialektikájában kapcsolódnak össze egymással. Csakhogy pontosabban meg kell mondanunk, mit értünk ez alatt az összekapcsolódás alatt. Hiszen az értelmezés nem úgy utal a szövegre, mint valamire, ami rajta kívül áll, és nem is egyszer en annak ismétlése. Ezért addig nem is fogjuk fel a szöveg és értelmezés összetartozásának mikéntjét, amíg önállóan szemléljük őket, hogy azután megpróbáljuk meghatározni egymáshoz való viszonyukat. Inkább az a fontos, hogy megragadjuk azt, ami közös bennük, hogy azután megmutassuk, hogyan tud különböző képpen kifejeznie, differenciálódni és módosulni.

Gadamer ugyan alkalmasint hangsúlyozza, hogy egy szöveg értelmezése és eladása között nincs lényegi különbség,<sup>38</sup> és ennyiben egy szöveg minden interpretációjára<sup>39</sup> érvényes az, ami elmondható az eladásáról: hogy mint közvetít felfüggeszti önmagát, úgy, hogy „rajta keresztül és benne a m mutatkozik meg”.<sup>40</sup> Ám hamarosan világossá válik: az alatt, hogy a szöveg vagy a m jelen van az interpretációban, *értelmének* a jelenvalósága értendő. Így jegyzi meg egyszer Gadamer, hogy „a megértés csodája” nem más, mint „részesedés a közös értelemben”.<sup>41</sup> Később pedig, a „kérdés és válasz logikájára” vonatkozó fejtegetésekben az áll, hogy aki érteni akar, annak „kérdezve vissza kell mennie a mondottak mögé”: hisz a szöveget csak akkor értjük meg „tulajdon értelmében”, ha „szert teszünk a

<sup>38</sup> IM 219–220.; 279–280. (GW 1, 315–316.; 403.)

<sup>39</sup> Magyarán: az „interpretáció” itt az általános fogalom, amely magában foglalja az értelmezést és az eladást is.

<sup>40</sup> IM 99. (GW 1, 125.)

<sup>41</sup> IM 208. (GW 1, 297.)

kérdéshorizonra, mely mint olyan más lehetséges válaszokat is szükségképp átfog”.<sup>42</sup> Amint ugyanis egy szöveg „az értelmezés tárgyává válik”, „kérdést intéz az interpretálóhoz”.<sup>43</sup> Az interpretátor azonban azáltal fogadja el a vele rögzítettként szembenálló, idegen szöveg kihívását, hogy visszakérdez – vissza „az elmondott mögé”. Hogy a szöveg mint olyan feltűnik, az csak *indíték* az értelmezés számára, s voltaképpen az a tét, hogy tárgyiaságát újra feloldja. Az írásbeliség különösen intenzív módon hozza m ködésbe azt a tapasztalatot, hogy valami kimondott szemben áll velünk, mivel nem más, mint a nyelv „önelidegenedése”.<sup>44</sup> Ennek megfelelően az interpretátor feladata az, hogy „a jeleket beszéddé és értelemmé változtassa vissza” – ez volna, f zi hozzá Gadamer, „a voltaképpeni hermeneutikai feladat”.<sup>45</sup>

Ennek a „visszaváltoztatásnak”, és nem valamely szöveg vagy m jelenvalóságának rendel dik alá végül az értelmezés önfelfüggesztése is. Az „értelmez fogalmak mint olyanok”, mondja egy helyütt Gadamer, „a megértésben egyáltalán nem válnak tematikussá”; ha figyelemben lesz részük, az inkább annak a jele, hogy az értelmezés nehézségekbe ütközött, vagy egyenesen cs ddel fenyeget. Alapvet en azonban az a rendeltetésük, „hogy elt njenek a mögött, amit értelmezve megszólaltatnak. Az értelmezés paradox módon akkor helyes, ha képes arra, hogy ilyen módon elt njék.”<sup>46</sup> Egy sikerült értelmezésben az értelem él , és „tisztán önmagáért van jelen”.<sup>47</sup>

Ezáltal mármost az is világossá vált, hogyan kell pontosabban felfogni a nyelvi történet: mint értelemtörténet. A nyelv értelem, amely a beszélésben történik meg, a beszélést pedig mint ennek az értelemnek az alkalom, hely és szituáció szerinti lehet ségét kell felfognunk. Minden beszélés egy már mindig is megszólító értelembe l kiindulva megy végbe, és abban teljesedik ki, hogy leírt vagy hangzó szóként visszalép, azért, hogy az értelem szóhoz juthasson.

4. Gadamer felfogásában a nyelv valami tárgyiatlan, megragadhatatlan, aminek a szövegben való tárgyiasulásra mindig csak mint indítékra van szüksége ahhoz, hogy tárgyiatlanságában meger sítést nyerhessen. Ezért aztán a nyelv nehezen is fogható fel, hiszen annál inkább „önmaga”, minél kevésbé t nnek el egyes mozzanatait – a struktúrák, szavak, hangok vagy írásjelek. Ha az írásjelekre nézünk, és

---

<sup>42</sup> IM 259. (GW 1, 375.)

<sup>43</sup> IM 259. (GW 1, 375.)

<sup>44</sup> IM 274. (GW 1, 394.)

<sup>45</sup> IM 276. (GW 1, 397.)

<sup>46</sup> IM 279. (GW 1, 402.)

<sup>47</sup> IM 275. (GW 1, 396.)

láthatóságukban próbáljuk meg megragadni ket, hamarosan elveszítjük értelmüket, és így van ez a hangzó szóval is, amely annál inkább szó, minél kevésbé vesszük észre mint hangot. Így zavarja meg a megértést a hamis hang a beszédben, a versben uralkodó hangzás pedig a zenéhez közelíti a nyelvet, úgy, hogy az értelem tendenciózusan feloldódik és eltűnik a hangzásban.

Dacára azonban az értelem tárgyiatlanságának, ami nem más, mint a nyelv, hamis volna szembeállítani azt mint valami kizárólagosan „szellemi” az „érzéki” írott vagy hangzó szóval, majd újra rákérdezni kettejük viszonyára. Az értelem nem olyasmi, ami „túl” volna a szavakon, hanem éppen az, ami megtörténik akkor, amikor a beszélés szavakban megy végbe. Az értelem azonban nem is azonos jelentés a szóval – valamely értelem különféleképpen juthat szóhoz, és mint olyan csak ott tapasztalható kifejezetten, ahol ez megtörténik. Habár tehát az értelem és a szó különböznek egymástól, másfelől oly módon tartoznak együvé, hogy egyikük sem gondolható el a másik nélkül.

Gadamer megkísérelte, hogy ezt az összetartozást a filozófia számára korábban szokatlan módon, nevezetesen a megtestesülés teológiai gondolata segítségével magyarázza meg. Közben tökéletesen tisztában van e próbálkozás szokatlanságával, és megértést tanúsít az aggály iránt, „hogy itt az érthetlent nem érthetlennel magyarázzák-e”.<sup>48</sup> Hogy másrészt nem osztja ezt az aggályt, az magától értetődő, a teológiai modell pedig valóban tanulságos és megvilágító erejű: benne különösen érthető lépnek fel a gadameri nyelvkoncepció motívumai, és pedig mind tárgyi, mind pedig történeti szempontból: Gadamer azért használja a teológiai modellt, hogy elhatárolódjon egy másik, számára problematikusnak tartott nyelvkoncepciótól, és hogy kimutassa annak végzetességét az egészében vett filozófiai tradícióra. A teológiai modell így egy ellentétes magyarázat érdekének rendelődik alá: eltekinthetnek benne Gadamer nyelvkoncepciójának erősségei, de nehézségei is.

Próbálkozása során, hogy a nyelv lényegét a megtestesülés segítségével világítsa meg, Gadamer *János Evangéliumához* folyamodik. Itt Isten maga mint Ige, mint *logosz* jelenik meg (Jn 1,1), és ezért mondható Jézus Krisztusban való emberré válásáról, hogy az Ige testté lett (Jn 1,14). Gadamer szerint mármint annak alapján, hogy Istent az Igével azonosítjuk, az emberré válás csodájáról beszélve egyúttal „a szó hallhatóvá válásáról”<sup>49</sup> is kimondunk valamit: „Egyik esetben sem olyan kevésről van szó, melynek során valamiből valami más lesz. Nincs szó sem arról, hogy az egyik különválna a másiktól [kat’apokopén], sem arról, hogy a belső szó kevesebbé válna

<sup>48</sup> IM 294. (GW 1, 425.)

<sup>49</sup> IM 293. (GW 1, 424.)

azáltal, hogy kilép a külső ségbe, sem pedig egyáltalán semmiféle mássálevésről, úgy, hogy a belső szó elhasználódna." „A szó legnagyobb csodája”, olvashatjuk kicsivel később, nem az, „hogy testté válik és kilép a külső létbe, hanem hogy az, ami így kilép és a megnyilatkozásban megnyilvánul, mindig már eleve szó”.<sup>50</sup> Ahogyan Isten nem változik át emberré, hanem emberré lesz és mégis Isten marad, úgy a beszélés sem nyilvánít ki semmit, ami mint „belső” egészen és teljesen más, mintegy nyelv nélküli gondolat volna. Ezért az, ami el lép, nem is külső alak, nem pusztán jelenség, amelyet vissza kellene vezetni arra, ami „mögötte” van; a megjelenés az, ami lényegileg, ami mindig is volt, lényegét pedig hasonlóképpen magával hozza a megjelenésbe. A „belső” nem rejt elködök „külső” megjelenése mögött, megjelenése nem homályosítja el, hanem éppen az által nyilatkozik meg.

Nem félreérthetetlen azonban, amikor a megtestesülés analógiájára felfogott nyelvet Gadamer a „belső” és a „külső” szó Augustinustól átvett megkülönböztetésével magyarázza.<sup>51</sup> Ezzel a megkülönböztetéssel Augustinus le kívánja választani „a szellem szavát”<sup>52</sup> egy pusztán konvencionális „külső” nyelv szaváról, és pedig, mint Gadamer mondja, „az érzéki jelenség lebecsülésének” értelmében.<sup>53</sup> Ez nem lehet Gadamer érdeke; a megtestesülés modelljén ugyanis épp annak kell világossá válnia, hogy a hangzó beszélésben nem valami olyasmi ölt nyelvi formát, ami elz leg nem-nyelvi lett volna. A beszélésben semmiféle belső nem tevédik át a nyelvi közegbe, oly módon mintegy, hogy noha közölhet volna, mégis megváltozna, és mint belső rejtve maradna. Hanem ami szóhoz jut, az a kimondott szó által *önmagában* érthető. Ez pedig nem más, mint „a gondolt dolog” – ez, és nem a szellem jut kifejezésre a szóban.<sup>54</sup>

Immár annak is meg kellene világosodnia, hogyan tudja felhasználni Gadamer a megtestesülés modelljét a maga nyelvkoncepciójának magyarázatában. Azáltal, hogy a szó egy dolgot közöl, elször is egyáltalában szónak, ezáltal pedig a pusztán hangtól vagy zajtól különböznek bizonyul; egy dolog

<sup>50</sup> IM 293. (GW 1, 424.)

<sup>51</sup> A „belső” szó gondolatához lásd mindenképpen Jean Grondin munkáit: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 1991, mindenképpen 42–51., 152–255. Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches. In *Verstehen und Geschehen*. Jahresgabe der Martin Heidegger-Gesellschaft, 1990, 46–62. Végül: *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris, 1999, 191–201. Vö. Grondin önkritikus megjegyzésével, mely szerint „túlértékelt a »belső« szó jelentését Gadamer (mindenesetre nem maga a hermeneutika) számára.” *Hermeneutische Wege*, 212.

<sup>52</sup> IM 294. (GW 1, 425.)

<sup>53</sup> IM 293. (GW 1, 424.)

<sup>54</sup> IM 297. (GW 1, 430.)

artikulációjaként és közléseként van értelme. A szóval egyúttal adva van az értelem tapasztalata is, jóllehet Gadamer számára ez az egyedüli lehetséges: valami annyiban érthet, amennyiben meg tud szólni. Ennek megfelel en nem létezik nyelv nélküli megértés, amelyhez a nyelvi értelmezés mint valami másodlagos járulna hozzá. Még ott is, ahol a megértés „magától következik be, s egyáltalán nem folyamodnak kifejezett értelmezéshez”, az értelmezés „benne van annak a tartalmában, amit megértünk”; csak azért mehet végbe kifejezetten, mert már „potenciálisan benne rejlik magában a megértésben”.<sup>55</sup> Ami beszélhet, ami kifejezetten megszólalhat, az már mindig is a nyelvben van; mindig már valamely értelem szempontjából tapasztaljuk meg, amely lehet vé teszi a nyelvi artikulációt, egyúttal pedig abban jut szóhoz. A szóban és a dologban így az értelem az, ami közös, az értelem az érthet dolog és az érthet szó léte éppúgy, mint a szóhoz jutó megértés léte. „A megérthet lét – nyelv”<sup>56</sup> – ez Gadamer megfogalmazása minderre.

Gadamer gondolatának nyomán tehát, mely szerint mindaz, ami mondható, megérthet ként a nyelvben van, nem csak a hangzó szótól alapvet en különböz „bels ” szó feltételezését kell elutasítanunk. Az is a nyelv lényegéhez tartozik, hogy nem vonatkozik semmi küls re – már valamely „viszony” gondolata sem felelne meg a nyelv sajátos tárgyiasságának. Ami megszólal, nem egyszer en egy tárgy vagy a „küls ” világ tényállása, hanem valami a maga megérthet ségében és érthet ségében – a maga értelmében. Emiatt következetes az az eljárás, hogy Gadamer a nyelvet nem mint „a tárgyi egész jelölésére szolgáló pusztán jelrendszert”<sup>57</sup> akarja megérteni; a szó nem „jel, amelyet el állítunk vagy valaki másnak adunk, nem létező dolog, melyet használatba veszünk, és a jelentés idealitásával terhelünk meg, hogy ezáltal valami más létező t tegyünk láthatóvá.”<sup>58</sup>

Az efféle, a nyelvet tárgyakra vonatkoztató és a nyelvet magát eltárgyiasító szemléletet Gadamer inkább ahhoz a nyelvfelelettséghez tartozónak véli, amelynek kezdetét már Platónnál felfedezi: a *Kratülosz* kísérletével ugyanis, hogy a nyelv lényegét a név (*onoma*) alapján világítsa meg, összefonódik a gondolat, hogy a létező höz való valódi hozzáférést a nyelvtől függetlenül kell keresni, és hogy a szó csak mint utalás vonatkozik a megértett létező re. A létező értelméhez való nyelvtől független hozzáférés állításával, amelyet Gadamer a platóni ideatanban vél fellelni, Platón „a nyelv saját lényegét még alaposabban elfedte, mint a szofista teoretikusok”.<sup>59</sup> A szofisták

---

<sup>55</sup> IM 279. (GW 1, 402.)

<sup>56</sup> IM 329. (GW 1, 478.)

<sup>57</sup> IM 291. (GW 1, 420.)

<sup>58</sup> IM 291. (GW 1, 421.)

<sup>59</sup> IM 285. (GW 1, 412.)

ugyanis, egészíthetjük ki alkalmasint, vitatták azt, hogy a nyelvben felismerhető volna valami mint az, ami van. Prótagorasz tétele szerint<sup>60</sup> minden csak megjelenésének mértéke szerint „van”, amennyiben pedig ez a megjelenés nyelvi természetű, a világ a maga faktikus szóhoz-jutásában oldódik fel. Mindez valóban közelebb áll ahhoz a gondolathoz, hogy „a megérthető lét – nyelv”, mint egy igaz és a nyelvtől független megismerés képzelete.

De, habár a szofista elképzelés *közelebb* áll ehhez a gondolathoz, mint a platóni, nem azonos jelentésű vele. Elvégre Gadamer nem hagy kétséget afelől, hogy a nyelvtől való szofista gondolkodással szemben ugyanúgy bizalmatlan. A szofisták is elfedték a nyelv lényegét – éppen azért, hogy nem tettek különbséget szó és dolog között. Ha minden szó a saját dolgát mutatja fel, akkor lehetetlen a beszélgetés módjában, a beszéd váltakozásában és új megfogalmazások keresésében, azaz egy dolog értelmének megfelelően viselkedni, a mindenkori mondott pedig éppoly kevésbé megérthető egy olyan dologból kiindulva, amelyet nem talál el elegendő. Mindkettőtől feltételezi a mindenkori beszéd és a dolog *differentiáját*. Mivel ez a differencia fontos volt számára, Gadamer a kérdés elszűrését hangsúlyozta: a kérdés úgy szólaltat meg valamit, hogy nyitva hagyja annak további meghatározását vagy tárgyalását. Úgy rögzíti a dolgot, hogy azzal együtt egyúttal megellegezi a további beszélgetés „irányértelmét”; megmutatja az irányt, „amelyben a válasz bekövetkezhet, ha értelmes, értelemszerű válasz akar lenni”.<sup>61</sup>

Mindez azoknak a perspektívájából kerül kimondásra, akik még csak megpróbálnak meghatározni egy dolgot a beszélgetés módjában, eközben pedig könnyen elfelejtik, hogy voltaképpen már a kérdés által, amelyet követnek, a dolognál vannak. Ha azonban komolyan vesszük a kérdezés és a keresés tapasztalatát, az értelem-történet gadameri gondolata is más fényben tűnik fel: nyilvánvalóan egy beszélgetés értelem-történetéhez tartozik, hogy amint egy dolog szóhoz jut, egyúttal *vissza* is *vonul*. Akkor tartozik a szó és a dolog különbsége a beszélgetés értelméhez; igen, e nélkül a differencia nélkül ez az értelem egyáltalán nem lenne elgondolható, ha csak nem akarjuk a kimondottat szofisták módjára abszolutizálni. Amikor valamiről, amire rákérdezzük, megmutatkozik, hogy mi az, miközben szóhoz jut, akkor az nem „önmagában” jelenik meg, mint az, ami, hanem inkább úgy, mint valami, amire utalunk; a kérdés csak jelzi azt, ami után kérdezzük.

Ebben a tekintetben Gadamer koncepciója sokkal közelebb áll a platóni *Kratülosz* nyelvfilozófiájához, mint azt határozott kritikája sejtetni engedné. Platón számára sem a szó tárgyiasítása

---

<sup>60</sup> Vö. Platón: *Theaitétosz* 151e–152a.

<sup>61</sup> IM 254. (GW 1, 368.)

volt a fontos, hanem egyedül a szó és a dolog különbsége; épp ezért határozza meg viszonyukat a *Kratülosz*ban ábrázolásként (*mimészis*, *Kratülosz* 430a–433b): a nyelvi ábrázolást (*eikón*) abból kiindulva kell megérteni, amit ábrázol, ha nem akarjuk beérni azzal, hogy bármiről pusztán a mindenkori ábrázolás mértékében lehessen tapasztalatunk (*Kratülosz* 439a–b); csak így válhat átláthatóvá az ábrázoló tevékenység mint olyan, s csak így rendelhet alá a dolog által támasztott igénynek. Hogy ez részleteiben hogyan valósítható meg, arra a *Kratülosz*ban nem találunk választ. Ha azonban vetünk egy pillantást más Platón-dialógusokra, például a *Phaidónra* vagy *A szofistára*, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy Platón itt nem annyira valamilyen nyelvtől független megragadásra gondolt, hanem inkább a dolognak megfelelő nyelvi ábrázolás kísérletére, a tárgyalás egy olyan módjára, amelyben valami nem közvetlenül kerül kimondásra, hanem úgy bomlik ki a maga tagolt egységében, hogy meghatározásainak összeállása a dologságának tanúbizonyosságául szolgál. A megismerés mint a dolognak megfelelő ábrázolás kísérlete nem haladja meg a nyelvet, csak a „nevekre” való orientálódást. A dolog és a nyelv különbségéből keletkezik, de mégis csak a nyelv dologságának alapján teljesebbé válik.

Ha így történik a *Kratülosz* Gadamer által oly kritikusan tárgyalt részlete a dialektikára való utalásnak bizonyulna, a nyelvfeledés vádjára nem lenne tartható a platóni gondolkodással szemben. Ellenkezőleg, Gadamer éppen a szó és a dolog Platónnál olyannyira hangsúlyos különbségére hivatkozhatott volna, hogy érthetővé tegye minden beszélés behatároltságát és elzártságát, ami oly lényeges koncepciója számára. Mindenesetre ez nem lett volna összeegyeztethető ontológiájának központi gondolataival. Ha van nyelviileg artikulálható, de a nyelvi artikulációtól önmagát egyúttal meg is vonó dolog, akkor többé nem érvényes az, hogy valami kérdésként megszólít, felmerül a gondolkodásban, és önmagától fogva szóhoz akar jutni; a nyelv akkor már nem magának a dolognak a tevékenysége.

5. Amennyire az *Igazság és módszer* szövege alapján megítélhetjük, Gadamer világosan látta ezt a nehézséget, és reagált rá. A megtestesülés modelljét ugyanis, amelynek segítségével meg akarta világítani „magának a dolognak a tevékenységét”, kiegészítette vagy éppenséggel behelyettesítette egy másik modellel – utólag döntendő el, hogy az új modell összefér-e a réggel vagy sem. Az értelem immár nem azonos jelentésű a dolog nyelvi megmutatkozásával, hanem mint a beszélés *horizontja* határozódik meg. Minden egyes szó, mondja Gadamer, „felidézi a ki nem mondottat is”; minden beszéd egy „értelemegészt” hoz játékba „anélkül, hogy képes volna azt teljesen mondani”, és ebben adja tanúbizonyosságát „eleven

virtualitásának”.<sup>62</sup> A beszéd nem azért érthet, mert benne egy dolog mutatkozik meg, hanem azáltal, hogy benne „a mondottakat egy értelem egységében fogjuk egybe a nem mondottak végtelenségével”. Így minden beszéd mindig többre vonatkozik, mint amit kifejezetten mond: nemcsak a tematikus dolog és f leg nem csak a „kimondott” tényállás jut szóhoz benne, hanem „a lét egészéhez való viszony”.<sup>63</sup>

Hogy ezt hogyan érti, azt akkor magyarázza el Gadamer, amikor a nyelv „sajátos tárgyiasságát” annak „világviszonyára” vezeti vissza: egy tényállás megállapítása mindig összefonódik „az önálló máslet elismerésével”, vagyis azzal, hogy valamit a maga meghatározottságában abból értünk meg, ami nem: „Minden létező nek abban áll a meghatározottsága, hogy ez, és nem az”; mindenben, amit megállapítunk, „állandóan benne van a negatív is”.<sup>64</sup> A kimondott értelme tehát nem más, mint a lehetséges e játéktere; azáltal értelmes, hogy elfoglalja a maga állását ebben a játéktérben, és így helyi értéke van.

Maga Gadamer persze máshová helyezte a hangsúlyokat a kimondott és a kimondatlan viszonyában. Számára nem annyira arról van szó, hogy a kimondott a kimondatlan kontextusába tartozik, hanem inkább arról, hogy a kimondatlan jelen van a kimondottban. Ezt a jelenvalóságot határozza meg úgy, mint a nyelv „spekulatív jellegét”, a fogalom magyarázata során pedig „a tükrözés viszonyára” utal:<sup>65</sup> így az „olyan, mint valami megkettézés, amely mégiscsak valami egynek a létezése”; „A tükrözés voltaképpen misztériuma ugyanis épp a kép megfoghatatlanságában, a tiszta visszaadás lebegésében áll”.<sup>66</sup> A tükörkép így érteve ábrázolás, de a megkurtító és hangsúlyozó jelleg nélkül, ami egyébként minden ábrázolás sajátja. Benne az ábrázolás és az ábrázolt különbsége szinte nincs is jelen.

Mindez akkor érthet meg a legjobban, ha újra a szöveg értelemben vett hermeneutikai tapasztalatra, vagyis a nyelv interpretációjára gondolunk: egy szöveg eladásánál nem csak az van jelen, ami mindenkor elhangzik vagy megszólal, hanem az egész is, amelybe az éppen elhangzó vagy az éppen elmondott tartozik. Az egészet értjük meg és vele a mindenkori jelenvalót, de az egész mégis csak abban a nyelvben, ami a mindenkori jelenvaló. Így van ez, ha Gadameret követjük, minden kimondottal, ami érthet: mintegy magával hozza az összefüggést, amelybe tartozik, a maga „értelemhorizontját”,<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> IM 318. (GW 1, 462.)

<sup>63</sup> IM 325. (GW 1, 473.)

<sup>64</sup> IM 309–310. (GW 1, 449.)

<sup>65</sup> IM 323. (GW 1, 469.)

<sup>66</sup> IM 323. (GW 1, 470.)

<sup>67</sup> IM 325. (GW 1, 473.)



és engedi, hogy az jelenlővé legyen „az értelem legtisztább visszaadásában”.

Félreérthetetlen, hogy itt a megtestesülés modelljét kell alkalmazni az értelem és a beszéd folyamata közötti viszonyra; a kimondatlan és a kimondott különbsége és vele az értelem önmaga-megvonása a háttérbe szorul, hogy az értelem, mint egy tükörben, megjelenhessen a kimondott érthet ségében. De hogyan lehetséges ez, ha „a kimondatlan végtelensége” van játékban, és ha valakinek, aki „a mondottakat továbbmondja, [...] egyáltalán nem kell tudatosan torzítania, s mégis megváltoztatja a mondottak értelmét”?<sup>68</sup> Valóban annak a „megfoghatatlansága” tapasztalható meg itt, „a beszélés leghétköznapibb végrehajtásában” „a spekulatív tükrözés egyik lényegi vonása”-ként, „ami ugyanakkor mégis az értelem legtisztább visszaadása”,<sup>69</sup> s nem-e inkább annak az összefüggésnek a megfoghatatlansága, amelyben egy nyelvi megnyilvánulás áll, és amely fel l nem tudja bebiztosítani magát? „Az értelem legtisztább visszaadása” csak akkor lehetséges, ha a mondottak összefüggése, minden nyitottsága ellenére, meghatározott és egységes.

Az „értelemhorizont” korábban említett fogalma fogódzót nyújt ahhoz, hogyan is értend az értelem illeten „egysége”, „egésze”. A horizont „az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható”<sup>70</sup> – behatárolt nyitottság tehát, ami megváltozik, amint megváltoztatjuk a néz pontot. Ennyiben az értelemhorizont mint a nyelvi létezés folyamatosan megváltoztatható játéktere olyan egész, ami a kimondatlan végtelenségével együtt fordulhat el . Ebben a végtelenségben az értelemhorizontok a végtelenségig megváltoztathatók, végtelenül sokfélék, anélkül, hogy elveszítenék mindenkori, állandóan eltolódó meghatározottságukat.

Gadamer azonban nem csak úgy akarja érteni a nyelv „spekulatív jellegét”, mint egy behatárolt játéktér jelenlőségát abban, amit kimondunk. Úgy véli, a nyelvi létezés minden egyes horizontját még egyszer átfogja egyetlen horizont<sup>71</sup> – csak így magyarázható meg a gondolat, hogy a nyelv spekulativitásában „a lét egésze” jelenlő. Gadamernek a nyelvi értelem-történes kérdésre adott válasza abból adódik, hogy az *Igazság és módszer* harmadik részében újra felveszi a második rész történetfilozófiai megfontolásainak fonalát, és így a nyelv tárgyalása pontosan azt fogja megvilágítani, amit tulajdonképpen meg kell világítani. Miután kimutatta, hogy a hagyomány történes értelem-történes, a hozzárendelt „hatástörténesi tudat” pedig jelenlőlét a

---

<sup>68</sup> IM 325. (GW 1, 473.)

<sup>69</sup> IM 325. (GW 1, 473.)

<sup>70</sup> IM 214. (GW 1, 307.)

<sup>71</sup> IM 215–216. (GW 1, 309.)

nyelvben, Gadamer úgy alapozza meg az értelem egységét avagy egész-voltát, hogy rámutat annak hagyomány-jellegére: „magának a hagyománynak a tartalma” az, ami „egyedül mérvadó, és maga szólal meg”.<sup>72</sup> Minden hagyomány azáltal kitüntetett, hogy benne újra és újra „ugyanarról” van szó: a „tartalmaknak” a „hatástörténeti tudat”<sup>73</sup> horizontja által körülfogott készletér l, amely a maga egységében a lehetséges értelmezések végtelen sokféleségét hordozza és együvé tartozóvá teszi.

Csak éppen az a kérdés, hogy hogyan tapasztalható meg az ilyen, minden hagyományt átfogó horizont. Mihelyt a „történeti tudatot” egy áthagyományozódott tartalom szólítja meg, tapasztalását ez fogja meghatározni, és pedig abban is, ami az értelemb l valaha jelenvaló lehet. A jelenvaló mindig csak egy „kép”, ami a hatástörténeti tudat számára adódik.<sup>74</sup> értelem, amely a megértésben és az értelmezésben annak mércéje szerint ábrázolódik – nem akaratlagosan, hanem egyszer en azáltal, hogy mint ez a bizonyos megy végbe. Az értelemhorizont e behatároltsága által vés dik bele a „spekulatív” a nyelvi létezésbe. A „kimondatlan végtelensége” így mindig meghaladja a mindenkori horizontot. Ez a végtelenség, ahogyan az „irányértelem” szép megfogalmazása értésünkre adja, legfeljebb jelezhet a nyelvi létezés nyíltságában; aki valamilyen irányba mutat, mindig túl is mutat a horizonton.

Ha ezek a megfontolások meggy z ek, akkor az értelem-történés, amiként Gadamer a nyelvet érti, aligha érthet az arisztotelészi *energeia* értelmében vett, már mindig is beteljesedett valóságként. Az értelem valósága inkább mint valami lehetségesnek az ábrázolása lenne megragadható, ami soha nincs jelen teljesen. Csak azáltal van meghatározottsága, hogy szöveg vagy m , vagy meghatározottként jelenik meg az értelmez jelenvalólét behatárolt perspektívája által. Az ily módon behatárolt lehetséges, amelyet úgy lehet megtapasztalni, mint további kifejezési lehet ségek játékterét, így egyúttal a mindenkori kifejezést a maga egyszerűségében és individualitásában hagyja el lépni. Az értelmezés önmagában egyetlen és bizonyos kíván lenni, amennyiben szabadon áll a maga játékterében, s mint individuális, jóllehet bizonyosságra törekszik, nem az értelmezett, vagyis a játéktér maga akar lenni. Így tehát az értelmezés számára nem annyira az volna a fontos, hogy felfüggeszse önmagát, hogy lehet vé tegye „magának a dolognak a tevékenységét”, hanem az, hogy visszatartsa magát a maga individuális egyszerűségében, hogy a játéktér nyitott maradjon más lehet ségek számára.

---

<sup>72</sup> IM 327. (GW 1, 476.)

<sup>73</sup> IM 215–216. (GW 1, 309.)

<sup>74</sup> IM 328. (GW 1, 477.)

Világossá kellett válnia, hogy az *Igazság és módszer* gondolati összefüggésében mindazonáltal találhatók támpontok az ehhez hasonló megfontolások számára. Mindez még egyszer tisztán megmutatja Gadamer f m vének ambivalenciáját. Az *Igazság és módszer* filozófiájának jellegzetes vonása, hogy kétféle alapkövetelményt kell összekapcsolnia egymással: a nyitottságét, amely a kérdés els bbségében, az értelemnek „irányértelmként” való felfogásában és minden értelmezés végességének hangsúlyozásában nyilvánul meg, és az értelem történetének zártságát, amely mindenekel tt valami folyamatos, önmagában már mindig is befejezett gondolatában, „a történeti élet zárt áramkörének” képében jut kifejezésre. Gadamer mindkett t akarja, csak hogy nem látható igazán, hogyan kapcsolhatók ezek következetesen össze egymással.

6. Egy ehhez hasonló kritikai értékelés meger sitve érezheti magát Gadamer kés bbi munkái által. A történetfilozófiai perspektíva, amely az *Igazság és módszer*ben dominál, itt már alig játszik szerepet, a nyelvnek mint értelem történetének a gondolatát pedig, amint az a megtestesülés modelljének segítségével magyarázatot nyert, visszavonja. Jellemz erre a fordulatra az, ahogyan Gadamer el szór 1984-ben megjelent értekezésében, a *Szöveg és interpretáció*ban értelmezi nyelvtanfilozófiájának központi tételét: „Ha leírtam ezt a mondatot: »A megérthet lét – nyelv«, akkor ebben benne van, hogy soha nem érthetjük meg teljesen azt, ami van.”<sup>75</sup> A „létet” itt a „fakticitás” mint a meghaladhatatlanul kérdéses heideggeri fogalmából kiindulva kell értenünk, amely ért és érthet válaszokra biztat. A lét az, mondja Gadamer 1989-ben keletkezett munkájában, a *Hermeneutik und ontologische Differenz*ben, ami azáltal hívja ki „megértésünk er feszítését”, hogy „állandóan megvonja magát, és éppen ezért mindig jelen van”.<sup>76</sup>

Am ami *csak* az önmagát-megvonásban van jelen, az többé nem ragadható meg úgy, mint a nyelvben való létezés értelme, mint a hangzó szó azon játéktere és összefüggése, amelyben az érthet , és úgy sem, mint az az irányértelm, amely az értelmezés során az értelmezés más lehet ségeire utalhat bennünket. Hanem inkább az, amit Gadamer Schellinghez kapcsolódva „eleve elgondolhatatlannak” (*das Unvordenkliche*) nevez. Az eleve elgondolhatatlan létb l nem érthetjük és nem értethetjük meg magunkat, az végképp nem garantál semmiféle kontinuitást, amennyiben azt, ami van, már mindig is megvolttá teszi. Az eleve elgondolhatatlan mint az, ami a voltság

<sup>75</sup> Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. Ford. Hévízi Ottó. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, é. n., h. n., 17–42., 20. (GW 2, 334.)

<sup>76</sup> GW 10, 64.

megvonásában teljességgel hozzáférhetetlen az emlékezet számára, egy olyan valóság cáfolata, ami van és mindig is volt. Amennyiben Gadamer magáévá teszi ezt a gondolatot, Schellingnek és Heideggernek ad igazat Arisztotelésszel és Hegellel szemben.<sup>77</sup>

Az mármost teljességgel következetes, hogy Gadamer ezek után arról is lemond, hogy ontológiailag határozza meg a nyelvben való jelenvalólét értelemösszefüggését, s így azt immár mint „ontikusan” adottat tekinti. Ez kétféleképpen történik: habár Gadamer soha nem teszi kérdésessé a kimondott szó elsőlegességét a leírt szóval szemben, kidolgozza az „eminens” szöveg – ami alatt első sorban költi i szöveg értend – koncepcióját, ami nyilvánvalóan túlvezet az *Igazság és módszer* megfelelő meghatározásain. Az eminens szöveg több, mint pusztán „annak a folyamatnak egy szakasza, amelyben a megértetés történik”.<sup>78</sup> Nem a beszélt nyelv elidegenedése önmagától, mivel ahelyett, hogy egy „eredeti nyelvi cselekvésre” utalna, „maga szab meg minden ismétlést és nyelvi cselekvést”, anélkül, hogy az írás mint el írás valaha is egészen teljesíthet lenne: „egy beszéd sem teljesítheti soha azt az el írást, amit egy költi i szöveg kifejez”.<sup>79</sup>

Gadamernek a kimondott szó elsőlegességére vonatkozó meggyőzősége I következik, hogy nem tudja feladni egy folyamatos nyelvtörténetes gondolatát, amely az *Igazság és módszer* számára olyannyira fontos volt. Az életvilágbeli viselkedés egy olyan leírásában tér vissza hozzá, amely a kései Wittgensteinra emlékeztet. A nyelv kontinuitásának létesítése – ahogyan egyébként a cselekvésé is, amelyhez a nyelv ily módon igen közel kerül – a „szertartás”. Ez alatt a viselkedés azon formáját érti, amelyben „megegyezés és megállapodás”<sup>80</sup> van, úgyszólván azoknak a viselkedésmintáknak a szövedéke, amelyekbe az embernek bele kell szoknia ahhoz, hogy mindig a „helyeset” mondja és találja el – vagyis hogy azt mondja, ami a megszokott viselkedésben mindenkor értelmes. Ez egy ízig-vérig emberi értelem, amely attól függ, hogy keresztülvizsik-e, törekeny és múlandó, és mégis válasz, talán viszonzása az eleve elgondolhatatlan létnek. Ahogy Gadamer Hérakleitosz egy mondatával jelzi, ez a „fény”, amely az embernek „csöndes éjszakán” kigyúl.<sup>81</sup> Ahogyan a szövegek, amelyeknek az „el írásai” szerint viselkedni tudunk, a szertartások is nyújtanak valami olyasmit, mint valamiféle lenni-tudás az eleve elgondolhatatlan talajtalanságában, amely I kétséges, hogy egyáltalán még „létnek” nevezhető-e. Gadamer későbbi

---

<sup>77</sup> *Szöveg és interpretáció*, 20–21. (GW 2, 334.)

<sup>78</sup> *Szöveg és interpretáció*, 28. (GW 2, 345.)

<sup>79</sup> *Szöveg és interpretáció*, 33. (GW 2, 352.)

<sup>80</sup> GW 8, 410.

<sup>81</sup> GW 8, 440.

lemondását a nyelv ontológiájáról valószínűleg válaszként kell értenünk. Akkor azonban még mindig nyitva marad a nyelv által megvilágított jelenvalólét léteire irányuló kérdés. Olyan lét volna ez, amely úgy tartozik össze az eleve elgondolhatatlan talajtalanságával, hogy az összetartozás módjának, jóllehet ontológiailag többé már nem határozható meg, filozófiailag meghatározhatónak kell lennie, ha a filozófia nem akar visszariadni a nyelv rettenetes közelségétől.

**Fordította Balogh Brigitta**

# Canetti antropológiája\*

VAJDA MIHÁLY

Canetti *Tömeg és hatalom* című műve egyedülálló munka, mely fajtát képtelen lennék meghatározni. Nem tudok elképzelni olyan tudóst, aki elfogadná tudományos munkának, s ennek több oka is van. A mű struktúrája úgyszólván teljesen véletlenszerű (Canetti semmiféle erőfeszítést nem tesz, hogy igazolja az egyes fejezetek közötti kapcsolat meglétét), az általa feldolgozott tapasztalati anyag rendkívül különféle forrásokból származik stb. De nincs olyan filozófus sem, aki a művet filozófiai antropológiának tekintené. Testes könyv, tele elsősorban az ókorból, illetve az ausztráliai és más „primitív törzsek” életéből vett történetekkel, melyeknek az a funkciója, hogy lecsupaszított formában mutassák be a tömeg és az emberi hatalom különböző típusainak struktúráját – általában. Canetti ugyanis úgy gondolja, hogy történeteinek bizonyító ereje gyakorlatilag az egész emberiségre mint olyanra érvényes, *tért / és idő / függetlenül*. Az olvasóban felmerül a kérdés, hogy más történetek vajon ugyanerre vagy egészen különböző, esetleg ellentétes következtetésekre vezetnének-e? Amikor Canetti például tömeg és vezér illusztrációjául a több millió sperma képét használja, amint az ejakuláció pillanatában elkezdődik útja a petesejt felé, de közülük csak egy ér célba – az embert némi székepszis fogja el a szerző által választott módszert illetően.

Mindazonáltal azt hiszem, aligha volna olyan elítélő olvasó, aki tagadná, hogy Canetti műve mély benyomást tett rá. Canetti provokál, és rendkívül sikeresen teszi. Könyve minden olvasójának meglesz ez az érzése, még ha ez provokatív mű különböző féleképpen hat is a különböző olvasókra.

---

\* Előadás. Elhangzott Debrecenben a KLTE Filozófia Tanszékének diákjai által szervezett „Filozófiai napok”-on, 1996. április 15-én.

Hogyan fest Canetti embere *az én számomra?* Miféle léttípushoz tartozom Canetti szemében? – amellyel hajlamos vagyok azonosítani magam, legalábbis addig, amíg rendkívül hatásos könyvét olvasom. Igaz-e, hogy egy olyan állatfaj példánya vagyok, amely nagyon hasonló az összes többi állathoz, és amelynek csak egyetlenegy sajátos vonása van, amely azonban a végső elemzésben átoknak bizonyul: képes véges mivoltára reflektálni és ezért szorong?<sup>1</sup> A permanens szorongás állapotában az ember a legkülönfélébb eszközöket igyekszik „feltalálni”, amelyek segítségével legalább id legesen elnyomhatja ezt a szorongást. Ezek az eszközök mindenképpen a következők: az ember egyrészt többnyire mindenütt igyekszik *tömegben* lenni, másrészt *hatalmat* szerezni a magához hasonló lények fölött; Canetti szerint ezek az eszközök végső elemzésben mindenhol és mindig egyformák, ahol ember létezik. Az emberi viselkedés mélystruktúrája<sup>2</sup> ezért mindenkor azonos. Nincs új a nap alatt. Még századunk szörny ségeiben sincs semmi új. *Dzsingisz kán, Tamerlán, Hitler és az atombomba* azonosak egymással.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Canetti szorongó emberének léte vajon azonos-e Heidegger jelenvalólétével, ami nem más, mint maga a szorongás? Nem tagadhatom: azonosnak tudom látni őket. Jobban mondva, nem tudom nem látni lényegi azonosságukat, jóllehet a szerző kiindulópontja és stílusa totálisan különbözik. Heidegger a metafizika destrukciójával próbálkozik, nézőpontja az európai filozófiatörténet kritikáján alapul, míg Canetti „tapasztalati” anyagot gyűjt és történeteket igyekszik elmesélni. Mégis, mindketten nagyon hasonló módon hangsúlyozzák az emberi lény létezésének végességét; ha ugyanis tekintetbe vesszük, hogy az ember *viszonyul* saját létezéséhez, akkor észrevesszük, hogy az ember más állatokkal ellentétben *nem azonos az emberi fajjal*: az ember az az egyedüli állat, amelynek példányai individuumok. Ez a nézet éppen ellentéte az európai metafizika történetét összefoglaló kanti álláspontnak. Kant felfogásában az ember mint noumenális lény a szabadság szférájában részesedvén egyszersmind *végtelen lény* is: Kant kénytelen volt posztulálni a lélek halhatatlanságát.

<sup>2</sup> Canetti nem használja a „mélystruktúra” terminust. Megkísérel elkerülni minden „tudományos” megfogalmazást, a „mélystruktúra” tehát az én kifejezésem.

<sup>3</sup> Az egész könyv a Holocaust egyedülállóságára vonatkozó Habermas-tézis egyenes elutasítása. Az epilógus alábbi részlete Heidegger híres-hírhedt kijelentésére emlékeztet, melyet a „humanista progresszisták” szörnyülködéssel szoktak idézni. Canetti azt mondja: „Szegényesnek tetszik ma a hajdani hatalmasok, szenvedélyes és büszke túlélt összes vakmerő álma. A történelem arculata, ha magunk felől visszapillantunk rá, hirtelen békéssé, nyájassá válik. Milyen *sokáig* tartott valaha az, amíg milyen *keveset* meg lehetett semmisíteni egy ismeretlen földön! Döntést a hatásáig ma nem kell több idő egy szemhunyásnyinál. Mit nekünk Dzsingisz kán! mit nekünk Tamerlán! mit nekünk Hitler! – a mi

Létezésünk mélystruktúrájának ez az azonossága persze nem jelenti azt, hogy Canetti tagadná a lehetséges emberi viselkedés rendkívüli változatosságát és sokféleségét. Különböző társadalmak emberei igen különbözőek. Még egy olyan fejezetet is találunk a könyvben, ahol a nemzeti jellem különbségeit taglalja a szerző. Mindazonáltal *hiányzik* az európai metafizikai gondolkodás értelmében vett *történelem*: a viselkedésformák változásának nincs iránya, semmi nem utal arra, hogy az ún. civilizált világ emberének sikerült volna felülkerekednie azon a szorongáson, amely véges mivoltára való reflexiójából származik; ami viszont azt jelenti, hogy semmi nem akadályozza meg abban, hogy hirtelen olyan viselkedésformákat mutasson föl, amelyeket az európai metafizikai gondolkodás és 19. századi végeredménye – a saját gyelmét magától értetlennek tekintő fejlődésgondolat – véglegesen meghaladottnak tekintett. *Ostobaság és öncsalás lenne a 20. századi totalitáriánus rendszerek kegyetlenségében valami rendkívülit és érthetlent látni* – sugallja Canetti.

Akkor hát valami természetesnek kellene tekintenünk az ilyesfajta eseményeket, amelyek úgy tartoznak az emberhez, mint a földrengés? Ez *nem kérdés Canetti számára*. Nem mintha azt gondolná, hogy a végességtől való emberi félelemnek időről időre *szükségképpen* ilyesfajta következményekhez kellene vezetnie (álláspontja szerint pl. a katolicizmus hatékony eszköz volt, melynek segítségével a tömeg fenyegető kitörését le lehetett csendesíteni), hanem mert láthatóan úgy véli: sem létezésünk végzetes következményei, sem pedig azok az eszközök, amelyek segítségével a civilizált társadalmak többnyire képesek elkerülni ezeket a következményeket – *nem tervezett emberi stratégiák termékei*. Ki lenne és volna képes Isten helyében irányítani az emberi világ eseményeit?

Canetti leír és elemez; nem kíván gyógymódokat kitalálni és recepteket adni. Természetesen tudatában van annak a ténynek, hogy az emberi individuumok igen különböző jelleműek lehetnek, és ezért különféleképpen fognak viselkedni; ám nem hiszi, hogy képes lenne megragadni azokat a tényezőket, amelyek ezek különbségeket meghatározzák. Ha nem tévedek, csupán egyetlen összefüggés szerepel az egész könyvben, ahol a szerző meg akarja mutatni az olvasónak, hogy létezik alternatíva, és ez *a parancshoz való viszony*. Felteszem, hogy ez az egyetlen gyakorlati tanács, amelyet Canetti az emberi viselkedés tanulmányozása után adni tud olvasójának: „A parancsok rendszere általánosan elfogadott rendszer. Legfőbb jellemzőjévé alighanem a hadseregeknek vált. Ám a civilizált élet számos más területén szintén úr és bélyeg a parancs. A hatalomnak halál,

---

lehet ségeinkkel mérve mind származás és kontár!” (Elias Canetti: *Tömeg és hatalom*, ford.: Bor Ambrus, Európa, Bp. 1991. 483.)



fenyegetés a pénze. Pénzt pénzre raknia, félelmetes t két gy jtenie könny . Aki a hatalmat le akarja bírni, az a parancsra vesse bátran a szemét, és annak lelje módját, hogy fulánkját törje." (484.)

Vajon magától értet d nek kell-e tekintenünk az emberi természetnek ezt a képét (amelyet Canetti oly tagadhatatlan élvezettel rajzol elénk!)? Valóban ilyen szerencsétlen és veszélyes állat lenne az ember? Rosszul feltett kérdés. Ahogyan én látom, a valódi kérdés Canetti számára a következő : *Nem borzasztó dolog-e fenntartani bármiféle hitet a progresszióban századunk szörny eseményeinek fényében?* Nem becsületesebb dolog-e szellemileg egyszer en csak megkísérelni *megérteni*, megérteni azt, ami történt, mintsem megpróbálni kitörölni emlékezetünk b l, oly módon, hogy valami egyedülállónak tekintjük, ami nem tartozik hozzánk, ami nem emberi? Canetti minden konkrét egyedi állítása hamis lehet. Nem tagadhatjuk azonban, hogy valamilyen megfontolandó magyarázatot tudott találni az emberiség által elkövetett valamennyi szörny ségre, beleértve századunk borzalmait is.

\*

Canetti egész emberfelfogásának meggy z ereje legnagyobb-részt a könyve különböző fejezeteiben található elemzéseken nyugszik, amelyeket meghatározott jelenségekr l ad.<sup>4</sup> Néha már az elemzend jelenség megválasztása önmagában is meglep : az elemzés olyan eredetiséget mutat föl, ami egyszer en leny göz . Az esetek többségében a leny göz er ábból származik, hogy Canettinek olyan *igen egyszer gondolatok jutnak az eszébe, melyek eddig senkiben sem ötlöttek fel.*

Kissé részletesebben szeretnék foglalkozni három olyan jelenséggel, amelyek Canetti szerint elválaszthatatlanul az emberhez tartoznak, és meghatározzák az ember egész beállítódását. A *bekebelezés*, a *túlélés* és a *parancs* jelenségeit, fenomenjeit választottam. Nézetem szerint, ha Canettié szerint nem is feltétlenül, ez a három jelenség nagyon különböző jellemz kkel bír. A bekebelezés mindenféle állatra jellemz , és az ember esetében a folyamat nem szükségképpen különbözik attól, ami mondjuk az oroszlán esetében megy végbe. Semmi nem kényszeríti ugyanis az embert arra, hogy reflektáljon a bekebelezés folyamatára. Úgy t nik, ugyanez áll a túlélés jelenségére is, ám ez emberi formájában különbözik a többit l; s

---

<sup>4</sup> Ezek az elemzések önmagukban is igen érdekesek. Nem szeretném azt a látszatot kelteni, mintha Canetti esszéinek, amelyek gyakorlatilag függetlenek egymástól, pusztán csak az lenne a funkciójuk, hogy a könyv általános szempontját bizonyítsák.

szerintem csak az ember esetében rendelkezhet azzal a szereppel, amelyet Canetti tulajdonít neki: csak az az él lény, amelyik saját végességére reflektál, tudhatja túlélésként – a szó Canetti-i értelmében – felfogni azt, ha tovább él, mint a másik. A harmadik, a parancs pedig, nézetem szerint, valami sajátosan és kizárólagosan emberi, mivel a nyelven alapul.

A *bekebelezés*: Az embernek mint állatnak ennie kell, ami azt jelenti, hogy le kell nyelnie a táplálékot, ami maga is valami él, többnyire egy másik állat. Mindenféle állatnak ezt kell tennie. Az ember, noha képes – és az állatok közül egyedül képes – reflektálni erre az ösztönös folyamatra, éppúgy erejét használja áldozata megölésére és elfogyasztására, mint bármelyik más állat, és nincs szükségképpen tudatában annak a ténynek, hogy önmaga táplálásának viszonya *hatalmi viszony*. Canetti szerint azonban hatalmi viszony ez, mégpedig a legfontosabb: „... az ember és a saját ürüléke közötti kapcsolat [...] a hatalom szférájába tartozik [...] Semmi se lehetett az embernek annyira tulajdona, mint az, ami már csak bélsár. Az élelmévé lett zsákmány szakadatlan szorításban, lassan, hosszan vándorol végig a testén, feloldódik, és szorosan megtapad az emésztő szigerekben, el szór minden életmód kódése szűk meg végleg és teljesen, aztán eloszlik mindaz a formája, ami valaha egyedi lényé tette, aztán beépül vagy föl szívódik az emésztő testben – mindezt nagyon is tekinthetjük a hatalom legközpontosabb, habár legrejtettebb módjének. Olyan természetes, önműködő és tudattalan, hogy lebecsüljük az értelmét. Hajlunk arra, hogy csak a hatalom felszínén zajló mulatságát lássuk, holott az együtt is csak kis része a hatalomnak. A felszín alatt éjjel-nappal emészt és elemészt a hatalom. A hatalom megragad egy idegen testet, fölaprítja, bekebelezi, aztán magához hasonítja magában, és csak ez a folyamat élte.” (215.) Az élet ennél fogva semmi más, mint hatalom más élő lények élete felett. Ha összevetjük Canettinek ezt a megállapítását az emberi létezésre vonatkozó általános nézetével, kivált a túlélés elemzésével – amelyet az alábbiakban látni fogunk –, akkor hajlamos vagyok azt hinni, Canetti megvan győződése róla, hogy az élet csak azért elviselhető, mert maga sem más, mint hatalom: „... megragad valamit, fölaprítja, bekebelezi, aztán magához hasonítja magában”. Ugyanis közülünk csak néhányan rendelkeznek azzal a hatalommal más emberi lények fölött, melyet közönségesen is hatalomnak nevezünk, csak kevesen képesek élni „a hatalom felszínén zajló ezerféle mulatsággal”, ám amíg élünk, mindannyian használjuk a felemésztendő fölötti hatalmat, és ez a hatalom teszi az életet elviselhetővé.<sup>5</sup> A hatalom kárpótolt bennünket, de a hatalom,

<sup>5</sup> Az a vélekedés, hogy az élet – végessége miatt – elviselhetetlen, sokszor feltűnik századunkban. Bizonyára azért, mert századunk gondolkodását a végességbe való beletörés jellemzi. Canetti azt állítja,

másfel l, b n, ha élünk vele. Más él lények lenyelésével és megsemmisítésével bekebelezésük révén b nt követünk el: gyilkosok vagyunk. „Ami végül mindenb l megmarad, a bélsár, azon rajta a mi gyilkos b nünk összes terhe. A bélsárból ismerni föl, hogy mit gyilkoltunk meg. Összesajtolva benne van minden bennünket terhel körülmény. Mint mindennapos, megrögzött, soha félbe sem szakított b nünk b zlik az égre, és égbe kiált. Fölt n , hogy mennyire félrehúzódnak vele. Külön e célra szolgáló helyiségekben szabadulunk meg t le: az ürítés percei legmagányosabb perceink, tényleg egyedül, ki-ki csak a bélsarával marad.” (215.)

Függetlenül attól, hogy Canetti meg tud-e gy zni bennünket a bekebelezésre, felemésztésre és ürítésre vonatkozó gondolataival, arra a lehet ségre hívja fel figyelmünket, hogy életünk legelementárisabb tényeiben – még akkor is, ha ezek egy magától értet d , spontánul zajló, s így minden tudaton túli folyamathoz tartoznak – meglássuk azokat a tényezőket, amelyek a látszólag igen emelkedett szinteken is meghatározzák tetteinket és kapcsolatainkat. S a dönt mindig az ezekhez való tudatos vagy öntudatlan viszony; ez az a képesség, amely megkülönböztet bennünket a többi állattól. Ha felteszem, hogy a terjed vegetarianizmus általánossá válik, akkor a mostanítól igen különböz , kevésbé fanatikus, békésebb emberiséget látok magam el tt.

Igaz, Canetti gyilkos ösztöneinket és az emberi létezés gyilkos eseményeit, a hatalom túlkapásait nem csupán a más él lények megragadása, megevése, bekebelezése iránti szükségletb l

---

hogy az evés, a bekebelezés az, ami azért kárpótol bennünket végességünkért, minthogy nem pusztán érzéki élvezet, hanem szimbolikus esemény, amely más él lények feletti hatalmunkat fejezi ki. Hannah Arendt viszont *A forradalomról* írott könyvét Szophoklész *Ödipusz Kolonoszban* c. tragédiájából vett idézettel zárja: „Nem születni a legnagyobb boldogság, de a második megszületve hamar megint visszasüllyedni, ahonnan jöttünk”, hogy azután ugyanebb l a drámából Thészeuszt idézve azt mondja, hogy csak a polisz, a szabad tetteknek és az ember eleven szavainak a tere tesz képessé bennünket – fiatalokat és id seket egyaránt – arra, hogy elviseljük az élet terhét. [A témát a legújabb filozófiában persze Nietzsche veti fel el ször *A tragédia születésében*, Szilénosznak tulajdonítva a szavakat: „Nyomorúságos egy napig él , a gond és a véletlen gyermeke, minek kényszerítesz arra, hogy megmondjam neked azt, amit nem hallani volna a legüdvösebb? A legjobbat te el nem érheted: a legjobb neked meg nem születni, nem *lenni, semminek* lenni. A másodsorban legjobb azonban neked – miel bb meghalni.” (*A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Európa Könyvkiadó Bp., 1986. 37sk.)] E Szophoklész-sorokkal Heidegger is foglalkozik: M. Heidegger, *Bevezetés a metafizikába*, Ikon, Budapest, 1995. 89.

próbálja levezetni, hanem, mint már tudjuk, a halálfélelemből, végső létünk elleni „tiltakozásból”, abból az erőfeszítésből, hogy mások *túlélésével* kárpótoljuk magunkat idők rövidségéért. Mindazonáltal, ha megszüntetnénk más élő lények napról-napra történő legyilkolását, még a kárpótlás formái is megváltozhatnának. A gyilkolás, a megsemmisítés folyamata, ami mindennapjainkhoz tartozik mint annak természetes része, segít figyelmen kívül hagyni az ötödik parancsolatot, amely viszont nem létezne, ha a gyilkolás nem tartozna hozzánk. „... (az emberi) akkor is jelen akar lenni, amikor más már egy sincs jelen”, „az ember összes halhatatlanságtörekvésében ott lappang a szenvedélyes vágy, hogy mindenkit túléljen.” (233.) „A túlélés legalja változata az ölés.” (233.) „[az ember] ölni akar, hogy másokat túléljen. Nem akar meghalni, és ne élje túl más.” (257.) A túlélésről szóló fejezet – amely talán a könyv legjobban megírt, s ennél fogva a legmeggyőzőbb része – tele kiválóan megválasztott történetekkel, közvetlenül a hatalom problémájához vezet. „A *túlélés* perce a hatalom perce: aki a halált látja, az nem halott.” (233.) És akinek hatalma van, az a túlélés. „Az első és döntő ismertetőjele az, hogy élet és halál ura. Senki sem közelíthet hozzá. [...] A hatalmastól tervszerűen távol tartják a halált: azt csak neki szabad és kell osztogatnia.” (238.) Canetti természetesen tudatában van annak a ténynek, hogy a túlélésnek többféle „módszere” van, utódok nemzésétől halhatatlanná válásig megalkotásáig. Úgy véli azonban, hogy egy olyan világban, ahol az ember megölte Istent, mindig fennáll a veszélye, hogy a hatalmasokat elfogja a gyilkolhatnék, és gyilkos cselekedeteken keresztül akarnak még több hatalomhoz jutni.

A hatalom *parancsokat* osztogat, és a parancsot végrehajtó tettek a legborzalmasabbak lehetnek. Canetti parancs-elemzése ismét csak egyedülálló. Először is megállapítja: „»Parancs, az parancs«: véglegesség és vitathatalanság képzelet tapad a parancshoz, s ez is oka lehet, hogy olyan kevésbé tűnt el a parancson bárki.” (311.) És valóban, a parancsot elemezték formája szerint, ám nem vizsgálták szerepét az emberi kapcsolatokban. Szerintem Canetti téved, amikor a parancsot abból az elemi szituációból eredezteti, ahol az erősebb állat menekülni kényszeríti a másikat. A parancs itt szerintem a következő lenne: „Maradj! Éhes vagyok! Meg akarlak enni!”, nem pedig valamifajta menekülésre kényszerítő parancs. Továbbá abban is téved, amikor azt állítja: „A parancs szövege a beszédnél, különben nem értené az eb.” (311.) – a kutyák, mivel az emberi környezethez tartoznak, szerintem értik az emberi beszédet, még ha korlátozott formában és értelemben is. Úgy vélem, a *parancs szigorúan nyelvi jelenség, valami kizárólag emberi*. Mindazonáltal Canetti meggyőző, amikor arról beszél, hogy „Az irgalmatlan és iszonyú halálos ítélet minden parancsban földereng. Az emberiség parancsrendszere olyan szerkezet

ugyan, hogy az egyén mindközönségesen megússza a halált, de mindig retteg t le, mert a parancsban mindig ott a fenyegetés, és a tényleges halálos ítéletek és kivégzések intézményének fenntartása ébren tartja a félelmet: minden parancstól, általában a parancstól mindenki fél." (312.) Lehetetlen szembeszegülni a parancssal. Ha az ember nem engedelmeskedik, akkor halálra van ítélve. És pusztán emiatt a tény miatt a parancs valami megalázó. Azért engedelmeskedem neki, mert félek az er sebt l, a hatalmasabbtól, aki megölhet engem, ha akar. „Minden parancs *hajtóer* és *tüske*. Hajtóereje arra kényszeríti címzettjét, hogy végrehajtsa, úgy, ahogy szól. A parancs végrehajtójában pedig tüske marad. [...] A tüske [...] mélyen befűrődik abba, aki egy parancsnak megfelelt, és elmondhatatlanul megül benne. [...] [A] parancsok örökre be vannak ágyazva a memóriába." (314.) Ez a tüske veszélyes. Még akkor is, ha alig érezhet , dolgozik bennünk. Nem szabadulhatunk meg t le egyszer en csak úgy, hogy átadjuk másoknak (ahogyan a szüleink parancsának végrehajtásából származó tüskével tesszük, amikor parancsokat adunk gyermekeinknek),<sup>6</sup> vagy azokban az esetekben, amelyeket Canetti visszajára fordított szituációknak nevez, és szimbolikusan azt mondja róluk, hogy „le kell nyakaztatni a lenyakaztató királyt” (338.). Mindezek a tények magyarázzák Canetti szerint, hogy a „parancsra cselekv k iszonyú tettekre képesek” (340.). „Betolakodó a tüske, sohasem illeszkedik be. Nem kell a tüske, szabadulni iparkodik t le, aki érzi. Amit ki-ki elkövetett, az a tüske, és, mint tudjuk, pontos mása a parancsnak. Mint idegen instancia él tovább a befogadóban, s levesz róla minden b ntudatot. A tettes nem önmagát hibáztatja, hanem a tuskét, az idegen instanciát, mondhatni az igazi tettest, akit örökké magában hurcol. Minél idegenebb volt a parancs, annál csekélyebb a b ntudat...” (341.)

Az ember akkor szabad, ha nem követ parancsokat, jobban mondva, csak olyan parancsokat követ, amelyek belülr l jönnek; az az ember szabad, aki a saját ösztöneit követi. „»Szabad« csak az, aki okkal-móddal elkerülte a parancsokat.” (314.) Azonban „Ösztöneinknek is engedelmeskedünk, és aki elfogulatlan, nem érzi magát rabjuknak. Még ha elszabadulnak is, és kielégítésük veszélyes bonyodalmakat okoz, a nekik engedelmesked nek az lesz az érzése, hogy magaszántából cselekszik.” (315.)<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Rendkívül jellemz Canetti egyedülállóan különös szemléletmódjára, amit a hóhérról mond. Noha feladata a parancsteljesítés, a hóhér azonnal megszabadítja magát a tuskét l. „A hóhérnál elégedettebb, tuskétlenebb ember nincs.” (340.)

<sup>7</sup> Canetti nem foglalkozik etikával. Amint már említettem, csak a parancssal kapcsolatban mutat érdekl dést az emberi viselkedés alternatív lehet ségei iránt. Ezen az egyetlen helyen világosan láthatjuk

\*

Fenyeget tömegek és fenyeget hatalom mindenütt, ahol ember él – ezt a képet nyújtja nekünk Canetti könyve, a *Tömeg és hatalom*, melynek szerzője *spanioli* vagyis szefárd zsidó, aki kora gyerekkorában csak a *ladinó* és bolgár nyelvet beszélte (szülei németül beszéltek egymáshoz, ha azt akarták, hogy a gyerekek ne értsék, mit mondanak), és aki – származása ellenére – német nyelvű Nobel-díjas osztrák író lett. A könyv olvasója érzi, hogy a mű nem jöhetett volna létre a 20. századi totalitarizmus elementáris élménye nélkül: anélkül az élmény nélkül, amit egy *zsidó szembesülése a Holocausztal* jelent. És bár csak néhány oldalon foglalkozik a zsidókkal és németekkel, Canettinek van magyarázata a szörnyű eseményekre. Az 529-ből mindössze 12 oldalon, mégis igen sajátos elméletet fejt ki a zsidókról, akik kénytelenek elveszíteni identitásukat, és ezért mindig is idegenek maradnak a többiek számára; és a németekről, akik meg akarták semmisíteni az elbűvöztöket, mert a zsidók saját elvesztett identitásukra emlékeztették őket. Különös történet. „Egy népet sem bajosabb megérteni, mint a zsidókat.” (181.) „Területi vagy nyelvi egységben nem éltek, illetve legfeljebb csak néhány éve élnek a zsidók. Többségük már nem tud héberül, szász nyelven beszél. A zsidó vallásukat millióian érezték üres tarisznyának, lassan még a keresztény zsidók száma is csökkent, főleg értelmiségi köreikben, sokkal többen felekezeten kívüliek lettek. Felületes, az önfenntartás mindennapos szempontjait mérlegel szemlélettel azt lehetne mondani, hogy azért kellene mindent elkövetniük, hogy mindenkivel elfelejtessék és maguk is elfelejtsék zsidóságukat. De a dolog úgy áll, hogy nem tudják elfelejteni, és többnyire nem is akarják. Eltűnhetnek azonban, hogy mennyiben maradnak meg ezek az emberek zsidóknak, mi teszi őket zsidókká, melyik az az utolsó, legutolsó kötelék zsidó és zsidó között, amely azt mondhatja velük: zsidó vagyok.” (181.)

A válasz meglepő: a kivonulás Egyiptomból és a vándorlás a sivatagban. „... egy egész nép, egy bár megszámlált, de félelmetes sokaság, negyven évig vonul a homokban. Legendás sivatagjának megígértetett, hogy annyi leszármazottja lesz, mint homokszem a tenger partján. Most itt van mind, és vándorol, mint más homok a homokban. [...] Az éveken át a sivatagban vonuló sokaság képe a zsidók szimbóluma lett.” (182.) „... nincs,

---

azonban, hogy *teljes mértékben elveti a kanti etikát*. Ha az olvasó kíváncsi rá, hogy ebből a beállítódásból milyen problémák adódnak, ajánlom figyelmébe Heller Ágnes legújabb könyvét (*An Ethics of Personality*, Oxford UK, Cambridge, USA, 1995.), ahol a szerző három dialógusban konfrontálja a személyiségetikát (Canettié is ilyen) a kanti etikával.

ami a homok látványánál is er sebben sugallhatná a vándorló menetnek a magány érzetét." (182.) A homok látványa és a magány ebb l fakadó érzete – ez az, ami összetartja a zsidókat. Ezért különböznek alapvet en mindenki mástól, noha „Valójában [...] mondhatnánk, leginkább egymás között másak-másak a zsidók." (181.)

És a németek? Hitlert Versailles juttatta hatalomra. Canetti sokakkal egyetemben, akik a náciizmus rejtélyét akarták megoldani, szintén osztja ezt a vélekedést. És a magyarázat másik szokásos eleme, a militáns porosz hagyomány emlegetése sem hiányzik. Canetti fejtegetéseinek azonban *mégis egyedülálló atmoszférája van: önmagában a német militáns hagyományt nem tartja fenyeget nek*. Ez csupán a Versailles-i „diktátum” hatására vált fenyeget vé. A németek „a nemzet jelképének tekintették a hadsereget” (183.). „*Erd és sereg* mélységesen összekapcsolódik a német tudatban, bármelyiket egyaránt nevezhetjük a nemzet tömegszimbólumának, e tekintetben a kett egy és ugyanaz.” (183.) Versailles által, hogy megtiltotta az általános védkötelezettséget, *megsemmisítette a németek tömegszimbólumát*; magát a németiség lényegét sértette meg. Ez egy vallás betiltását jelentette. A németek számára nem maradt más út, mint er szakosan fellázadni ez ellen az er szak ellen. „... Hitler [...] sohasem érte volna el a célját, ha a Versailles-i szerz dés föl nem oszlatja a német hadsereget. [...] A nemzetiszocializmust az általános védkötelezettség tilalma szülte.” (184.) „Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a nemzetiszocialisták összes fontos jelszava, *a zsidókat illet kön kívül*, a »Versailles-i diktátum«-ból vezethet le...” (186. Az én kiemelésem – V. M.)

De miért kellett akkor megsemmisíteni a zsidókat? Ez a jelszó nem vezethet le a versailles-i diktátumból. Canetti magyarázata kísértetiesen meglep : az infláció miatt. Az infláció, „az értékvesztés boszorkányszombatja” (189.) megalázó élményt jelentett a németek számára. „Értéke csökkenését érzi a tömeg, mert értékét veszítette a *millió*.” (190.) „Ha a milliók az égbe kúsznak, semmivé válik a milliónyi nép.” (190.) A német márka értékvesztése a személy értékvesztését jelenti. És „Személye hirtelen leértékelését senki soha el nem felejt; roppant fájdalmas az.” (190.) Ezt a megaláztatást kompenzálni kell. A tömegnek „*A lealacsonyítás* dinamikus folyamatára van szüksége: valamivel úgy kell bánni, hogy egyre kevesebbet és kevesebbet érjen, mint az infláció alatt a pénzegység, és ezt addig kell folytatni, amíg az a valami teljesen el nem veszti az értékét. Akkor aztán eldobható vagy bezúzható, mint a papiros. – A németországi infláció idején ennek az indíttatásnak a tárgyául választotta Hitler a zsidókat. Szinte az Isten is annak teremtette ket: si kapcsolatban álltak a pénzzel [...] rátermetten spekuláltak, t zsdéken nyüzsögtek, ahol a magatartásuk kiáltoán eltért a németiség katonás magatartáseszményét l...” És „A nemzetiszocializmus úgy bánt el

a zsidókkal, hogy végletes pontossággal megismételte az infláció folyamatát" (191.)

\*

Canetti antropológiájának egyedüli tanulsága: az embernek, ennek a különös állatnak, akit már az a tény megaláz, hogy reflexiós képessége révén ugyan képes Istent teremteni, ám végessége miatt maga nem tud Isten lenni, nem szabad még külön megaláznia magát a hatalom parancsával. Canetti azonban, talán rendkívüli fantáziájának köszönhetően, realista. Az ember eredeti megalázottsága miatt kompenzálni igyekszik ezt a megalázottságot. Ezek a próbálkozások pedig, amelyek nélkül az élet elviselhetetlen, szükségképpen újabb megaláztatásokhoz vezetnek.

*Az ember mindazonáltal – megismer képessége folytán – élvezheti szörny lényét: éppen akkor, ha tanulmányozza mindezen szörny ségeket.*



# Beszédek a német nemzethez\*

## Hetedik beszéd. Valamely nép eredendőségének és németiségének még mélyebb megragadása

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Az előző beszédekben ismertettük és a történelemben kimutattuk a németnek mint népnek és mint olyan népnek az alapvonásait, amelynek joga van önmagát egyszerűen a népnek nevezni a többi, róla leszakadt törzsszel szemben, mint ahogyan tulajdonképpeni jelentésében a „német” szó is az imént mondottakat jelöli. Célszerű még egy órát ennél a tárgynál időznünk, és kitérnünk arra a lehetséges ellenvetésre, hogy, amennyiben mindez német sajátosság, el kell ismerni, hogy jelenleg maguknál a németeknél kevés németiség maradt. Mivel ezt a jelenséget semmiképp sem tagadhatjuk mi sem, hanem sokkal inkább elismerni és egyes részeiben áttekinteni szándékozunk azt, el kívánunk állni a magyarázatával.

Az új világ népeinek viszonya e világmal velük szemben elrehabilitálásához egészében abban állt, hogy az előbbi csupán a külföld tökéletlen és a felszínen maradó törekvései ösztönözték mélyebb, önmagából létrehozandó alkotásokra. Mivel az ösztönzést az alkotásig kétségkívül eltelik bizonyos idő, világos, hogy egy ilyen viszony olyan időszakot von maga után, amelyben az ősnépnek úgy kell megjelennie, mint ami a külfölddel majdnem teljesen egybefolyó, azzal egyforma, mivel éppen a pusztán ösztönözöttség állapotában található, és az abban tervbe vett

---

\* A fordításhoz felhasznált kiadás: Johann Gottlieb Fichte: Reden an die deutsche Nation. In Fichte, J. H. (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*. Dritte Abtheilung: Populärphilosophische Schriften. Zweiter Band: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte. Verlag von Veit und Comp., Berlin, 1846.

## *Johann Gottlieb Fichte*

alkotás még nem jutott áttöréshez. Ilyen id szakot él meg éppen most Németország m velt lakosai nagy többségét tekintve, s ebb l fakadnak a külföldimádat elterjedt jelenségei e többség egész bels lényegében és életében. Hogy a filozófia mint szabad, az idegen tekintélybe vetett hit minden kötelékét l megszabadult gondolkodás az, amely által a külföld jelenleg az anyaországot ösztönzi, azt az el z beszédben vettük szemügyre. Ahol mármost ett l az ösztönzést l nem jutottak el új alkotáshoz – ami, miután az utóbbit a nagy többség nem fogja fel, nagyon kevesekkel történik meg –, ott a külföldnek el bb említett filozófiája részben még más és más formákba alakul át; részben szelleme hatalomra jut a többi, a filozófiával közvetlenül határos tudományban is, és azokra saját néz pontjából tekint; végül, mivel a német mégsem tehet le soha komolyságáról és az életbe való közvetlen beavatkozásáról, ez a filozófia hatással van a nyilvános életmódra és annak alapelveire és szabályaira. Mindezt részletesen el fogjuk adni.

Els sorban és mindenekel tt: tudományos szemléletét az ember nem szabadon és tetsz legesen, így vagy úgy alakítja ki, hanem saját élete alakítja ki azt számára, s az tulajdonképpen nem más, mint saját életének szemléletté vált bels és számára egyébként ismeretlen gyökere. Ami így bels leg valóban vagy, az küls szemed elé lép ki, és sohasem lehetsz képes látni semmi egyebet. Ahhoz, hogy másképp láss, el bb mássá kellene válnod. Mármost a külföld, avagy a nem-eredend ség bels lényege a hit valami végs ben, szilárdban, megváltoztathatatlanul fennállóban, amelyen innen ugyan a szabad élet zi játékát, maga azonban sohasem képes azt áttörni, önmaga által képlékennyé tenni és azzal egybefolyni. Ezért ez az áthatolhatatlan határ valahol szükségképpen meg is jelenik szemei el tt, és nem képes másképpen gondolkodni vagy hinni, mint egy ilyennek a feltételezésével, hacsak egész lényegét meg nem változtatják, és szívét ki nem tépik testéb l. Szükségképpen hisz a halálban mint az eredend ben és végs ben, minden dolgok és ezzel az élet alapforrásában.

A következ kben mármost meg kell mutatnunk, hogyan fejez dik ki mostanság a külföld ezen alapvet hite a németek között.

Els sorban a tulajdonképpeni filozófiában fejez dik ki e hit. A jelenlegi német filozófia, amennyiben itt említésre méltó, alaposságot és tudományos formát akar, ami nélkül nem is képes arra méltóvá válni, egységet akar, még ha nem is a külföld korábbi el zménye nélkül, valóságot és lényegét – nem pusztá jelenséget, hanem e jelenségnek a jelenségben megjelen alapját, és mindezek tekintetében igaza van, messze meghaladva a jelenlegi küls külföld uralkodó filozófiáit, amennyiben a külföldieskedésben sokkal alaposabb és következetesebb, mint amaz. Ez az alap, amelyet a pusztá jelenség alá kell helyezni,

számukra, ahogyan mintegy még tévesebben tovább szeretik pontosítani, mindig egy szilárd lét, amely jelen van, amely éppenséggel van, és semmi több, önmagába bilincselve és saját lényegéhez kötözve; így aztán szemeik elé is lép a halál és az eredend ségt l való elidegenedés, amelyet saját magukban hordoznak. Mivel k maguk nem képesek kertes nélkül, önmagukból kiindulva felemelkedni az élethez, hanem a szabad fölrepüléshez állandóan hordozóra és támaszra van szükségük, ezért gondolkodásukkal mint életük leképez désével sem jutnak túl ezen a hordozón: az, ami nem valami, számukra szükség-szer en semmi, mivel eme önmagába n tt lét és a semmi között szemük nem lát messzebbre, hiszen életüknek sincs távlata. Érzésük, ami egyben az egyedüli, amire hivatkozhatnak, csalhatatlanként t nik föl számukra; így ha valaki nem ismeri el ezt a hordozót, nagyon távol állnak a feltételezést l, hogy az illet megelekedne csupán az élettel, hanem azt hiszik, hogy mindössze az éleselméj sége hiányzik ahhoz, hogy felismerje a hordozót, mely kétségkívül t magát is hordozza, és hogy híján van a képességnek, hogy felemelkedjen az magasztos nézeteikhez. Ezért hiábavaló és lehetetlen ket felvilágosítani; alakítani kellene ket, éspedig mássá alakítani, ha lehetne. Ebben a tekintetben mármost a jelenlegi német filozófia nem német, hanem külföldimádat.

Az igazi, önmagában kiteljesedett és a jelenségen túl annak magvához valóban áttör filozófia ellenben az Egy, tiszta, isteni életb l indul ki – egyszer en mint életb l, ami az az örökkévalóságban, és amiben mindig Egy marad –, nem pedig mint ebb l vagy abból az életb l; és látja, ahogyan ez az élet csupán a jelenségben zárul be, majd nyílik ki újra végtelen folytonosságban, és csupán ezen törvény következtében jut el valamely léthez és valamely Valamihez. A jelenségb l keletkezik a lét, amelynek az el nyt ad. És csakis ekképpen lesz tehát valóban ez a filozófia tulajdonképpen német, azaz eredend ; és megfordítva, ha valaki igazi német volna, nem filozofálhatna másként, mint ekképpen.

Ama, bár a németül filozofálók többségénél uralkodó, mindazonáltal nem tulajdonképpen német gondolkodási rendszer – állíttassék fel bár tudatosan tulajdonképpeni tanépitményként, vagy alapozza meg csupán tudatosulatlanul további gondolkodásunkat – beavatkozik a kor többi tudományos nézetébe; ahogyan a mi külföld által ösztönzött korunk egyik f törekvése is az, hogy a tudományos anyagot többé ne pusztán rögzítsük emlékezetünkben, ahogyan azt alkalmasint seink tették, hanem dolgozzuk is fel azt önállóan gondolkodva és filozofálva. Az egyáltalában vett törekvés tekintetében a kornak igaza van; ha azonban, mint várható, e filozofálás kifejtésében a külföld halálhit filozófiájából indul ki, nem lesz igaza. Mi itt csak az egész tervünkhöz legközelebb álló tudományokra kívánunk egy

pillantást vetni, felkutatva a bennük elterjedt külföldi fogalmakat és nézeteket.

Hogy az államok alapítása és kormányzása olyan szabad m vészetnek számítson, amelynek megvannak a maga szilárd szabályai, abban a külföld, maga is az ókor mintája szerint, kétségkívül el dünkül szolgált. Hová fogja mármost elhelyezni egy ilyen külföld, amely már gondolkodásának és akarásának, nyelvének elemeiben egy szilárd, zárt és halott hordozóra támaszkodik, valamint mindazok, akik ebben követik, ezt az állam vészetet? Kétségkívül annak m vészetébe, hogy a dolgoknak egy ugyanilyen szilárd és halott rendjét találjuk, mely halálból a társadalom él mozgása származna, méghozzá oly módon, ahogyan az szándékainak megfelel: a társadalom egész életét egy hatalmas és mesterséges sajtoló- és fogaskerek-rendszerre szerkesztve, amelyben az egész minden egyest folyvást arra kényszerítene, hogy neki szolgáljon; egy számtanpéldát úgy megoldva, hogy véges és meghatározott mennyiségekben egy meghatározható összeghez jussunk el – ama el feltevessel, hogy mindenki a maga javát akarja, eljutva ahhoz a célhoz, hogy éppen ezáltal mindenkit jóváhagyása és akarata ellenére arra kényszerítsünk, hogy a közjót mozdítsa el re. A külföld sokféleképpen kimondta ezt az alaptételt, és m alkotásokat szállított ennek a társadalmi gépezetnek; az anyaország átvette a tant, és annak alkalmazását társadalmi gépezetek el állítására fejlesztette tovább, itt is, mint mindig, átfogóbban, mélyebben, igazabban, mintáját messze meghaladva. Ha a társadalom addigi menete megakad, az efféle állam vészek nem tudják azt mással magyarázni, mint hogy valamelyik fogaskereke kikophatott, és nem ismernek más gyógymódot, mint az elromlott kerekek kiemelését és újabbak behelyezését. Minél inkább meggyökeresedett valaki a társadalom e mechanikus szemléletében, minél inkább ért hozzá, hogy e gépezetet leegyszer sítse, miközben a gép minden egyes részét olyan egyformává teszi, amennyire csak lehetséges, és mindegyiket egyforma alapanyagként kezeli, annál nagyobb állam vésznek számít, egyébként teljes joggal ebben a mi korunkban – mert a határozatlanul ingadozókkal és a semmiféle szilárd nézetre nem képesekkel még rosszabbul állnánk.

Az állam vészete e felfogása acélos következetessége és a magasztosság rávetül látszata által tiszteletet parancsol; s különösen ott, ahol minden a monarchikus és az egyre tisztábban monarchikussá váló alkotmány felé törekszik, bizonyos pontig jó szolgálatokat tesz. Ehhez a ponthoz elérkezvén azonban szembe kerül tehetetlensége. Fel kívánom tételezni ugyanis, hogy gépezeteknek mindenképpen megadtátok az általatok megcélzott tökéletességet, és hogy abban minden egyes alacsonyabb rend tagot elmaradhatatlanul és ellenállhatatlanul kényszerít egy magasabbrend , kényszerítésre kényszerített tag,

és így tovább, egészen a csúcsig; mi kényszeríti mármost kényszerítésre utolsó tagotokat, amelyben minden, a gépezetben meglévő kényszer kiindul? Egyszer en fölül kell múltotok minden ellenállást, ami az anyagok sűrűlődséből ez ellen a végső mozgatórugó ellen támadhatna, és olyan erővel kell azt fölruháznotok, amellyel szemben minden más erő semmivé válik, mindez pedig kizárólag a gépezet által valósulhat meg, így tehát meg kell alkotnotok a lehető legerősebb monarchikus alkotmányt; hogyan akarjátok mármost magát ezt a mozgatórugót mozgásba hozni, és kényszeríteni, hogy kivétel nélkül mindig az igazságot lássa és akarja? Hogyan akarjátok hát behelyezni helyesen kiszámított és összeállított, ámde mozdulatlan fogaskerék-gépezetekbe az örökké mozgásban levőt? Talán, ahogyan azt némelykor zavarotokban kinyilvánítottok, magának az egész gépezetnek kellene visszahatnia, és első mozgatórugóját mozgásba hoznia? Mindez vagy egy, magának a mozgatórugónak az ösztönzéséből származó erő által történik meg, vagy egy olyan erő által, mely nem belőle származik, hanem ami magában az egészben, a mozgatórugótól függetlenül következik be; harmadik pedig nem lehetséges. Ha az első fogadjátok el, egy minden gondolkodást és minden mechanizmust megszüntető körbenforgásban találjátok magatokat; az egész gépezet csak annyiban képes a mozgatórugót kényszeríteni, amennyiben őt magát amaz kényszeríti, vagyis amennyiben a mozgatórugó, csak éppen közvetve, önmagát kényszeríti; ha viszont nem kényszeríti önmagát, mely hiányosságot éppen kiküszöbölni óhajtottuk, úgy nem keletkezik egyáltalán semmiféle mozgás. Ha a másodikat fogadjátok el, úgy elismeritek, hogy gépezetekben minden mozgás eredete egy számításotokba be sem vezetett és gépezetek által egyáltalán le sem kötött erőből indul ki, mely kétségkívül a ti hozzájárulásotok nélkül, a maga saját, számotokra ismeretlen törvényei szerint hat, ahogyan tud. Mindkét esetben be kell ismernetek, hogy kontárok és tehetetlen hengecök vagytok.

Mindezt persze érezték is, és ebben a tanépitményben, mely kényszerít erejére számítva a többi polgár felől nyugodt lehet, legalább a fejedelmet, akiben minden társadalmi mozgás kiindul, mindenféle jó tanítás és oktatás által nevelni akarták. De hát hogyan biztosíthatjuk magunkat afelől, hogy a fejedelemmé való nevelés számára egyáltalán alkalmas természetet találunk; vagy, ha még ez a szerencsénk is megvolna, hogyan biztosíthatjuk magunkat, hogy , akit ember nem kényszeríthet semmire, hajlandó és hajlamos lesz a nevelést elfogadni és akarni?

Az államvészet illetően felfogása mármost, találjon bár külföldi avagy német talajra, mindig külföldimádat. Mégis meg kell jegyeznünk a német vér és kedély becsületére, hogy bármilyen jó m vészek is szeretnünk volna lenni e kényszerszámítások pusztáiban, mégis, amikor a gyakorlatba

ültetésre került a sor, nagyon is gátolt minket a homályos érzés, hogy nem kellene ennek így lennie, és ebben a tekintetben le is maradtunk a külföldhöz képest. Még ha kényszerítve is kellett volna lennünk az idegen formák és törvények nekünk szánt jótéteményét elfogadni: legalább nem akarunk közben az illeték miatt szégyenkezni, mintha a mi szellemességünk képtelen lett volna arra, hogy ugyancsak elérje a törvényadás ezen magaslatait. Mivel abban sem állunk egyetlen nemzet mögött sem, ha pusztán csak kezünkben van a toll, úgy minden bizonnyal érezni szeretttük volna az élet érdekében, hogy ez sem az igazi, és így inkább a régit akartuk meghagyni addig, amíg a tökéletes eljut hozzánk, mintsem hogy pusztán egy új, éppolyan roskatag divattal cserélnénk fel a régi divatot.

Másképpen áll a helyzet a valódi német állam vészettel. Ez sem akar mást, mint szilárdságot, biztonságot és függetlenséget a vak és ingadozó természettől, és ebben teljesen egyetért a külfölddel. Csakhogy amazzal ellentétben nem akar valamely szilárd és biztos dolgot mint legelőt, mely egyedül tenné bizonyossá a szellemet mint második tagot, hanem már eleve, legelő és egységes tagként, szilárd és biztos szellemet akar. Ez számára az az önmagából élő és örökös mozgásban lévő mozgatórugó, mely rendezni fogja és elre fogja mozdítani a társadalom életét. Felfogja, hogy ezt a szellemet nem a már lezúllott felnevelésnek tartott dorgáló beszédekkel, hanem csak a még romlatlan ifjúkor nevelése által hozhatja létre; ezzel a neveléssel pedig nem a meredek csúcs, a fejedelem felé kíván fordulni, miként a külföld, hanem a széles felület, a nemzet felé, miközben persze a fejedelem is kétségkívül ehhez fog tartozni. Ahogyan az állam nem más felnevelés polgárai személye számára, mint az emberi felnevelés folytatódása, úgy, véli ez az állam vészete, a leendő polgárt először a magasabb nevelés befogadására kell fölnevelni. Ezáltal válik mármint ez a német, egyszersmind legújabb állam vészete ismét a legrégebbi; mivel ugyanez alapozta a görögöknél a polgárságot a nevelésre, és nevelt olyan polgárokat, amelyeket az elkövetkező korok többé nem láttak. Formájában azonos, tartalmában nem szűkebb és kizárólagos, hanem általános és világpolgári szellemmel tesz majd a német ennek érdekében.

A külföldnek ugyanez a szelleme uralkodik a mieink nagy többségének valamely emberfaj teljes életére és a történelemre mint ennek az életnek a képére vonatkozó nézeteiben. Egy olyan nemzet, amely nyelvének zárt és elhalt alapjával rendelkezik, mint ahogy azt egy másik alkalommal megmutattuk, a beszéd összes vészeteiben a felnevelésnek csupán egy bizonyos, eme alap által lehetővé tett fokáig juthat el, és meg fogja élni a maga aranykorát. Egy ilyen nemzet nem gondolkodhat a legnagyobb szerénység és önmegtagadás nélkül az egész nemzettel méltán magasabban, mint amennyire önmagát ismeri; ezért fel kell

tételeznie, hogy ennek számára is létezik a m veltségnek egy végs , legmagasabb és sohasem meghaladható célja. Ahogy a hódok és a méhek állatfaja még mindig úgy épít, ahogyan évezredekkel ezel tt épített, és ezen hosszú id szakon keresztül nem tett el rehaladást m vérszetében, épp így fog mindezek alapján viselkedni az embernek nevezett állatfaj m veltségének minden ágazatában. Mindezek az ágazatok, ösztönök és képességek, melyeket unos-untig áttekintenek, talán néhány tagjukon még meg is mutatkoznak, és megadható lesz mindegyikük legmagasabb fejlettségi foka. Az emberfaj ebben talán még rosszabbul áll majd, mind a hód- vagy a méhfaj, mivel az utóbbi, ha nem is tanul újat, legalább nem fejlődik vissza m vérszetében, az ember azonban, ha egyszer már elérte a csúcst, ismét visszaesik, és immár évszázadokon vagy évezredekken át fáradozhat, hogy ismét visszakerülhessen arra a pontra, ahol inkább eleve meg kellett volna hagyni. Az emberfaj mindezek értelmében kétségkívül elérte már m veltsége effajta csúcspontjait és efféle aranykorszakokat; legéget bb célkit zésük az lesz, hogy felkutassák ezeket a történelemben, és általuk ítéljék meg, rájuk vezessék vissza az emberiség minden törekvését. Szerintük a történelemnek már rég vége van, és már többször vége volt; szerintük nem történik semmi új a nap alatt, hiszen kiszárították az örök továbbélés forrását a nap alatt és a nap fölött, és csupán a minduntalan visszatér halált hagyják megismétl dni és többszörösen megtelepedni.

Ismeretes, hogy a történelemnek ez a filozófiája külföldr l jutott el hozzánk, jóllehet jelenleg amott elhalkulóban van, és majdnem kizárólag német tulajdonná vált. Ebb l a mélyebb rokonságból következik mármost az is, hogy ez a mi történelemfilozófiánk a külföld törekvéseit – amely külföld, ha a történelem ezen szemléletét többé már nem is nyilvánítja ki gyakran, még többet tesz, amennyiben aszerint cselekszik, és ismét egy aranykort készít – oly alaposan megértheti, s t, azoknak prófétai módon a távolabbi utat mutathatja, és ket oly szintén csodálhatja, ahogyan a németül gondolkodó ugyanezzel önmagát illet en nem dicsekedhet. Hogyan is tehetné? Számára az aranykorok minden tekintetben az elhaltság korlátozottságát jelentik. Lehet ugyan az arany a legnemesebb léte az elhalt föld ölében, véli , azonban az él szellem anyaga túl van a napon és egyáltalán mindenféle napon, és annak forrása. Számára nem egy körtánc rejtett és különös törvénye alapján bomlik ki a történelem, és vele az emberi nem, hanem szerinte a tulajdonképpeni és igaz ember maga teremti azt, és pedig nem a már jelenvoltakat megismételvén, hanem az id be beleteremtve a teljesen újat. Ezért sohasem pusztá ismétl désre vár, és ha mégis ez következne be, szóról szóra úgy, ahogyan az a régi könyvben áll, úgy legalább nem csodálja.

Hasonlóképpen terjed el mármost a külföld sorvasztó szelleme anélkül, hogy ennek világosan tudatában lennénk, többi tudományos nézetünkön, melyek kapcsán elegendő lehetett a bevezetett példákat felhozni; éspedig azért történik mindez így, mert mi éppen most dolgozzuk fel a magunk módján a külföldtől korábban kapott ösztönzéseket, és egy amolyan köztes állapotban haladunk át. Ezeket a példákat azért vezetem be, mert a tárgyhoz tartoztak; emellett pedig azért is, hogy senki ne higgye, hogy ellentmondhat a bemutatott alapokból levezetett következtetések által az itt kinyilvánított állításoknak. Távol állván attól, hogy számunkra ezek az alapok mintegy ismeretlenek maradtak volna, vagy hogy ezek magaslatára feljutni ne lettünk volna képesek, nagyon is jól ismerjük őket, és ha volna fölös időnk, talán képesek lennénk ezeket vissza- és elrefelé teljes következtetésükben kifejezni; csak hogy mi éppenséggel már eleve elutasítjuk őket, és ezzel mindazt, ami belőlük következik, aminél sokkalta több van a mi bemutatott gondolkodásunkban, mint ahogy a felületes szemlélet oly könnyen hihetné.

Ahogy tudományos szemléletünkre, éppúgy mindennapi életünkre és ennek szabályaira is befolyással van a külföldnek ez a szelleme; ahhoz azonban, hogy ez világossá, az elbűbésiek pedig még világosabbakká váljanak, el kell bűbész az eredendő élet avagy a szabadság lényegén szükséges mélyebb bepillantással áthatolnunk.

A több egyformán lehetséges közötti határozatlan ingadozás értelmében vett szabadság nem élet, hanem csupán elcsarnok és bejárat a valódi élethez. Végre már egyszer elhatározáshoz és cselekvéshez kell jutni ebből az ingadozásból, és csak ekkor kezdődik az élet.

Mármost közvetlenül és első pillantásra bármely akaratilag döntés úgy jelenik meg, mint valami elsőleges, semmiképpen sem mint másodlagos és valamely elsőlegesből mint alapjából következő – mint egyszerűen csak önmaga által meglévő, méghozzá úgy, ahogyan van; a szabadság szó e jelentését az egyetlen lehetséges értelmeként kívánjuk rögzíteni. Egy ilyenfajta akaratilag döntés tartalma szempontjából azonban két eset lehetséges: vagy csupán a lényegtől elválasztott jelenség jelenik meg ugyanis benne anélkül, hogy a lényeg valamilyen módon belépne a jelenség megjelenésébe, vagy pedig, megjelenve, a lényeg maga belép az akaratilag döntés ezen jelenségébe; ez esetben pedig rögtön meg kell jegyeznünk, hogy a lényeg csupán egy akaratilag döntésben, és egyáltalán semmi másban nem válhat jelenséggé, jóllehet megfordítva lehetnek akaratilag döntések, amelyekben semmiképp nem a lényeg, hanem csupán a puszta jelenség nyilvánul meg. Előbb ez utóbbi esetről fogunk beszélni.

A puszta jelenség, mindössze mint ilyen, a lényegtől való elválasztottsága és az azzal való ellentétessége által, valamint azáltal, hogy képes önmagában megjelenni és önmagát megjeleníteni, megváltoztathatatlanul meghatározott, és ezért szükségképpen olyan, amilyen maga és amilyen eredménnyel jár. Ebből



kifolyólag, ha, amint feltételezzük, valamely adott akaratú döntés tartalmában pusztán jelenség, úgy ennyiben valójában nem szabad, elsődleges és eredendő, hanem szükségszerű, valami másodlagos, és egy magasabb rendű elsődlegesből, az egyáltalában vett jelenség törvényéből keletkező, úgy, ahogy van. Mivel mármost, amint itt többször emlékeztettünk is rá, az ember gondolkodása olyanként állítja saját maga elé, amilyen valójában, és mindvégig belsőjének hálóját és tükre marad: úgy egy ilyenfajta akaratú döntés, bár első pillantásra, akaratú döntés lévén, szabadnak látszik, az ismételt és mélyebb gondolkodás számára semmiképpen sem jelenhet meg ilyenként, hanem abban mint szükségszerűnek kell elgondolva lennie, ahogyan valójában és ténylegesen az is. Olyanok számára, akiknek akaratuk nem ért el magasabbra, mint hogy bennük pusztán megjelenik valamely akarat, a szabadságban való hit valójában egy futólagos és a felszínen megragadó szemlélet tévhite és csalódása – egyedül a gondolkodásban, mely nekik mindenfelé csak a szigorú szükségszerűség kötelekeit mutatja, van számukra igazság.

A jelenségnek pusztán mint ilyennek első alaptörvénye (a megokolást annál könnyebben hagyjuk el, minthogy másutt már kielégítően megtörtént) az, hogy olyan sokféleséggé esik szét, amely bizonyos tekintetben végtelen, más tekintetben pedig zárt egész, és a sokféleség zárt egészében minden egyes az összes többi által meghatározott, és fordítva, az összes többi meghatározott az egyes által. Abban az esetben tehát, ha az egyed akaratú döntésében semmi több nem tör el a jelenségbe, mint az általában vett megjelenhetőség, ábrázolhatóság és láthatóság, mely valójában a semmi láthatósága: úgy egy ilyen akaratú döntés tartalmát a maga és az összes lehetséges többi akarat esetleges akaratú döntéseinek zárt egésze határozza meg, és nem tartalmaz, nem is tartalmazhat semmi többet annál, ami mindezen lehetséges akaratú döntések levonása után akaratára megmarad. Ezért tényleg nincsen benne semmi önálló, eredendő és saját, hanem pusztán következmény, mint valami második a teljes jelenségnek a maga egyes részeiben meglévő általános összefüggéséből, amit egyébként mindenki, aki a műveltségnek ezt a fokát elérte, emellett azonban alaposan gondolkodott, mindig fel is ismert, és ezt a felismerését ugyanazokkal a szavakkal, amelyekhez az imént mi is folyamodtunk, ki is mondta: mindezt azonban azért, mert bennük nem a lényeg, hanem a pusztán jelenség lép be a jelenségbe.

Ahol ellenben a lényeg maga közvetlenül és mintegy a saját személyében, semmiképp sem valamely helyettesítője által lép fel valamely akaratú döntés jelenségében, noha minden, amit a fentebbiekben említettünk mint ami a jelenségből mint zárt egészből következik, itt is megtalálható, hiszen a jelenség ez esetben is megjelenik; az ilyen jelenség mégsem oldódik fel és nem merül ki ezekben az alkotórészekben, hanem megvan benne

bizonyos többlet, egy másik, az összefüggésből nem magyarázható, hanem a megmagyarázhatók levonása után megmaradó alkotórész. A más alkotórész, mint mondtam, itt is megjelenik; a többlet láthatóvá válik, és e láthatóság, nem pedig belső lényege útján kerül az általában vett láthatóság törvénye és feltételei elé; azonban több, mint ez a valamely törvényből származó, mely ezért szükségszerű és másodlagos, és ezen többletre való tekintettel önmaga által az, ami, valóban elsőleges, eredendő és szabad, és mivel ez, ilyenként is jelenik meg a legmélyebb, önmagában kiteljesedő gondolkodás számára. A láthatóság legelső törvénye, mint mondtuk, az, hogy a megjelenő végtelen sokféleséggé hasad szét. A többlet mindenkor mint az éppen és pont most a jelenség összefüggéseiből származónál több válik láthatóvá, és így tovább a végtelenségig; így jelenik meg végtelenként maga ez a többlet. Napnál világosabb azonban, hogy ezt a végtelenséget csupán azáltal kapja meg, hogy mindenkor látható, elgondolható és felfedezendő, mindössze az összefüggésből vég nélkül származóval szembeni ellentétessége és az ahhoz képest való többlet-volta által. Elgondolásának ezen szükségletét eltekintve azonban nem más, mint ez a többlet, ez a minden, önmagát a végtelenségig ábrázolni kívánó végtelen, kezdettől tiszta egyszerűben és változhatatlanságban, és semmiféle végtelenségben nem lesz sem több, sem kevesebb, mint ez a többlet; és csak láthatósága mint a végtelenhez képest való többlet – másképp nem is válhat láthatóvá a maga legfőbb tisztaságában – teremti meg a végtelent, és mindent, ami benne megjelenni látszik. Ahol mármint ez a többlet valóban mint ilyen látható többlet lép fel – de ez csak valamely akarásban lehetséges –, ott lép be a jelenségbe a lényeg maga, mely egyedül van és mely egyedül képes lenni, és amely önmaga által és önmagánál fogva van jelen – az isteni lényeg –, és teszi magát közvetlenül láthatóvá; és éppen ezért van itt igazi eredendőség és szabadság, és ilyenként is hisznek majd benne.

És így az általános kérdésre, hogy szabad-e az ember vagy sem, nem lesz általános válasz; hisz épp mivel az ember a szó alantas értelmében szabad: mivel határozatlan ingadozásával veszi kezdetét, lehet szabad vagy nem szabad a szó nemesebb értelmében. A valóságban az a mód, ahogyan valaki ezt a kérdést megválaszolja, igazi belső létének tiszta tükröje. Aki valójában nem több, mint szem a jelenségek láncában, annak, noha egy pillanatra szabadnak vélheti magát, ez a vélekedés nem áll meg szigorúbb gondolkodása előtt; amilyenek azonban önmagát találja, szükségképpen olyannak gondolja el egész nemét. Akinek életét ellenben megragadta a valódi, és közvetlenül Istenből váltó élettel, az szabad, és hisz önmaga és mások szabadságában.

Aki egy szilárd, állhatatos és halott létben hisz, az csupán azért hisz benne, mert önmagában halott; és miután egyszer

már halott, nem hihet másként, mint így, amint ez világossá válik számára. maga és egész neme az számára a kezdetektől a végig valamely el feltételezendő első tag másodlagos és szükségszerű következményévé válik. Ez az el feltételezés az valódi, semmiképp sem pusztán képzelt gondolkodása, valódi értelme, az a pont, ahol gondolkodása maga közvetlenül élet; és így forrása faja, annak történelme, jövője, az irányában támasztott elvárások, illetve jelene minden további elgondolásának és megítélésének a maga és a mások életében.

Ezt a halálban való hitet az eredendő néppel ellentétben külföldimádatnak neveztük. A németekhez kerülve ez a külföldimádat azok valódi életében is meg fog mutatkozni: mint nyugodt megadás létük immár megváltoztathatatlan szükségszerű sége iránt, mint önmagunk vagy mások szabadság általi minden tökéletesítésének feladása, mint hajlam arra, hogy önmagunkat és másokat úgy használjuk fel, ahogy vagyunk, és létükben a lehető legnagyobb hasznot húzzuk a magunk számára; röviden, mint az általános és egyenlő mértékű bűnösség hitének minden életmegnyilvánulásban tovább leképeződő megvallása, ahogyan azt egy másik helyen kielégítően bemutattam, mely bemutatás elolvasását, valamint annak megítélését, hogy az mennyiben illik a jelenre, Önökre bízom. Ez a gondolkodás- és cselekvésmód, ahogyan azt többször említettük, a belső elhaltságból ered, pusztán azáltal, hogy világossá válik önmaga számára, ellenben amíg homályos marad, megtartja a szabadságban való hitet, mely önmagában igaz, csupán jelenlegi létükre való alkalmazásában tévhit. Itt derül fény világosan annak hátrányára, ha a tudatosság belső silánysággal párosul. Ameddig ez a silányság homályban marad, folyamatosan nyugtalanítja, szurkálja és ösztönzi a szabadság állandó követelése, támadási felületet nyújtva a kijavítására irányuló kísérletnek. A tudatosság azonban kiteljesíti és önmagában lekerekíti azt; hozzácsatolja az örömteli megadást, a jó lelkiismeret nyugalmát, az önmagával való megelégedést; megtörténik velük, amint elhiszik, hogy mostantól tényleg javíthatatlanok, és legfeljebb arra jönek, hogy életben tartsák a silánnyal szembeni undort a kegyetlenek legjobbjaiban, vagy a belenyugvást Isten akaratába, ezen kívül pedig a világon semmi egyébbe.

Így mutatkozik meg végre teljes világosságában az, amit eddigi leírásunkban németek alatt értettünk. A megkülönböztetés tulajdonképpeni alapja abban áll, hogy valamely, az emberben meglévő abszolút első dologban és eredendőben, a szabadságban, a végtelen tökéletesíthetőségben, nemünk örök haladásában hiszünk-e, vagy pedig mindezt nem hisszük, hanem határozottan belátni és felfogni véljük, hogy mindezeknek az ellenkezője igaz. Mindazok, akik vagy maguk is alkotó és újat létrehozó módon élnek, vagy akik, amennyiben ez nem juthatott osztályrészükül, legalább határozottan megtagadják a semmit, és

## *Johann Gottlieb Fichte*

várakozva készen állnak, hátha valahol megragadja ket az eredend élet folyama, vagy akik, amennyiben még idáig sem jutottak volna el, legalább sejtik a szabadságot, és nem gy lölik vagy rémülnek meg t le, hanem szeretik: ezek mindannyian eredend emberek, amennyiben pedig egyetlen népként szemléljük ket, snép, egyszer en a nép, németek. Mindazok, akik belenyugszanak abba, hogy másodlagosak és származtatottak, valamint akik hatá-rozottan ilyenként ismerik fel és ragadják meg önmagukat, ténylegesen azok, és egyre inkább azzá is válnak e hitük által: k ama élet függelékei, mely el ttük vagy mellettük önnön ösztönéb l mozdult meg, egy immár elnőmult hangnak a sziklákról visszaver d visszhangjai; népként szemlélve, kívül állnak az snépen, idegenek és külföldiek a számára. Abban a nemzetben, mely mind a mai napig egyszer en a népnek vagy németnek nevezi magát, az újabb korban, legalábbis mostanáig, eredend dolgok törtek napvilágra, és az új teremt ereje mutatkozott meg benne; most végre tükör állítatik ez elé a nép elé egy önmagában tudatossá vált filozófia formájában, amelyben világos fogalmakkal felismeri azt, amivé mindezidáig annak világos tudata nélkül a természet által lett, és hogy az mire szánja; és arra kéri fel, hogy ezen világos fogalmak alapján, napsütötte és szabad m vészettel, teljesen és egészen azzá tegye magát, amivé lennie kell, hogy a szövetséget megújítsa és körét bezárja. Az alaptétel, amelynek alapján azt be kell zárnia, el tte áll; aki csak hisz a szellemiségben és e szellemiség szabadságában, és aki e szellemiség szabadság általi örök továbbfejl dését akarja, az, bárhol is született volna és bármilyen nyelven beszéljen is, a mi fajunkbeli, hozzánk tartozik, és hozzánk fog csatlakozni. Aki a mozdulatlanságban, a visszafejl désben és a körtáncban hisz, netán egy halott természetet állít a világ kormányához, az, bárhol is született volna és bármilyen nyelvet is beszéljen, nem német, számunkra idegen, és kívánatos, hogy – minél hamarabb, annál jobb – rólunk egészen leváljon.

Így ez alkalommal, mindarra támaszkodva, amit a fentebbiekben a szabadságról mondtunk, egyszer már végre világosan kit nik, és akinek van füle a hallásra, hallja, hogy mit akar tulajdonképpen az a filozófia, mely joggal nevezi németnek magát, és hogy miben szegül ellen komoly és kérélhetetlen szigorral minden külföldi és halálhit filozófiának; és pedig semmiképpen sem avégett mondjuk ezt ki, hogy a halott is megérthesse, ami lehetetlen, hanem hogy nehezebbé váljon neki szavait kifacsarni, és önmagának azt a tekintélyt biztosítani, mintha éppenséggel maga is nagyjából ugyanezt akarná, és alapjában véve ugyanezt vélné. Ez a német filozófia valóban kimagaslik, és pedig gondolkodásának tette által, semmiképpen sem kérkedik csupán valamely homályos sejtés alapján, hogy mindennek így kellene lennie, anélkül, hogy ezt megvalósíthatná

– fölemelkedik a változhatatlan „több, mint minden végtelenség”-hez, és csak ebben találja meg a valódi létet. Az idő, örökkévalóságot és végtelenséget létesülésében pillantja meg annak az egynek megjelenéséből és láthatóvá válásából, amely önmagában egész egyszer en láthatatlan, és csupán e láthatatlanságában lehet megérteni, valóban felfogni. Önmagában már maga a végtelenség is semmi e szerint a filozófia szerint, ezért semmiképpen sem illeti meg valódi lét: csupán eszköz, amely által láthatóvá válik az egyetlen, ami jelen van, és ami csupán láthatatlanságában van, és amelyből felépül annak számára saját képe, sémája és árnyéka a képszer ség tartományában. Mindaz, ami e képvilág végtelenségén belül a továbbiakban még láthatóvá válhatna, teljességgel a semmi semmije, az árnyék árnyéka, csupán az az eszköz, amely által a végtelenség és az idő ezen els dleges semmije maga láthatóvá válna, és megnyílna a nem-képi és láthatatlan léthez való fölemelkedés gondolata számára.

A végtelenség eme egyedüli lehetséges képén belül mármost a láthatatlan közvetlenül csupán mint a látás szabad és eredendő élete jelenik meg, avagy mint valamely értelmes lény akarati döntése; és semmiképpen sem nyilvánulhat vagy jelenhet meg másként. Minden nem-szellemi életként megjelen állhatatos meglét csupán a látásból odavetett, a semmi által többszörösen közvetített, üres árnyék, amellyel ellentétben és amelynek mint többszörösen közvetített semminek a felismerése által a látásnak magának föl kell emelkednie saját semmijének belátásához és a láthatatlannak mint az egyedüli igaznak az elismeréséhez.

Az árnyékok árnyékainak az árnyékain akad fenn mármost ez a halálhit létfilozófia, amely talán még természetfilozófiává, minden filozófia legelhaltabbikává is válik, és önnön teremtményét féli és imádja.

Ez a ragaszkodás pedig igazi életének és szeretetének kifejezése, és ennyiben hihet ez a filozófia. Ha azonban a továbbiakban még azt is mondaná, hogy ez az általa valódi léteként feltételezett lét és az Abszolút Egy ugyanaz volna, úgy ebben, akárhányszor bizonygatná is, és még ha esküjével ér sítene is, nem kell neki hinni; nem tudja ezt, csupán találmón mondja, utánozva egy másik filozófiát, amelyet I nem meri azt elvitatni. Ha tudná, nem abból a kett sségből I mint meg nem cáfolt tényből I kellene kiindulnia, amelyet ama tekintélyelv kijelentés által csupán érvénytelenít, ámde meghagy, hanem az egységből I, és képesnek kellene lennie arra, hogy érthető és megvilágító módon levezesse abból a kett sséget és vele minden sokféleséget. Ehhez azonban gondolkodásra, végigvitt és önmagában kiteljesedett reflexióra van szükség. Ennek a gondolkodásnak a m vészétét részben nem tanulta meg és arra egyáltalában képtelen, csupán rajongani képes, részben pedig ellensége ennek a gondolkodásnak, és nem is óhajt megpróbálkozni vele, mivel megzavarná az imádott illúzióban.

*Johann Gottlieb Fichte*

Ez az mármost, amiben a mi filozófiánk ama filozófiának komolyan ellenszegül, és ezt óhajtottuk ez alkalommal egyszer már olyan érthet en, ahogyan csak lehetséges, kimondani és alátámasztani.

**Fordította Rigán Lóránd**

# A nemzeti filozófiatörténet-írás általános feltételei\*

LARRY STEINDLER

## I. A nemzeti filozófiatörténet elméletéhez

Az általános filozófiatörténet és az egyes országokban folyó filozófiai tevékenység viszonya már csak a „nemzeti filozófia” fogalmának homályossága miatt sem volt különösebb teoretizálás tárgya. A nemzeti filozófiatörténetet érintő számos, ám kevésbé kidolgozott vállalkozás sem nyújt elégséges alapot a filozófia és története közötti viszony átgondolásához. A teoretizálás e hiánya miatt a nemzeti filozófiatörténet-írás, úgy tényleg, kimerül a rövidebb lélegzetű tanulmányokban, kutatási beszámolóiban.<sup>1</sup> Az

---

\* A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: Larry Steindler: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1988. Az itt közölt részletek a mű bevezető részéből (*Allgemeine Voraussetzungen der nationalen Philosophiegeschichtsschreibung*), illetve a magyar filozófiatörténet-írás kultúrtörténeti alapjait tárgyaló részéből valók (*Die kulturgeschichtlichen Grundlagen der ungarischen Philosophiegeschichtsschreibung*). A lábjegyzetanyagot néhol jelentősen megkurtítottuk. (A szerk.)

<sup>1</sup>Vö. Brightman, Edgar Sheffield (Ed.): *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Harvard University Cambridge/Massachusetts, Sept. 13–17. 1926. New York – London, 1927, 635–691. A kiadványban egy sor kutatási beszámoló jelent meg a kortárs angol, amerikai, olasz, spanyol, argentin, német, japán, francia és cseh filozófiáról. Később, a Prágában megrendezett Nyolcadik Filozófiai Világkongresszus (1934. szept. 2–7.) alkalmával újra megjelent egy sor idevágó írás a *La philosophie Tschecoslovaque* című kötetben.

effajta írások bibliográfiai jellege – mindenekel tt a tárgykörök szerinti rendszerezés miatt – az irodalomtörténet-írásnak arra a típusára emlékeztet, melynek meghatározó lexikográfiai törekvése az, hogy kis terjedelemben mégis átfogó áttekintést tudjon nyújtani.<sup>2</sup> Jóllehet az irodalomtörténet m velésének e fajtája kevésbé hívta fel magára a figyelmet, a filozófiatörténet m velésében való gyakori megjelenése arra enged következtetni, hogy jelent s értékkel bír a filozófiatörténet-írás számára.<sup>3</sup>

A különböző országokban a filozófiának tulajdonított fontosságnak a filozófiatörténet-írás – legalábbis a historiográfiai megközelítés teljesség-igénye szempontjából – igen kevésbé látszik megfelelni. Általában nem tartja érdemesnek olyan terjedelmes filozófiatörténeteket összeállítani, amelyek kiternek egy-egy ország sz kebb földrajzi egységeire, s ekképpen megelőgszik a filozófiatörténethez csatolt – s természetesen ide vonatkozó – tanulmányokkal, kutatói beszámolókkal vagy függelékekkel. Az országspecifikus filozófia-szemlélet mindazonáltal együtt jár egy, a filozófiához nem kifejezetten ill beszédfordulattal: a „nemzeti gondolkodás” szólamával. A filozófia fogalmának ezen eltorzult használata megjelenik mind a nemzeti filozófiára vonatkozó elméleti megközelítésekben, mind azok kivitelezésében.

Az elkövetkezend kben ennek a helyzetnek az okait próbáljuk megállapítani, ugyanakkor megkísérlünk párhuzamot vonni a bel- és külföldi filozófiatörténet-írásnak a tudományokban betöltött szerepe között. Az általános jellemzés szándéka az, hogy megvilágítsa a nemzeti filozófiatörténet-írás funkcióját és tematikáját, s ennek érdekében mindenekel tt azokra az országokra hivatkozunk, amelyek kevésbé jelent s filozófiatörténeti tradícióval rendelkeznek. (Ezért tehát azok az országok, amelyek – úgymond – „klasszikusokat” mondhatnak magukéinak, csupán kivételekként fognak szerepelni.) Mindezek alapján reméljük,

---

<sup>2</sup> Az irodalomtörténettel kapcsolatban lásd Lutz Geldsetzer: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung. Studien zur Wissenschaftstheorie* Meisenheim am Glan, 1968, 175. Az egyes országok filozófiai irodalomtörténetét nyújtja Carl Güttler: *Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes*. München, 1922. Güttler a m el szavában nyíltan beismeri, hogy az Überweg-féle Kézikönyv és az Eisler-féle Filozófus-lexikon didaktikus áttekintésének modelljét követi. Ez természetesen nem csökkenti a filozófia nemzetek szerinti bemutatásának vitathatatlan érdemét. Az egyes országok filozófiatörténetére vonatkozóan lásd még az Ernst Bergmann (Hrsg.): *Jedermanns Bücherei – Natur aller Länder, Religion und Kultur aller Völker, Wissen und Technik aller Zeiten* cím sorozatot.

<sup>3</sup> Annak dacára, hogy a filozófiatörténetben az alapos munka egyik kritériumát képezi, megjelenése nem magától értet d .



hogyan eljutunk a „nemzeti filozófia” fogalmának tisztázásához, s az sem lesz mellékes kérdés, hogy van-e egyáltalán tartalma, tehát nem több-e pusztán szóösszetételnél. Végezetül pedig, a filozófiatörténet-írás területeinek tipizálása után, megkíséreljük meghatározni a nemzeti filozófiatörténet-írás feladatait.

## II. A nemzeti filozófiatörténet-írás gyakorlatához

A nemzeti filozófiatörténet-szemlélet módszertani kérdései és a tárgyalandó szerzők kiválasztásának kritériumai tulajdonképpen már a filozófiatörténet-írás gyakorlatához tartoznak. Mégis, mielőtt a nemzeti filozófiatörténet-írásról beszélünk, célszerű nekünk látni a filozófiatörténeti tárgyalásmód néhány – a vizsgálódás tárgya szerinti – típusát megjelölni, hiszen lényegében ezek képezik a módszer topográfiai felosztásának alapjait.

### a) A filozófiatörténet topográfiája

Topográfia alatt nem pusztán a filozófiatörténet országspecifikus felosztását, hanem egyszersmind tartalmi vonatkozású differenciálódását is értjük. A historiográfiai ábrázolás által ugyanis a legkülönbözőbb filozófiai toposzok válnak hozzáférhetővé. Hasonlóan Heinrich Ritter törekvésehez, aki a szellem egyes megnyilvánulásait próbálta történelmi vizsgálatnak alávetni, a topográfiai behatárolás által historiográfiailag ábrázolhatókká válnak a történelem teljes anyagának különböző variációi. Diszciplináris, illetve tudományos vonatkozásban mindez különböző tervezetekben konkretizálódik, ahogyan azt a *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland* sorozat a múlt században megismertette. Így aztán egy olyan téma, mint „a szociális kérdés és a szocializmus története az antik világban” (*Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Robert v. Pöhlmann, München, 1925) vagy az amerikai biológia még megíratlan története filozófia-, illetve tudománytörténeti adaléknak bizonyul.

Amikor a kultúra egésze filozófiatörténeti fejtegetés tárgyává válik, óhatatlanul átlépünk a tudomány területére. Ennek egy lehetséges változatát írja le Mátrai Lászlónak a kultúrára alkalmazott „strukturális definíciója”,<sup>4</sup> melyben az általunk topográfiai nevezett tartománynak az ún. „szociológiai paramétert” felelteti meg. Mátrai szerint a kultúra szerkezetét három dimenzió határozza meg, amelyek egyfajta kategória-háló

---

<sup>4</sup> Mátrai László: Über eine strukturelle Definition der Kultur. In *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*. Wien, 1969, 454–456.

alkotnak. A kultúra különböző területei – úgymint politika, jog, erkölcs, vallás, művészet, filozófia – képeznék az első dimenziót, ezek kifejezési eszközei – gondolatok, művek, intézmények, közvélemény – a másodikat, míg a szociológiai paraméter – népcsoportok, népek, országok, osztályok, csoportok, családok és egyének – a harmadikat. Az első két dimenziót alkotó jelenségek szociológiai paraméterén azokat a csoportokat értjük, amelyek „referencia-rendszerébe” (*reference system*) a jelenségek mindenike beletartozik.<sup>5</sup> Ez azt jelenti, hogy a kultúra bármely területe releváns a társadalom olyan csoportjára nézve, „mely az adott kor társadalmi valóságán belül egy bizonyos jelenséget a sajátjának érez”.<sup>6</sup>

A szociológiai (vagy éppenséggel szociálpszichológiai) szempont túlértékelése ellenére Mátrai kultúrfilozófiai megfontolásai gyümölcsözőek lehetnek a filozófiatörténeti topográfia szempontjából, mégpedig úgy, hogy a nemzeti filozófia a különböző, topográfiaiilag definiált területek kombinációjává válik. A kultúra válfajainak relevanciája a társadalom csoportjaira nézve pedig nem azt jelenti, hogy az emberi társadalom minden típusának – az egyes egyéntől a népcsoportig – megvan a maga filozófiája, hanem azt, hogy a közösségek gondolatai, alkotásai és intézményei az illető kultúrához tartoznak. A kultúra tehát csak úgy ragadható meg, mint az említett három dimenzió együttes megléte a mindenkor társadalmi csoportokon belül (beleértve az egyéneket is); következésképpen a nemzeti filozófia nem más, mint azoknak a gondolatoknak és műveknek az egybevetése, amelyek az illető ország filozófusaitól származnak.

A filozófiatörténet topográfiája tehát megfelel a kultúra Mátrai-féle definíciójának; úgyszólván kívülről leírhatja a nemzeti filozófia topográfiai meghatározását. Persze az, hogy meddig terjedhet a társadalmi csoportok elemekre való felbontása, már a filozófiatörténet elméletétől, filozófiájától függ. Így például az egyes gondolkodók filozófiája, vagyis az individualitásnak a biográfiai vonatkozásokat is figyelembe vevő szférája is a filozófiatörténeti vizsgálódások eleme, s jóllehet mint egyedi teljesítmény nem tartozhatna az általános filozófiatörténet műfajához, mégis megjelenik benne mint filozófiatörténeti adalék. A speciális filozófiatörténetekben is kisebb csoportok szerinti tárgyalásmódot találunk, mely rendszerint filozófiai iskolák, rendszerek és diszciplínák bemutatásán keresztül történik. Ennek ellenére – mint egyenrangú témák – ezek is az általános filozófiatörténethez tartozhatnak. A filozófiatörténet egyes országok vagy népek szerinti ábrázolása, azaz a nemzeti filozófiatörténet-írás, nem más, mint a filozófiának a legközelebb álló (nagyobb) társadalmi csoporthoz való hozzárendelése.

---

<sup>5</sup> Uo.

<sup>6</sup> Uo.

Emellett, tekintettel a többnemzetiség államokra (mint Svájc, Csehszlovákia, Jugoszlávia vagy Ausztria), az „ország” és a „nép” közötti megkülönböztetés is jelentőségteljesnek tűnik. Az ország- vagy nemzetspecifikus filozófiatörténetek a filozófiatörténet-írás önálló ágának számítanak, abban az értelemben is, amennyiben ezek a különböző kultúrákban fellelhetők és „népfölöttiként” (egyetemesként) értelmezhetők filozófiai tevékenységre vonatkozóan.

A filozófiatörténet topográfiai szempontok szerint való megszerkesztése egyébként már bevett gyakorlatnak számít.<sup>7</sup> Ennélfogva munkánknak csupán az egyes területeket, illetve ezeknek a szélesebb kultúrkörökbe való integrálódását kell jellemeznie, szem előtt tartva az életrajzi információk topográfiai-tematikai elrendezését.

### b) A nemzeti filozófiatörténet-írás feladatai

A nemzeti filozófiatörténet-írás feladatai részben a filozófiatörténet által vizsgált területek topográfiai meghatározhatóságából erednek. Mégis, noha a filozófiatörténet-írásban jól megkülönböztethetők a filozófiai tevékenység helyszíne szerinti tartományok, a filozófia egyetemesség-igénye miatt a filozófiatörténet is elsősorban belső összefüggést jelent. Így tehát „határozott különbséget kell tenni a filozófia történetével kapcsolatos filológiai-történeti kutatás és a filozófiai alapvetés filozófiatörténet között.”<sup>8</sup>

A filológiai-történeti kutatásnak a feldolgozandó terület filozófiatörténeti topográfia szerinti felosztását különösen szem előtt kell tartania. A nemzeti filozófiatörténet szempontjából ez egy bizonyos országra vagy népre való leszűrés jelent, pontosabban adalékok gyűjtését az illető nép vagy ország filozófiájáról. Elsődleges kritériumként az a nyelv szolgál, amelyen a vizsgált filozófus alkotott, valamint amelyen az olvasótábor receptálta írásait. Így tehát mind az állampolgárság, mind a származás igen gyakran szegényes besorolási kritériumnak bizonyul. Pápay Sámuel irodalomtörténész például oly módon tesz különbséget a

---

<sup>7</sup> Már Wallaszky Pál felismerte egy gazdag, átfogó irodalmat tartalmazó topográfiai tájékoztató jelentőségét, amikor irodalomtörténete előszavában azt írta: „Scribimus Historiam Litterariam Hungariae latiore significato sumtae, quae provincias etiam eius, Croatiam, Slavoniam et Dalmatiam, atque Transilvaniam, immo Moldaviam et Valachiam complectitur.” Wallaszky: *Conspectus reipublicae litterariae in Hungaria ab initiis regni ad nostra usque tempora delinatus...* Pozsony, Leipzig, 1785, IX.

<sup>8</sup> Baumann, Julius: *Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen*. Gotha, 1980, III.

magyar, illetve latin nyelven írt irodalom között, hogy az egyiket „nemzeti”-ként, a másikat „külföldi”-ként értelmezi.<sup>9</sup>

A topográfiai hovatarozás megállapítása mellett a hatáskutatáshoz még egy feladat tartozik, mégpedig a nemzeti filozófiatörténetnek az általános filozófiatörténetbe való beillesztése. Ez utóbbinak a tematikus el írásai nélkül ugyanis bizonyos országokban kevesebb ismert filozófiai m születhetett volna meg. Az általános irodalomra való hivatkozás nélkül a gondolkodásbeli és konceptuális jellegzetességek kiemelése sem volna lehetséges. A nemzeti filozófiatörténet-írás azonban mindenképp a „nemzetek feletti” filozófiai irányzatoknak a nemzeti életbe és kultúrába való beolvadását kutatja; ez az a feladat, amelyet az általános filozófiatörténet-írás nem oldhat meg. Lehet, hogy egy nemzet élete és kultúrája számára ez az egybeolvadás nem feltétlenül szükséges, ám filozófiája számára minden bizonnyal az.

Dimitrij Csicevszkij egy olyan írással járult hozzá a nemzeti filozófiatörténet-íráshoz, mely éppúgy megfelel a topográfiai elhatárolás, mint a hatáskutatás követelményeinek. *Hegel bei den Slawen* című kötetében megjegyzi: „Ezt a könyvet nem annyira a filozófia történetéhez, mint inkább a szláv népek filozófia-, kultúra-, szellem- és irodalomtörténetéhez való hozzájárulásnak [tekintem].” Ez azonban nemcsak a nemzeti filozófiatörténet-írás törekvéseire vonatkozik, hanem azokra a tematikus el feltevésekre is, amelyekkel a filozófia a szlávoknál találkozott. (Ilyen eset például a szlavofil ideológia és a filozófia találkozása.) A mi felfogásunkban azonban Hegel szláv hatásának ábrázolása nem más, mint a nemzeti filozófiatörténet-íráshoz való hozzájárulás. Mindazonáltal a nemzeti filozófiatörténet-írás feladatai közé tartozik a filozófiai m veltség mindenkori történetének feltárása is.

### **Az elmaradottság és az önállóság gondolata**

Az elmaradottság kérdésével szoros kapcsolatban áll az idegen befolyásnak való alávetettség, illetve az önállóság gondolata. Az elmaradottságot ugyanis gyakran tekintik úgy, mint az önállóság hiányának, vagy, Riedl-lel szólva, a saját kultúra hiányának

---

<sup>9</sup>Vö. Pápay Sámuel: *A magyar litteratúra esmérete*. Veszprém, 1808, 3.: [amelyik irodalom] „a nemzetek tulajdon anyai nyelvén foly, nemzeti, más különben idegen, avagy külföldi: mint p. o. Magyar Hazánkban a Deák Litteratúra.” Horváth János a következő képpen különbözteti meg Pápay álláspontját a Wallaszkyétól: „Nála eszerint már nem politikai, hanem nyelvi határok szabják meg az irodalom kiterjedését. A magyar és deák nyelven írott hazai m vek együttvéve tennék a szélesebb értelemben vett magyar irodalmat, mellyel szemben a sz kebb értelm csupán a magyar nyelv ekre szorítkozik.”

következményét. Elmaradottság, idegen befolyásnak való alávetettség és önállóság a többi országhoz viszonyítva sajátos el feltételei a magyar nemzeti öntudatról folytatott eszmecserének. Mindehhez hozzáadódik még a nyelvi elszigeteltség, mely onnan eredeztethető, hogy a magyar írók, főként a tudományos munkák, a külföld számára jórészt ismeretlenek maradtak. Ezt a tényt gyakran elpanaszolták, sőt, egyeseket arra indított, hogy – kissé túlzón – „népi egyedülétre”, illetve „árvaságérzésre”<sup>10</sup> beszéljenek.

Mivel a külfölddel fenntartott kapcsolat a saját törekvések egyik kifejező formája, az elmaradottság kérdésében az idegen megítélés is lényeges szerepet játszik. Ennélfogva ez a nemzeti történeti vonatkozások szoros összefüggéséről beszélhetünk. Kérdésfelvetésünk tehát többé nem az elmaradottság tudomány-politikai következményeiből indul ki, hanem megvitatásának okaiból, amelyek egyúttal az elmaradottságra vonatkozó filozófia-történeti kérdésfelvetés tematikáját is elírják. A filozófiai elmaradottság kérdését ugyanis, mint látni fogjuk, ugyancsak a szellemtörténet értelmezése határozza meg.

Az elmaradottság felpanaszolásának hagyománya, mint már említettük, a középkori krónikaírókig nyúlik vissza, akik egyrészt a nyugati hadi túlkapások korabeli tapasztalatait fogalmazták meg a népi igényekkel (kissé mintha „kannibálokról” szólva), másrészt pedig hajdanvolt népekkel (szkiták, avarok, hunok) kapcsolatban a római vagy görög történetírók ítéleteire hivatkoztak.<sup>11</sup> A költő Janus Pannonius, anyai ágon Vitéz János unokaöccse, pécsi püspök, később Mátyás követje, miután 1458-ban hazatért Itáliából, egyik sokat idézett versében így fakad ki:

„Mert ad a hely, de el is vesz a szellemtől – ki tagadná?  
S látszik a versen, hogy merre, hol is született.  
Rég a latin környék latinabbá tette a versem,  
barbár táj barbár szóra kapatja a szám.  
Hozd ide Vergiliust: hamisan fog szólni a lantja;  
vagy Cicerót: itt elnémul a nagy Cicero.”<sup>12</sup>

Ilyen és ehhez hasonló panaszok, mint amilyen az Apáczai Cseréé is, akkoriban egyenesen tipikusak a külföldi tanulmá-

<sup>10</sup> Feketekuty László: A magyarság és a külvilág, egy lélektani elemzés kísérlete. In *Külföldi magyar katolikus akció*, 16–33.

<sup>11</sup> Vö. Ferdinand Duschet: *Die zeitgenössischen Urteile über Österreich, Böhmen und Ungarn im Mittelalter*. Wien, 1957.

<sup>12</sup> Janus Pannonius: *A Narni-i Galeottóhoz*. Csorba György fordítása (a ford. megj.)

nyokból hazatérők esetében, akik magukat „haladó”, szabad és tudományos szellemben nevelkedetteknek tartották.

De nemcsak a hazatérők ítéletei részesültek kitüntetett figyelemben; igencsak meghallgatásra talált a külföldi kortársak véleménye is – mindenekelőtt akkor, ha neves személyiségről volt szó. Így például nagy elvárások fordultak a magyar nyelv és irodalom megítélésével kapcsolatban a fiatal irodalomtörténész, Toldy Ferenc 1829-ben Goethénél tett látogatásához.<sup>13</sup> Toldy egy évvel korábban elküldte Goethének *Handbuch der ungrischen Poesie* című munkáját. A találkozó sikertelenségét – s egyszeres-mind a költő Vörösmarty Mihály és a nyelvújító Kazinczy Ferenc által táplált, nyelvészeti kérdéseket illető remények kudarcát – a kutatás a magyar irodalom, illetve irodalomtörténet-írás éretlenségével, valamint Goethe hajlott korával (amely már alkalmasint megnehezítette számára a távoles népek irodalma iránti kifejezett érdeklődést) magyarázza. Figyelemre méltónak tartanak azonban az az élénk érdeklődés, amely a folyamatot és egyúttal annak balsikereit kísérte, és amely kifejezésre jut úgy a korabeli levelezésben, mint századunk irodalomtörténeti munkáiban. Ezt megelőzően még elevenebb érdeklődést élt meg Herder jóslata a *Gondolatok az emberiség történetének filozófiájáról*-ból. Miután tudósít a magyarok német országokban tett, franciaországi és itáliai portyáiról, a német császárnak fizetett adójukról, vereségeikről, amelyek következtében „a Német Birodalom biztosan megalapozta önmagát, az Magyarországuk viszont mindössze [...] apostoli birodalommal lett”, Herder a következőképpen diagnosztizálja a magyarok helyzetét: „Ma a szlávok, németek, oláhok és más népek mellett a lakosság csekély hányadát teszik ki, és századok múlva alig lehet majd megtalálni nyelvüket.”<sup>14</sup> A tömör tézis, tekintve a II. József alatt követett egységesítő, magyarellenesként értelmezett osztrák politikát, a legnagyobb aggodalomra adott okot a magyarok számára, s ez eleinte tiltakozásokban nyilvánult meg, „később azonban állandó mementóvá és egy sor pesszimiztikus vízió kiindulópontjává lett”.<sup>15</sup> Másfelől azonban ösztönzőleg hatott a

---

<sup>13</sup> Vö. Walkó György: Der Bahnbrecher der ungarischen Literaturgeschichte. In *Magon, Leopold, Gerhard Steiner*, 158–165.; vö. Toldy Ferenc, Fenyéri J.: *A magyar költészet kézikönyve*. Pest, 1828.

<sup>14</sup> Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Teil IV., Buch XVI. Riga, Leipzig, 1791. In Suphan, Bernhard (Hrsg.): *Sämtliche Werke*. Bd. 14. Berlin, 1909, 269. Az idézet a *Finnen, Letten und Preussen* című részből való.

<sup>15</sup> Rathmann János: *Johann Gottfried Herder történetfilozófiája*. Budapest, 1978, 112.; vö. itt különösen a *Herder és a magyar felvilágosodás* című fejezettel, 107–115. Rathmann itt felhívja a figyelmet Kollár Ádám bécsi történetíró Oláh Miklós kétszáz év késéssel

nemzeti nyelv ápolására és a nemzeti függetlenségért vívott harcra. Az angol és a francia felvilágosodás politikai eszméi a tizennyolcadik század kilencvenes éveiben meghonosodtak Magyarországon gazdag politikai irodalmában, s a nemzet fennmaradásáért vívott harc válik ez időtájt a költészet központi témájává is.<sup>16</sup> Az említett eszméknek és később a német romantikának a nemzeti öntudatra gyakorolt hatása által a meggyötört nemzetet I és annak állandó elnyomásáról szóló panaszok bekerültek a köztudatba.<sup>17</sup> A mintegy önmagából

---

megjelent munkájához (*Hungaria et Atila...*, Bécs, 1763) írt megjegyzésére. Rathmann szerint ezt a magyarázó jegyzetet, melyet August Ludwig Schlözer *Allgemeine nordische Geschichte* című művében (Halle 1771, 248.) szintén idéz, Herder forrásként használta fel híres jóslatához. A feltehető forrás azonban a 16. századi Mátyás-kutatásokhoz kapcsolódik, vö. Dümmerth Dezső: Herder jósolata a magyarokról és forrásai. *Filológiai Közlöny*, Budapest, 1963, 1–2. sz.

<sup>16</sup> Vö. a költészetnek a nemzeti mozgalomban játszott szerepére vonatkozóan Johann Weidlein *Nationalpolitische Ziele der ungarischen Literatur (A magyar irodalom nemzetpolitikai céljai)*, in *Hungaro-Suebica, Gesammelte Beiträge zur Geschichte der Ungarndeutschen und der Madjaren (Adalékok a magyarországi németek és a magyarok történetéhez)*, Schorndorf 1981, 106–112.

<sup>17</sup> Említésre méltónak tartanék, hogy az elmaradottság emlegetése nem pusztán a hazai körülmények kifogásolására szolgált, hanem a függetlenségi törekvések ellen felhozott érveként is működött. A pesti lutheránus közösség lelkésze, a romantikus pánszlávista Jan Kollár Weimarban élő sógorának, C. L. Reimannak 1849. március 8-án a következőket írja: „Túlságosan is barbár nép ez a magyar: uralomvágyó, göcs, elviselhetetlen, s ami a legrosszabb, a legnyersebben kegyetlen; csak a bitófák vonzzák. Az ezeréves európai tartózkodás csaknem semmi befolyással nem volt a veltségére. A legszentebbhez, Istenhez és a valláshoz, a magyarnak – úgy tartanék – majdnem semmi érzéke sincs. Csinált magának egy saját istent, akit »a magyarok istenének« nevez, de nem úgy, ahogy az izraeliták az Jehovájukat, hanem egészen másképp, önzően. Ilyen emberek között élni valóságos szerencsétlenség [...]» (Othmar Feyl: *Unbekannte deutsche Briefe und andere Dokumente von Jan Kollár aus Weimar. Zeitschrift für Slavistik*, Bd. I., Heft 2., 1956, 121–134.) Feyl ezekben a levelekben három olyan vonást emel ki, melyek felvilágosítást adhatnak a barbárság-vád szellemi talajára nézve. Mindenekelőtt megemlíti Kollár „keresztény-konzervatív”, ellenséges hozzáállását az 1848/49-es magyar nemzeti forradalomhoz. „A forradalom illetően megítélésében” – írja Feyl – „a kantianus Fries hatása ismerhető fel, akinek teológiája megerősítette Kollár természetfölöttire irányuló, pozitív beállítódását.” A szóbanforgó megnyilatkozásért továbbá Kollár szlovák nemzeti öntudata is felelőssé tehető, mely az északmagyarországi evangélikus egyház magyarosítási törekvéseivel való

kibomló „kulturális kisebbségi komplexus” az effajta költészetnek, de még inkább bizonyos nemzetpolitikai megfontolásoknak köszönhetően is megérthető. Johann Weidlein utal Ludwig von Gogolákra, aki szerint az asszimilációs folyamatokban a szociális kérdések mellett „nem elhanyagolható tényezőként kifejezett alacsonyabbrendűégi komplexusok is közrejátszottak; ezeket aztán a nemzetiségek vezetői tudatos szenvedéstanná értelmezték át, és mint ilyet, teljes odaadással ápolták.”<sup>18</sup> Nehéz eldönteni, hogy a más népekkel szembeni számbeli és kulturális alávetettségre szóló panaszok valóban pusztán propagandacélokat szolgáltak-e, vagy mégis inkább Széchenyi aggodalma volt szinte, amikor 1829. június 20-án azt írta naplójába: „Napról napra világosabban látom: Herdernek igaza volt, a magyar nemzet nemsokára elfogtató.”<sup>19</sup> A nemzetpolitikai célok érdekes érvényesítése mindenestre nem tett kárt a külföldi visszhang iránti kíváncsiságban.

A magyarok eleven tudományos érdeklődéssel követték saját népük és kultúrájuk külföldi értékelését.<sup>20</sup> Torjai Szabó, miután áttekint egy sor, időközben közhellyé vált általános jellemzést, a magyarokról alkotott külföldi véleményeket a következőképpen összegzi: „Eszert voltunk szép sorjában hunkannibálok, később a sokat vitatott védőbástyán vitézkedő krisztusi atléták, a romantika cigányai, a modern szabadságküzdelmek példaképei, és a motívumok változatainak megfelelően még egyébfélek.” Figyelembe véve, hogy mekkora jelentőséget tulajdonítottak a külföldi megítélésnek, nincs mit csodálkozni azon, hogy az lassacskán a magyar önértékelés mintájává vált. Persze ezt a

---

szembeszegülésben nyilvánult meg. A harmadik tényező pedig Kollár nyilvánvaló osztrákbarát beállítottsága.

<sup>18</sup>Weidlein, Johann: Madjarisierung und Minderwertigkeitskomplexe. *Südostdeutsche Vierteljahresschrift*, 21/1972, 237–241.; Weidlein itt Ludwig von Gogolák *Zum Problem der Assimilation in Ungarn in der Zeit von 1790–1918* című írását idézi (*Südostdeutsches Archiv*, 1966, 144.)

<sup>19</sup>Idézve Weidlein nyomán, i. m. 238. A szerző csupán a sorozatot jelöli meg, melyben Széchenyi naplója megjelent: *Fontes Historiae Hungaricae Aevi Recentiores*. Budapest, 1925–1939.

<sup>20</sup>Lásd Baráth Tibor: A dunai táj a francia történetírás tükrében. *Századok*, 1937; Eckhardt Sándor: Az emberek magyar meséje. *Magyar Nyelv*, 1927; u.: A magyar kannibalizmus meséje. *Erdélyi Múzeum*, 1930; u.: A magyarság külföldi arcképe. In *Mi a magyar?* Budapest, 1939; Gráf András: Antik hatások a korai bizánci irodalom etnográfiai tudósításaiban. *Egyet. Phil. Közl.*, 34/1933; Gyóni Mátyás: *Magyarország és a magyarság a bizánci források tükrében*. Budapest, 1938; Gyri János: A kereszténység védőbástyája. *Minerva*, 1939; Túróczy-Troestler József: *Zum weltliterarischen Streit um den ungarischen Charakter*. Budapest, 1939. Újabb kiadvány a témával kapcsolatban: Tárty Lajos: *Régi hírünk a világban*. Budapest, 1979.



magyarok mindig következetesen tagadták, és nem színtek meg hangsúlyozni – legalábbis a történészek –, hogy a külföldi munkák nagy többsége a magyar történelmet meglehetősen hézagosan és felületesen tárgyalja.

A történész Kosáry Domokos is ilyen összefüggésben értelmezi a 18. század tudománypolitikai intézkedéseit. Szerinte a korabeli törekvések elsősorban arra irányultak, hogy megismertessék a külfölddel a hazai művelés eredményeit, s ezen túllépve „[...] ha kell, mint ahogy a legnémet szakmai körökkel szemben kellett, megvédjék a lenézéssel és tájékozatlansággal szemben.”<sup>21</sup> E törekvések persze azt is megpróbálták nyilvánvalóvá tenni, hogy a magyar kultúra elmaradottsága nem valami eredendő, nemzeti restségből fakad, hanem egy sor más, kedvezőtlen tényezőből – mint amilyenek például az előző kor hosszú háborúi voltak. Alexander is állást foglal a magyarokra vonatkozó külföldi tájékozatlanság kérdésében. Szerinte a Mária Terézia és II. József idejében lezajlott „jószándékú, kedveskedő vagy pedig érszakoskodó”<sup>22</sup> osztrák beolvasztási kísérletek felébresztették ugyan a nemzeti öntudatot – s így a többi néppel való kulturális egyenrangúság gondolata – s így a polgárjogot nyert –, ám a történelmi szembeszegülés kései következményeit nem lehetett teljesen kiküszöbölni. Magyarországról és történelméről Európa fennmaradó része nem vett tudomást. Ebből a szempontból igen relevánsak a különböző korabeli kongresszusok, amelyek külföldi résztvevői soha nem mulasztották el kifejezni csodálkozásukat a magyar kulturális élet eleve sége fölött. Csak legyen a nemzetek egymásról való kölcsönös tudása általános probléma. És legyen az embernek jogos bizalma abban, hogy, miközben a külföld a maga kritikus ítéleteit fogalmazza, egyszer csak „felfedezik”. „Ez kigyógyíthat bennünket két ellentétes betegségből, nevezetesen a [...] nem ritka önlenézésből [...] [és] túlságos önérzetünkből, mely önhiúsággá is fajul.”<sup>23</sup> Alexander és Kosáry észrevételei két

<sup>21</sup> Kosáry Domokos: *Művelés és a XVIII. századi Magyarország*. Budapest, 1980, 140.

<sup>22</sup> Alexander Bernát: A szellemi fejlődés Magyarországon. *Magyar Figyelő*, Budapest, 1913, 329–348., 335.

<sup>23</sup> I. m. 355. Egy ilyesfajta önértékelés ismérveit fedezhetjük fel például az „Extra Hungariam non est vita” szállóigéjében, vagy Ribini János *Oratio*-jában (*Oratio de cultura linguae Hungaricae*. Sopron, 1751). A magyar nyelvvel kapcsolatban Ribini így vélekedik: „Az olasz nyelv dallamossága, a francia szépsége és a német komolysága olyan szerencsésen ötvöződik a magyarban, hogy aligha lehetne megmondani, melyikük múlhatná felül.” (Hans Kohn nyomán; lásd Hans Kohn: *Die Idee des Nationalismus*. Heidelberg, 1950, 712.) Ez az eufória azonban nem más, mint reakció azon külföldi szerzők ellen, akik a kultúra hiányosságai miatt a magyar

különböz néz pontból világítanak rá arra, hogy milyen komolyan nyomon követték a Magyarországot érint külföldi értékeléseket. Így az is magától értetődőnek tűnik, hogy a kapcsolatfelvétel nehézségeit éppúgy kihangsúlyozták. A 19. század második felétől Magyarországon és a külföld között már fennálló szoros együttműködés kapcsán Magyary Zoltán a következőképpen kesereg: „Jókora veszteséget jelentett, hogy a külföldi tudományosság ezidáig, leginkább nyelvi elszigeteltségünk miatt, nem szerezhette tudomást a hazai tevékenységről, kivéve, ha egyik-másik magyar szerzőnetalán abban a helyzetben volt, hogy munkáit fordításban is megjelentethette.” Mindazonáltal, írja, a természettudományok előnyösebb helyzetben voltak, mint a szellemi tudományok, hiszen az előbbieket feltétlenül rá voltak utalva a nemzetközi együttműködésre, és így sokkal inkább is gyakrabban publikáltak idegen nyelveken. Feketekuty László egy sokkal tartalmasabb jellegű elszigeteltségről panaszkodik. A nyugati országokhoz viszonyított elmaradottság mintegy ötvenévi állandójáról beszél, melyet mind a mai napig nem sikerült behozni. Az olyan anakronisztikus problémák, mint a nemzetiségi kérdés vagy a földreform, visszariasztották a többi országot attól, hogy a magyarok mélyebb megértésére törekedjen.<sup>24</sup>

A nyelvi és történelmi elszigeteltség, illetve az ebből fakadó külföldi tájékozatlanság ellenére mégis kézenfekvő a külföldi értékelések recepciójával foglalkozni, hiszen azok, mint láttuk, igen jelentős hatást gyakoroltak a magyarok kulturális önértelmezésére. Az ilyen önértelmezések egyaránt tartalmaznak pozitív és negatív ítéleteket, és éppúgy árulkodhatnak rokonszenvről, mint ellenszenvről. Az önértékeléssel kapcsolatos nézetek skáláján minden árnyalat megtalálható, az elmaradottság kilátástalansága miatti keseregéstől a „nyugati véd bástyájá”-nak gondolatából származó elszánt küldetésűdíg. Az ilyen álláspontok, kétségük ellenére, mindig alátámaszthatók valamely külső, politikai vagy társadalmi tényezőre való hivatkozással. (Ilyen például a török uralom, az osztrák fennhatóság vagy a trianoni béke emlegetése.)

---

nyelvet is megőrizték. (Vö. Kenyeres Ágnes: *Magyar életrajzi lexikon*. Budapest, 1967–81, „Ribini” szócikk.) Még nagyobb optimizmusról árulkodik az a kísérlet, hogy bizonyos idegen nyelv kifejezések eredetét a magyar nyelvre vezessék vissza. Ezt az értesen megkérd jelezhető vállalkozást – holott a viszony éppen fordított – a kutatók hosszú szó-listák közzétételével támasztották alá. (Lásd pl. *Tudományos Gyűjtemény*. Pest, 1839, 98–110.)

<sup>24</sup> Feketekuty László: i. m. 28. „Ötven év fejlődési különbség már önmagában véve konfliktus-forrás. Nem tudtuk egymást megérteni a nyugati nemzetekkel, mert más-más nyelvet beszéltünk. Problémáink elavultak. Mi még küszködtünk problémákkal, amelyeket a Nyugat már rég megoldott és el is felejtett. (Például nemzetiségi kérdés, földreform.)”

A török uralommal szemben, mely elsősorban hadi, illetve vallási konfliktust jelentett, a Habsburg uralomnak – az 1711-es Szatmári Békétől kezdve – sokkal inkább voltak politikai kihatásai. A protestantizmus ellenségei lévén, a Habsburgok mindenképpen a „szellemi” békét és a magyar nyelvű szabadságot háborgatták. Ürményi József *Ratio Educationis*-ának, amelyet 1776-ban Mária Terézia elé terjesztett, majd egy évvel később ki is nyomtatott, egy Magyarországra érvényes oktatási rendszert kellett megteremtenie.<sup>25</sup> A magyar nyelvű felvilágosodás mozgalma egyik kifejezője, és javaslatai kétségtelenül megfeleltek az általános európai követelményeknek. Mindazonáltal, részben Mária Terézia rendeletének köszönhetően, a közoktatásügy – a jólét és a tekintély követelményeinek megfelelően – az államhatalomnak rendelt alá, és ez általában az oktatás és a magyar nyelvű fellendüléséhez vezetett. II. József azonban, Mária Terézia fia, számos intézkedéssel hátráltatta a *Ratio Educationis* keresztülvitelét; az udvar tanügyi bizottságát ugyanis azzal bízta meg, hogy egységes iskolareformot hozzon létre a birodalomban, és ezzel lényegében romba döntötte mindazokat a magyar nyelvű politikai reményeket, amelyeket Magyarországon a *Ratio*-hoz fűztek. Ennél még többet nyomott a latban a németnek mint oktatási és hivatali nyelvnek a bevezetése. II. József itt mindössze a közigazgatás célszerűsítésére gondolt, ám ezzel az intézkedéssel a magyarországi nemesség túlnyomó többsége – köztük horvátok, szlovákok, románok – ki lett rekesztve a közéletből. Ekképpen a nemzeti nyelv ápolása, amit Bessenyei György és barátai a felvilágosodás hatása alatt programként hirdettek, erősen ösztönözött magamögött, és ugyanakkor politikai tartalommal is bírt. A „lingua generalis monarchiae” eleinte a latin „lingua patriae” védelmezését váltotta ki, ám ez hamarosan a magyar nyelv államnyelvként való elismeréséért vívott küzdelembe csapott át.

Az iskolai oktatásba való beavatkozás mellett olyan intézkedések is voltak, amelyek az egyetemi tanulmányokra vonatkoztak. Ilyen volt például az, amelyik a protestáns diákok külföldi tanulmányait akadályozta, és amelyet részben külpolitikai – lásd porosz–osztrák háborúk –, részben belpolitikai szempontok – az államellenes, illetve felvilágosult forradalmi eszmék elleni védekezés – legitimizáltak. Merkantilista indítékok szintén játszottak az ügyben némi szerepet. A gyakorlatban időnként teljesen betiltották a külföldi tanulmányokat (a protestáns diákok számára), és ha

---

<sup>25</sup> A magyar nyelvű teljes címe: *Ratio Educationis totiusque rei literariae per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas*. Wien, 1777; összeállításában Ürményin kívül még Tertyánszky Dániel és Makó Pál vett részt. Csóka J. Lajos fontos szerepet tulajdonít a *Ratio* megalkotásában Kollár Ádámnak. Lásd Csóka: *Mária Terézia iskolareformja és Kollár Ádám*. Pannonhalma, 1936, 328.

mégsem, akkor az útlevelekényszer tette lehetővé a diákok hatósági ellenőrzését. „A külföldi tanulmányokra vonatkozó hivatalos álláspontra – melyben a felekezeti szempontok helyett inkább a gazdaságiak voltak irányadók – igen jellemző II. József 1781-es rendelete. Ez elvileg minden külföldi tanulmányt letiltott, s a külföldi egyetemek látogatása, mivel a Monarchia területén nem létezett protestáns teológiai kar, csak a protestáns teológiai hallgatók számára volt engedélyezett.”<sup>26</sup> Az efféle intézkedések azonban nem voltak szokatlanok, hiszen II. Frigyes már 1749-ben „szigorúan megtiltotta külföldi iskolák látogatását”. A magyarországiak helyzete azonban annyiban volt különleges, hogy a külföldi tanulmányok ügyével nem Magyarország és Erdély öngazgatási szervei, hanem a központi bécsi államigazgatás hivatalai foglalkoztak.”<sup>27</sup>

Az erőd függetlenségi mozgalom megfékezésének, a császárságtól való leszakadás megakadályozásának másik eszköze a Bécsben irányított cenzúra volt, amely aztán újabb ellentétek forrásává vált. A sajtószabadság és a szabad mozgás kérdése így nemcsak a függetlenségre irányuló törekvéseknek, hanem később az orosz segítséggel leverett 1848/49-es szabadságharcnak is meghatározó elemévé válik. I. Lipót és II. József uniformizáló politikájának kudarca után I. Ferenc József tett még egy kísérletet az egységes állam fenntartására. Alexander Bach, aki „a róla elnevezett neoabszolutista kormányzat (Bach-korszak) meghatározó képviselője, az egységesítő törekvések szándékát a 17. század »szarvar-elméletével« igyekezett alátámasztani”. I. Ferenc József mindazonáltal felismerte a bachi politika csúdját, s ez, miután az osztrákok kiszorultak Németországból, Deák Ferenc diplomáciai rátermettségének köszönhetően az 1867-es kiegyezéshez vezetett. Az osztrák–magyar dualizmus ösztönzőleg hatott a kisebb népcsoportok szeparatista mozgalmaira és nemzeti harcára – ezek ugyanis a kiegyezés után kismérvűen érezték magukat, s a magyarok részéről sem találtak meghallgatásra. A politikai kiegyezéssel egyidőben a 19. század második felében erőteljes kulturális fellendülés következett be, mely éppúgy éreztette hatását a szaktudományokban, mint a filozófiában. Az osztrák–magyar állam összeomlását pedig, melyben igen jelentős szerepet játszott a nemzetiségek, illetve az elmagyarosítási politika kérdése, a történések az első világháború egyik okaként emlegetik.

A trianoni szerződés értelmében Magyarországnak területeket kellett átengednie Románia, Jugoszlávia, Csehszlovákia és

---

<sup>26</sup> Szent-Iványi B.: Die Lenkung der Studien der Ungarländer in Preussen durch die österreichische Regierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In Steinitz, Wolfgang – Berkov, P. N. – Suchodolski, B. – Dolansky, J. (Hrsg.): *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen*. Berlin, 1966, 566.

<sup>27</sup> Uo.

Ausztria számára. Magyarország így nemcsak területének több mint kétharmadát és lakosságának majdnem háromötödét veszítette el, hanem magyar népességének egyharmadát is. Körülbelül hárommillió magyar jutott kisebbségi sorsra Ausztria–Magyarország négy különböző utódállamában. Teljességgel érthetetlen, hogy ezeket a körülményeket aztán a visszás gazdasági állapotok, valamint a kulturális elmaradottság magyarázatára használták fel. Magyary Zoltán *A magyar tudománypolitika jelenlegi helyzete* bevezetőjében a következőket írja: „Magyarország a trianoni békét követően politikai, gazdasági és kulturális téren teljesen új helyzetbe került. A béke az ország területének 67,3, népességének 58,4 százalékába került. A magyar nyelv kiadványok cseréje az anyaországi és az országhatárokon túl élő magyarok között még most, 1931-ben is tilos; a szakirodalom is csak szörvényszerűen jut el a Csehszlovákiában, Romániában vagy Jugoszláviában élő magyarsághoz, melynek – elszigeteltsége miatt – hiányoznak az eszközei ahhoz, hogy önálló kultúrát, tudományos életet, irodalmat, könyvkiadást tartson fenn.”<sup>28</sup> Magyary fő kérdése ennek kapcsán a következő: „Miként biztosítható a megváltozott körülmények és hatalmi viszonyok között a magyar tudományos élet önállósága és színvonala?”<sup>29</sup> A politikai viszonyok kihatásai a különböző intézményekre, a sajtóra, a kiadókra, az iskolára vagy az egyetemre az önértékeléssel kapcsolatos meggondolások alapját képezik. Magyary rámutat arra, hogy az első világháború a különböző országokban egészen új tudománypolitikai helyzetet teremtett, különösen azokban, amelyek a békeszerződések nyomán jöttek létre. Ezeknek ugyanis nemcsak az egész államapparátust, hanem a tudományos intézményeket is életre kellett hívniuk, így a saját nyelvű szakkiadványok jelentősége ugrásszerűen megnövekedett.

Említésre méltónak tartjuk, hogy Magyarország mindig is hajlamos volt a politikai tényezőkre fényében, a körülmények áldozataként itélni meg a maga kulturális javait. Amint azt a filozófiai elmaradottság tárgyalásánál ki fogjuk mutatni, ez a szemléletmód bizonyos folytonosságot mutat, el egészen a magyar kultúrtörténet marxista értelmezéséig. A politikai viszonyok és a tudományos tevékenység közös vonatkoztatási pontja pedig az intézményekben keresendő. A kultúra alakulásáért felelőssé tehetjük a nemzetet sújtó háborúkat, az idegen elnyomást,<sup>30</sup> a gazdasági berendezkedést, ám mégis az

---

<sup>28</sup> I. m. 3.

<sup>29</sup> I. m. 4.

<sup>30</sup> Az elnyomás gondolata gyakran sovinizta magatartással társul, mely különböző népcsoportok vagy államok ellen irányul. A probléma – hazafias meggondolások esetén – arra vezethet vissza, hogy tulajdonképpen mit értünk nacionalizmus alatt. Az Akadémia 1842-es

intézmények bizonyulnak összekötő kapocsnak a politikai intézkedések és a kultúra között. A m vel d s, a kultúra szabad mozgástere ezért a politikai önállóság függvényeként értelmezhet .

Hogy az effajta függ ség valóban elegend -e ahhoz, hogy a m vel d s ténylegesen lefékezze vagy el mozdítsa, az már más kérdés. Az pedig, hogy a statisztikák – mint a tudományos elmaradottság igazolói – adhatnak-e bármiféle felvilágosítást err l a függ ségr l, szintén kétséges, hiszen aligha létezik mérce az ilyesféle szellemi viszonyok megállapítására. Ennek ellenére id nként hangsúlyozzák az értelmiség magas arányát, vagy esetleg – ahogyan az a szlávoknál történt – azt állítják, hogy esetükben az ésszer ség, mint jellemidegen vonás, elhanyagolható tényez , s hogy sokkal inkább a küls eseményekre való érzelmi reagálás jellemzi ket. Nos, még ha ezt el is fogadjuk, be kell látnunk, hogy sokkal inkább a reagálás módjáról és a politikai helyzetr l árulkodik, mintsem a tényleges m vel dési viszonyokról. Egy rendelet ugyanis befolyással lehet például egy m elterjedésére, recepciójára, s t, adott esetben még tartalmára is, ám semmiképpen sem lehet hatással fennállására. A kultúra maga a m . Ennek ellenére a kultúra politika-függ ségének hangsúlyozása – mely tehát nem a legmegfelel bb a kultúra leírására – odáig vezet, hogy bizonyos politikai események periodizálási kritériumokként kezdenek szerepelni.

Erre lehet példa a nemzeti bibliográfia felosztása a Szatmári Béke el tti és utáni m vekre. Moritz Langer így kommentálja a Szabó-féle bibliográfia<sup>31</sup> hasonló beosztását: „A Régi Magyar Könyvtár könyvei, azaz az 1711-ig terjed irodalom azért ritkább, mert a mohácsi vészt l eddig az id ig hazánk területe szakadatlan hadm veletek, megszállások, fosztogatások, rablások és gyújtogatások színhelye volt. Képzeltet , hogy mennyi könyv pusztult el e két évszázad alatt. A megszállások alatt az idegen vagyont nem becsül katonaság a könyveket különösen pusztította, mert a magyar nyelven írt könyveknek még tisztjeik

---

évi gy lésén Széchenyi István rendkívüli eréllyel foglalt állást – épp a nacionalizmus feltörése idején – annak túlzásai, elvakultsága, s egyáltalán Magyarország mindennem fels bbrend sége ellen. Ebben az összefüggésben megemlíthet Széchenyi és Kossuth vitája, amelyben a forradalom radikálisabb, illetve mérsékeltebb formája volt a tét. Ugyanakkor az Eötvös József és Deák Ferenc által kidolgozott, a nemzetek egyenjogúságáról szóló törvény ellenére sem sikerült Magyarországon az egyes népeket – nyugati mintára – egyetlen egységbe összefogni.

<sup>31</sup> Szabó Károly: *Bibliotheca Hungarica antiqua, 1472–1711*. Budapest, 1888–1892; folytatta Petrick Géza: *Bibliographia Hungariae, 1712–1860*. Budapest, 1882–1892, ill. Budapest, 1968.

sem vették hasznát. [...] Ezért van az, hogy sok könyvnek még a nyoma is teljesen elveszett, soknak csak a nevét ismerjük, a legnagyobb részük pedig olyan hiányos, rongálódott állapotban van, hogy külföldi gyjtők az ilyent még a szekrényük aljára sem tennék. [...] Ezek (a nyomdászatunk semlékei) elvitathatatlan bizonyítékai az agyonsanyargatott, három részre csonkított, állandóan talpig fegyverbe kényszerült nemzetünk kultúrképességének.”<sup>32</sup> Ez a hosszabb magyarázat a nemzeti bibliográfia szokásossá vált beosztásáról világosan megmutatja, hogy milyen jelentős mértékben függ a művelés és a politikai történésektől. Az elpusztult művek tézise kielégítően legitimálja az esemény-történeti felosztást, még a művelés tekintetében is. Végül is a művelés, a tudástartalom a nyomtatott papírhoz is köthetik. Ezen eltevések alapján persze még több okunk lehet a panaszra, ha az ókori könyvtárak pusztulására vagy a preszókratikusok igencsak töredékes hagyatékára gondolunk.

Észrevehető azonban a magyarok erős megütközése az írásos hagyománnyal szembeni politikai méltánytalanság miatt. Legrégebbi nyelvemlékeik a 12–13. századból datálódnak. Egy halotti beszédrel van szó, mely nem több, mint 274 szóból áll, és egy Mária-ének részletéről. Az anyag tehát, mely az illető korszakból a magyar középkorkutatás rendelkezésére áll, ennél fogva igen szűkös. Az ilyen „természetes” hiányosságoknak is van némi szerepük a saját hagyomány negatív megítélésében, s ez szoros összefüggésben van a kultúrtörténeti önértékelés említett sajátosságaival.

Ebből a szempontból kétségtelenül sokkal többet nyomnak a latban a politikai függőségek – és itt már nem maradhat figyelmen kívül a politikai autonómia kérdése. Minden törvényhozás el feltétele a politikai hatalom, s a törvényhozás eszköztára éppúgy szolgálja a hatalom megszilárdítását, mint a hagyomány folytonosságát. Így aztán magától értetődőnek tűnik, hogy „a magyar önállóság gondolatát eredetileg alkotmányosan és jogilag dolgozták ki és alapozták meg (szószólói erdélyi protestáns jogászok voltak).”<sup>33</sup> Később az államjogász és politikus

---

<sup>32</sup> Langer, Moritz: *A magyar és külföldi bibliofília története. Ritka és becses magyar könyvek jegyzéke*. Budapest, 1936, 108. Hogy manapság mekkora jelentőséget tulajdonítanak csak az 1945 előtti tudományos irodalom sokáig hiányzó bibliográfiájának, a legújabb magyar nemzeti bibliográfia azon kötetének recenziójából is kiolvasható, amely a filozófiai irodalom jegyzékét tartalmazza. A szerző, Seress L. Attila „a két világháború közötti időszak filozófiájának [...] hihetetlenül gazdag és alapos bibliográfiája” alapján (*Magyar Könyvészet 1921–1944*. I. kötet. Budapest, 1983) úgy véli, hogy az illető korszakban filozófiai és teológiai téren sikerült lépést tartani Európa más részeivel.

<sup>33</sup> Menczer Béla: Ungarn in Europa bis 1945. In *Arbeitskreis für Ostfragen*. Leer/Ostfriesl., 1964, 11.

Wenzel Lustkandl és Deák Ferenc folytatott jogtudományi vitát az osztrák centralizmusról.<sup>34</sup> Az önállóság gondolatához tehát feltétlenül hozzákapcsolódott az állami autonómia és az alkotmány kérdése is.

Az önállóság kérdése különösen szembeötlő volt a nyelvvelés kezdeteikor, amikor az még nem jelentett mást, mint – akárcsak Németországban – az anyanyelv idegen elemekkel való (barokk) összeolvasztása elleni reakciót. Azonban itt is észrevehető a megfelelő német mozgalommal szembeni lemaradás. Habár Martin Opitz 1622/23-ban a gyulafehérvári gimnázium tanára volt, a *Deutsche Poeterey* című művét két évvel később már ki is nyomtatták, kerekén százötven évig tartott, amíg a magyarok is hasonló kérdéseket vetettek fel. Akkor azonban már a felvilágosodás hatása alatt álltak. A Mária Terézia-korszak kapcsán Horváth János a következőket jegyzi meg: „Bécsi testreinknek tényleg fel kell szörnyű elmaradottságunk az ottan divatos francia irodalmi műveltséghez viszonyítva.”<sup>35</sup> A nyelvújítók – Pápay Sámuel, Bessenyei György, Kazinczy Ferenc – számára a latin kiiktatása és a nemzeti nyelv ápolása mellett igen nagy jelentőséggel bírt az irodalom fogalma. A felvilágosító program szerint „[...] az ország boldogságának, jólétének legfőbb eszköze a tudomány; szükséges tehát, hogy minél szélesebb körökben terjesztessék, »közönségessé« tétessék. A tudományok kulcsa azonban a nyelv, és pedig a legtöbbekre nézve a hazai nyelv; ha tehát tudomány által boldoggá akarjuk tenni az országot, előbb a hazai nyelvet kell tökéletességre vinni [...]»<sup>36</sup> Ennek az irodalomban kellett volna megtörténnie, különösen pedig fordítások által, melyekkel a műveltség már amúgy is régóta összefonódott. A magyar irodalomban – akárcsak a korábban Opitz által befolyásolt száz barokk irodalomban – a fordítások eredeti, egyéni teljesítményeknek számítottak.<sup>37</sup> Ez egyébként – legalábbis a 19. század derekáig – a tudományos irodalomra is érvényes. Ebben a korban tehát, amikor a plágium fogalma még ismeretlen volt, fordítások révén teremtették meg a nemzeti irodalom kezdeteit – amire a nyelvújítók programja is vonatkozott. Döbrentei Gábor viszont, Kazinczy tanítványa, maga is Shakespeare- és Molière-

---

<sup>34</sup> Lustkandl, Wenzel: *Das ungarisch-österreichische Staatsrecht. Zur Lösung der Verfassungsfrage, historisch-dogmatisch dargestellt.* Wien, 1863; Deák Ferencz: *Bemerkungen über Lustkandl's „Ungarisches-österreichisches Staatsrecht“ vom Standpunkte des ungarischen Staatsrechts.* Pest, 1865.

<sup>35</sup> Horváth János: *A magyar irodalom fejlődéstörténete.* Budapest, 1976, 29.

<sup>36</sup> I. m. 30.

<sup>37</sup> Vö. Fassel, Horst: *Zum siebenbürgisch-sächsischen Barock. Cahiers roumains d'études littéraires,* Bukarest, 1978, 1. sz., 147.



színművek fordítója, felhívja a figyelmet arra, hogy nem szabad ezen a ponton megállni: „Ha mindenkor csak a külföld munkáin bámulunk, egyedül azokat fordítjuk, soha se tehetünk magunk nagyot.”<sup>38</sup> Két évtizeddel korábban Kármán József is a gondolati tartalom eredetiségét követeli, s felrója a költőknek, hogy „[...] kódolták Gondolatot a Hangtúl és a Kádentiátúl, vagy [...] áldozták fel a Hangnak, a Szónak, Formának és Héjnak a Dolog Velejét és Belsejét.” Kármán irodalomelméleti megfontolásai azután egy önálló tudomány megteremtésének igényébe torkollnak: „Eredeti Munkák gyarapítják a Tudományokat, tsinosítják a Nemzetet, és emelik fel a nagy Nemzetek ragyogó Sorába [...] Nálunk termelt eredeti Munkák még eddig nintsenek [...] Avagy lehet e Munkáknak nevezni azokat, melyeknek nints egyéb Neveknél a mi eredeti, és a mellyet csak ugyan idegen Hulladékokból kapargattunk össze?”<sup>39</sup> Ezek a kemény szavak túlmutatnak a nyelvvel kapcsolatos kezdeti szándékain, s az önálló tudományosság megteremtése irányába mutatnak.

A haladásgondolattal azonban nemcsak Magyarországon járt együtt a hagyomány felülvizsgálása. Franciaországban Perrault *Parallele des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*-ával<sup>40</sup> már a 17. század vége felé csúcspontjára jutott az ókori műalkotások példaérték ségér l folytatott korabeli eszmecsere. Perrault szerint már csak a tényismeretek mennyiségi növekedése is az ókor fölé helyezi korát. Ehhez járul még az ízlés és az erkölcsiség kultúrspecifikus érvényessége, ami ugyancsak gátat szab az ókor idealizálásának. A nemzeti kultúra vonatkozásában ezt a kérdést a kései felvilágosodástól kezdődően éppúgy felvetették Magyarországon,<sup>41</sup> mint Németországban, s így az egyes országok nyelvújító mozgalmai ilyen vagy olyan módon összefüggnek a Franciaországban folytatott heves vitával. Ekképpen a haladásgondolat, valamint a kor műveltségébe vetett bizalom a különböző nyelvű népek közös ügyének bizonyult.

A nyelvújítási mozgalom tehát sok országban kapcsolódott a nemzeti művelődés kérdéséhez, ám két magyarországi sajátosság, mely külföldön csak másodlagos jelentőséggel bírt, mindenképpen külön említést érdemel. Az egyik az, hogy a nyelvújítás (illetve a latin nyelvnek a magyarral való helyettesítése) szorosan összefonódott az önálló tudományosság kialakításának reményével; a másik pedig,

---

<sup>38</sup> Döbrentei Gábor: Eredetiség és jutalomtétel. *Erdélyi Múzeum*, 1814, 142–162.

<sup>39</sup> Kármán József: A nemzet csinosodása. *Uránia*, 1794; ill. in *Gondolkodó magyarok*. Budapest, 1981, 25.

<sup>40</sup> Paris, 1688–1697.

<sup>41</sup> Széchenyi például megjegyzi: „Igen sokan a jó régi időköt siratják, a jelenről egészen elfeledkeznek s azért ezt bölcsen nem is használhatják.” Széchenyi István: *Hitel*. Pest, 1830, XIV.

## Larry Steindler

hogy mindezek a törekvések állandó jelleggel az általános elmaradottság tézisének befolyása alatt álltak. Az 1825-ben Széchenyi által megalapított Magyar Tudományos Akadémia feladata részben az volt, hogy ezt a fonák helyzetet orvosolja. A Széchenyi fellépését követő reformkorszak, mely magáévá tette a magyar kulturális elmaradottság tudatát, a nemzetnevelés problémája felé fordult. A nemzet sorsának javulását a nemzet kultúrájának javulásától várták. Az állam felelős polgárai nem veltségéért, ám a polgárok nem veltsége ugyanúgy felelős az államért. Ekképpen válik a nem volt „népszellem” a nemzet hordozójává.

Állam és szellem, nemzet és filozófia e kapcsolata – melyet Hegel a szellemnek az államban való objektivációjaként tételez – már Apáczai Csere Jánosnál megtalálható, aki székfoglaló beszédében így írja le a kulturális intézmények szerepét: „Napnál világosabb [...], hogy a fő iskolák az alapjai mind az államnak, mind az egyháznak. Mindkettő csak akkor virágozhat, ha a fő iskolák erő sődnek és virágoznak. Ebből látjuk, hogy alapos megfontolás alapján állítja Platón: az állam ügyei akkor fognak igazán jól menni, ha majd a filozófusok uralkodnak benne, és az uralkodók filozófiával foglalkoznak.” Apáczai Csere ezért az államvezetés kínai nem vészetét dicséri, mely mindig csak a legbölcsebbeket tartotta méltónak az államügyek vezetésére. Ugyanakkor a belgák példájára is felhívja a figyelmet, akiknek sikerült megszabadulniuk a spanyol megszállótól: „Mi adta vissza néki szabadságát? Állítom, hogy az akadémiák! És mi tartja folytonosan virágzó életerőben? Az akadémiák és a fő iskolák! És itt bizony mindig azt tartottam a legcsodálatosabbnak, hogy ahány akadémiajuk csak van, mind a spanyol háború alatt keletkezett.” Ők felismerték tehát, hogy az állami hivatalokat csak nem volt embereknek szabad betölteniük – Magyarországon azonban ez sem háború, sem béke idején nem volt kivitelezhető. Az intézményekben kifejező nem veltséget azonban Apáczai is a politikai tényező függvényének tekinti, ami érthető is, ha arra gondolunk, hogy számára a nem veltség majdhogynem az állami autonómia megtestesítője.

Mindezen megfontolások alapján nyilvánvaló az a jelentőség, amellyel a tárgyalt aspektusok a magyar kultúrtörténet szempontjából bírnak. Mindvégig a politika alkotóelemei voltak, ugyanakkor pedig szoros kapcsolatban állottak a tudományok értékelésével – mindenekelőtt a tudománytörténeti szemlélet vonatkozásában. Természetes tehát, hogy – különösen a belföldi filozófiatörténet kapcsán – a filozófiai elmaradottság kérdése is állandóan felmerült.

Fordította Balogh Brigitta

# Bretter György kora és parabolái

MESTER BÉLA

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy értelmezsem Bretter György talán legtöbbet olvasott mitológiai tárgyú esszéinek a szövegét, azokét, amelyeket maga *paraboláknak* nevezett. Ehhez előbb fővázolom a parabolák korának, a hatvanas, hetvenes éveknek néhány jellegzetes vonását az erdélyi magyar kultúrában annyira, amennyire ez szükséges a szövegek értelmezéséhez, majd ezután rátérek az esszéciklus szövegeinek elemzésére.

## A hatvanas, hetvenes évek kultúrája és Bretter György

Bretter György, a filozófus és esszéíró (1932–1977) a hatvanas, hetvenes évek erdélyi magyar<sup>1</sup> teoretikus kultúrájának

---

<sup>1</sup> Írásom alapját képezi a *Bretter György parabolái* című régebbi tanulmányom képezi. Lásd in Kiss Lajos András (szerk.): *Metszéspontok. Filozófiai tanulmányok*. Nyíregyháza, Szabolcs-Szatmári Szemle, 1993., majd in Veres Ildikó, Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok gondolatokról*. Miskolc, Felsőmagyarországi Kiadó, 1994. Ezt az írást először elismerték 1996-ban az ELTE-n megvédett egyetemi doktori értekezésemhez, melynek szövegébe azt be is építettem. A jelen szövegváltozatban némileg módosítottam a szöveget és elláttam azt néhány új jegyzettel, tanulmányom szemlélete ennek ellenére hűen tükrözi a kézirat leadásakor, 1992-ben jellemző nézeteimet és tudásomat.

<sup>1</sup> Az irodalomtörténetben és az esztétikában egyaránt bírálatot vált ki az is, ha a szerző a *romániai magyar kultúra* kifejezést alkalmazza, de az is, ha az *erdélyi magyar kultúrát* emlegeti. (Elsőbbi kifejezés egykori ideológiai terheltsége miatt gyanús, a másik esetében a partiumi kultúra besorolását szokták számon kérni az emberen.) Engem az elmúlt évtizedben már megbíráltak mindkettő használatáért, így arra az

egyik meghatározó egyénisége. E korszak erdélyi kultúrájának elemzésével a magyar teoretikus gondolkodás még jórészt adós önmagának,<sup>2</sup> pedig ez az a korszaka az erdélyi magyar kultúrának, amikor a filozófia a magyar kultúrában szokatlan módon szerves részévé válik az átlagértelmiség m veltségének is. Ennek oka az erdélyi m veltség egykor sokat emlegetett és a szóban forgó években még aktív sajátsága, magyarországinál teoretikusabb vénája, és bizonyára belejátszik a nemzetiségi kultúra viszonylag sz k keresztmetszete is. (Teoretikus folyóirat magyar nyelven nem lévén, a filozófiai írások is nagyobb közönségnek szóló irodalmi folyóiratokban jelentek meg; a magyar nyelv újságok és fontosabb könyvek egésze áttekinthet , számon tartható volt az itt él m veltebb magyar nyelv olvasók számára, hiszen ebben az id ben Erdélyben szinte kizárólag a helyben kiadott m vek jelentik a magyar kultúrát. Értsd: más magyar nyelv könyvet, újságot, mint a helyben kiadottat, csak elvéve olvashatott a közönség.) A hatvanas, hetvenes évek értelmisége Európa-szerte egyébként is a huszadik században ritkán tapasztalható affinitást érzett a teória iránt, a korszak filozófiájának némely problémája – részint a szépirodalom közvetítésével – Erdélyen kívül is közbeszéd tárgya lett, legalábbis az értelmiség körében. Ehhez járult még hozzá ebben az id ben Románia sajátos kulturális helyzete, mely a román külpolitikának a hatvanas évek második felére tehet felemás önállósulásának a függvénye. Ennek az önállósulásnak a küls és bels kulturális támogatóit – mai és f ként nyugati szemmel furcsa, de érthet párosításban – a nyugat-európai eurokommunistákban és a hazai

---

elhatározásra jutottam, hogy – mivel a definíciós probléma megoldása reménytelen – a továbbiakban nem tör döm az esetleges érzékenységekkel. Valahogyan azonban mégis meg kell nevezni a dolgokat, írom tehát mindig úgy, ahogy éppen alkalmasabbnak látszik; így ebben az írásomban az *erdélyi magyar irodalom, kultúra* stb. kifejezéseket alkalmazom, melybe természetesen beleértem a Partiumot, a Bánátot, s t – logikátlanul ugyan, de praktikus haszonnal – a bukaresti magyar nyelv intézményeket is.

<sup>2</sup> Az eddigi vállalkozások inkább a szépirodalomra koncentráltak. (A legátfogóbbak: Bertha Zoltán–Görömbei András: *A hetvenes évek romániai magyar irodalma*. Budapest, é. n., a második kötetként megjelent részletes bibliográfiával. Pomogáts Béla: *Jelenid az erdélyi magyar irodalomban*. Budapest, 1987.) A teoretikus kultúra önreflexióját egy-egy folyóiratcikk, el szóként, utószóként megjelent tanulmány jelenti jószerivel, a hetvenes évek gyakran igen színvonalas könyvkritikái mellett. A jelen tárgyat érint , összefoglaló igény tanulmányok: Egyed Péter: *A demokratikus mondat szerelmese*. In Bretter György: *Itt és mást*. Bukarest, 1979, 5–37. Molnár Gusztáv: *Bretter György öröksége*. In Bretter György: *A kortudat kritikája*. Bukarest, 1984, 184–202. Vekerdí László: *Filozófia a Házsongárd alól; Ötven éve született Bretter György*. Tiszatáj, 1982, 3. sz., 61–68. A korszak egész teoretikus életér l máig sincs átfogó feldolgozás.

jobboldali értelmiség maradványaiban véli megtalálni. Ennek következtében Kelet-Európán belül pár évig Romániában lehet a legtöbbet tudni a nyugati baloldal szellemi mozgásairól, különösen a latin országok kommunista pártjaiban történekről, a szellemi hagyományok közül ugyanakkor megelevenedik olyan szerzők olvasásának a hagyománya is, mint Bergson vagy Heidegger, miután a katedra-marxizmusnak a megszűnésével és a jobboldali múltú<sup>3</sup> román értelmiség némely tagjának publikációs lehetőséghöz való juttatásával, – esetenként ezt megelőzően szabadlábba helyezését – a román kultúra visszatál háborúellenes, nyugati egzisztenciafilozófiai tájékozódásához, melyet helyenként az ortodox teológia hagyományaival ötvöz. <sup>4</sup> Ez az önmagában is ellentmondásos és mai szemmel szélsőséges lehetőségeket nyújtó ideológiai nyitás igen rövid korszakot jelent – hiszen a hetvenes évek elejétől már új citatológiai kényszerek jelennek meg a nyilvánosságban – azonban mégis elégséges ahhoz, hogy megváltoztassa a teóriáról alkotott közkelet-felfogást és a szerzők attitűdjét.<sup>5</sup>

Másik fontos mozzanata a korszak, hogy az ekkor (még) pozícióban lévő, baloldali múltú erdélyi magyar értelmiségi nemzedék ekkor kerül először erkölcsi konfliktusba a saját múltjával.<sup>6</sup> Ez az erkölcsi konfliktus teszi lehetővé, hogy e

<sup>3</sup> A jobboldaliságot nem a PCR-hez viszonyítom: a jelző meglepően sokszor egykori, nyílt vagy titkolt vasgárdista kapcsolatokat (is) takar(hat).

<sup>4</sup> Nem értek a modern román kultúrtörténethez, de azt hiszem, hogy nem tévedek nagyot, ha a jelenséget Constantin Noica szabadulása utáni pályájával illusztrálom. Ha csupán 1964-től haláláig írott műveinek címét emlékezetünkbe idézzük, és azt összevetjük a keleti blokk bármely más országának, mondjuk Magyarországnak a korabeli filozófiai könyvtermésével, jól láthatjuk az akkori román kultúrpolitika különállását. Zárójelbe téve most Noica filozófiai teljesítményét és iskolateremtő személyiségét, érdekes megfigyelni a *szubsztantív nemzeteszmének* már a könyvcímeken is átütő, felelevenedő hagyományát. Ilyesmi ilyen nyíltan, különösen filozófiai formában aligha jelenhetett meg akkoriban a szovjet tábor más országában. (Más kérdés, hogy ez az eszme hasznára volt-e a román kultúrának – erről véleményyt nyilvánítani azonban végképp nem tisztem.)

<sup>5</sup> Törzsök Erika Bretter halálának tíz éves évfordulójára készített összeállításában a visszaemlékezések visszatérő témája az emlékezők nosztalgija a teóriának az akkori kisebbségi kultúrán belül még betöltött szerepe iránt. Lásd: Törzsök Erika: *Bretter György. 1932-1977. Janus* 1987, 4. sz., 2. Füzet, 1–19.

<sup>6</sup> Ennek az önvizsgálatnak a hetvenes évek drámairodalmára tett hatását is vizsgálja kiváló kötetében Bíró Béla. (*A tragikum tragédiája*. Bukarest, 1984.) A befogadástörténet érdekes sajátossága, hogy a korszak erdélyi magyar értelmiségi önvizsgálatának irodalmát a magyarországi közönség és talán a mai fiatalabb olvasók is *csak* rendszerkritikaként értelmezik, nem figyelve bennük arra a szállra, amely az írók a bírált rendszer létrehozásához való személyes hozzájárulását firtatja.

nemzedék színvonalasan gondolkodó elméi – ha kell erkölcsi tartásuk is van hozzá – olyan helyzetbe kerüljenek, melyben rákérdezhetnek addigi beszédmódjuk legitimitására. Eközben teoretikus kihívást jelent számukra a nyugati reformmarxizmus megismerése, a más hagyományú, kevésbé és főleg másképpen németes román teoretikus kultúra újjászületése, de ezekre az évekre tehető a saját filozófiai hagyomány újratanulásának kezdete is – például Böhm Károly és Tavaszy Sándor nevével lehet egyre gyakrabban találkozni a folyóiratok hasábjain – valamivel később jelentős lesz a magyarországi Lukács-tanítványok hatása is.<sup>7</sup>

Ebben a szellemi közegben jelentkezett Bretter György. Először az *Igazság* munkatársaként válik viszonylag ismertté Kolozsváron, majd olyan filozófiai tárgyú írások szerzőjeként, amelyek – a magyar kultúrában hagyományosnak mondható módon – a klasszikus német filozófia (e korban a marxizmuson átszűrve) fogalomrendszerével járják körül ugyanezen tradíció egy-egy hagyományos problémáját, jól ismert szerzőjét, szövegét.

Nem teljesen ismeretlen tehát, amikor 1966-ban „látszólag teljesen abbahagyta a filozófiai kérdések magyar nyelvi prózában való kifejtését, és mitikus parabolákat írt”.<sup>8</sup> Az első ilyen a később sokat idézett és interpretált *Ikarosz legendája*. A mítosz-magyarizáció tárgya az erkölcsfilozófia: emberi egzisztencia és történelmi idő, a köznapi tények és az emberhez méltó, nem jelenlévő világ akarásának ellentéte teszi feszessé a szövegeket. A szövegek problémái ekkor az idő értelmezése körül csoportosulnak.

„... pályája akkor kezdődött el, amikor a hatvanas évek közepe táján hirtelen múlttá vált számára a jelen. Addig [...] a jövőben élt, vagyis a jelent: jövőként érzékelte.”<sup>9</sup> A korai esszék érdekes kísérletek arra, hogy a gondolkodó egy elmélet keretén belül oldja meg az emberi egzisztencia kérdéseit és a világ teljes magyarizációját. Ez a törekvés még értelmezhető a németes

---

<sup>7</sup> Bretter tevékenységében mind a négy hatás megjelenik. Gondoljunk csak Althusser-fordítására és tanulmányára, D. D. Róca-fordítására és tanulmányára, vagy magyar klasszikusokról írott munkáira, például a Berzsenyi-tanulmányra. A Lukács-iskolára először 1974-ben hivatkozik, de 1971-től már kapcsolatban áll a kör tagjaival. Az irodalmi és a teoretikus kultúra egybefonódására is érdekes példa a *Korunk* számára készített Ionescu-fordítás, amelynek aztán komoly szerepe lesz Bretter „nyelvfilozófiai” fordulatában. (*A kopasz énekesnő* első, románul írt vázlatának a fordításáról van szó, melyet szerzője – akinek ez a zsenge az egyetlen román nyelvű műve – még nevének romános alakját használva szignált: Eugen Ionescu.)

<sup>8</sup> *Bretter György két könyve*. 145. In Tamás Gáspár Miklós: *A teória esélyei. Esszék, bírálatok*. Bukarest, 1975. (Az írás második részének első megjelenése: *Valóság*. 1974, 3. sz.)

<sup>9</sup> Molnár Gusztáv idézett írása, 184.

hagyományon belül: A hegeli világmagyarázat mintegy a fichtei Én választásaként áll el, mintha a két hagyomány fordítva követné egymást, – írja Molnár Gusztáv.<sup>10</sup> Tekinthez ezek a parabolák az egzisztencia-filozófia felé való tájékozódás kísérleteinek is, különösen, ha figyelembe vesszük ekkori olvasmányait, fordítói munkásságát.<sup>11</sup>

A korszaknak azok a problémái, amelyekből, – mint rájuk adott válaszkíséret – kialakult Bretter korai filozófiája, a parabolák világa, szempontunkból nagyjából két csoportra oszthatók:

a). A baloldali múltú értelmiség eltávolodása a marxi hagyománytól, egyben kísérletei a „nagy elmélet” lehet ségének fönntartására. E probléma, ha nem is immanensen filozófiai, mégis filozófiai argumentációjú megoldási kísérleteket kíván.

b). Az erdélyi magyar értelmiség erkölcsi válsága, amely ugyan sok szálon összefügg az el z folyamattal, mégis külön elemzend a témánk szempontjából való fontossága és megoldáskísérleteinek más – f ként szépirodalmi – beszédmódja miatt.

Lássuk el bb az els , átfogóbb folyamatot!

Itt nem a korabeli marxizmus-kritikáról és nem is els sorban a marxizmus reformjáról van már szó. A történelem szubjektumának a megragadhatósága maga kérd jelez dik meg el bb empirikusan, – viták a proletariátus mibenlétéért – majd teoretikusan is: értelmes-e vajon maga a kategória? Az ilyenféle kétségekkel pedig nem csupán a marxizmus egyik vagy másik változata avagy egésze veszíti el possibilitását, hanem általában kérd jelez dik meg a történelem értelmezhet volta, bármifajta „nagy elmélet” lehet sége. Ez a helyzet a német tradícióban gondolkodó Közép- és Kelet-Európai értelmiség sok jeles szerz jénél úgy csapódik le, mint a hegeli gyöker rendszerekt l a kantiánus elméletek felé való tájékozódási igény.<sup>12</sup> Ez a

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Ld. a 7. jegyzetet és els kötetében megjelent Sartre-tanulmányát: in *Vágyak, emberek, istenek*. Bukarest, 1970.

<sup>12</sup> Különböz szerz k ugyanúgy emlékeznek vissza akkori dilemmáikra, opcióikra, nem csupán Erdélyben. Vajda Mihály *Az értelmiségi osztály és a társadalmi önmegismerés lehet sége* cím tanulmányában így ír: „miért ne lehetne a hegeli ihletés dialektika kalandjai után – és mindazok a gondolati áramlatok, amelyek az emancipatorikus utat akarják fellelni a megismerésben, Hegelt l származnak – visszatérni Kanthoz?” In Vajda Mihály: *Marx után szabadon, Avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, 1990, 114. Tamás Gáspár Miklós: „A vitáinkat nagyon durván és általánosán úgy tudnám körülírni, hogy egy kantiánus álláspont vitakozott egy hegelianus állásponttal. Ez nagyon er teljesen így volt. [Azután Bretter] végül is úgy gondolta, hogy Fichte egy kívánatos közéletet jelenthet a

törekvés azonban megmarad a sejtések, érzések szintjén, nem lesz belőle valamiféle „új-neokantiánus” hullám, viszont inkább – kisebb logikai bakugrással, de ugyanazt az amorf teoretikus igényt kielégítendő – ismét az érdeklődés középpontjába kerülnek a különböző egzisztenciafilozófiai, vagy ilyenként olvasott áramlatok szövegei. Ez lesz ugyanis a filozófiai beszédnek az a módja, amely valamiképpen megőrzi a cselekvő szubjektumot a kollektív, történelmi szubjektumnak a hegelizmustól és marxizmustól való elfordulás után bekövetkezett ellehetetlenülése után is. Ugyanakkor feszültség is keletkezik az egyéni sorsot, egyedi választást elemző szövegekben: a hangsúlyozottan az egyedire vonatkozó elmélet mégiscsak általánosként mutatkozik meg, hiszen egyáltalán megértjük, sőt, „minden emberre” vonatkozóan gondoljuk. Az „emberi lényeg” egyneműsége, amely meghúzódik ezen elméletek hátterében, ugyanakkor nem kap olyan ontológiai támasztékot, mint amilyen a historizmusokban sajátja volt. (Hiszen éppen az egyeditől különböző, magasabb szempontot érvényesít, az egyedit is magában foglaló általános elleni lázadásról van szó.) Ebből a termékeny feszültségből sajátos esztétikai hajlam, irodalmias íz származik, hiszen ha a hangsúlyozottan egyedi emberi sorsot mint külön-külön ember sorsát kívánom bemutatni, a sors és az ember *szimbólumához* jutok el; szimbólumokból pedig inkább irodalmi műalkotás építhető, mint filozófia. (Ami persze az eszmetörténész számára nem értékítélet, csupán megfigyelés.)

Itt csak utalni tudok arra, hogy Bretter teljesebb megértéséhez szükség volna a parabolái és a korabeli erdélyi magyar irodalom, elsősorban a próza cselekvésstruktúráinak az egybevetésére, illetve Bretter irodalomkritikai tevékenységének az ismertetésére, amely tárgyakra más alkalommal bővebben kitértem már.

## A parabolák

Bretternek, mint említettük, nem ezek az első filozófiai írásai ugyan, mégis azoknak a görög mitológiai motívumokból építkezésszerűnek a sorozatos megjelenésével vált igazán ismertté,

---

maga szélsőképpen szubjektivistikus, idealisztikus filozófiájával Kant és Hegel között”. Lásd Törzsök Erika idézett összeállítása, 7. Székely János: *A mítosz értelme* (Bukarest, 1985.) című kötetének *Feljegyzések erről* című fejezete tartalmazza azokat az 1956 és 1983 között naplószerűen lejegyzett filozófiai töprengéseket, amelyeknek nagyobb része valamiképpen a kanti problematikát járja körül. 109–178.] Az említett szerzők egyike sem vált azonban semmilyen értelemben sem valamilyen legújabb kantianizmus képviselőjévé, pusztán egy logikailag lehetséges, a filozófiai tradícióval összhangban álló lehetőséget jeleznek, amely azután nem vált valósággá.



amelyeket paraboláknak nevezett még életében kiadott kötetek fejezetcímében.<sup>13</sup>

### Miért esszé?

Az eddigi, a korabeli szépirodalommal való kapcsolatra utaló fejtegetések után fölmerül a kérdés, hogy van-e összefüggés a fentebb vázolt m vel déstörténeti helyzet és Bretter írásainak a formája között?

Az esszé – már m fajából adódóan is – küzdelem a megformálásért, a kimondhatóságért. (Esszét írni természetesen alkat kérdése is, és ilyen néz pontból Bretter kétségtelenül nem rendszerépít, hanem problémára orientált, tehát „esszére ítél” gondolkodó volt.<sup>14</sup> Szokás a m fajjal kapcsolatban fölemlíteni az

<sup>13</sup> A következő írásokról van szó: *Ikarosz legendája*. 1967. *Laokoón, a néma*. 1969. *Kentaurok dilemmája*. 1969. *Apollón, nimfa, szerelem*. 1971. *Valamikor Silenus rizte a forrásokat*. 1972. (Az évszám az első megjelenés dátuma. Az írások több kötetben is megjelentek. A továbbiakban, ha ezt külön nem jelzem, Bretter György: *Párbeszéd a vágyakkal*. (Budapest, 1979.) című kötetének szövegére és lapszámaira hivatkozom.) A parabolák között szokás emlegetni a *Hérakleitosz, Hermodórosz barátja* című írást is. Ennek elemzését I azonban itt eltekintek, az eltér – nem mitológiai – téma miatt is és azért is, mert úgy látszik, Bretter is úgy gondolta, ez az írás eltér a többitől: míg a parabolákat a megírás időrendjében állította sorba, ezt az írást kiemelte, és mintegy függelékként, a mítosztól való búcsút jelent *Valamikor Silenus rizte a forrásokat* című, utolsóként írt esszé után osztotta be a még életében megjelent *Párbeszéd a jelennel*. (Bukarest, 1973.) című kötetében.

<sup>14</sup> maga így vall erről: „Az esszéírás kiindulást jelent abból, ami van, bármilyen is legyen a létezők formája. [...] Az esszé talán megtanít bennünket beszélni, vagy ami nem kevésbé fontos, megtanít bennünket hallgatni a számunkra hozzáférhetetlen dolgokról, vagy azokról, amelyeket nem ismerünk. [...] Az esszéírás – állásfoglalás; több értelemben is az. Állásfoglalás a dolgokkal szemben vagy a dolgok mellett, állásfoglalás a ráció nevében a diszkurzív intellektus renyhésége ellen, állásfoglalás a telítettség nevében az üresség, a laposság, a banalitásból áradó unalom ellen” (*Előjáróban az esszéiről*. In Bretter György: *Párbeszéd a jelennel*. Bukarest, 1973, 6–7.)

Kritikusai, értelmezői is reagáltak írásainak esszéformájára: „az egyén számára abban volt a lehetőség, hogy a hasonlót másként mondja. Az elvi látszatú okfejtés mellett az esszé vált megoldássá. Vagyis lett oldás a kötések világában.” (Tordai Zádor: *Bretter György mint képzeletbeli alany*. In *Párbeszéd a vágyakkal*, Budapest, 1979, 11.)

„Az esszéforma pedig szintén harci eszköz. Bretter visszautasítja azt – metafizikai hajlamai ellenére –, hogy a világot racionális sémába foglalja, ha az nem mutatkozik racionálisnak. Neki – és mindenkinek, aki nem hunyja be a szemét – csak saját álláspontjának százszázalékos racionalizálása marad: a radikalizmus. Ebben azonban nincs okunk

erdélyi esszé hagyományát, mint amiből Bretter írásai sarjadnak. Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy ez a valamikor kétségtelenül eleven hagyomány nincs meg folyamatosan a század második felében, sőt, éppen Bretter hozza vissza az élők kultúrába olyan hosszú tetszhalál után, amely elég ahhoz, hogy a közönség elfeledje a műfajt.

A fogalmak keresése lehet az oka a mitológiai motívumok használatának is. Vannak kifejtett elméleteink arról, hogy miképpen vált ki a filozófia a mitikus gondolkodásból racionális fogalomrendszerek kialakítása révén. Kevesebb a reflexió arra, hogy a már kifejtett európai filozófiai kultúra egy-egy alkotója miért nyúl vissza a mitológia archetipusaihoz. Talán éppen az adott filozófiai paradigma elégtelennek érzett fogalomrendszeréből menekülve, mást nem találva. Ez a visszanyúlás persze más mítoszokat vagy magyarázatokat eredményez, mint a filozófia előtti kor mitológiája, hiszen nem vagyunk a homéroszi kor görögjei, nem mítoszokban gondolkodunk, nincsenek már saját mítoszaink sem, de van fogalmi gondolkodásunk, amely átütő mítosz-újrafogalmazásainkon is.<sup>15</sup> Az esszéforma és a mítoszokból vett tartalom is közel viszi ezekben az írásoknak a hangját, formáját a szépirodalomhoz. Vannak a formán kívül is párhuzamok a korabeli szépirodalom és filozófia között az erdélyi magyar kultúrában. A főtebb említett erkölcsi és elméleti problémák feldolgozása nem csupán a filozófiában történik meg, hanem a szépirodalomban is, azonban meditatív, teoretikus hajlamú szépirodalomban. Így, itt is összeér tehát a szépirodalmi és filozófiai megközelítés.

Külön vizsgálódást igényelne annak a megállapítása, hogy a főtebb említett hatások közül a nyugati egzisztenciafilozófia szerzőinek van-e közvetlen hatásuk Bretter témaválasztására és stílusára. A korabeli vagy néhány évvel későbbi kritikák A. Camus-vel rokonítják.<sup>16</sup> Részben lehet ebben az írások közötti

---

engedelményt ismerni" (Tamás Gáspár Miklós: *Bretter György két könyve*. In Tamás Gáspár Miklós: *A teória esélyei*. Bukarest, 1975, 144.)

Lehetne még sorolni a példákat, de a fenti idézetek is kellőképpen illusztrálják: a kortárs kritika is tisztában volt az esszéforma megújításának jelentőségével, mind Magyarországon, mind Erdélyben.

<sup>15</sup> Az esszéért lásd még Tordai Zádor korabeli értékelését: *A megtalált filozófiai esszé*. *Kortárs*, 1971, 2. sz., 290–293. A mítosz fogalmáról és annak modern használatáról ebben értekeztem *Mítosz és legenda* című írásomban. *Echinox*, 1993, 4–5. sz. Mivel a tárgyhoz nem tartozik szorosan, itt eltekintek a kérdésből való elméleti taglalásától.

<sup>16</sup> Főként az *Ikarosz legenda* című esszéjét vetik össze Camus *Sziszüphosz mítosza* című írásával, például Magyarországon Levendel Júlia: „Mi legyen azzal, aki többet tud, mint amennyit tehet”? *Tiszatáj*, 34. évf., 1980, 11. sz., 90–92.; Erdélyben Angi István: *Esszék és filozófia*. *Korunk*, 30. évf., 1971, 2. sz., 308–313., valamint –

párhuzamnak: Mind Camus írásában, mind Bretter esszéiben az öntudatra ébredésből, a saját sorssal való racionális szembenézésből következik az ember személyiségként való megszületése, és ez a szembenézés mindkét szerzőnél csupán gondolatban konstruált, cselekvést helyettesítő aktus. (Bretternél legkidolgozottabb formában a *Laokoön, a néma* című írásban jelenik meg majd e motívum.) Van azonban egy fontos különbség: Bretter esszéi mindig annak szólnak igazából, aki nézi-hallgatja a mítoszt. A túlélőknek, az utókornak, a következő nemzedéknek mint a mítosz történetén kívüli pontnak mindig alapvető jelentősége van írásaiban: bennük realizálód(hat)ik a mítoszban csak elvontan, lehet ségként megjelenített.

A korabeli közvélemény számára valószínűleg azért is kézenfekvő lehetett a párhuzam, mert ezekben az években vált ismertté magyarul a szélesebb közönség számára is az egzisztencializmus néhány klasszikus szövege, többek között éppen Camus Bretterével gyakran párhuzamba állított írása, a *Sziszüphosz mítosza*.<sup>17</sup> (Más kérdés, hogy az akkori szöveg tájékozódási lehetőségek hiányában életszerű feltételezésnek látszik: éppen azért rokonítja minden recenzió Brettert Camus írásával, mert éppen ez érhető el kényelmesen magyarul.)

A különböző hatásokon, a saját filozófiai tradícióval való szembenézésen túl van a műfajválasztás és a filozófiai tartalom között belső összefüggés is: Ahogyan az esszé és a mítosz küzdelem a kimondhatóságért, a racionalizálás tetteért, úgy maga a szöveg is a tetteért, a cselekvés pusztán lehetőségeért való küzdelmet írja le. Ahogyan az esszéíró az elméletet elszobájában idézi, úgy állnak mitológiából kölcsönzött alakjai a cselekvés elszobájában.

### A parabolák szerkezete

A hat mitológiai parabolát<sup>18</sup> lehetséges egységes egészeknek tekinteni, mint egy elkövetkező filozófia prolegomenáját.<sup>19</sup> Voltaképpen minden esszében ugyanazok az elemek jelennek meg, legfeljebb más-más motívumot emelnek ki az egyes írások. Kitérített szerepet az első és az utolsó szöveg játszik. Az *Ikarosz legendája* című esszé bevezetesként, problémafelvetésként értelmezhető, egyben ez a legkifejtettebb tárgyalásmódú és a legtöbbet idézett írás; a *Valamikor Silenus rízte a forrásokat*

---

legkorábban, azonban ideológiai irányzatosságot is belecsempészve értékelésébe – Rácz György: *Mítosz és valóság*. Korunk, 26. évf., 1967, 7. sz., 978–979.

<sup>17</sup> Köpeczi Béla (szerk.): *Az egzisztencializmus*. Budapest, 1966. (Később további változatlan kiadások.)

<sup>18</sup> Lásd a 13. jegyzetben.

<sup>19</sup> Egyed Péter: *A demokratikus mondat szerelmese*. In Bretter György: *Itt és máskor*. Bukarest, 1979, 5-37.

cím pedig már búcsú a mítoszoktól. A szövegek többszörös egymásra utalása következtében a továbbiakban ezért tehát nem egyenként veszem sorra az írásokat, hanem a legfontosabbnak ítélt motívumokat, ezek rendszerét mutatom be ott, ahol ezek a leginkább kifejtve szerepelnek és csak utalok meglétükre azokban az írásokban, ahol háttérben vannak.

#### *A cselekvés*

az els, talán legfontosabb motívum. Hogyan lehetséges eljutni az érvényes, a világon nyomot hagyó és ezáltal a személyiséget létrehozó tethez? – ez Bretter számára az alapkérdés. *Ez* a tett nem lehet a mások cselekedeteinek ismétlése. Az *Ikarosz legendájában* Daidalosz számára lehet tett a menekülés az általa létrehozott labirintusból – saját múltjából – (bár csak fele érték tett, hiszen nem a múlttal való szembenézés I, hanem a világ labirintusaival való kiegyezés I ered), Ikarosz számára az apja által már kiküzdött kompromisszum továbbéltetése – az el írások szerint való repülés – nem jelent ilyen tettet. A szövegek közül a *Kentaurok dilemmája* cím foglalkozik legtöbbit a cselekvésnek, mint önmagunkat létrehozó tettnek mibenlétével, az emberi természetben rejl alapjaival. (Ez a szöveg képezi félállati alakjaival a brettei prolegomena – antropológiai fejezetét.) Ennek a tettnek van még egy jellemzője. Sohasem jelenik meg igazán, végrehajtva a szövegben. Nem látunk cselekv embereket, hanem csupán a tett felé való haladást, a tett pusztá lehet ségének a megteremtését. Az igazi cselekvés valahová a szöveg világán túlra van utalva, de mindenképpen utalások történnek rá. A cselekvés hordozója mindenkor a mítosz közönsége. Cselekedni nem a mítoszban szerepl bármely néz pontból lehet – jelképes cselekvés Ikarosz tette is – hanem a küls szemlél néz pontjából; ez pedig az olvasó pozíciója. Erre vonatkozik a *Laokoón, a néma* cím írásban a címszerepl szenvedéseinek a szenvedések néz ire tett örökös utalás és annak a változásnak a hangsúlyozása, amit a látvány létrehoz.<sup>20</sup> Így érthet meg az emberek főlemlítése a *Kronosz, a kegyetlen* és a *Valamikor Silenus rizte a forrásokat* cím szövegek záró soraiban is.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> „Akik megmaradtak, emlékeznek Laokoón szemére. maga példává nem válhatott, de sugallt valamit a lehetséges példából: a tiszta tett lehet ségéb I.” 58.

<sup>21</sup> „Az emberek, akik részt vettek az istenek harcaiban, bölcsőbbnek bizonyultak, mint a halhatatlanok – mert k nem halhatatlanok. Nekik el bb-utóbb le kell sz rniük a tanulságokat: ha nemük fenn akar maradni, akkor az egyediséget jelenlev vé kell tenniük; sem múltat – öngizolásként –, sem jövő t – tehetetlenségükért – nem idézhetnek. Ez

A tett a

sorshoz vagy végzethez

képest konstruálja meg az emberi egzisztenciát. Ezt legbővebben két, párt alkotó esszé tárgyalja, a *Laokoón, a néma* és az *Apollón, nimfa, szerelem* című. Utóbbi a sors istenének, a jóistennek sorsával való szembenézni nem tudását taglalja annak isteni állapotában, elbibi Apollón papjának szembenézését kegyetlen istenében megnyilvánuló végzetével. Laokoónt a sorsával való szembenézés „tette”, az emberi racionalitás fenntartása teszi a világban jelenvalóvá, ad neki saját sorsa felett több hatalmat, mint Apollónnak a sajátja fölött. Bretter ezt többször a *végzet* és *sors* szavak megkülönböztetésével jelzi, de – mifajti okokból – e fogalomhasználatból nem lesz következetesen vállalt terminus.<sup>22</sup>

Az ember sorsa, hogy

*id* ben

él. Ez lesz a szövegek egyik leggyakrabban tárgyalt motívuma, amely szinte mindig együtt jelenik meg a

*nemzedékekkel,*

---

van, ez adott számukra, ez az egyetlen lét, amelyet el kell fogadniuk, mert nincs más, ezt kell magukévá tenniük” (*Kronosz, a kegyetlen.* 71.)

„...”, Bacchus, a jövőben él, tudja, feljegyzik tetteit, nem feledkeznek meg róla azok, akik küldték. De az emberek? Nekik egy életük van, mámorukban csak önmagukat fosztják ki, a ma az övék, amit jelenné csak tettekkel tehetnek. Talán, ki tudja, minden az övék lehet, de csak a jelenben élhetnek.” (*Valamikor Silenus írta a forrásokat.* 95.)

<sup>22</sup>„A sors lényege, hogy megadjuk magunkat; mi tesszük sorssá: vak végzetté, ha megadjuk magunkat – ha menekülünk. Ki kell mosni a sorsból a vak végzetszer séget, meg kell nevezni a sorsot, kikiáltani, reá mutatni s hívni s üvölni, hogy mindenki tudja, mindenki lássa: nem vak végzet a sors, hanem settenkedő akarat; reá kell borítani nevének burkát, hogy elveszítse kiszámíthatatlansága látszatát.” (*Laokoón, a néma.* 45.)

„Földanya sem panaszkodik többé, mert már tudja azt, amit Apollón még nem tud: vagy visszatér hozzá, és nyugodt szenderegésben ismét sziklává meg tengerré válik a sors, vagy a lázadásban tudomásul veszi magát a sors, és akkor többé már nem végzet, csak sors”, maga a Földanya, aki Apollónt is a hátán hordozza, meg azokat is, akik lázadnak a kegyetlenség ellen, a sors akkor már nem végzet, hanem a harc a sors, benne magára ismer, a sors a sorsban ismer magára, ha nem tud többé a végzet átláthatatlansága mögé rejtőzni, hanem megpillantja önmaga visszáját a lázadásban, ha a sors arra kényszerül, hogy meglássa önmagát, felébredjen, vakból látóvá legyen, megérezve magában a Földanya hívását.” (*Apollón, nimfa, szerelem.* 75.)

mint az id nek az emberi hétköznapokban való megjelenésével és természetesen a tettek id beliségével. Az id motívumával legb vebben a *Kronosz, a kegyetlen* cím írás foglalkozik. Nemcsak a mítoszbeli hagyomány az oka, hogy már itt összekapcsolódik az Uranosz-Kronosz-Zeusz nemzedékváltás az id képzetével. Az id hoz való tudatos viszonyulás kívánalma, a dilemma, mely az új nemzedékek el tt áll: ismételjék-e el deik tetteit, és mindennek szerepe abban, ahogyan az id végül a mítoszban nem is szerepl emberek számára megkonstruálódik; el fordul más írásokban is. Kifejtett szerepe van a nemzedékeknek az *Ikarosz legendájában*, ahol a fiú életének tétje csak els pillantásra azonos az apáéval, – kijutni a labirintusból – valójában az lesz a tét, sikerül-e meghaladnia azt a tautológiát, amit az jelentene, ha apjának a labirintusokkal kötött kompromisszumán belül maradva, annak cselekedeteit reprodukálná. (Már itt látszik Bretternek az a hajlama, hogy a küls valóságot merevnek, stabilnak láttassa: a tét nem labirintusok építése vagy lerombolása, így elfelejt dik az a mozzanat, hogy a labirintus Daidalosz saját múltja. Laokoónnak és fiainak, a két nemzedéknek a kínhalála is együtt tesz ki egyetlen tetre inspiráló látványt – amely azonban csak az ket szemlél trószok szemével látható egynek.)

Az ekkori írásokban még megjelenik, bár igen halványan, az emberi

#### *szolidaritás*

képe, mint egyfajta remény. Ez az összes motívum végs vonatkoztatási pontja is; hiszen a tett lehet ségének kiküzdése mindig másokra irányultan történik, ugyanakkor mint az emberi sors iránti, emberben meglév kölcsönös részvét is, nem véletlen, hogy a sorsról szóló esszé-párban, a *Laokoón, a némában* és az *Apollón, nimfa, szerelemben* találkozunk a fogalommal, az írások végén.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> „Az érzékeny emlékező k építeni kezdték az elpusztított várost. Kevéske eszközzel, kevesen, de tisztán. Fényes világot már nem teremthettek, de nem is gondoltak nosztalgiával a valamikor oly gazdag és pompás városra. A jelenre gondoltak, mert a trójaiaknak jelenük volt, ma is, holnap is jelenük volt, mert csak építkeztek, és senkit sem akartak legy zni vagy megsemmisíteni: szerény eszközeik tiszták voltak, és bennük a szolidaritás” (*Laokoón, a néma*. 58. p.)

Apollón „... vállalja a szolidaritást az emberekkel, és hozzáteszi melegségükhöz azt, ami bel le árad, örömükhöz hozzáteszi a vállalás örömét, a kockázatét, ami egyesíti velük, Apollón örömét, aki most legy zte magát, s legy zte a világot is, emberi módon, a szolidaritásban és kockázatban találkozik a többiekkel, így gy zti le a világot, Földanyával egyesül, és az törvényeként alakítja át a Mértéket, mert vállalja a világot, úgy lázad a végzet ellen, azért gy zti le, gy zelmében nem a

Létrejön tehát egy konzisztens rendszer. Nincs más hátra, mint elbúcsúzni a mítosztól, elutasítva a mítosz ismétlését, mint puszta tautológiát, amit Bretter a *Valamikor Silenus rizte a forrásokat* című írásában tesz meg,<sup>24</sup> majd elkezd újra a filozófia problémáival való viaskodást egy ismét csak más, az eddigiektől elütő hangnemben.

---

mámor forrását keresi, hanem a tudást, az önmagukat megértő lények tudását, azokét, akik a végtelen szenvedés és a vállalás nevében fennhangon mondhatják a szolidaritás parancsát: »Ismerd meg tenmagadat, ember, ismerd meg tenmagadat.« (Apollón, nimfa, szerelem, 83–84.)

<sup>24</sup> Silenus „tudja magáról, mi a feladata: szembeállni saját mítoszával és fennmaradni az istenek mámorba kábító mítoszai ellenére is” (95.)

# Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus: a legújabb irodalom kritikai áttekintése\*

WILL KYMLICKA – CHRISTINE STRAEHLE

## 1. Bevezetés

John Rawls szerint az igazságosság liberális elméletének alkalmazási területe a „társadalom alapvető szervezete”. De mi is a releváns társadalom? Rawls „társadalom”-meghatározása a nemzetállam fogalmi keretében történik. Minden nemzetállam egyetlen társadalmat alkot, és Rawls elmélete érvényes minden nemzetállam határain belül.

Rawls egyáltalán nincs egyedül azok között, akik a nemzetállamra összpontosítanak. A legtöbb modern politikai gondolkodó természetesnek vette, hogy kifejtendő elméleteik működési köre a nemzetállam határain belül esik. Amikor a teoretikusok igazságossági elveket fejtenek ki gazdasági rendszerek értékelésére, akkor a nemzeti gazdaságra összpontosítanak; amikor pedig jogi elveket dolgoznak ki az alkotmányok értékelésére, akkor figyelmük középpontjában a nemzeti alkotmányok állnak; továbbá, mind n számba veszik a demokratikus állampolgárság számára helyénvaló erényeket és identitásokat, azt kérdik, mit jelent a nemzetállam jó polgárának lenni; végül, amikor a teoretikusok a „politikai közösség” jelentésér

---

\* Kymlicka, Will – Straehle, Christine: Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature. *European Journal of Philosophy*, Vol. 7., Number 1., April 1999, 65–88.



vitáznak, a vita tétje az, hogy a nemzetállamok mennyiben tekinthetők politikai közösségekként.

Ez a nemzetállamra való koncentráció nem mindig nyilvánvaló. Sok teoretikus anélkül beszél a társadalomról, a kormányzatról vagy az alkotmányról, hogy tisztázná, mondandója milyen jellegű társadalomra, kormányzatra vagy alkotmányra vonatkozik. Rövid vizsgálat után nyilvánvaló lesz, hogy majdnem minden esetben a nemzetállamra gondoltak. Ezzel pedig nyilvánvalóvá válik a paradigma átfogó jellege. Az a feltevés, mely szerint a politikai normák érvényességi köre az egyetlen integrált társadalomként felfogott nemzetállamra szorítkozik, annyira átható, hogy sok teoretikus már nem tartotta érdemesnek ezt kimondani.

Pontosabban, a teoretikusok homályosan tudatában vannak annak, hogy léteznek bizonyos, a nemzetállamok fölötti kormányzati formák, mint például az Európai Unió vagy az ENSZ nemzetfölötti intézményei, illetve hogy a helyi vagy regionális intézmények formájában léteznek a nemzetállam alatti politikai intézmények is. Ám ezeket másodlagos jellegűnek tekintették, amelyek csupán kiegészítik a nemzeti politikai intézményeket, anélkül, hogy számukra kihívást jelentenének, vagy kiszorítanák azokat központi jelentőségét.

Meglepő ezért, hogy a politikaelméletben egészen napjainkig igen keveset írtak a nemzet szerepéről. Ahogyan Bernard Yack mondja, „nincsenek nagy elméleti szövegek, amelyek kiemelnék vagy megvédenék a nacionalizmust, sem Marx, sem Mill, sem Machiavelli részéről. Csupán kis szövegek léteznek, olyan elsőrangú gondolkodóktól, mint Fichte, vagy hatalmas szövegek másodrangú gondolkodók tollából, mint Mazzini.”<sup>1</sup>

Ez a helyzet jelentősen megváltozott Yael Tamir *Liberal Nationalism*, David Miller *On Nationality*, és Margaret Canovan *Nationhood and Political Theory* című könyveinek a megjelenésével.<sup>2</sup> Az utóbbi évek cikkeinek, könyveinek, szimpóziumainak áradatában a nacionalizmus politikai elméletének robbanását kell elkönyvelnünk.<sup>3</sup> Ebben a cikkben áttekintjük a

---

<sup>1</sup> Idézi Ronald Beiner. Beiner, Ronald: *Theorizing Nationalism*. SUNY Press, Albany, 1999. Bevezető.

<sup>2</sup> Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton University Press, Princeton, 1993. Miller, David: *On Nationality*. Oxford University Press, Oxford, 1995. Canovan, Margaret: *Nationhood and Political Theory*. Edward Elgar, Cheltenham, 1996.

<sup>3</sup> Miller, D.: i. m.; Tamir, Y.: i. m.; Canovan, M.: i. m.; Beiner, R.: i. m.; Miller, D. et al.: Symposium on David Miller's *On Nationality*. In *Nations and Nationalism*, Vol. 2/3., 1996, 407–451.; McKim, R. – McMahan, J. (eds.): *The Morality of Nationalism*. Oxford University Press, New York, 1997; Moore, M. (ed.): *National Self-Determination and Secession*. Oxford University Press, Oxford, 1998; Couture, J. – Nielsen, K. – Seymour, M. (eds.): *Rethinking Nationalism*. University of

politikaelmélet megfelel egységeivel és szintjeivel kapcsolatos tanulságok kibontakozását. Ezeket a tanulságokat három f szakaszban összegezzük.

Első sorban, ezek a m vek segítettek megmagyarázni, miért játszott a nemzet és a nemzetállam központi (noha implicit) szerepet a nyugati politikaelméletben. Megtanultuk a nagy alkut, aminek értelmében a demokrácia, az igazságosság, a legitimitáció, az állampolgárság elmélete és gyakorlata összefonódott a nemzeti intézményekkel. Sok mai – „liberális nacionalistának” nevezett – szerint egyedül a nemzetállam keretein belül tartható fenn a liberális-demokratikus elvek megvalósításának reménye. Ezek közül a liberális-nacionalista érvek közül fejtünk ki néhányat a második részben.

E m vek jó része nemcsak a mai nyugati nemzetállamok, hanem maga a *nacionalizmus* apológiájának is tekinthet. Nacionalizmuson azokat a politikai mozgalmakat és nyilvános célkit zéseket értjük, amelyek megkísérlik biztosítani, hogy az állam valóban „nemzetállam” legyen, amelyben az állam és a nemzet egybeesik. Az, hogy a nemzetállam létezik, a nacionalista szerint nem egy kellemes véletlen: sokkal inkább teljesen jogos bizonyos intézkedések foganatosítása a nemzet és az állam teljesebb megfelelése érdekében.

Mégis, a nacionalista mozgalmak két igen különböz és egymásnak ellentmondó módját kísérelték meg annak, hogy megvalósítsák nemzet és állam egybeesését. Egyfel l, az államok „nemzetépítési” politikát alkalmaztak, amelynek célja a közös nyelv, identitás és kultúra biztosítása az állampolgárok számára; másfel l, egy terjedelmesebb állam etnokulturális kisebbségei léptek fel saját állam létrehozása érdekében. Nevezük az els t „állami nacionalizmusnak”, a másodikat pedig „kisebbségi nacionalizmusnak”.

Mindkét nacionalista stratégia hajlamos komoly konfliktus felkeltésére, amennyiben egy államban nemzeti kisebbségek élnek. Nemzeti kisebbségen saját magát egy terjedelmesebb államon belül nemzetként meghatározó etnokulturális csoportot értünk. Ezek a csoportok az állami nacionalizmussal szembeszállva jellegzetes módon ellenálltak a többségi nemzetbe való asszimilálásra irányuló nyomásnak, ehelyett a kisebbségi nacionalizmus mentén mozgósítottak saját önkormányzatú politikai közösség létrehozására, amely egyaránt lehet független állam, vagy a terjedelmesebb államban létrehozandó autonóm terület.

Az állami és kisebbségi nacionalizmus közötti ilyenfajta konfliktus mélyen áthatotta a huszadik század történelmét. Mi

több, ellentétben a legtöbb elrejtéssel, nem észlelhető a konfliktus csökkenése. Épp ellenkezőleg. Az állami és a kisebbségi nacionalizmus közötti konfliktus megmarad az újonnan demokratizálódó európai posztkommunista államok legerőteljesebb dinamizáló (és akadályozó) tényezőjének. Még a jól megalapozott nyugati demokráciákban is, mint például Québec, Skócia, Katalónia, Flandria vagy Puerto-Rico esetében, a kisebbségi nacionalizmus nemhogy csökkenne, de növekszik.

Mindez egy nyilvánvaló kérdést vet fel: ha a liberális nacionalisták helyesen állítják, hogy a liberális demokrácia leginkább a nemzeti politikai egységben működik, akkor vajon feltevéssük egyet jelent az állami nacionalizmus védelmezésével, vagy éppen a kisebbségi nacionalizmussal, esetleg mindkettővel? Mit tehetünk, ha a nacionalizmus két formája ellentmond egymásnak?

A liberális nacionalizmus irodalmában a legtöbben kikerülik ezt a kritikus kérdést, és alulbecsülik a nacionalizmus és a két versengő formája közötti konfliktus lehetőségeit. Mégis, számos szerző elképzelése szerint a liberális nacionalizmus logikája megengedi a kisebbségi nacionalizmust. Ennek a nézőpontnak megfelelően léteznek jogos indítékok, amelyek alapján a nemzet-etnikai kisebbségek tovább mozgósítják a „nemzeteket”, keresik az önkormányzást, sőt a szecesszió „nemzeti” jogait. Nemrégiben jelentős mértékben született a kisebbségi nacionalizmus hatalmának és fennállásának magyarázatára is. Ezeket az indítékokat a harmadik részben tárgyaljuk. Ez lesz a második fő tanulság, amit az irodalomból levonhatunk.

Ez az irodalom hiteles bepillantást nyújtott a nemzetállam, nemzet és nacionalizmus központi jellegére vonatkozóan. Berkeiben Minerva különös baglya elkezdte feltárni a röptét. Úgy tűnik, hogy a más évszázad hatására éppen helyzetéből kimozduló és kihívás elé állított nacionalizmus központi jellegére derül fény. Különösen amellet érvelnek sokan, hogy a nemzetállam és a kisebbségi nacionalizmusra való fókuszálást a demokráciának egy sokkal inkább kozmopolita és a nemzetközi vagy szupranacionális intézményekre koncentráló eszméjének kell felváltania. Ezek az intézmények fejlődnek, egyre nagyobb befolyásra tesznek szert, ám a hagyományos politikaelmélet keveset beszél a nekik megfelelő demokráciafajtáról, jogokról, erényekről és identitásokról. Jelentős munka született, amely az első lépés egy ilyen „kozmpolitá demokrácia” elméletének kiaknázásában. Ezekről a fejleményekről a negyedik részben fogunk szót ejteni. Egy ilyen elmélet szükségessége az áttanulmányozott irodalom harmadik nagy tanulsága.

Összességül, a legújabb irodalom három tanulságot enged meg levonnunk: *(a)* miért foglalt el központi helyet a nemzetállam a modern politikaelméletben; *(b)* miért maradhatott a nacionalizmus a liberális-demokratikus élet maradandó

jellemvonása; (c) miért szükséges kimozdítanunk, esetleg helyettesíteniük a nemzetekre és a nemzetállamokra összpontosító képet egy kozmopolita demokrácia-elképzeléssel.

Főlegesen mondanunk, mindhárom tanulság másfelé mutat. Nemigen férnek össze egymással, és nehéz lenne egyetlen elméletbe összefoglalni ket. Sok teoretikus elképzelése szerint valójában csak egyikük az igazi tanulság, a másik két probléma pedig túlhangsúlyozott. A kozmopolita demokrácia néhány védelmez jének állítása szerint például a transznacionális intézmények nemcsak hogy a nemzetállam fontosságával fognak vetekedni, hanem ez utóbbi egyszer en idejétmúlt, és így igazából a „nemzetállamok végének” korát éljük.<sup>4</sup> Hasonlóképpen, a nemzetállam eszméjének védelmez i megkérd jelezi a kisebbségi nacionalizmus fontosságát; a kisebbségi nacionalizmus védelmez i pedig mint utópiát utasítják el a kozmopolita demokrácia eszméit.

Bárhogyan is legyen, néz pontunk szerint mindhárom tanulság rendelkezik valamilyen igazságmaggal. Mindez egy, a mainál is összetettebb és többszint bb politikaelmélet szükségességét veti fel, amely egyszerre szolgáltat igazságot a kisebbségi nemzetnek, a nemzetállamnak és a transznacionális intézményeknek. E cikk megírásának célja nem az volt, hogy egy ilyen elméletet kifejtünk, csupán az, hogy azonosítsunk néhányat ennek épít kövei közül.

## 2. A nemzet központi helye

Az elmúlt két évszázadot áttekintve két er teljes tendencia jelenléte észlelhet : (a) a birodalmak, királyságok, városállamok, protektorátusok, gyarmatok zavaros összevisszasága majdnem teljesen nemzetállamokká szervez dik újjá, amelyek közül mindegyik nemzetépítési politikát szorgalmaz a diffúz közös nemzeti identitás, kultúra és nyelv terepén; (b) a preliberális vagy nem-demokratikus kormányzati formák (monarchiák, oligarchiák, teokráciák, katonai diktatúrák, kommunista rezsimek) majdnem egészében liberális-demokratikus rendszerekké alakulnak át. Lehetséges, hogy ez a két tendencia nem tartozik össze, ám a józan ész mégis azt súgja, hogy bizonyos jelent s affinitás áll fenn a nemzetállam és a liberális demokrácia között.

Milyen természet vajon ez az affinitás? Ahogyan korábban már mondtuk, a politikai elméletírók meglehetősen keveset írtak err l a kapcsolatáról. A teoretikusok titkon inkább hajlottak arra a feltevésre, hogy a világ, amely számára írtak, a nemzetállamok világa, melyeknek létezését inkább mint az élet egyszer tényszer ségét könyvelték el, mintsem hogy

---

<sup>4</sup> Guéhenno, J-M.: *The End of the Nation-State*. University of Minnesota Press, 1995.

megpróbáltak volna magyarázattal szolgálni arra, hogy a nemzetállam miért képes megfelelni otthon nyújtani a liberális demokráciák számára. Csupán az utóbbi néhány évben megjelen, ún. „liberális nacionalista iskola” képviselői próbáltak válaszolni a nemzet és liberalizmus közötti összefüggés kérdéseire. A liberális demokráciára mint három összefüggő, bár különböző elv hordozójára kell tekintenünk, ezek pedig a következők: (a) társadalmi igazságosság; (b) tanácskozó demokrácia; (c) egyéni szabadság. A liberális nacionalizmus képviselői szerint mindhárom elv teljesítésének leghatékonyabb – talán egyedüli – kerete a *nemzeti* politikai keret.

Néhány szóban ezekről az összefüggésekről:

(A) *Társadalmi igazságosság*: A liberális demokrata elméletírók a társadalmi igazságosság feltételeinek pontos meghatározásában különböznek egymástól. Egyes baloldali liberálisok az erőforrások radikális elosztását szorgalmazzák az erőforrások és a képességek egyenlősége elvének megvalósítása érdekében. De még a jobbközép liberálisok is általában egyetértenek abban, hogy a disztributív igazságosság egyaránt feltételezi a modern gazdaságban és az értékelt munkahelyek megszerzésére irányuló versengésben szükséges jártasságok és felhatalmazások egyenlőségét, mint ahogyan jelenti az emberek alapvető szükségleteiből eredő társadalmi jogosultságok rendszerét, a hátrányos helyzetűek és sérülékenyek védelmét is (egészségügyi védelem, nyugdíjak, munkanélküli biztosítás, családi juttatások).

Miért történik úgy, hogy az ekképpen felfogott társadalmi igazságosság belső kapcsolatban áll a nemzetállamokkal? A liberális nacionalisták kétféle érveléssel rendelkeznek. Először, a jóléti államban áldozatokot kell hoznunk mások érdekében, akiket nem ismerünk, talán sosem fogunk találkozni velük, akiknek etnikai származása, vallása és életmódja a miénktől különböző. A demokráciában a szociális programok csupán akkor maradnak fenn, ha a többség szavazatával támogatják őket. A történelem azt sugallja, hogy az emberek készek az önfeláldozásra rokonaik és hittársaik javára, ám szélesebb körű kötelelességeket csupán bizonyos feltételek teljesülése mellett hajlandók felvállalni, mint például: (a) ha létezik valamilyen közös identitás és tagság, ami egyesíti az adományozót és a címzettet, amikor az ismeretlen számára meghozott áldozat valamiképpen még mindig a „mieink” javára történő áldozatnak tudható; (b) ha létezik továbbá az áldozathozatal kölcsönös jellegére vonatkozó hit, és pedig: ha valaki áldozatot hoz egy másra szükségét szenvedőért, az szükségleteit később éppúgy figyelembe veszik. A liberális nacionalisták érve szerint a nemzeti identitás biztosította ezt a közös azonosságtudatot és bizalmat, ezt a folyamatban levő áldozatosságot (ellentétben a vészhelyzetek epizodikus humanitárius segélyeivel), amit – a rokoni és vallási kapcsolatokat

leszámítva – egyetlen más modern identitás-forma sem volt képes motiválni.<sup>5</sup>

Másodszor, az esélyegyenlőség iránti elkötelezettség, annak meghatározása szerint, az oktatáshoz és a munkához való egyenlő hozzáférés lehet ségét jelenti. A gazdaság iparosodásával a munkások alkalmazásának elengedhetetlen feltételévé válik a magas fokú műveltség, képzettség és kommunikációs képesség (szemben a paraszti gazdaság termelési módjával). Ernest Gellner szerint a gazdaság modernizálódásának elengedhetetlen működési feltételévé válik az egyetlen nyelven zajló széles körű oktatás meghonosítása. Gellner néz pontja szerint az oktatás „nemzetiesítése” kezdetben nem az állampolgári esélyegyenlőség érvrendszerének a tartozéka, hanem egyszerűen a megfelelő munkaerő biztosításának egy módja.<sup>6</sup> Bárhogyan is legyen, az oktatás nemzetiesítését mint a társadalmi egyenlőség elérésének hathatós eszközt baloldali liberálisok és szociáldemokraták egyaránt gyorsan elfogadják. A közös és szabványosított nyelven történő standard közoktatás, az egyes nemzeti tanügyi rendszerek sikeresen integrálták egy közös nemzeti társadalomba a visszamaradott vidékeket és a munkásosztályt, elvileg lehetővé téve minden körzet és minden osztály gyermekei számára a modern gazdasági versenyhez szükséges jártasságok megszerzését. Valóban, számos országban az esélyegyenlőség pontos mérése a különböző csoportok sikeres szereplése ebben a közös nemzeti oktatási intézményben.

Mindkét szempontból nézve az állam számos nemzetépítési célkitűzése a társadalmi igazságosság elmozdítójának tekinthető, egyfelől azáltal, hogy megteremt az újraelosztáshoz szükséges szolidaritást, másfelől pedig azáltal, hogy elmozdítja a gazdasági és a közös nevelési intézményekben való egyenlő részvételt.

(B) *Tanácskozó demokrácia [deliberative democracy]:* A liberális demokrácia, meghatározás szerint, a demokrácia elkötelezettje. A liberálisok számára azonban a demokrácia nem csupán a szavazatok összegyűjtésére szolgáló képlet, hanem egyben a közösségi tanácskozás és hitelesítés rendszere, amely lehetővé teszi az állampolgároknak eszközhasználatát a politikai tanácskozásban. A szavazás jelenlegi formája (az országos választásokon, vagy törvényhozási ciklusokon belül) csak egy része a tágabb önrendelkezési folyamatnak. Ez a folyamat egyidőben nyilvános tanácskozással, ahol a kérdést a nyilvánossághoz intézik, megoldásához pedig véleményekre van szükség. A tanácskozásból eredő döntés törvényszerű, mert az egészében vett nép közös javára és feltételezett akarata, nem pedig többségi önérték vagy véletlenszerű szeszély.

<sup>5</sup> Miller, D.: i. m.; Canovan, M.: i. m.

<sup>6</sup> Gellner, E.: *Nations and Nationalism*. Blackwell Publishers, Oxford, 1983.

Miért feltételezhet kapcsolat az ekképpen felfogott tanácskozó demokrácia és a nemzetállam között? Ezen a ponton a liberális nacionalisták újra két válasszal rendelkeznek. Elször, akárcsak a társadalmi igazságosság esetében, a tanácskozó demokrácia a bizalom magas fokát követeli meg. Az embereknek bizniuk kell abban, hogy mások szintén szem előtt tartják érdekeiket, véleményeiket. Sőt mi több, a választások és a viták vesztesei abban az esetben hajlandók engedelmeskedni, ha úgy érzik, nyerhetnek a következő alkalommal, és ekkor am azok fognak engedelmeskedni. Amint láttuk, a liberális nacionalisták érve szerint csupán a közös nemzeti öntudat képes ennek a bizalomnak a biztosítására.

Másodszor, a közös politikai tanácskozás akkor kivitelezhető, ha a résztvevők értnek egymás nyelvén, ez pedig, úgy tűnik, a közös nyelv szükségességét kívánja meg. Elvileg elképzelhető széleskörű fordítási lehetőségek igénybevétele, azonban ezek gyorsan korlátozóvá, drágává és kényelmetlenné válhatnak. A nemzetállamnak a közös nemzeti nyelvre vonatkozó igényét a robusztus méretű tanácskozó demokrácia lehetőségeként is értelmezhetjük. A liberális nacionalisták számára az egynyelvű nemzeti politikai fórumok képezik a modern világban a demokratikus részvétel elsődleges helyét, s ezek eredetibb módon képviselői jellegűek, mint a nyelveket keresztül-kasul átszövő magasabb politikai fórumok.

Mindez pedig azért, mert a demokratikus politika népnyelvi politika. Az átlagpolgár számára úgy kényelmes, ha a politikai vitákban saját nyelvén történik a kérdésfelvetés. Általános szabályként elfogadható, hogy csupán az elitnek van lehetősége arra, hogy folyékonyan beszéljen több nyelvet, ugyancsak számukra adott a nyelvi képességek megőrzésének és további fejlesztésének lehetősége, és csak azok, akik alkalmasak arra, hogy többnyelvű környezetben politikai kérdésekről folytassanak vitákat. Mi több, a politikai kommunikáció rendelkezik egy hangsúlyos ritualisztikus összetevővel is, s a kommunikáció e ritualisztikus formája tipikusan nyelvi jellegű. Az idegen nyelv pusztán technikai értése esetén, anélkül, hogy ezeket a ritualisztikus elemeket is értenénk, nem érthető meg teljesen egy politikai vita. Emiatt és még más okokból is állítják a liberális nacionalisták – általános szabályként – azt, hogy minél inkább nemzeti nyelven zajlik egy vita, annál inkább bír képviselői jelleggel.

Mindezt felerősíti a nyelv és a nemzeti identitás közötti kapcsolat, amely a 19. század óta merült feledésbe, amikor is az állam elször vállalkozott a tömegek kimozdítására, s ez lehetett vége, hogy a maguk nyelvén vegyenek részt a politikai életben. A tömeges kimozdítás és a tömegdemokrácia találkozása egy erős nemzeti öntudat kialakulását segítette elő, amelyet a nemzeti nyelv használata szimbolizál, s amely újonnan

megalapozott méltósággal ruházta fel az állampolgárokat – olyan identitásról van szó, amely máig velünk maradt.<sup>7</sup> Igen fontos visszaemlékeznünk arra, hogy az európai történelem kezdeti szakaszának elitje arra törekedett, hogy mindinkább elhatárolja magát a plebsztől, a cseléktől, s hatalmuk és eljogaik igazolására éppen ezt a tömegektől való állítólagos távolságot használták fel. A nacionalizmus felemelkedése, bárhogyan is, de értékesítette a „népet” – azaz egy terület népcsoportját, osztályra és foglalkozásra való tekintet nélkül –, aki „a szuverenitás birtokosává, a lojalitás központi tárgyává, valamint a kollektív szolidaritás alapjává” vált.<sup>8</sup>

A nemzeti öntudat erejének magyarázata részben abban keresendő, hogy a nép fontosságának hangsúlyozásán keresztül képes volt osztálykülönbségektől függetlenül bárki egyéni méltóságának biztosítására. A nemzeti nyelven zajló tömeges oktatás és a demokrácia valóságos megnyilvánulási formái a méltóság-osztó nemzeti identitás irányában történő váltásnak. A nép nyelvének használata annak megerősítése, hogy a politikai közösség a néphez, nem pedig az elithez tartozik.

(C) *Egyéni szabadság.* Az egyéni szabadság és a nacionalizmus kapcsolata jóval bonyolultabb, mint a társadalmi igazságosságé és a tanácskozó demokráciáé. E két utóbbi közösségi vállalkozásnak van szüksége közösségre. Az, hogy vajon a nemzet biztosítja-e az igazságosság és a demokrácia számára alkalmas közösségi alapot, külön kérdés, amelyhez még visszatérünk, de mindenképpen világos, hogy tartalmaz egy bizonyos közösségi kötelezettséget. Ettől eltérően kevésbé világos, hogy miképpen tekinthető a nacionalizmus az egyéni szabadsággal szembe fordítottjának. Végül is a nacionalizmus azt állítja, hogy az emberi identitás elválaszthatatlanul kötődik saját nemzetéhez, és hogy az értelmes emberi életvezetés csakis a nemzeti kultúra berkeiben kivitelezhető. Vajon ez nem pontosan annak a tulajdonított jellegű csoportidentitásnak a felértékelése-e, amellyel a liberális eszmény autonóm egyéniségének mindig is dacolnia kellett?

A liberális nacionalisták szerint az egyéni autonómia és a nemzeti kultúra közötti kapcsolat összetettebb. A nemzeti kultúrában való részvétel, állítják, távolról sem akadályozza, sőt értelmessé teszi az egyéni választást. Az alapvető gondolat arról szól, hogy a modernitást (részben vagy egészében) az egyéni

---

<sup>7</sup> Anderson, B.: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* New Left Books, London, 1983; Brubaker, R.: *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe.* Cambridge University Press, Cambridge, 1996; Canovan, M.: i. m.

<sup>8</sup> Greenfeld, L.: *Nationalism: Five Roads to Modernity.* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, 14.



választás szabadsága határozza meg. Mit tartalmaz azonban az egyéni szabadság? Az emberek környezetük társadalmi szokásaiból az e szokásoknak tulajdonított értékek alapján választanak. A nemzeti kultúra nemcsak biztosítja ezeket a szokásokat, hanem értelmessé is teszi ket az egyes emberek számára. Amint Avishai Margalit és Jozef Raz mondták, a nemzeti kultúrában való részvétel értelmes választási lehet ségeket nyújt, abban az értelemben, hogy az „egy kultúrában való otthonosság kiszabja az elképzelhet határait”. Ha a kultúra hanyatlásnak indult, vagy diszkriminációnak esik áldozatul, akkor „a tagjai számára biztosított választások és lehet ségek összezsugorodnak, kevésbé lesznek vonzóak, követésük kevésbé bizonyul sikeresnek.”<sup>9</sup>

Ezért az eredeti egyéni szabadság iránti liberális elkötelezettség kiterjeszthet a fennálló életképes és virágzó kultúrák iránti elkötelezettségig. Mindez nem magyarázza meg, miért van szüksége az embernek inkább *saját* nemzeti kultúrára, mintsem hogy beolvadjon egy másik, talán virágzóbb nemzeti kultúrába. A liberális nacionalisták számtalan érvet szolgáltatnak arra, hogy miért nehéz egy hanyatló kultúra tagjának beilleszkedni egy más kultúrába. Például Margalit és Raz szerint a beilleszkedés választása nemcsak azért nehéz, mert ez „egy igazán lassú folyamat”, hanem a kulturális hovatartozásnak az emberi identitás formálásában játszott szerepe miatt is. A kulturális hovatartozás „er s társadalmi jelleggel” rendelkezik, abban az értelemben, hogy meghatározza mások rólunk alkotott képét és nekünk adott válaszait, ami pedig saját önidentitásunkat élesíti. S t mi több, a nemzeti identitás sajátos alkalmazásban arra szolgál, hogy „az identifikáció els dleges képévé” válhasson, hiszen a valahová tartozáson, nem pedig teljesítményen alapul. Ezért a kulturális identitás „fogódzót” nyújt „a biztonságos és er feszítést l mentes hovatartozáshoz és az önidentifikációhoz”. Ez pedig azt jelenti, hogy az ember önbecsülése szorosan kapcsolódik saját nemzetének mások általi értékeléséhez. Ha egy kultúra általában nem részesül tiszteletben, akkor tagjainak méltósága és önbecsülése is veszélybe kerülhet.<sup>10</sup> A méltóságot és önazonosságot el segítend , hasonló szerepet szán érveiben a nemzeti hovatartozás iránt érzett tiszteletnek Charles Taylor<sup>11</sup> és Yael Tamir.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Margalit, A. – Raz, J.: National Self-Determination. *Journal of Philosophy*, 87, 1990, 449.

<sup>10</sup> Margalit, A. – Raz, J.: i. m., 447–449.

<sup>11</sup> Taylor, C.: The Politics of Recognition. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'*. Princeton University Press, Princeton, 1992, 25–73.

<sup>12</sup> Tamir, Y.: i. m., 41., 71–73.

Tamir szintén kiemeli, hogy a kulturális hovatartozás egy „járulékos értelem” többletét adja cselekedeteinkhez, amelyek ezáltal nem pusztán az egyéni teljesítmény aktusai, hanem egy „kultúra-alkotó és -újraalkotó folyamatos kreatív erőfeszítés részei”. Továbbá pedig azt állítja, hogy ahol az intézményeket „a kultúra tájékoztatja, az emberek érthetnek és értelmesnek találják őket”, s így „az emberek részvétele a közügyekben bizonyos átlátszóságra tesz szert”. Ez pedig az odatartozáson, a kölcsönös elismerésen és a megbecsülésen nyugvó kapcsolattartás elmozdítója.<sup>13</sup> James Nickel kihangsúlyozza, hogy a generációk közötti értékes kapocs sérülékennyé válik, amikor a szülők képtelenek átörökíteni gyermekeiknek és unokáiknak saját kultúrájukat.<sup>14</sup> Benedict Anderson és Chaim Gans a nemzeti identitással kapcsolatban azt emelik ki, hogy az módot ad saját halandóságunk transzcendálására, amennyiben ez az identitás egyszerre köt össze azokkal, akiknek léte eltér az időtlenség homályában, és azokkal is, akik soron következnek a meghatározatlan jövőben.<sup>15</sup> Mindezen érvekkel kifolyólag a liberális nacionalisták mellett érvelnek, hogy az emberek szabadság-érzete és az értelmes autonómia tipikusan a nemzeti kultúrában való részvétellel kapcsolódik össze.

Összegezve, a liberális nacionalisták számtalan érvelt sorakoztatnak fel arra, miért biztosítja a nemzetállam a liberális politikaelmélet alkalmas elemeit. A társadalmi igazságosság, a tanácskozó demokrácia és az egyéni autonómia liberális-demokratikus erényei, mondják, a lehető legjobban elérhetőek a nemzetállamban, azaz abban az államban, ahol közös nemzeti öntudat, kultúra és nyelv sugárzik szét az állampolgárok között. Ahogyan Margaret Canovan mondja, a nemzet olyan „elem”, amely a demokratikus államok meghajtója.<sup>16</sup> Amennyiben ezek a liberális nacionalista érvek helytállóak, segítenek megmagyarázni azt, amit Tamir állított, hogy „a legtöbb liberális liberális

---

<sup>13</sup> Uo., 72., 85–86.

<sup>14</sup> Nickel, J.: The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory. *Dialogue*, Vol. 33 / 4, 1995, 635–642.

<sup>15</sup> Anderson, B.: i. m.; Gans, C.: Nationalism and Immigration. In *Ethical Theory and Moral Practice*, special issue on 'Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy'. Vol. 1 / 2, 1998, 159–180.

<sup>16</sup> Canovan, M.: i. m., 80. Kiemelhetnénk, hogy Canovan, ellentétben az ebben a részben említett más szerzőkkel, nem igazán azonosul a liberális nacionalista állásponttal. Valójában bizonyos tekintetben egészen sajnálatosnak véli, hogy a demokrácia annyira erős, hogy nem látható tisztán, mi szolgálhatna alternatívaként a liberális demokrácia megalapozásában.

nacionalista”,<sup>17</sup> valamint azt is, hogy miért haladt egymással kéz a kézben a liberalizáció és a nacionalizáció.

### 3. Államok és kisebbségi nemzetek nacionalizálása

A fönti liberális nacionalista érvelés számtalan elemre megkérdjelezhető, főképp a globalizáció korában. Ezeket a kérdéseket fogjuk röviden elemezni. Mielőtt ehhez bárhogyan is hozzáfognánk, feltáráásra vár a liberális nacionalista érvelés bizonyosfajta kettőssége.

A liberális nacionalisták érvelése szerint számos haszna van annak, amikor egy politikai közösség egyazon nemzettudattal rendelkezik. Tudjuk viszont, hogy az effajta közös nemzettudat nem „természetes”, és nem is mindig létezett. Az, hogy a nemzetállamok állandó lakossága valóban egyazon identitással rendelkezik, esetleg rendelkezhetne, viszonylag új, csupán néhány századra visszanyúló gondolat, amelynek hosszú idő volt szüksége ahhoz, hogy gyökeret verjen az emberek képzeletében.

Másképpen mondva, a nemzetállam egyáltalán nem az idő kezdetén jött létre, nem is máról holnapra született, éppenséggel egy óvatos nemzetépítési politika eredménye, amelyet az állam a nemzettudat elterjesztésének és megerősítésének érdekében alkalmazott. Ez a politika a nemzeti tanrend létrehozását, a nemzeti média támogatását, a nemzeti szimbólumokra, a hivatalos nyelvre, az állampolgárságra, a honosodásra és még sok másra vonatkozó törvények megalkotását foglalta magában. Ezen okból kifolyólag megfelelőbb volna a „nemzetállamok” elnevezés helyett a „nemzetépítő államok” [*nation-building states*] vagy a „nemzetesítő államok” [*nationalizing states*] elnevezéseket használni.<sup>18</sup> A közös nemzeti identitás sikeres elterjesztése sok országban esetleges és sérülékeny megvalósítás, ma is zajló folyamat, nem pedig megvalósított faktum.

Biztosak lehetünk abban, hogy néhány ország feltűnően sikeres volt nemzetépítési politikájában, mint például Francia-

---

<sup>17</sup> Tamir, Y.: i. m., 139.

<sup>18</sup> Az érv kifejtett formáját lásd: Brubaker, R.: i. m. Hasonlóképpen, Wayne Norman érve szerint a nemzetállam elméletével foglalkozó teoretikusok igazi feladata nem az, hogy kiemeljék a nemzetállam intézményének érdemeit, hanem inkább a nemzetépítési politikai gyakorlat érdemeit kellene kiemelniük. Elképzelése szerint – amellyel egyetértünk – a politikai gondolkodók a nacionalizmusnak ezt az oldalát teljesen elhanyagolták. Lásd Norman, W.: Prelude to a Liberal Morality of Nationalism. In Brennan, S. – Isaac, T. – Milde, M. (eds.): *A Question of Values*. Rudopi Press, 1996, 189–208.; U : Theorizing Nationalism (Normatively). In Beiner, R. (ed.): i. m., 51–65.

ország és Olaszország. Ki gondolta volna 1750-ben, hogy a mai Franciaország vagy Olaszország határai között élők – virtuálisan – egyazon nyelvvel és nemzettudattal fognak rendelkezni? Sok országban azonban jókora, adott területekre koncentrálódott nemzeti kisebbségek álltak ellen ezeknek a nemzetépítő politikáknak, főleg ha ezek a kisebbségek a történelem folyamán bizonyos fokú önkormányzattal rendelkeztek, amelyet az illető területet megfosztottak egy nagyobb állam által akarataik ellenére történő bekebelezés, gyarmatosítás, hódítás, egyik birodalomtól a másikhoz való csatolás révén. Amint korábban jeleztük, ezek a kisebbségek gyakran tekintik magukat „nemzetnek a nemzetben”, és mozgósítanak önkormányzatuk el- vagy visszanyerése érdekében.

Amióta a nemzetállam az egész országra kiterjed közös nemzeti identitás hirdetőjévé vált, azóta a kisebbségi nacionalizmus gyakran került közvetlen konfliktusba az állami nacionalizmussal. Valóban, az állami nacionalizmus és a nemzetépítési politika elsődleges célpontja éppen a kisebbségi nacionalizmus. A többség képviselői már rendelkeznek a nyilvános kultúrában visszatükrözött közös nemzettudattal, semmiféle bátorításra vagy ösztökélésre nincs szükség ahhoz, hogy azonosuljanak vele. A nemzetépítési politika irányulhat egyfelől a hátrányos helyzetűeknek és a kiszorítottaknak a főáramba való visszasegítésére, de ugyanúgy irányulhat azokra az emberekre, akik egyáltalán nem tekintik magukat a szélesebb nemzet részének, mint például a nemzeti kisebbségek, meggátolva egy külön nemzettudat kialakulását lehetőségeik között abban az államban.

Mindez a Walker Connor híres tanulmányának címében olyan szépen megfogalmazott kérdést veti fel: vajon a nemzetállamok „nemzetépítő”-e avagy „nemzetrombolók”?<sup>19</sup> Igazából mindkettő. A nemzetállamok jellegzetes módon mindenféle, a kisebbségek részéről elzárkózott létező másféle nemzettudat szétrombolása által igyekeztek megvalósítani a közös nemzetet. Ez tetten érhető a 19. századi francia kormány bretonokkal és baszkokkal szembeni átütő szakosságában, és ma is tetten érhető a szlovák és román kormányoknak a magyar nemzetiség ellen irányuló politikájában, akárcsak a lett kormányzatnak az orosz nemzetiség ellen való ténykedésében.

Ez pedig egy, még a nemzeti identitásnak a liberális demokráciákban kiemelkedő szerepet szánó politikai elméletekben is igen elhanyagolt kérdésre irányítja a figyelmet: mi a teendő az olyan államokban, amelyek két vagy több nemzetet tartalmaznak, és amelyekben az állami nacionalizmus közvetlen konfliktusba kerül a kisebbségi nacionalizmussal,

---

<sup>19</sup> Connor, W.: Nation-Building or Nation-Destroying? *World Politics*, Vol. 24, 319–355

amelyet aláaknázni igyekeznek? Helyeselhet-e a nemzetépítés, ha nemzetrombolással jár együtt?

A kérdés illetően feltevése feltételezi, hogy a liberális nacionalisták nemcsak hogy a nemzetállam jelenlegi állapotának, hanem a nemzetépítési programoknak a védelmezői is. Ez nem mindig nyilvánvaló a szövegeikben: egyes szerzők a nemzetállam létét adótnak veszik, és egyetlen szót sem ejtenek arról, mit kell tenni azért, ha egyáltalán valami tehet, hogy nemzetállam jöhessen létre. Ahogyan a bevezetésben jeleztük, a nacionalizmus lényege pontosan azokban a politikai mozgalmakban és nyilvános célkitűzésekben áll, amelyek tevékenyen kívánnak megbizonyosodni arról, hogy az államok valóban nemzetállamok, amelyekben nemzet és állam egybeesik. A nacionalizmus bármelyik, liberális vagy más elméletének fel kell tennie a kérdést arra vonatkozólag, hogy milyen mértékben jogos megpróbálni állam és nemzet egybeesésének megvalósítását. Erről a kérdésről gondolkodva el kell ismernünk, hogy az állam nemzetépítése majdem mindig más nemzetek pusztításával jár együtt.

Azt gondolhatnánk, hogy a dolog valójában nem olyan komoly, mint ahogyan bemutattuk. Végülis a fentebb említett példák semmiképpen sem a mai liberális nacionalisták által támogatott nemzetépítés példái. A 19. századi Franciaország, valamint a jelenkori Szlovákia és Lettország esetében a nemzetépítési politika hajszolása erőszakos jellegű, sérti az emberek alapvető polgári és politikai jogait (úgy mint a szabad gyülekezés, a sajtószabadság, a panasztétel jogait). Erre senki meglepődve, hogy a nacionalizmus e formái pusztítólag hatnak a nemzetre. Ám a jelenlegi liberális nacionalisták csupán az alapvető emberi jogokat tiszteletben tartó nemzetépítési célkitűzéseket támogatják, és reménykedhetünk abban, hogy az állami nacionalizmus e mérsékelt és liberális formái nem „nemzetrombolók”.

Szerencsétlenségünkre az állami és a kisebbségi nacionalizmus közötti konfliktus nem szűnt meg, még akkor sem, ha az állami nacionalizmus az emberi jogok által megszabott korlátok közé szorult. Az állami nemzetépítés alábbi, az egyéni polgári és politikai jogokat messzemenően tiszteletben tartó közös módszereire gondolok:

(A) *Belső migráció / telepítési politika:* A nemzeti kormányzat számtalan esetben a nemzeti kisebbségek által lakott történelmi helyekre való betelepedésre bátorítja az ország más részeiben élőkét (esetleg az új bevándorlókat). Az ilyen jellegű nagyobb méretű telepítési politika szándékolt célja a nemzeti kisebbségek ellen irányuló, egyfelől az e területeken található természeti erőforrásokhoz való hozzáférés végett, másfelől azok politikai hatalmának megtörése érdekében, azáltal, hogy saját

földjükön kisebbségbe kerülnek.<sup>20</sup> Ez a m velet zajlik szerte a világon, Bangladesben, Izraelben, Tibetben, Indonéziában, Brazíliában és másutt.<sup>21</sup> Ugyanez a folyamat zajlott Amerika délnyugati részén, ahol a bevándorlás arra szolgált, hogy megtörje az slakosoknak és annak a chicano lakosságnak a hatalmát, amely ott élt 1848-ban, a területnek az Egyesült Államokhoz történő hozzácsatolásakor. Ez minden bizonnyal nagy igazságtalanság forrása, ám anélkül is kivitelezhető, hogy a nemzeti kisebbségekhez tartozó egyéneket megfosztanánk polgári és politikai jogaitól.<sup>22</sup>

(B) *A hatalom és a határ kérdése a bels közigazgatási alegységekben:* Az adott területekre koncentrálódott nemzeti kisebbségeket tömörít államban a bels közigazgatási egységek határai lényegbevágó fontossággal bírnak. Mivel a nemzeti kisebbségek zöme általában bizonyos területeken él, ezek a határok megvonhatók abból az elgondolásból kiindulva is, hogy azok hatalma ne szenvedjen korlátozást, vagyis olyan közigazgatási egységek hozandók létre, amelyekben a nemzeti kisebbségek helyi többséggel rendelkeznek, s amelyek aztán a tényleges autonómia és az önkormányzat kiindulópontjaivá válhatnak. Sok országban azonban a határok megrajzolása a hatalomkorlátozás elve alapján történt. Például a kisebbségek által lakott területeket több darabra felosztva lehetetlenné válik az egységes politikai fellépés (ami megtörtént a forradalom utáni Franciaországban, amikor az ország területét nyolcvanhárom kerületre osztották, szándékosan felszabdalva a baszkok, bretonok és más nyelvi kisebbségek által eredetileg lakott területeket); vagy fordítva, ezeket a kisebbségek által lakott területeket egy nagyobb közigazgatási egységbe olvaszthatják, amelyben mint egészben a kisebbségek szavazata jelentéktelenné válik (ez történt a 19. századi Florida spanyol közösségével).

Még ott is, ahol ezek a határok többé-kevésbé megegyeznek a kisebbségek által lakott terület határaival, az autonómia jelentése aláaknázható azáltal, hogy a központi kormányzat elbitorolja a hatalom egy részét, akár teljes egészét, megszüntetve ezáltal a

---

20 McGarry, J.: Demographic Engineering: The State-Directed Movements of Ethnic Groups as a Technique of Conflict Resolution. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 21, 1998, 613–638.

21 Penz.: Development Refugees and Distributive Justice: Indigenous Peoples, Lands and the Developmentalist State. *Public Affairs Quarterly* 6 / 1, 1992, 105–131.; U : Colonization of Tribal Lands in Bangladesh and Indonesia: State Rationales, Rights to Land, and Environmental Justice. In Howard, Michael (ed.): *Asiál Environmental Crisis*. Westview Press, Boulder, 1993, 37–72.

22 Reméljük, hogy világos, miben áll egy ilyen állami politika méltánytalansága. Sokkal mélyebb fejtegetés végett lásd Kymlicka, W.: Human Rights and Ethnocultural Justice. *Review of Constitution Studies*, Vol. 4 / 2, 1998, 213–238.

kisebbség hagyományos önkormányzati rendszereit. Valóban létezik számtalan olyan eset, amelyben a kisebbségek névlegesen ellen riznek ugyan közigazgatási egységeket, viszont semmilyen valóságos hatalommal nem bírnak, amióta a központi hatalom (a) megszüntette a hagyományos önkormányzati intézményeket és eljárásokat, és (b) minden fontosabb hatalom gyakorlására jogot formál, még azokéra is, amelyek magára a csoport kulturális túlélésére vonatkoznak – mint például a gazdasági fejl déssel kapcsolatos törvénykezés, oktatás, nyelv. (Gondolok itt az Amerikai Kongresszusnak az Egyesült Államok indiánjai fölött gyakorolt teljes hatalmára.)

Ez a hatalombitorlás nyílt igazságtalanság. Újra megismételve, mindez a polgári és politikai jogok megsértése nélkül is megvalósítható. Ameddig az egyes egyéneknek jogában áll szavazni, panaszt emelni, addig a többség számára nem jelent különösebb akadályt a bels közigazgatási egységek hatalmának és határainak a kisebbség erejének megtörése érdekében történ önkényes megváltoztatása.<sup>23</sup>

(C) *Nyelvpolitika:* A legtöbb demokratikus államban elfogadott gyakorlat az, hogy a többség nyelve az államigazgatás, a hivatalok, a törvénykezés, az oktatás és még sok más egyéb „hivatalos nyelve”. Minden állampolgár arra kényszerül, hogy az iskolában a kés bbi munkájához vagy az államigazgatással való érintkezéshez szükséges nyelvi jártasságra tegyen szert. Ez a nyelvpolitika nagyon gyakran a „hatékonyság” érvével van alátámasztva, ám egyben a kisebbségnek a többségbe való esetleges beolvasztását is szolgálja. Ahogyan bezárják a hagyományos politikai intézményeket, ugyanúgy zárják be a kisebbségek el zetesen létez oktatási intézményeit is. Például így zárják be 1848 után az Egyesült Államok dél-nyugati részének spanyol tannyelv iskoláit, amelyeket angol tannyelv iskolákkal helyettesítenek. Hasonlóképpen, az angol ajkú lakosság politikai dominanciájának megjelenésével megszüntetik Nyugat-Kanada francia tannyelv iskoláit. Mindez nyilvánvaló igazságtalanság forrása lehet, ám bator szintén nem vonja maga után az általános egyéni polgári és politikai jogok megsértését.

A három megvizsgált kérdés – migráció, bels közigazgatási egységek, nyelvpolitika – a Nyugat által felvállalt nemzetépítési programok közös elemei.<sup>24</sup> Ezen politikai célkit zések, amelyek

---

<sup>23</sup> További taglás: Kymlicka, W.: Is Federalism an Alternative to Secession? In Lehning, (ed.): i. m., 111–150.

<sup>24</sup> A kommunista blokkban is érvényesek, csupán másképpen. Lásd Walker Connornak a kommunista vezet k telepítéspolitikájára, választási trükkjeire és nyelvpolitikájára vonatkozó beszámolóját. Mindezek a nemzeti kisebbségi kérdés rendezésének kulcsfontosságú eszközeit

célja a kisebbség területeire való betelepítés, azok oktatási és politikai intézményeinek aláaknázása, valamint az egyetlen közös nyelv el irányzása az állami nemzetépítés fontos eszközei voltak. Csupáncsak azért, mert kevésbé kényszerítő jellegűek, mint a 19. századi Franciaország politikai irányelvei, és mert nem járnak együtt az alapvető egyéni emberi jogok megsértésével, szándékuk vagy eredményeik szempontjából ezek politikai célkitűzések nem kevésbé nemzetromboló jellegűek.

Annak ténye, hogy az állami nemzetépítés egyben kisebbségi nemzetrombolást jelenthet, még akkor is, ha a liberális-demokratikus alkotmány korlátai között zajlik, megmagyarázza azt, miképpen maradhatott a kisebbségi nacionalizmus ilyen hatalmas erő a nyugati demokráciákban, és miért máig nyitott kérdés a szecesszió számtalan régióban (mint Flandria, Québec, Katalónia, Skócia). A nemzeti kisebbségek még egyéni polgári és politikai jogaik megőrzésének védelmezése esetén sem érzik magukat biztonságban, ha csak az állam nem mond le mindörökké nemzetépítési célkitűzéseit megvalósításáról. Ez – hatásaiban – annyit jelent, hogy az államnak le kell mondania arról a törekvéséről, hogy „nemzetállammá” váljék, és el kell fogadnia ehelyett azt, hogy „többnemzetiségű állam”, és az is marad.

A liberális nacionalista nem szabadulhat meg az állami és kisebbségi nacionalizmusok közötti konfliktus lehetőségétől. Így a kérdés továbbra is jogos: megengedhető-e az állam nemzetépítése, ha mindez a kisebbségi nemzet pusztítását eredményezi? Korábban már megjegyeztük, hogy feltétlenül kevésbé iránt szenteltek ezt a kérdésnek.

Egyfelől érthető a kérdés elhanyagolása. Az állami és kisebbségi nacionalizmus közötti konfliktus hatalmas kötöttség elé állítja a liberális nacionalizmus védelmezőit. Ha ténylegesen kívánatos az államoknak nemzetállamokká lenni, akkor az olyan ország számára, amelynek területén nemzeti kisebbségek élnek, két járható út létezik: vagy (a) fel kell bontani a többnemzetiségű államokat – a szecesszió és a határok újrajrölása által minden nemzetiségi csoport számára lehetővé kell tenni saját nemzetállama kialakítását; vagy (b) fel kell hatalmazni a többnemzetiségű állam legnagyobb vagy leghatalmasabb nemzeti csoportját arra, hogy éljen az állami nacionalizmus adta lehetőségekkel, és pusztítsa el minden konkurens nemzeti identitást.

Az első minden bizonnyal kivitelezhetetlen abban a világban, ahol jóval több nemzet létezik, mint amennyi állam lehetséges, valamint ahol ugyanazon a területen keverten él több nemzetiség.

---

jelentették. (Connor, W.: *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton University Press, Princeton, 1984.)



E lehet ség kivitelezésének megkísérlése katasztrofális lenne.<sup>25</sup> Az utóbbi viszont önkényes és igazságtalan lenne, s nehezen egyeztetnénk össze azzal az alapelvvel, amely szerint a nemzeti identitások érdemesek arra, hogy tiszteljük és elismerjük ket.

Ezzel a dilemmával szembesülve a liberális nacionalisták különböző válaszokkal reagáltak. Néhányan egyszer en nem vesznek tudomást a problémáról. Mások veszik a lapot, és amellett érvelnek, hogy a többnemzetiség államokat – ahol ez lehetséges – nemzetállamokká kell feldarabolni.<sup>26</sup> Megint mások úgy vélik, hogy a tágabb társadalom általi tisztelet révén a nemzeti kisebbségek rávehet k arra, hogy lemondjanak „nemzet”-tudatukról, és beolvadjanak az uralkodó nemzetbe.<sup>27</sup> A bizonyítékok mind a mai napig arról gy znek meg, hogy ez egy alaptalan remény. A nyugati demokráciákban (és valójában az egész világon) a nemzeti kisebbségek egyre rendíthetlenebbül követelik nemzetként való elismerésüket és nemzeti jogaikat. E remény alaptalanságának okát pontosan maguk a liberális nacionalisták foglalják össze, amikor kijelentik azt, hogy az emberek egyfel l mélyen elkötelezettek a saját nemzeti kultúrájuk és identitásuk iránt, másfel l er sen érdekeltek abban, hogy részt vegyenek a nemzeti nyelven zajló politikai életben. Valóban, ha újraelemezzük a második fejezetben tárgyalt liberális nacionalista érveket, észrevevesszük, hogy bármelyikük egyformán alkalmazható a kisebbségi és a domináns nemzetre is.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Itt gyorsan átsiklottunk egy nagyon bonyolult kérdésen, a szecesszió kérdésén, amely sok újabb vita tárgya volt. Lásd például Buchanan, A.: *Secession: The Legitimacy of Political Divorce*. Westview Press, Boulder, 1992; Leining, (ed.): i. m.; Moore, M. (ed.): i. m.

<sup>26</sup> Például Walzer, M.: *The New Tribalism*. *Dissent*, Spring 1992, 164–171.

<sup>27</sup> Mint például Miller, D.: i. m.

<sup>28</sup> Gondolok itt a tanácskozó demokrácia kérdésére. Nyugaton számtalan többnyelv demokrácia létezik: Belgium, Spanyolország, Svájc, Kanada. Ezekben az országokban visszautasítják, hogy a tanácskozó demokrácia m kódése a közös nemzeti nyelvhez köt dne. S t, ezekben az országokban virágzik a demokrácia, mégis mindegyikükben van legalább egy jókora nemzeti kisebbség, amelynek nyelve hivatalos nyelvi státusnak örvend. Ha azonban közelebb l szemügyre vesszük a demokratikus viták m kódésének módját ezekben az országokban, megállapíthatjuk, hogy a nyelv egyre inkább növekv szerepet játszik a politikai közösségek határainak és a politikai szerepl k identitásának a meghatározásában. Hasonló jelenség játszódik le ezekben az országokban, amely által (a) a különféle nyelvi csoportok területileg koncentrálnak – ennek folytán mindegyik nyelv többé-kevésbé domináns pozícióra tesz szert egy adott területen, de a területen kívül kihalásnak indul (ez az ún. „területi imperatívusz” nevezett, igen elterjedt jelenség), és (b) ezek a területileg megosztott nyelvi csoportok a politikai elismerés és a politikai rendszer föderalizálása révén

S t, a „tisztelet” kinyilvánításának legalapvetőbb feltétele az, hogy a nemzeti kisebbségeket megvédjük a főntebb tárgyalt igazságtalan nemzetromboló politikáktól. Ám az efféle politikákkal szembeni védelem biztosítására alkalmas eljárások pontosan azok, amelyek készek elismerni a kisebbségek nemzettudatának eltérő jellegét. A betelepítési politika megelőzése érdekében a kisebbségek bizonyos területi igényekkel állhatnak elő, amennyiben például maguknak követelhetik egyes területek kizárólagos használati és haszonélvezeti jogát. Ugyanígy követelhetik bizonyos bevándorlás-korlátozó intézkedések foganatosítását. Olyanokat például, hogy a betelepülőket tegyenek eleget a huzamosabb ott tartózkodás követelményének a helyi és környezeti szavazati jog gyakorlásához. Vagy hogy ne hozhassák magukkal nyelvi jogaikat – ami annyit jelent, hogy inkább a helyi nyelv iskolába fognak járni, mintsem közpénzekben fenntartott saját nyelv iskolába. Hasonlóképpen, a törvénykezés és az államigazgatás történjen a helyiek nyelvén. Az összes hasonló intézkedés célja a nemzeti kisebbség területeire való bevándorlás visszaszorítása, és annak biztosítása, hogy a betelepülő elolvadjon a helyi kultúrába. Továbbá, a nemzeti kisebbségek politikai hatalmának szavatolása végett a kisebbségek számára az önkormányzás, a csoport-alapú politikai képviselői jogát, és a saját kulturális fennmaradásukat nyíltan veszélyeztető kérdések feletti vétőjogot kell biztosítani. A nyelvi méltánytalanság elkerülése végett a nemzeti kisebbségek saját nyelvük hivatalos nyelvként való elismerését is kérhetik, legalábbis az általuk lakott területeken.

Ezeknek, a kisebbségi nacionalizmusnak világszerte tulajdonított kérelmeknek a figyelembe vétele a fokmérője annak, hogy vajon egy ország feladta-e már a közös nemzeti identitás kialakítására irányuló törekvéseit, elfogadva ehelyett a multinacionalitás tényét. Mindez magába foglalja végül nemcsak az állami nemzetépítési politika feladását, hanem annak elismerését is, hogy a nemzeti kisebbség rendelkezhet saját konkurens, a domináns nemzettel párhuzamos önkormányzati társadalommal és nemzetépítési politikával. Világos az is, hogy a nemzeti

---

megvalósítható önkormányzati hatalom egyre növekvő igényével állnak elő. (A területi megosztás és a föderalizáció jelenségei szorosan összefüggnek, az utóbbi egyben oka és következménye az előbbinek.) A politikai határok megrajzolása és a politikai hatalom újraelosztása folytán a területileg megosztott nyelvi csoportoknak lehetőség nyílt nagyobb önkormányzati lehetőségek gyakorlására a szélesebb föderalista rendszerekben. Röviden, a nyelv az, ami eldönti a többnyelvű országokban a politikai közösség határainak kiterjedését. Valójában ezek az országok autonóm nyelvi csoportok föderációjává fognak válni. A magyarázat részben az előbb kifejtett liberál-nacionalista érv: a demokratikus politika nemzeti nyelvi közegben zajló politika.

kisebbségek sosem fogják biztonságban érezni magukat, hacsak nem valósulnak meg ezek az elvárások.

Naiv az a gondolat, hogy a kisebbség rábeszélhet az uralkodó nemzetbe való beolvadásra. Többnyire hasonló okokból kifolyólag a kisebbségi nacionalizmus meg rzi rugalmasságát, akárcsak az állami nacionalizmus.

Hogyan érinti mindez a liberális nacionalistát? A jellemző liberális nacionalista érv szerint a nemzeti identitásnak az emberi szabadság és önbecsülés meg rzésében játszott szerepe miatt, valamint amiatt, hogy a közös nemzeti identitás számtalan legitim liberális-demokratikus érték hasznára válik, morálisan indokolt állam és nemzet egybeesése. Akárhogyan is, manapság ez az álláspont önellentmondásosnak t nik. Képmutatónak (és gyakran valószer tlennek) t nik egy olyan közös nemzeti identitás hirdetése, amely rombolja a nemzeti kisebbségeket. Mégsem remélhetjük, hogy biztosítható volna minden nemzeti kisebbség számára, hogy saját állammal rendelkezzen.

Néz pontunk szerint ezért még nem kell feladnunk a liberális nacionalizmus megközelítését, ám szükség van a cél újrafogalmazására. A nemzeti identitások az egyes nemzeti csoportok számára fontos eszközei lehetnek annak, hogy önkormányzati gyakorlatot célzó politikai egységeket hozzanak létre. Akárhogyan is, ezek a releváns „politikai egységek” nem lehetnek az államok. Egy kifejezést kell találnunk – amely más, mint a nemzetállam –, s ez nem más, mint a többnemzetiség állam [*multination state*]. Hogy a liberális nacionalizmus a jelen világ életképes és igazolható megközelítése lehessen, ahhoz arra van szükség, hogy lemondjunk a liberális nacionalizmus hagyományos – egy állam, egy közös nemzet – aspirációjáról, és az államot önrendelkező népek államszövetségeként fogjuk fel, amelyben a belső határok úgy vannak megvonva, a hatalom pedig aképp van elosztva, hogy lehetőség nyíljon minden nemzetiség számára bizonyos fokú önrendelkezés gyakorlására.

„Többnemzetiség föderalizmusnak” [*multination federalism*] nevezhetnénk ezt az új célkit zést, amely több nyugati demokráciában igen tisztán kivehető irányatként van jelen (mint Spanyolországban, Belgiumban, Nagy-Britanniában, Kanadában). Akárhogyan is, mostanáig jóformán semmit sem írtak egy ilyen többnemzetiség föderalizmus politikai elméletéről. Nincs arra vonatkozó elméleti állásfoglalás, mi módon lehetne megfelelő en megrajzolni a határokat vagy elosztani a hatalmat egy többnemzetiség államon belül, mint ahogyan nincs elképzelés arra vonatkozólag sem, milyen formában és határok között gyakorolhatnának önkormányzást a nemzeti kisebbségek.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Az első csábító lépés ebben az irányban: Tully, J.: *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995; ill. Kymlicka, W.: i. m.

#### 4. A politikaelmélet egy sokkal inkább kozmopolita eszméjének szükségessége

Eddig arra kerestük a magyarázatot, hogy miért volt a nemzetállam a liberális politikaelmélet tradicionális alapegysége, és miért marad a kisebbségi nacionalizmus a jövő egyik erő hatalma. Elfogadva ezeket az érveket, nem tagadható annak nyilvánvalósága, hogy szükség van a nyelvi/nemzeti határokat meghaladó nemzetközi intézményekre. Ez a szükségesség nemcsak a gazdasági globalizáció, de a környezetvédelem és a nemzetközi biztonság kapcsán is releváns. Ez egy széles körben elfogadott vélemény, amelyet még azok is elfogadnak, akik egyébként továbbra is kitartóan vallják, hogy a modern világ központi elvei a nemzet és a nemzeti identitás.

Jelenleg ezek a transznacionális intézmények bizonyos „demokratikus fogyatékoságot” mutatnak, és kevés legitimitással rendelkeznek az állampolgárok szemében. Mivel alapvetően kormányközi kapcsolatok által szerveződnek, az egyes állampolgárokra igen kevés a beleszólási lehetőségük. Másfelől ezek az intézmények – mindegyikük bizonyos egyedi szükségletre adott válaszként – ad hoc módon fejlődtek, nélkülözvén minden alapul szolgáló elméletet vagy modellt, amelyben körvonalazódhatott volna, miféle transznacionális intézményeket akarunk, hogyan lesznek kormányozhatók, hogyan vonatkozik egyik a másikra, milyen alapelvek szabályozhatják felépítésüket és működésüket.

Röviden, miközben egyre gyarapodó számú transznacionális intézménnyel rendelkezünk, amelyek egyre nagyobb befolyással bírnak életünkre, nem rendelkezünk ezekről szóló politikaelmélettel. Rendelkezünk a nemzetállam intézménye által megfontolandó jólkerekített igazságosság-elvekkel, rendelkezünk nagyszámú kifejlesztett elméletekkel arról, hogy milyen politikai jogokkal rendelkezhetnek az állampolgárok az állammal szemben; jól felépített elméletekkel arról, hogy milyen lojalitás és elkötelezettségek illetik meg ezeket az intézményeket. Ellenben keveseknek van halvány fogalma arról, milyen törvénykezési elvek, milyen demokratizálódási szabványok és a lojalitás miféle normái illethetik meg a transznacionális intézményeket.

Egyre inkább nyilvánvalóvá válik az, hogy nem tekinthetjük a nemzetállamot vagy a kisebbségi nemzetet a politikaelmélet egyetlen avagy uralkodó kontextusának. A demokrácia és a kormányzás egy sokkal inkább kozmopolita nézőpontjára van szükségünk, amely ezeket a kérdéseket expliciten felveti.

Legfontosabb munka talán ezen a területen David Heldnek a „Kozmopolita kormányzat”-ban<sup>30</sup> felállított modellje. Held

<sup>30</sup> Held, D.: *Democracy and the Global Order – From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Polity Press, London, 1995.

érvrendszere – akárcsak a liberális nacionalizmusé – három probléma mentén bontakoztatható ki, ezek: (1) az egyéni autonómia; (2) a politikai legitimitás; és (3) a demokratikus közjog. Érvelése szerint e három elv egyike sem valósítható meg nemzetállami keretek között. Mielőtt tárgyalhatnánk azokat a nehézségeket, amelyekkel a kozmopolita politikaelméletnek szembe kell néznie, először felvázoljuk az egyes pontokhoz tartozó érveket.

(1) *Egyéni autonómia*: Held érvének kiindulópontja az, hogy minden normatív politikaelmélet célja az egyéni autonómiának saját politikai kontextusában való biztosítása. Értelmezése szerint az autonómia „az emberek öntudatos gondolkodásra való képessége, amelynek célja az önreflexió és önállóság”.<sup>31</sup> A liberális nacionalistákkal egyetértésben állítja, hogy a liberál-demokratikus nemzetállam átütő szerepe a politikaelméletben részben azzal magyarázható, hogy szavatolta az egyéni politikai képviseletet és szabadságot a korlátozott és képviseleti kormányzat rendszerében, ez utóbbi pedig az egyéni autonómiát tette lehetővé. Mindamellett Held amellett érvel, hogy a nemzetállamnak az a képessége, hogy az egyéni autonómiát megvédje, szertefoszlott. Helyette a nemzetállam transznacionális gazdasági, katonai és jogi rendszerekbe épült be. Held továbbá azt is megjegyzi, hogy, bár kevésbé intézményesülve, egyre növekszik a kultúra, a média és a kommunikáció globalizációjából eredő kölcsönös függőség. Ez a kölcsönös függőség ma olyan méreteket öltött, hogy bizonyos döntésterületeken a nemzetállam képtelen befolyásolni polgárai életlehetőségeit. Így a nemzetállamban való bizalom, a demokratikus rendszerében és eljárásaiban való részvétel nem elégséges az egyéni autonómia garantálásához.

(2) *Politikai legitimitás*: A liberális nacionalista érvelés szerint a nemzetállam egyik erénye az, hogy a nemzeti választások és a nemzeti politikai tanácskozás [*deliberation*] eljárásain keresztül erős legitimációs alapot teremt a nemzetállami politikai hatalomgyakorlás számára. Mindamellett, ahogyan Held állítja, a transznacionális intézményekbe való erős integráltságból kifolyólag a végső döntés joga számtalan esetben nem a nemzeti parlamenteket illeti meg, ami veszélyezteti az ilyen döntések alapvető törvényesítési eljárásait. Az ilyen döntések nem rendelkeznek a kollektív tanácskozás és akaratformálás elzetes, alakító, s mint ilyen, legitimizáló eljárásaival. A felelősségre vonás és a legitimitás demokratikus követelményeinek visszaállítása érdekében újra kell gondolni a releváns politikai közösség fogalmát. A transznacionális rendszerek fontosságának növekedésével a politikai legitimitás visszaállítása csak a bennük való

---

<sup>31</sup> Uo., 151.

állampolgári részvétel és képviselő formáinak kidolgozása által lehetséges.

Eltér en attól, amit „hiper-globalizálásnak” nevez, Held elfogadja, hogy a nemzetállam nem t nik el. Kozmopolita rendszerében helyet biztosít a nemzetállamok számára, és azzal a szereppel ruházza fel ket, hogy polgáraikat képviseljék. Ezenfelül Held kitart amellett, hogy a nemzetállamoknak meg kell osztaniuk a politikai mez t más – nem-kormányzati, nemzetközi-nemkormányzati, nemzetközi-kormányzati – politikai döntéshozó testületekkel, vagy bármi mással, ami helyet biztosít a demokratikus politikai tevékenység számára.

(3) *Jogosítványok és demokratikus közjog*: Ahogyan az alábbiakban mondtuk, a transznacionális intézmények szükségessége elfogadott, mint ahogyan elfogadott az az igény is, hogy hozzáférhet ek és az állampolgárok felé elszámoltathatóak legyenek. Egyáltalán nem világos, hogyan közelíthet meg az intézményeknek ez a „demokratizálása”, és a fennálló akadályok mégoly futólagos számbavétele is gyorsan elszomorít.

Held csak közvetetten válaszol erre a kérdésre, amikor számba veszi az egyéni autonómiát biztosító jogosultságokat. Ezek a jogosultságok [*rights*] képeznek az alapját annak, amit „demokratikus közjognak” [*democratic public law*] nevez, s ami minden nemzeti vagy nemzetközi intézményt szabályozna. Inkább Heldre hagyatkozva, mintsem rákérdezve arra, hogy miképp demokratizálhatók a jelenlegi nemzeti vagy nemzetközi intézmények, el ször tisztáznunk kell e jogosítványok és a demokratikus közjog tartalmát, és azután kérdezzük rá arra, hogy milyen intézmények és a képviselő milyen formái egyeztethet k össze az egyéni autonómia értékével.

A legtöbb politikai elméletben – a liberális nacionalista elméletben pedig bizonyosan – ezek a jogosultságok sajátosan állampolgári jogokként vannak értelmezve, amelyek az államhoz, ezen jogok biztosítójához és fenntartójához kapcsolódnak. Mindemellett Held azt sugallja, hogy ezek a jogosultságok felfoghatók úgy is, mint „felhatalmazó jogok és jogosítvány képességek” [*empowering rights and entitlement capacities*].<sup>32</sup> Ezek összekapcsolhatók a nemzetállammal éppúgy, mint a transznacionális intézményekkel. Ezek a jogosultságok – az elgondolás szerint – hét összefügg és néha egymást átfed „hatalmi szinten” hivatottak az egyéni autonómia biztosítására:<sup>33</sup>

- a *test*, amely az egyén pszichikai és emocionális kényelmére vonatkozik;
- *jólét*, az egyén által a társadalomban elérhet javakra és szolgáltatásokra vonatkozik;

<sup>32</sup> Uo., 223.

<sup>33</sup> Uo., 176 kk.

- *kultúra és kulturális élet*, amely a közérdek, az identitás, a helyi szokások és a közösségi párbeszéd kifejezése;
- *polgári társulások*, ezek a civil társadalom intézményeire és szervezeteire vonatkoznak;
- *gazdaság*, amely a javak és szolgáltatások termelésére, elosztására, cseréjére és fogyasztására vonatkozik;
- *a szervezett erők és a kényszeren alapuló kapcsolatok* területe, amely a nemzetállami keretben az állam fennhatósága alá tartozva arra hivatott, hogy biztosítsa a közösség békéjét és szervezettségét;
- *a szabályozó és jogi intézmények* rendszere, amely különböző alegységek összehangolását írja le egy nagyobb társadalmi keretben.

A jogosítványok célja egy méltányos és „szimmetrikus” hatalomelosztás megvalósítása ezeken a szinteken. A hatalom ebben az összefüggésben nem más, mint a „társadalmi ügynökök, ügynökségek és intézmények arra vonatkozó képessége, hogy környezetüket megirizzék és átalakítsák”. Ha a hatalmi viszonyok nem szimmetrikusak, akkor az egyéni autonómia elmosódik. Ahogyan Held mondja, „az élethez szükséges aszimmetrikus termelés és elosztása korlátozza és erodálja a politikai képviselőket”.<sup>34</sup>

Azért, hogy az autonómia minden hatalmi szinten fennmaradjon, Held számos feltételt szab, ezek: a hozzáférési lehetőség minden hatalmi szinthez, a bennük adódó lehetőségeknek szavatolva kell lenniük, a belőlük származó folyamatoknak nem szabad elhajlaniuk bizonyos csoportok vagy érdekek hasznára.

Mennyiben segít mindez egy inkább kozmopolita demokrácia megfogalmazásában? Nézzük meg a gazdaság és az egyéni test hatalmi szféráit. Ma már közhelyé vált, hogy a gazdaság iparosodása jelenti az egyik legnagyobb kihívást az egyéni autonómia számára, ugyanis a ténylegesen alapuló társadalmi osztály és társadalmi tagolódás a politikai részvétel egyéni képességének elzetes meghatározója. Mindazonáltal Held véleménye szerint ma, a globalizáció korában a gazdaságnak a politikai egyenlőségre gyakorolt kihívása sokkal átfogóbb, mint a gazdasági egyenlenségek közvetlen hatása. Például a szabad piac intézményesítése, akár szabad kereskedelmi egyezmények formájában (mint a NAFTA) vagy, mint az IMF és a WTO esetében, megfigyelés formájában, a demokrácia komoly erodálásához vezethet. Emellett az IMF-nek a nemzeti kormányokra és az adós államokra kiszabott feltételei állandó nyomás alatt tartják a kormányokat, hogy azok ne avatkozzanak bele a ténylegesen kefelhalmozódásba. A globalizáció korában a ténylegesen kefelhalmozást ellenző nemzeti politika már egyszerűen azáltal

---

<sup>34</sup> Uo., 170–171.

elgáncsolható a nagy munkáltatók által, hogy azok áttérnek az olcsóbb termelési költségeket és munkaerőt kínáló idegen piacra. Ezzel ellentétben a munkaerő jellemzően kevésbé változó. Ez – a főbb már elemzett okokból – nem csupán a politikai legitimitás veszélyeztetése, de aszimmetrikus hatalmi helyzetet alakít ki a kereskedelmi ügynökök között.

Másfelől, a test hatalmi szintjére vetett pillantás más oldalról is képes megvilágítani a kozmopolita demokrácia szükségességét. Ez a terület – a biológiai reprodukción belül – az ellátottságra, a testi szükségletek és örökök kielégítésére vonatkozik, amelyben egy döntő jog a szülői státusz felvállalásának vagy megtagadásának joga. Teljesen aszimmetrikus lenne a helyzet, ha az anyától megtagadná a gyermekvállalásra vonatkozó döntés lehetőségét és jogát. A fogamzásgátlás alkalmazása ezért döntően fontos, amiképpen ugyanilyen fontos lehet más esetben az a lehetőség, hogy vállalni lehessen egynél több gyermeket is. Ez az, amit számos túlnépesedett országban – mint Kína vagy egyes afrikai országok – megnehezítettek a nők számára. A gyermeknevelési időszak családonként egyetlen gyermekre korlátozódhat, arra készítve a szülőket, hogy vagy mellőzzék a népes családot, vagy egyiküknek – hagyományosan az anyának – otthon kell maradnia a második gyermek ellátására. Bár a nemzetközi intézmények kedvező visszhanggal fogadták, a régió túlnépesedéséből adódóan ezeknek a politikai irányelveknek megfelelően mégis megfosztják a nőt attól a jogától, hogy a lényegbevágó döntéseket önállóan hozhassa meg.

Mind ezek azt sugallják, hogy ha a demokratikus közjog hatékony kíván lenni, az egyéneket figyelembe kell vennie. Azt is sugallják, hogy a bizalom, amellyel az állampolgárait a nemzetközi szférában képviselő nemzetállamot felruházzuk, nem biztosítja ennek a szférának a demokratizálódását. A nemzetállamok vétő- és képviselői jogainak a nemzetközi szervezetekben való növelése nem oldja meg állampolgáraik életkörülményeinek demokratizálását.

Megemlítenéd, hogy ezek a különböző hatalmi szintek kölcsönösen összefüggnek. Vegyük példának az Egyesült Államoknak az utóbbi három évtizedben Kubára kirótt embargóját. A kubai rezsim fő teljesítménye a szabad egészségvédelemről és az egész társadalomra kiterjedő oktatásról való gondoskodás lehetne. Mindazonáltal a nemzeti csőd hatására az egészségvédelmi rendszer fokozatosan romlik. Ebben az esetben az egyik szféra hatalmi viszonyainak aszimmetriája (a nemzetközi gazdaság) a másik szféra (a test) aszimmetriájához vezet.

Ezért az autonómia biztosításának érdekében a jogok rendszere minden hatalmi szinten kiépítendő. A demokratikus közjog az új erőviszonyokra, a hatalmi szintek kölcsönös összefüggéseire adott válasz, amelynek célja az aszimmetrikus hatalmi elrendezést meggátoló jogrendszer létrehozása.



Mindez csupán egy szék vázlat Held elképzeléseiről, sokat mellőz az intézményi jellegzetességek közül, de épp elegendő mondtunk el ahhoz, hogy – a liberális nacionalista megközelítéssel összevetve – láthatóvá váljanak az elmélet erősségei és gyengéi. A Held-i modell erőssége abban a felismerésben áll, hogy a demokratikus képviseletnek meg kell haladnia a nemzeti szintet, ha az állampolgárok egyáltalán rendelkeznek az életkörülményeiket érintő érdembeli beleszólási lehetőségekkel.

A legfőbb hiányosság az, hogy Held nem veszi figyelembe azokat az el feltételeket, amelyek egy ilyen demokratikus képviseletet lehetővé tennének. Ahogyan láttuk, a liberális nacionalizmus egyik erőve annak kihangsúlyozásában áll, hogy a nemzet ma is a tagok közötti szolidaritás m ködtet alapja, mert „létrehozza a »mi« kollektív politikai személyét, amely hosszú időn keresztül képes a kollektív cselekedetekre.”<sup>35</sup> A nemzet a nemzetállamot meghajtó „elem”, tápegység.<sup>36</sup> Az újraelosztási viszonyok fenntartásához és a demokratikus törvényekhez szükséges szolidaritás és bizalom kitermelje. A liberális nacionalista beszámoló szerint minden entitásnak, amely a liberál-demokratikus jóléti állami keret biztosítására törekszik, a hatékonyság érdekében rendelkeznie kell ezzel a közösségi szellemmel.

A kozmopolita demokrácia Held és mások által javasolt tervezete nem érinti a kollektív identitás és a társadalmi igazságosság kérdéseit. Biztosak lehetünk abban, hogy léteznek eredendő transznacionális identitások, amelyek képesek elkülönülni a nemzeti (mint a francia) vagy a regionális (például európai) egységektől, amelyek egyszerre egyéni módon kötődnek a globális közösséghez. Gondolok itt a Greenpeace mozgalom képviselőinek újabb tiltakozására, amellyel az Antarktisz altalajkincseinek környezetkárosító kitermelése ellen emeltek szót. Egy ilyen akció résztvevői első sorban a globális környezetszennyezés ellen lobbizó globális szervezet, a Greenpeace tagjainak fogják fel magukat, nem pedig adott nemzetiségűeknek. Más probléma-centrikus transznacionális identitásokra is gondolhatunk, természetesen olyan értékekkel megfelelésben, mint a környezetvédelem vagy az emberi jogok védelme. Richard Falk bizonyos csoportok tevékenységét, mint amilyen például az Amnesty International, az eredendő identitással rendelkező transznacionális polgári társadalom példaként emlegeti.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Canovan, M.: i. m., 72.

<sup>36</sup> Uo., 80.

<sup>37</sup> Falk, R.: The World Order between Inter-State Law of Humanity: The Role of Civil Society Institutions. In Archibugi, D. – Held, D. (eds.):

Az egyik lehet ség az lenne, hogy ilyen probléma-centrikus [*issue-specific*] transznacionális identitásokat hozzunk létre, amelyek az igazságosság és a demokrácia által igényelt szolidaritás és bizalom alapjául szolgálhatnak. A probléma azonban az, hogy a demokrácia olyanok iránt is megköveteli a bizalmat és az áldozatot, akik nem osztoznak érdekeinkben és céljainkban. A probléma-centrikus transznacionális identitások megjelenése magyarázattal szolgálhat arra, hogy a Greenpeace-tagok miért készek világszerte áldozatot vállalni a környezetvédelem ügyében, de nem magyarázza meg mondjuk azt, hogy a Greenpeace-tagok miért hajlandók világszerte áldozatot vállalni az etnikulturális kisebbségekért, f leg azokért, akik jogot formálhatnak arra, hogy a környezet számára káros tevékenységre adják a fejüket. A demokrácia megköveteli az ellentétes érdekek megítélését, és akkor m ködik igazán, ha létezik egy olyan közös identitás, ami meghaladja ezeket a konfliktuális értékeket. A nemzetállamon belüli közös nemzeteszme ideális lehet ség, amelyben transzcendálnak a fejl despárti és a környezetvéd közötti különbségek, és amely képes közöttük egyféle bizalmat és szolidaritást gerjeszteni. Nehéz belátni, mi az, ami transznacionális szinten ennek megfeleltethet .

A transznacionális intézmények demokratizálásának másik lehet sége az, hogy megbízunk a létező nemzeti identitásokban, és megtaláljuk annak a hatásosabb módját, hogy a nemzetállam felel sségre vonhassa a nemzetközi intézményeket. Ez az ENSZ és a hozzá kapcsolódó nemzetközi intézmények által követett minta, és beláthatók azok a módszerek, amelyek révén megsződik a nemzetközi intézmények elszámoltathatósága a nemzetállam felé (mint a nemzetállamok vétőjogának szavatolása a nemzetközi intézmények döntései fölött, vagy esetleg annak a követelménynek az életbe léptetése, hogy nemzeti fórumokon tárgyalják meg a transznacionális intézmények döntéseit). Ily módon a polgárok érezhetnék, hogy a szokványos nemzeti politikai képviselőten keresztül rendelkeznek bizonyos hatalommal a transznacionális intézmények fölött.

Mégis, ne feledjük el, hogy számtalan nemzetállam nem egészen demokratikus. Bár a nemzetállam teljességgel biztosíthatná a liberális demokrácia m ködéséhez szükséges éltet feltételeket, a nemzetállam pusztá létének ténye még nem tekinthet a liberális demokratikus gyakorlat garanciájának. Ezért, ha az állampolgárok a transznacionális intézmények befolyásolására csupán a nemzetállamaikon keresztül képesek, ez igazából

nem demokratizálhatja a rendszert, mert a világ els sorban autokratikus államokból áll.<sup>38</sup>

A transznacionális intézmények demokratizálásának harmadik lehet sége az intézményi ügynökök feladatkörének kiterjesztése. A nemzetközi intézmények államközpontú képviselőinek megközelítése helyett Held az ENSZ egy második kamarájának felállítását ajánlja, amelyben képviselőhöz jutnának például a nem-kormányzati, nemzetközi nem-kormányzati szervezetek, valamint a nemzeti kisebbségek is.<sup>39</sup> A döntéshozói testület kiterjesztésével az egyéni képviselőt jobban kivitelezhet. A nemzetállamon kívüli egyéni politikai részvétel lehet ségének felbukkanásával az egyéni autonómia iránti tör désnek kell – eredményként – meger södnie. Mi több, ez segítene ellensúlyozni azt az aggodalmat, hogy a nemzetállam gyakran elmulasztja egyes állampolgárai képviselőt. Ez egy sajátos, a nem-demokratikus államokra vonatkozó aggodalom, de még a demokratikus államok is úgy ismertek, mint amelyek rendszeresen elmulasztják egyes kisebbségeik (beleértve a nemzeti kisebbségeket) érdekeinek nemzetközi fórumokon való képviselőt.

E modell vonzó jellege a nemzetalatti, nemzeti, nemzetfölötti szintek egyesítésében áll. Hogy hogyan fejleszthet ki egy, a kozmopolita demokráciát létrehozó és fenntartó közös identitás és szolidaritás – ez a probléma azonban továbbra is fennmarad.

## 5. Következtetés

Cikkünkben a politikai közösség és a politikai képviselőt három különböz szintjének jelent ségét fejtegettük, ezek: az államalatti nemzeti kisebbségek, a nemzetállamok és a transznacionális intézmények. Elképzelésünk szerint egy olyan elméletre van szükségünk, amely mindhárom szintnek (és nemcsak nekik) igazságot szolgáltat.<sup>40</sup> Eddig kevés gondolkodónak sikerült egyesítenie ezeket a szinteket, részben

---

<sup>38</sup> Bobbio, N.: Democracy and the International System. In Archibugi, D. – Held, D.: i. m.

<sup>39</sup> Lásd az ehhez kapcsolódó ajánlatokat: Franck, T.: Tribe, Nation, World: Self-Identification in the Evolving International System. *Ethics and International Affairs*, Vol. 11, 1997, 151–169.; Archibugi, D.: From the United Nations to Cosmopolitan Democracy. In Archibugi, D. – Held, D.: i. m.

<sup>40</sup> Ebben a cikkben nem ejtünk szót például a municipiumi önkormányzatokról, amely szintén a politikai teoretikusok által igen elhanyagolt terület. Ezeket a teoretikusokat elmarasztaló kritikaként lásd Magnusson, W.: *The Search for Political Space: Globalization, Social Movements and the Urban Political Experience*. University of Toronto Press, Toronto, 1996; vö. Young, I. M.: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990. 8. fejezet.

azért, mert velejárójuknak tartják a hatalomért, az er forrásokért, a lojalitásért való versengést. Azok például, akik a kisebbségi nacionalizmus védelmezői, úgy vélik, hogy mindez aláaknázza a nemzetállam és a nemzetfölötti intézmények jelentőségét.

A valóság azonban az, hogy ezek a szintek inkább egymás kölcsönös felfűrészt jelentenek, mintsem konkurenciát lennének. Például, Mary Kaldor érvelése szerint, indulásból kudarcra van ítélve minden olyan kísérlet, amely a balkáni konfliktus megoldását a (19. századi) nemzetállam-eszmén keresztül igyekszik megoldani. Ha a résztvevők mindkét oldalon a nemzetállami szuverenitás idejétmúlt eszméjéhez folyamodnak, a konfliktus élet-halál kérdéssé válik, amelynek tétje az, hogy melyik csoport tartja ellenőrzése alatt az államot. Az eredmény pedig az, hogy sem az állami szervezet, sem pedig a kisebbségek nem érezhetik magukat biztonságban. Ehelyett egy szűkebb kereten belüli, az Európai Unióhoz hasonló megoldás mellett érvel.<sup>41</sup> Ebben a keretben a nemzetközi intézmény csökkenti a kisebbségek állami fenyegetettségét, és fordítva.

Másképpen szólva, a politikai közösség/képviselőlet mindegyik szintje képes a másik szint legitimitásának szavatolására. Amint láttuk, a nemzetállam már nem képes állampolgárai érdekét saját határain belül garantálni, ez pedig az állam legitimitásának megkérdőjelezéséhez vezet. Míg a nemzetállamot meghaladó kérdések megoldására alkalmas nemzetfölötti intézmények létrehozása nem feltétlenül tekinthető a nemzetállamokat gyengítő tényezőnek. Éppenséggel visszaállítja azok legitimitását azáltal, hogy sikeresen megvalósítható célokat helyez a középpontba. Hasonlóképpen, a kisebbségi önkormányzatban sem kell az állam létét fenyegető tényezőt látnunk, ellenkezőleg, tekintsük a huzamosabb állami stabilitás egyik előfeltételének.

A szimbiózis ilyen lehetőségeinek megállapításával felülkerekedhetünk a legtöbb kisebbségekkel, államokról, transznacionális intézményekkel szülő vitát tudatlanul uraló terméketlen mentalitáson, és bátoríthatjuk annak a politikatudományok fejlődését, amely eleget tesz a mai többrétegű politikai gyakorlat kihívásának.

**Fordította Jakab Dénes Barna**

---

<sup>41</sup> Kaldor, M.: European Institutions, Nation-States and Nationalism. In Archibugi, D. – Held, D.: i. m.

# Nemzeti identitásválasztás és a kultúrához való jog\*

Yael Tamir

*„Néhány kollégista, akiknek pszichológia kurzuson kiverték a fejéből a sztereotípiákat, az első külföldi kiránduláson szintén elcsodálózik, hogy a németek valóban különböznek az olaszoktól.”*

Roger Brown

Ez a fejezet továbbmegy egy lépéssel abban a kísérletben, hogy vázolja a nemzeti liberalizmus paramétereit. A liberális nacionalizmus azt próbálja megragadni, ami lényeges mindkét doktrínában, átemelve a liberalizmusból az egyéni autonómia és az individuális jogok iránti elkötelezettséget, a nacionalizmusból pedig a közösséghez tartozás jelentőségének elismerését, mind általánosságban, mind a partikuláris nemzeti közösségek vonatkozásában. Ez a két fontos hozadéka van a nemzeti identitásválasztás és a kultúrához való jog diszkussziójának, amelyekre ez a fejezet koncentrálna.

Miért kell tiszteletben tartanunk az egyéneknek azon kívánságát, hogy megőrizhessék saját nemzeti identitásukat és kultúrájukat? A kérdésre legalább öt különféle, ám egymással mégis összefüggő válasz adható. Mindegyik azt hivatott bizonyítani, hogy az egyének választott nemzeti identitásuk védelmét a jólét fontos aspektusának tartják, olyan érdekek, amely másokra kötelezettséget ró, ezáltal megalapozva az egyének azon jogát, hogy megőrizhessék választott kultúrájukat.<sup>1</sup>

---

\* Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton University Press, 1993. Második fejezet. „National Choices and the Right to Culture”. 35–56.

Az els megközelítés azt sugallja, hogy a nemzeti hovatartozás az egyén önazonosságának fontos és konstitutív eleme. Persze mondhatjuk azt is, hogy „semmi esszencialitása nincs annak, hogy »valaki görög« vagy »valaki angol« – vagyis annak, hogy valaki egy meghatározott nemzeti közösséghez tartozik. Teljességgel véletlen, hogy valaki Angliában, Franciaországban vagy az Egyesült Államokban született, avagy rézb r , fekete vagy zsidó. Ami nem véletlenszer , az az, hogy személy, s mint ilyen: ember. Hiszen az emberség a lényege vagy természete.”<sup>2</sup> Az, hogy „valaki angol” vagy „valaki görög”, nem lényegi eleme a személyr l alkotott fogalmunknak – a legtöbb egyén se nem angol, se nem görög, és mégis ember. Van azonban valami megtéveszt , félrevezet ebben az érvelésben: az, hogy X bármilyen számú változóval helyettesíthet – esetünkben bármelyik nemzeti közösséggel –, nem jelenti azt, hogy adott esetben valaki ezek egyikéhez se tartozna, azaz, hogy valaki anélkül is ember lehetne, hogy semminem nemzeti vagy kulturális közösséghez ne tartozna. A nemzeti vagy kulturális hovatartozás az emberi lényeg alkotó eleme. Az a tény, hogy az egyének képesek magukat „görögeként”, „amerikaiként”, de „görög-amerikaiként” is meghatározni, nem jelenti azt, hogy ezek a különféle hovatartozások esetlegesen lennének számukra.

A második szempont az ún. „kontextuális” egyén leírásából adódik. Ez a leírás az egyént mint autonóm és gondolkodó [*reflective*] lényt ábrázolja, de – mint azt kimutattuk – ezek a jellemvonások esetlegesen olyan körülmények között, amelyek lehet vé teszik az egyén számára, hogy úgymond er s [*strong*] értékel legyen. Amennyiben az autonómia önmagában kívánatos jó, annyiban a nemzeti és kulturális hovatartozást úgy is tekinthetjük, mint instrumentális értékeket, amennyiben lehet vé teszik az egyén számára a választás képességének és az önmeghatározásnak a gyakorlását.

A harmadik néz pont a kultúra eszközszer értékét annak önkéntes elfogadásához köti. Amennyiben a kultúra csupán mint eszköz tekinthet értékesnek, azaz csak annyiban, amennyiben a személyes autonómia tartozéka, akkor úgy t nhet, hogy a kulturális választás tiszteletének követelése nem helytálló. Azt is mondhatná valaki: ha ez így van, akkor állapodjunk meg abban,

---

<sup>1</sup> Ezen jog tekintetében Joseph Raz definíciójára hagyatkozom, ami szerint „X akkor és csak akkor rendelkezik jogokkal, ha X-nek lehetnek jogai, és – minden más dologban egyenl l éven másokkal – X jólétének adott aspektusa (az érdeke) elegend indok arra, hogy másoknak kötelezettségei legyenek vele szemben.” Raz, J.: *The Morality of Freedom*. Clarendon Press, Oxford, 1986, 166.

<sup>2</sup> MacDonald, M.: *Natural Rights* (1949). In Waldron, J. (szerk.): *Theories of Rights*. Oxford University Press, Oxford, 1984, 27.

“Ti. az el z fejezetben – a ford. megj.

hogy melyik az a kultúra, vagy melyek azok a kultúrák, amelyek segítségével ezt a célt [ti. az autonómiát] leginkább el lehet érni, s az egyéneket próbáljuk meg eltántorítani saját kultúrájuktól, amennyiben ez kevésbé gazdag, vagy kevésbé felel meg a modern idők igényeinek, s próbáljuk meg rávenni őket arra, hogy inkább megfelelő alternatívákat válasszanak.

Csakhogyan ez egy tarthatatlan álláspont, ha egy kultúra eszköz szerinti értéke azon múlik, hogy elfogadják-e vagy sem. Egy kultúra csak akkor teljesítheti a maga instrumentális funkcióját, ha elfogadjuk egy kultúrába való beolvadásunkat és azokat az értékeket, amelyeket ez hordoz. Ha mégis – hosszas gondolkodás után – elutasítjuk azt a kultúrát, amelybe beleszülettünk, ez elveszíti minden autoritását és arra való képességét, hogy az értékelés olyan távlataival és horizontjaival lásson el bennünket, amelyek választásainkat irányítani tudják.<sup>3</sup> Abszurd lenne azt feltételezni, hogy az emberek azért vándorolnak ki vagy olvadnak be, mert elutasítják saját kultúrájuk jelrendszerét, és egy értékesebb horizontot keresnek. Ehhez hasonlóan azt sem lenne helytálló feltételezni, hogy az emberek olyan értékekben bíznak, amelyek egy olyan kultúra sajátjai, amit alig ismernek és nem tisztelnek. Egy kultúra elfogadása, követése, valamint eszköz szerinti alkalmazása közötti bonyolult összefüggésrendszer tárgyalása messze túlmutat e könyv illetékességi körén. Mindazonáltal következményekkel járnak témánkra nézve, mert azt sugallják, hogy nincs olyan érv, amely szerint a kultúrához való jog szétválasztható lenne a szabad választástól és a beleegyezéstől.

A negyedik megközelítés azt próbálja alátámasztani, hogy amennyiben nem engedélyezzük az egyéneknek, hogy azonosuljanak nemzeti kultúrájukkal, akkor is ezt úgy értelmezzük, hogy egy „atyáskodó kelepccébe estek”, amelyet legjobb elkerülni. A kulturális preferenciák iránti tisztelet nem ezek belső tartalmából fakad, hanem abból a tényből, hogy ezek valamilyen módon az autonóm döntést jelenítik meg. A nemzeti kultúrák akkor és csakis akkor védhetők, ha a tagok kinyilvánítják a hozzájuk való tartozásukat. Ahogyan a vallási vagy politikai lojalitás, vagy a házastárs megválasztása, a kulturális megnyilvánulások is azért tiszteletre méltóak, mert az egyén azon választását fejezik ki, amelynek révén eldönti, hogy milyen ember is szeretne lenni, és milyen életet is szeretne élni. Mindazonáltal ez még nem feltételezi, hogy az egyének érdekeltek lennének bármelyik kultúra védelmében. A kultúrához való jog egyáltalán

---

<sup>3</sup> Ez nyilván egy igen összetett folyamat, hiszen megtehetjük, hogy elutasítjuk saját kulturális hovatartozásunkat, mégis megőrizzük a régi beéledések és értékek egy részét, vagy ellenkezőleg, dönthetünk úgy, hogy megőrizzük a kultúránkat, de elutasítjuk bizonyos értékeit. A fontos az, hogy csak azok az értékek, normák és gyakorlatok szolgálhatnak útmutatóul, amelyekről úgy gondoljuk, hogy értékesek.

nem alapvető, más jogok konfliktushelyzetben semlegesíthetik vagy megelzhetik, akárcsak a szólásszabadság esetében. Mert hiszen igaz az, hogy a szólásszabadság független a beszéd, a szóbeli megnyilvánulás tartalmától, mégis, amennyiben gyakorlása mások jogainak sérelméhez vezet, akkor ez utóbbiak élveznek elsőbbséget, és a szólásszabadság korlátozva lesz.

Az ötödik érv talán a legátgondoltabb; abból indul ki, hogy az embereket olyan nemzeti hovatartozás szerint csoportosítani, amit maguknak nem választottak, vagy feltételezni, hogy nekik akkor is érdekük saját nemzeti kultúrájuk védelme, amikor ezt kifejezetten tagadják, ostoba dolog. Ez aláássa az autonómiához és az önmeghatározáshoz való jogukat, és teret enged a jogtalan elnyomásnak.

Miként a vallásos hit szabadságába vetett hitünknek sincs semmi köze ahhoz a tényhez, hogy a legtöbb ember egy sajátos vallásba születik bele, ugyanúgy a nemzeti kultúra megválasztása mellett felhozott érveink is csupán annyit akarnak sugallni: ha egyszer rádöbbenünk arra, hogy meghatározott kultúrába vagy nemzeti közösségbe születtünk bele, akkor képesek leszünk kritikailag viszonyulni ezekhez, és dönteni önmagunk jövőbeni elkötelezettségeink és hovatartozásunk tekintetében. Más szavakkal, egy nemzeti kultúra nem tart fogva, és nem ver bilincsbe bennünket. Ráadásul az egyéneknek nemcsak jogukban áll nemzeti hovatartozásuk megválasztása, de meg is határozhatják ennek a tagságnak az értelmét, valamint azokat a kulturális szokásokat, amelyeket át akarnak venni, és a módokat is, amelyekkel ezeket kifejezhetik. Éppen ezért van az, hogy a jellegzetes kulturális igények csak akkor jogosultak a kedvező elbírálásra, ha ezeket az illető kulturális közösség tagjai támasztják. Példának okáért, morális értelemben jogos a földrajzi megosztás követelménye, ha azt egy adott kultúra tagjai támasztják, de ha a kívülállók követelik egy adott kultúra tagjainak elszigetelését, mondjuk gettókba, akkor ez sértés és megalázó.

Ezek lennének tehát azok a megfontolások, amelyek megalapozzák a nemzeti identitás megválasztásának, illetve az ezzel járó kulturális következmények tiszteletben tartásának követelményét. A nemzeti hovatartozás szabad megválasztásának hangsúlyozása azonban egyenlővé teheti ezt a választást más preferenciákkal, ami értékének csökkenésével járhat. Kymlicka ezt a következő példával igazolja: az őslakosok hatalmas területeket foglalnak el, amelyek szükségesek az őslakosok életvitelükhöz, de a többi kanadai ezeket a területeket más célokra szeretné használni. Ha az őslakosok életmódja inkább egyéni választást, semmint sorsszerűséget tükröz, akkor bizonyos sajátos jogok biztosítása az őslakosok számára „a politikai hatalommal való visszaélés lenne”, amennyiben „elválasztaná az



slakosok érdekeit a piaci megfontolásoktól”.<sup>4</sup> Kymlicka szerint a kultúrához való jogot éppen azért kell tisztelni, mert a kulturális hovatartozás inkább veleszületett és kikerülhetetlen vonása az egyes embernek, semmint választás eredménye.

Kymlicka elmélete egy érdekes, de két oldalról is megtámadható néz pontot képvisel: (1) köteleket létesít a kultúrához való jog és a veleszületett tagság elmélete között, ezáltal viszont igazolhatatlan módon megfoszt például az áttérés jogától. (2) Álláspontja elismeri, hogy bár vannak érveink amellett, hogy megvédjük kulturális választásainkat, ezek soha nem határolhatók el teljesen „a piaci követelményektől”.

Sandel diszkussziója a vallási szabadságról segíthet a továbbiak megértésében. A lelkiismeret szabadságáért folytatott háború, állítja, nem az egyének azon jogáért folyt, hogy szabadon válasszák meg hitüket, hanem a jogért, hogy úgy gyakorolhassák vallásos kötelességeiket, hogy ne kelljen ezért elszemvedniük a civil hatóságok büntetését vagy tehetetlenségét: „Ez valószínűleg azért van, mert a hitet nem az az óhaj vezérli, hogy a lelkiismereti szabadság elidegeníthetetlen legyen.” A vallási szabadság tehát „önmagunk korlátozásáról szól, hiszen olyan kötelességeink vannak, amelyekről nem tudunk lemondani, még a civil kötelességek ellenében sem, amelyekkel konfliktusba kerülhetnek.”<sup>5</sup> Sandel két olyan esetet mutat be, amelyek szerinte azt mutatják, hogy, amennyiben a vallási kötelességet csupán csak mint választott kötelességet tekintjük, az állam nem lát semmin indokot arra, hogy az ilyen választást elnyben részesítse. Ha viszont a valláshoz való jogot úgy fogunk fel, mint „a kötelesség teljesítésének jogát”, s nem mint a választáshoz való jogot, akkor – érvel Sandel – a bírói hozzáállás is minden bizonnyal megváltozna.

Az első példája a Legfelsőbb Bíróság azon rendelkezése, amely szerint nem engedélyezik a szombatistáknak, hogy szombaton ne dolgozzanak, azzal érvelve, hogy azonos mértékű tisztelet illeti meg a többi munkás óhaját is, akik nem akarnak hétfőig dolgozni, még akkor is, ha ezt nem vallásos alapon követelik. A másik példa a Bíróság határozata, amelyben megértesíti az Egyesült Államok Légierőjének azon döntését, mely szerint Simha Goldman kapitány, egy hagyományos zsidó, nem viselhet kippót<sup>\*\*\*</sup> a kórházi szolgálat idején, azon az alapon,

<sup>4</sup> Kymlicka, W.: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford, 1989, 186–87.

<sup>5</sup> Sandel, M.: *Religious Liberty: Freedom of Conscience or Freedom of Choice?* Kiadatlan szöveg, 1991, 31.

<sup>\*\*\*</sup> kipe – ortodox zsidók által használt kis, kerek, a fejtető befedésére szolgáló sapka, sábeszdekl. (A ford. megj.)

hogy „a katonai szolgálat lényege az egyén vágyainak és érdekeinek alárendelése a szolgálati kötelességeknek.”<sup>6</sup>

Sandelnek igaza van, amikor azt mondja, hogy a két említett példa a vallásos kötelezettségek természetének félreértését mutatja, azonban téved, amikor úgy látja, hogy a Bíróság tévedése úgy lenne korrigálható, ha elfogadnánk azt a szempontot, miszerint a vallási szabadság magában foglalja bizonyos kötelezettségek teljesítését, mely kötelezettségeket az egyén képtelen áthágni.

Goldman kapitány áttérhetett volna, vagy dönthetett volna úgy, hogy nem lesz gyakorló zsidó; a szombatisták is dönthetnek úgy, hogy nem tartják meg a szombatot, vagy teljesen elhagyják a judaizmust. Ehhez hasonló döntésekre sok példát találunk. Hipotetikus áttérésük előtt Goldman kapitányt és a szombatistákat gátolta a vallásuk, ám miután áttértek, nyilván nem volna helyénvaló a Bíróság részéről, hogy arra kötelezze Goldman kapitányt, hogy kipét viseljen, csak azért, mert zsidónak született, vagy hogy megtiltsa a zsidóknak, hogy szombaton is dolgozzanak, még ha ők így is akarnák, arra hivatkozva, hogy a zsidók nem tudják, de szeretnék betartani a zsidó törvényeket.

Vizsgáljuk meg a problémát a másik oldaláról. Tétélezzük fel, hogy Goldman kapitány csak mostanában tért át a zsidó hitre. Ebben az esetben az a követelés, hogy kipét viseljen, kevésbé lenne fontos? Ha nem tudjuk bebizonyítani, hogy a két eset között különbséget kell tenni, akkor ebből nem az következik, hogy Goldman kapitány zsidó érzülete annyira mélyen be van vésve, hogy nem tud egyéni módon megnyilvánulni, hanem az, hogy egy bizonyos cselekvési módot választott.

Sem Sandel, sem Kymlicka nem fogadná el azt, hogy az egyéneknek csak akkor biztosítsák a valamely kultúrához való jogot, ha hét generációra visszamenlegileg ellenzik a családfájukat. Ahogyan korábban is elmondtuk, az egyéneket nem úgy kell tekinteni, mintha meg lennének terhelve azokkal a kötelességekkel, amelyeket rájuk mért a történelem és a sors, hanem úgy, mintha az egyének szabadon választanák a vallásukat és a kultúrájukat. Nyilván, miután választottak, a tagság róhat rájuk meghatározott kötelességeket, annak függvényében, ahogyan ők értelmezik azt a bizonyos vallást vagy kultúrát. Fel kellene ismerni, hogy a választás által az emberek azt fejezik ki, hogy készen állnak követni a vallási szertartásokat és hagyományokat, amelyek az illető vallás részét képezik. Ha tehát be tudjuk bizonyítani, hogy egy meghatározott gyakorlat konstitutív része egy adott vallás történetének, akkor érvet találtunk arra is, hogy miért kell megengedni az embereknek, hogy ezt kövessék.

---

<sup>6</sup> Uo., 37.

Ez a néz pont könnyebben kezelhet vé teszi a különleges vagy sajátos igények kérdését. Megtörténhet az, hogy valakit egy sajátos világnézet mellett elkötelezettsége olyan viselkedésre készítet, amit némelyek bizarrnak bélyegeznének. Ha a vallási és kulturális gyakorlat mellett elkötelezettségünk csak választás és értelmezés kérdése, akkor miért nem kell komolyan venni az ilyen igényeket? Hogyan tudjuk ezeket az igényeket szétválasztani azoktól, amelyeket Goldman kapitány vagy a szombatisták fogalmaztak meg?

Az els kérdés az, hogy jogos lenne-e ezeket az igényeket olyanoknak tekinteni, mint amelyek konstitutívak az illetégyének identitására nézve. Ez egy olyan valószínűség teszt, amelyen a legtöbb excentrikus viselkedésmód elbukna. (Még ha el is fogadjuk, hogy maga az excentrikus megnyilvánulás része az illeté személyiségének, akkor sem kellene minden egyes megnyilvánulást annak tekintenünk.) Ha meg lennénk gy z dve arról, hogy ezek a viselkedési minták csakugyan lényegesek az egyéni identitás szempontjából, akkor is el kellene gondolkodnunk azon, hogy ezeknek a preferenciáknak milyen mértéke elviselhet . Annak megállapításában, hogy mi az, ami még elviselhet , legjobb a közös meggy z désre hagyatkozni.

Ne felejtjük el, hogy az az intuitív meggy z dés, miszerint az excentrikus viselkedést egyáltalán nem kell tolerálni, nem abból a felismerés b fakad, hogy ezek választott viselkedésformák; inkább az extravaganciájuk az, ami ezt a meggy z dést kiváltja. Ha elfogadták volna Goldman kapitány azon szerény kérését, hogy kipét viselhessen, megjelenése alig különbözött volna a többi katonáétól. Tételezzük fel, hogy Goldman kapitány arra kért volna engedélyt, hogy az amerikai hadseregben ne viseljen egyenruhát, s hogy haszid csoportjának fekete egyenruháját hordja. Vajon Sandel nem más érzéseket fejezett volna-e ki az eset kapcsán? Ebb l a példából arra következtethetünk, hogy a személyes preferenciák megtrésztét inkább befolyásolja ezek excentrikus volta, semmint az, hogy ezek mennyire autentikusak. Méltányos kompromisszumra kellene tehát jutnunk egyrészt az egyén azon joga fölött, hogy „úgy cselekedjék, ahogy neki tetszik”, másrészt azon igények fölött, amelyeket az intézmények testesítenek meg, illetve a még megtrésztet sokféleség mértéke fölött. Az „ez a mi tradíciónk” típusú érvek csupán elbillentik a mérleg nyelvét bizonyos esetekben.

Kymlicka második érve azzal cáfolható meg, hogy olyan állásponthoz vezet, ami túlon túl nagy hangsúlyt fektet a kultúrához való jogra. Tételezzük fel, hogy az slakosok nem Kanadában élnek, hanem egy s r n lakott területen, és nagy területeket követelnek, hogy saját kultúrájuk szerint élhessenek. Ha eleget tesznek ennek a követelésnek, ez maga után vonja, hogy megfosztanak másokat saját otthonuk felépítésének esélyét b. Valószínű , hogy ezt figyelembe véve döntenének; tehát

elvennének az slakosok területéb l és másoknak adnák oda, még akkor is, ha ezáltal er szakos változások következnének be az slakosok életében. Más szavakkal, az érv, hogy „mi így szoktuk csinálni a magunk közösségében”, vezethet ugyan sajátos megfontolásokhoz, de nem lehet konstruktív érv és igazolás.

A kultúra megválasztása, ahogyan a vallás megválasztása is, a konstitutív döntések kategóriájába tartozik, amelyeket az egyének lényegesnek tartanak, s ezért különös súllyal esnek latba. A vallási elkötelezettség fontosabb, mint az, hogy milyen vendégl be járjunk; és a politikai ideológiák is sokkal fontosabbak, mint egy különleges autó utáni vágyódás. Éppen ezért engedélyezünk egy szabad napot a szavazás érdekében, egy autókiallítás meglátogatásának céljából viszont nem. Hasonló módon, ha muszlimok vagy zsidók dolgoznak cégünknel, kötelességünknek kell éreznünk, hogy az étkezdében ne csak disznóhúst szolgáljanak fel; azonban nem kell kielégítenünk annak a munkásnak az igényét, aki japán ételt szeretne enni. Az slakosoknak els bbségük kell, hogy legyen, amikor egy golfpálya felépítéséhez területekért versengenek másokkal; azonban kevesebb érv szól mellettük, ha egy üldözött vallási csoporttal versengenek, akinek máshol nem lenne területe, hogy templomot építsen.

A kulturális preferenciák azonban akkor is háttérbe szorulhatnak, ha más, nem konstitutív preferenciákkal versengenek, amint azt a következ példa is igazolja. A zsidóknak tilos a disznóhús fogyasztása, és megkövetelik t lük, hogy el írt eljárások szerint vágják le az állatokat. Tétélezzük fel, hogy egy kisebb zsidó közösség a saját területén lakik, ahol csak az jövedelmez , ha disznókat nevelnek, viszont a területre behozott minden más hús rituálisan nem megfelel . A zsidók rá lesznek kényszerítve, hogy importálják a húst, ám ennek ára megengedhetetlenül magas, így végül egyáltalán nem fognak húst enni. A vallási rituáléik iránti tisztelet vajon magába foglalja-e, hogy másoknak szubvencionálniuk kell a kóser hús behozatalát azért, hogy a zsidók is hasonló tápértéket kapjanak, mint a lakosság fennmaradó része? A válasznak figyelembe kell vennie egy ilyen eljárás költségeit, és azt a megterhelést, amit ez a közösség többi tagjára ró. Az a tény, hogy elfogadjuk ezeket a követelményeket, azt mutatja, hogy felismerjük a kulturális és vallási jogok fontosságát.

Azonban egy sajátos indok arra vonatkozóan, hogy sajátos engedményeket tegyünk annak érdekében, hogy egy kisebbségi csoport meg rizze a maga nemzeti kultúráját, még semmit sem számít. Egy kulturális közösséghez való tartozás egyéni választás kérdése, ez viszont nem jelenti azt, hogy a tagok a kisebbségi sorsot választották. Ezt a státust a többséghez tartozók adták a kisebbségnek, és úgy is tekinthetjük, mint egy további indokot arra nézve, hogy támogassák a kisebbség tagjainak törekvését,

hogy értelmes és emberhez méltó életet éljenek anélkül, hogy lemondanának kulturális kötöttségeikről. Ez a követelmény azt foglalja magába, hogy az egyének kisebbségi csoporthoz való tartozása olyan tényező lehet, amely meghatározza azon támogatás mértékét, amelyre jogosultak. Például azok, akik régebben vándoroltak ki, tisztában vannak azzal, hogy elveszítették többségi státusukat, és egy kisebbség tagjaivá váltak. Kulturális követeléseik meggyengülnek az új körülmények között, amint ez érthető is, hiszen szándékosan döntöttek úgy, hogy kivándorolnak, s tudatában voltak annak, hogy viselniük kell a következményeket. Mindazonáltal a születésük döntése nem lehet releváns a kivándorlók második és harmadik generációja által támasztott kulturális követelmények jogosságának megítélésében, hiszen ezek már egy adott helyzetbe születtek bele. Az utolsó fejezet ezt a témát kimerítően tárgyalja, és amellett érvel, hogy azokat az okokat, amelyek az egyéneket kivándorlásra készítik, szintén figyelembe kell venni.

Itt kell megjegyezni, hogy a legnagyobb súllyal mindenkor az szonon népek követeléseit esnek latba, vagy az olyan csoportokéi, amelyek valamilyen módon migrációra voltak kényszerítve, mint pl. az Amerikába hurcolt feketék, vagy azok az oroszok, akiket erőszakkal telepítettek ki az egykori Szovjetunió határmenti köztársaságaiba, hiszen ezek gyakorlatilag arra lettek ítélve, hogy kisebbségeké váljanak.

### **Kollektív jog-e a kultúrához való jog?**

Eddigi érveink mind azt bizonyítják, hogy itt valójában kétféle jogról van szó: egyrészt, az egyének azon jogáról, hogy megválasszák önmaguk nemzeti identitásukat, másrészt azon jogukról, hogy felzárkózzanak az általuk választott kultúrához. S amíg az első nyilvánvaló, hogy individuális jog, addig a második esetében kérdéses, hogy tekinthető-e individuális jognak az egyének valamely hagyomány követéséhez való joga<sup>\*\*\*\*</sup>. A kultúrához való jogot rendszerint a következő érvek alapján tekintik kollektív jognak:

1. Az egyének csak mint meghatározott közösségek tagjai élhetnek ezzel a joggal, melyek esetünkben a nemzeti közösségek.

2. Az egyének csak olyan közösségekben belül gyakorolhatják ezt a jogot, amelyek meghatározott sajátosságokkal rendelkeznek.

---

<sup>\*\*\*\*</sup> A „the right to practice a culture”, „the right to follow a culture” kifejezéseket lehet leginkább „a hagyomány követéséhez való jog” kifejezéssel adtuk vissza, tekintettel arra, hogy a jóval árnyaltabb angol terminológiával szemben a magyar jogi terminológiában egyedül ez elfogadott. (A ford. megj.)

3. Az egyénnek az illető jog gyakorlásához f z d érdeke nem igazolja azt a terhet, amit ezen jog gyakorlása másokra ró.

4. Ha egy jog igazolása valamiképpen összefügg azzal a jóval, amelynek megvalósítását el segíti, akkor a hagyomány követéséhez való jog nem tekinthető individuális jognak, hiszen a közös jóra való törekvést védelmezi, következésképpen csak a kollektív haszon alapján ítélni lehet meg.

Vegyük sorra egyenként ezeket az érveket:

Az első érv szerint a kultúrához való jogot kollektív jognak kell tekinteni, amennyiben az egyének azon érdeke, hogy meg rizzék kulturális önazonosságukat, az illető kollektívához, közösséghez való tartozásukból származik. De ha még ez – látható módon – igaz is, ugyanígy érvényes a polgári jogokra vagy a vallási jogokra, hiszen ezekhez is csak annyiban f z dik érdekünk, amennyiben meghatározott vallási vagy politikai közösség tagjai vagyunk. De a tény, hogy valamely érdekünk egy sajátos csoporthoz való tartozásunkból fakad, még mit sem változtat magának az érdeknek a lényegi természetén, tudniillik azon a tényen, hogy ez lényegileg egyéni érdek. Ennek megfelelően a jog is, amit védelmez, individuális jognak tekintendő.

A második megközelítésmód mellett hoz fel érveket, hogy a nemzeti hagyomány követésének joga kollektív jog, hiszen csupán egy kollektíva képes ezt gyakorolni. Az érvet kétféleképpen lehet cáfolni. Először is nem világos, hogy mit is értünk ennek a jognak a gyakorlásán, másfelől viszont az is tény, hogy egy jogot sokkal inkább meg lehet határozni az igazolása révén, mint azon mód által, ahogyan gyakorolható. Ez a két érv további tisztázást igényel.

Mit von maga után a hagyomány követéséhez való jog gyakorlása? Teljesen egyértelmű, hogy valaki izraelinek, palesztinnak, baszknak vagy franciának vallhatja magát, még akkor is, ha egyedül van, és hogy a nemzeti kultúra némely sajátossága meg rízhethet a teljes egyedüllétben és elszigeteltségben is, vagy akár az otthon magányában (főolvasván magának az anyanyelvén, verseket szavalva vagy hagyományos szertartásokat végezve).

Az elszigetelt egyének azonban kétségtelenül kevesebb lehet séggel rendelkeznek arra, hogy élvezzék egy kultúra minden el nyét, hiszen ahhoz, hogy egy nemzeti kultúra minden kifejezési eszköze rendelkezésükre álljon, szükség van magának a közösségnek a jelenlétére. Valószínűleg az a helyzet, hogy az egyén azon képessége vagy lehet sége, hogy önmaga nemzeti identitását kifejezze, együtt n a csoport nagyságával, bár lennie kell egy határnak, amelyen túl már a közösség lélekszáma nem releváns, és nincs különösebb befolyása az egyének lehet ségeire, hogy teljes nemzeti életet éljenek.

De vajon ez azt jelenti-e, hogy az egyéneknek nem szabad megengedni, hogy legjobb képességeik szerint kövessék önmaga

nemzeti hagyományukat? Egy zenész játszhat szólóban, trióban, kvartettben, kamarazenekarban vagy nagyzenekarban. S bár a zene kifejező ereje s gazdagsága változhat a zenekar méretével, mégsem mondja senki egy zenésznek, aki ilyen vagy olyan indokból nem játszhat nagyzenekarban, hogy jobb volna ezek után, ha egyáltalán nem játszana. S hasonlóképpen, semmi értelme nincs annak, hogy azok, akik nem tudják optimális módon kifejezni saját nemzetiségüket és kultúrájukat, tartózkodjanak attól, hogy ezt egyszer bb és visszafogottabb módon tegyék meg.

A második módja annak, hogy ezt az ellenvetést cáfoljuk, az, ha különbséget teszünk azon egyéni érdekek között, amelyet a hagyomány követéséhez való jog véd, illetve a tény között, hogy ennek a gyakorlatnak er sen közösségi jellege van. Ez a különbség semmiképp sem csupán a kultúrához való jogra érvényes. Számos individuális jognak van közösségi jellege. Ez annyit tesz, hogy ezen jogoknak a gyakorlása feltételezi megfelelő számú érdekelt egyén jelenlétét, ami egyszersmind igazolja azon kötelezettségek kiszabását is, amelyek megengedik, vagy akár el segítik ezeknek a jogoknak a gyakorlását. Példának okáért mindenki rendelkezik vallási jogokkal, de az állam döntése, hogy biztosítson-e helyet és anyagi forrásokat imaházak, nevel intézetek létesítésére, azon múlik, hogy mekkora lélekszámú az ebben érdekelt polgárok közössége. Hiszen világos, hogy egyetlen egyén érdeke nem képes igazolni egy templom, egy vasárnapi iskola vagy egy m vel dési ház megépítését, mint ahogy egyetlen egyén nem is tudná ezeket m ködtetni.

Hasonlóképpen, az egyének rendelkeznek ugyan a szabad társulás jogával, ám e jog gyakorlása csak a megfelelő csoport meglétének feltételével lehetséges. Amennyiben egy ilyen társulás kormányzati támogatásra is számot tart, akkor a társadalom akár úgy is dönthet, hogy csak azok a csoportok részesedhetnek ilyen támogatásban – adókedvezmények, városházi ülések s hasonlók –, amelyeknek legalább száz tagjuk van. Egy ilyen döntést nyilván nem tekintenénk az ennél kisebb csoportokhoz tartozók jogai megsértésének, kivéve, ha bizonyítani lehetne, hogy a megállapodás kifejezetten azzal a céllal jött létre, hogy kirekesszen egy meghatározott csoportot. Mindaddig azonban, amíg egy ilyen döntést gyakorlati megfontolások diktálnak – példának okáért a városháza használatának korlátozása vagy a költség, amit az ilyen társulások tevékenységének támogatása jelent –, nem lehet azt állítani, hogy a kisebb társulások tagjai azért kerültek hátrányos helyzetbe, mert a nagyobb társulások tagjai sikeresebbek náluk.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> A szerencse mindazonáltal fontos szerepet játszik preferenciáink kielégítésében. Ha például mások is osztoznak preferenciáinkban, egy meghatározott termék könnyebben elérhetővé válhat, mert nép-

Azt jelenti-e ez, hogy a templomépítés, a vasárnapi iskola létrehozásának kötelezettsége vagy az adókedvezmény kollektív jogból származtatható le? A jog természete az igazolásból származik, és nem abból a módból, ahogyan bizonyos vonatkozásai leginkább gyakorolhatók. Vagyis nem a végrehajtás, az alkalmazás módjából. Ha egyszer ezeknek a jogoknak az igazolása, legyenek akár vallásiak, akár politikaiak, az egyének azon érdekén alapszik, ami e jogok gyakorlásához szükséges, akkor kötelességünk ezeket individuális jogoknak tekinteni. Nincs rá indok, hogy miért tekintenénk kivételnek a hagyomány követéséhez való jogot.

A harmadik megfontolás mellett érvel, hogy egy nemzeti hagyomány követésének jogát kollektív jognak kell tekinteni, mert gyakorlása követelményeket ró másokra. Önmagában egy egyén érdeke nem képes igazolni ezeket a kötelezettségeket, amelyekben oly sok egyén érintett. Ez a következtetés látható módon azon a feltevésen alapszik, hogy a kultúrához való jog gyakorlása szükségszerűen nehéz terheket fog róni másokra. A nemzeti kultúra ápolása és gyakorlása azonban nagyon különböző dolgokat jelenthet, attól kezdődően, hogy mindenkinek joga van azt tenni a maga ügyeiben, amit csak tenni képes, egészen a nemzeti autonómia követeléséig. Elegendő lenne tehát azt mondani, hogy mindenkor a költség és a nyereség egyenlege dönti el azt, hogy mikor és milyen mértékben jogosult valaki arra, hogy ezt a jogát gyakorolja, ami viszont minden jogra érvényes. Következésképpen semmi alapunk nincs arra, hogy eleve kizárjuk annak lehetőségét, hogy a hagyomány követéséhez való jog némelykor csupán elenyésző terheket ró másokra, ezeket tehát még az elszigetelt egyének számára is jogosult lenne garantálni.

Különbséget kell tennünk az elviek és a gyakorlati politikai megfontolások között. Elviekben a hagyomány követéséhez való jog, mint minden olyan jog, ami az egyén érdekét hivatott védeni, individuális jog. Gyakorlati problémaként viszont aligha lenne jogosult másokat arra kényszeríteni, hogy viseljék ezen jog gyakorlásának terheit, ha egyszer nincs kellő számú egyén, aki ebben érdekelt, és aki hasznot tud húzni ebből. Következésképpen azon csoport nagysága, amely profitál egy ilyen gyakorlati politikai döntésből, befolyásolhatja ennek megvalósítását: minél nagyobb az a csoport, amelyik részesedik a jog gyakorlásával járó haszonból, annál inkább igazolható a teher, amit ez másokra ró.

Az utolsó érv azzal a ténnyel függ össze, hogy a kultúra közös jó: ha a jog igazolása összefügg a jóval, aminek a megvalósulását

---

szerzése a termelés növekedéséhez vezet. Ha viszont a termék, amire vágyunk, nem egykönnyen elérhető, a tény, hogy mások is vágnak rá, csak csökkenteni fogja az esélyeinket, hogy megszerezzük.



el segíti, akkor azon jogok, amelyek bizonyos kollektív javak védelmét hivatottak biztosítani, nem tekinthetők egyéni jogoknak, mégpedig két okból sem. Egyrészt, mert a kollektív javak értéke csak a kollektív haszon alapján ítélt meg, jelesül csak a csoport egészére háruló haszon alapján. Másrészt, mert a kollektív javak nem kizárólagosak, s még ha elvben egy elszigetelt individuum számára vannak is biztosítva, a közösség más tagjai akkor is hozzáférhetnek. A közjó, mondja Waldron, nem tekinthető egyéni jogok tárgyának.

„A jogkövetelés két dolgot tesz: meghatároz egy javat és meghatároz egy személyt – a kedvezményezettet, a jogalanyt –, akiért vagy akinek érdekében az illető javat létre kell hozni. Ami a jog sajátossága, hogy az egyén hasznát úgy tekintjük, mint egy kötelesség alapját, mint egy kötelesség 'elégletes indokát' Raz megfogalmazása szerint.”<sup>8</sup>

Waldron a közjót úgy határozza meg, mint amit közösen hoztak létre, és ami nem kizárólagos. Továbbá nincsen semmiféle jelentősége az egyének számára, eltekintve attól, amit mindannyiuk számára jelent. Az efféle javak megvalósítására szolgáló kötelezettségünk alapja, mondja, csak e javak kívánatos voltának megfelelő leírása lehet. Minthogy ezek sem X, sem Y, sem Z számára külön-külön nem lehetnek kívánatosak, semmi értelme azt mondani, hogy a jog X, Y vagy Z joga.<sup>9</sup>

Természetesen igaz, hogy a közjó kívánatos volta nem ragadható meg azáltal, hogy kiszámítjuk: mit jelent az egyes egyének számára. Prosperáló kultúrában élni, szolidárisnak lenni, közös nyelvet beszélni vagy szenvedni ezen javak hiányában – mindennek elnyei jóval nagyobbak lehetnek, mint az ebből az egyes egyének számára adódó elnyök vagy hátrányok egyszeres matematikai összege.

De az a tény, hogy a közjó értéke meghaladja azt az értéket, amit ez az egyének szemében képvisel, csupán annyit jelent, hogy egy ilyen leegyszerűsített eljárással képtelenek vagyunk a közjó teljes jelentőségét megragadni, ám még nem bizonyítja azt, hogy képtelenek lennénk felmérni a közjó jelentőségét az egyes egyének számára. Hiszen ez azt jelentené, hogy, bár mi meg kívánjuk vizni a közjót – esetünkben a nemzeti kultúrát – átfogó általános értéke miatt, ez mégis valami mást jelent, mint megadni az egyéneknek azt a jogot, hogy megrizze a *saját* nemzeti identitását, s hogy részt vegyen *saját* csoportjának társadalmi, kulturális és politikai gyakorlatában. Ez utóbbit arra az érdekre kell alapozni, ami az egyént saját kultúrájához köti, míg az elbibi figyelembe venné a kívülállók érdekeit is.

<sup>8</sup> Waldron, J.: Can Communal Goods be Human Rights. A paper delivered at a conference on Development, Environment, and Peace and Human Rights. Oxford, 1987, 21.

<sup>9</sup> Uo., 21–22.

Ámde, ha mi egy adott kultúra meg rzéséhez való jogot a kívülállók érdekeire alapozunk, akkor könnyen abban a paradox helyzetben találhatjuk magunkat, hogy olyanok számára biztosítjuk a kultúrához való jogot, akik valójában elutasítják azt. Még ha úgy is vélekedünk, hogy az indiánok kultúráját meg kell rizni m vérsi értéke miatt, ez akkor sem fogja szavatolni az indiánoknak a kultúrához való jogát, legalábbis addig nem, amíg az indiánokat ez nem érdekli. S ennek az ellenkez je is igaz: azon csoportok tagjainak, akiknek a kultúráját a kívülállók lebecsülik, vagy akár dekadensnek tekintik, épp olyan joguk van a kultúrához, mint azon csoportok tagjainak, amelyeknek a kultúráját nagyra értékelik. Ha elfogadjuk, hogy az a lehet ség, hogy olyanoknak biztosítsuk a kultúrához való jogot, akik ezt a kultúrát nem értékelik, nem csupán abszurd, hanem egyszersmind komoly elnyomáshoz is vezethet, levonhatjuk a konklúziót, hogy annak megállapításában, egy személyt megillet-e egy jog vagy sem, a kívülállók preferenciáinak nem szabad számítaniuk.<sup>10</sup> A kultúrához való jogot csakis az az érték igazolhatja, amit ez az illet kultúrában él emberek számára képvisel, még akkor is, ha ez az érték nem képes teljességgel kifejezni egy kultúra meg rzésének igazi jelent ségét.

De gyakorlatilag mi a különbség aközött, ha egy nem exkluzív közös jót inkább az egyének, semmint a csoport számára biztosítunk? A különbség az egyének a csoporttal szembeni státusában rejlik, hiszen a csoportnak biztosítván jogokat, módot adunk arra is, hogy az az egyénnel szemben így vagy úgy járjon el. Ha a csoportnak biztosítunk jogokat, akkor a csoporton áll, hogy egyáltalán követeli-e ezeket a jogokat, és hogy azokat miképpen gyakorolja. Ez arra kényszeríti a csoportot, hogy egyhangú, vagy legalábbis látszatra egyhangú követeléseket fogalmazzon meg. Ilyen körülmények között azok, akik ki akarnak lépni a közösségb l, kényszerítve lesznek, hogy ne tegyék, vagy azok, akik úgy kívánnak élni ezekkel a jogokkal, ahogyan az a többség számára elfogadhatatlan, megfosztatnak ett l a lehet ségt l. Mindennek végs kifejlete pedig az lesz, hogy bizonyos jogokat – amelyekkel elvben a közösség minden tagja fel van ruházva – csak a közösség bizonyos tagjai fognak élvezni. Példának okáért Izrael törvényei lehet vé teszik a vallási jogok gyakorlását az ország különböz felekezetei számára. A törvény viszont ezt a jogot inkább a közösség mint egész számára szavatolja, ami azzal jár, hogy egyetlen csoport, az ortodox zsidó hitközösség uralja mind e jogok értelmezését, mind pedig gyakorlatát, s a többi zsidó mozgalom ki van rekesztve.

---

<sup>10</sup> A kívülállók preferenciáinak definícióját és tárgyalását lásd Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*. Duckworth, London, 1977, 234–238.

Van azonban egy további indok is arra, hogy miért kell inkább egyéni jognak tekinteni a kultúrához való jogot, mégpedig egy olyan indok, ami azokkal a nehézségekkel kapcsolatos, amelyek a csoport meghatározásával járnak. A nemzeti csoportosulások amorfok, informálisak, folyamatosan változnak, elképzelt közösségek. Ellentétben a kereskedelmi társaságokkal, vagy intézményekkel, intézményes közösségekkel, nélkülözik a tagság pontos kritériumait, ezért a gondolat, hogy jogokkal ruházzuk fel őket, elméleti és morális nehézségekbe ütközik.

Említést érdemel ebben a kontextusban egy érdekes jelenség. Az a politikai gyakorlat, amely arra törekszik, hogy mindenkét egyenlő tiszteletben részesítsen, a csoportokra vonatkoztatva félreértésekre adhat okot. Például a képviseleti elv alkalmazása, vagyis az a gyakorlat, amely minden egyes csoportnak, tagszámtól függetlenül, azonos számú képviselőt engedélyez a kormányzati testületben, úgy is értelmezhető, mint a csoportokkal való egyenlő bánásmódról tett kísérlet. Egy ilyen gyakorlat igazolása azonban azt fogja megmutatni, ez arra lett kitalálva, hogy egyforma lehetőségeket biztosítson az ezekhez a csoportokhoz tartozó egyének számára. Például az, hogy az ENSZ vagy az Egyesült Államok szenátusa azonos szavazati jogot biztosít a kis és nagy csoportok képviselői számára, azt mutatja, hogy ez a gyakorlat elsősorban az illető országok és közösségek *egyéneit* védi, elhárítva annak lehetőségét, hogy automatikusan leszavazzák őket. Ez a gyakorlat ugyanakkor lehetőséget tesz a kisebb közösségek tagjainak azt, hogy élvezzék azokat az előnyöket, amelyek egy csoport nyilvános elismeréséből fakadnak, illetve a csoport azon jogának elismeréséből, hogy érdekek és preferenciák autonóm forrása legyen.

Hasonlóképpen, az ilyen típusú gyakorlat akként is tekinthető, mint egy lehetséges módja annak, hogy kompenzáljuk azoknak az egyéneknek a sérelmeit, akiknek énképük sérült, mivel nem saját érdemeik szerint ítélték meg őket, hanem inkább mint bizonyos megalázott helyzetben lévő csoportok tagjait. Ez pedig azt bizonyítja, hogy egy csoport imázsa kollektív jó, függetlenül attól, hogy a csoport tagjai tiszteletet vívnak ki általa, vagy szenvednek miatta. Az egyének azok, akik profitálnak a csoport hírnevéből vagy szenvednek miatta, következésképpen az egyén jóléte iránti aggodalom az, ami a fenti politikai gyakorlatot motiválja. Következésképpen a csoportképviselést lehetőséget tesz a politikai gyakorlat, illetve legelőször a megfontolás, hogy a különböző csoportoknak megfelelő nyilvános képviselést kell biztosítani, elsősorban nem a csoport jólétét hivatott biztosítani, hanem a csoporttagok és egyének jólétét.

## A hitelesség problémája

A tendenciát, hogy a kultúrához való jogot kollektív jognak tekintsük, egy olyan – végső soron nemkívánatos – hajlam ösztönzi, amely ódzkodik attól, hogy az igazságosság kritériumait közösségen belüli ügyekre alkalmazzuk. Ez a tendencia két téveszméből táplálkozik. Először is feltételezi, hogy az elsődleges közösségeken belül nincs szükség jogokra és elvekre. Ugyanis a szabályokat a kölcsönös vonzalom és érdek alapján fektetik le. Ez a megközelítésmód meglehetősen világosan megmutatkozik Sandelnek az ideális közösségről adott leírásában, vagy Rawls döntésében, mely elsősorban a családok vezetőinek, semmint azok tagjainak biztosítana jogokat, amit egyébként a feministák is vehemensen kritizáltak. A második félreértés abból a feltételezésből fakad, hogy a kultúrához való jog a kultúra „autentikus” formáját hivatott megőrizni. Ez az értelmezés nyilvánvalóan azok érdekeit szolgálja, akik hatalommal rendelkeznek az adott közösségen belül, de vajon kell képpen védeni-e a közösség minden tagjának érdekeit? A kultúrához való jognak az az értelmezése, amely úgy állítja be ezt, mint ami a közösség autentikus kultúráját hivatott védeni, vezeti Kymlickát a kollektív jogok eszméjének elfogadásához, még bizonyos egyéni jogokon elkövetett érdekek árán is. Példának okáért Kymlicka elfogadja, hogy egy olyan indián asszonytól, aki nem indiánhoz ment feleségül, megtagadják a jogot, hogy továbbra is a közösségben éljen, míg ugyanez egy indián férfi számára meg van engedve.<sup>11</sup> Ez a példa világosan bizonyítja, hogy a férfiak, akik aktuálisan a közösség vezetői, miként kötik össze a kultúrához való jogot önmaguk vezetői státuszuk megőrzésével azáltal, hogy azokat a nemeket, akik kívülállókkal házasodtak, megfosztják a kultúra megválasztásának a lehetőségét. Ha a kultúrához való jogot inkább az egyéneknek, mint a közösségeknek garantálták volna, akkor az indián asszonyok megkövetelhetnék, hogy a közösség elfogadja idegenekkel való házasságukat, úgy, hogy továbbra is a közösséghez tartozzanak. Változásokat is követelhetnének a hagyományos döntéshozatalban; például az indián házastárs egy vegyes házasságban (akár férfi, akár nő) képviselhesse a családot a törzsi intézményeken belül, de gyakorlatban képviselhesse saját kultúráját is, megalapítván egy alternatív indián közösséget.

Természetesen előfordulhat, hogy valaki megkérdőjelezi az „alternatív közösség” gondolatát. Ám a kultúrához való jog nem csupán a kultúrának és a hagyománynak mint adottnak a követését hivatott szavatolni, hanem magába foglalja annak újraalkotását is. A morális és közösségi döntések végső

---

<sup>11</sup> Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford, 1989, 148–149.

eredménye az életmód javulása, a kultúra reinterpretációja, új nemzeti közösségek létrejötte. A választás folyamatában az egyének különböző nemzeti hagyományokból indulhatnak ki, s új – még meghatározatlan – kulturális mintákat választhatnak. El fordulhatnak majd helyzetek, amikor nehéz lesz eldönteni, hogy az egyének vajon más kultúrába asszimilálódtak-e, vagy egyszer en csak megváltoztatták a sajátjukat. Számos harmadik világbeli ország jó példát szolgáltat erre. Az imperialista hatalmakkal való kontaktusuk, s ennek révén a nyugati kultúrához való csatlakozásuk arra nézve szolgál tapasztalattal, hogy egy ilyen folyamatnak hányféle végkifejlete lehet. Legtöbbször új kultúra születik, egy olyan keverék, amely eltorzítja mind a helyi, mind a kolonialista kultúra jellemzőit. Egy angol tiszt, aki megfigyelte a kenyai elitet, a következőket jegyezte meg: „A telepesek golfot és pótlót játszottak, lovagoltak, vagy királyi vadászatra mentek piros zakóban és lovaglónadrágban... A fekete gyerekek most ugyanígy cselekszenek, csak nagyobb hévvel: számukra a golf és a lovaglás nemzeti intézményekké váltak.”<sup>12</sup> Úgy t nhetne, hogy ez csupán felszíni átvétele a telepesek kultúrájának, de sok afrikai számára „a krikett nem egyszer en csak egy játék, hanem sokkal inkább az az egyedi brit intézmény, ami megtestesíti mindazokat az eszményeket, amelyekre [...] vágytak”.<sup>13</sup>

Az afrikai példa a választás egy nagyon fontos aspektusát mutatja meg. A választás nem jelent szükségszerűen két, azonos módon strukturált alternatíva közötti döntést; magába foglalhat egy sor kombinációt, a réginek és az újnak az ötvözetét, ami a kulturális alternatívák számának szaporodásához vezethet.

A nacionalisták két okból szokták visszautasítani a kulturális opciók körének tágítását. Egyrészt, mert veszélyeztetni a kontinuitást, lehet séget ad a dezintegrációra, és módot ad a „magánkultúrák” kialakulására. Másrészt, mert félnek attól, hogy az új, módosult, megváltozott hagyományok olyannyira felszíniek, hogy nélkülöznek minden értelmet és jelentést.

Az els félelem bizonyos mértékig akár még megalapozottnak is t nhet. Azok az egyének, akik tudatában vannak opcióiknak, a létező alternatíváknak, könnyebbnek találhatják a csoporttól való elszakadást; megpróbálhatják megváltoztatni kultúrájuk kanonikus értelmezését, esetleg meg is változtathatják magát a kultúrát. Egy ilyen folyamat fölszámolhatja a meglévő kereteket, s újak megalkotásához vezethet.

A második ellenvetés azonban, az a félelem, hogy az új kulturális opciók, lévén „felszíni”, könnyen megfoszthatják

<sup>12</sup> Ranger, T.: *The Invention of Tradition in Colonial Africa*. In Hobsbawm, E. – Ranger, T. (szerk.): *The Invention of Traditions*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 261.

<sup>13</sup> Uo., 238.

minden értelemtől a nemzeti kultúrát, s következésképpen a nemzeti hovatartozás gondolatát is kiüresíthetik – nos, ez, úgy tényleg, kissé eltúlzott. Steinberg kijelenti, hogy az amerikai etnikai csoportok azért veszélyeztetettek, mert „a hagyományos kultúra, a tradíció lényeges elemei módosultak, feloldódtak, kompromittálódtak, elhanyagoltattak.” Azok a hagyományok pedig, amelyeket a csoport tagjai megőriztek, „ki vannak szakítva abból a társadalmi és kulturális mátrixból, amelybe egykoron tartoztak.”<sup>14</sup> Ezek az etnikai közösségek következésképpen az autenticitás krízisét élik. Azok a kulturális minták és viselkedésmódok, amelyek egykoron a mindennapi élet követelményeikhez igazodtak, ma egyre inkább irrelevánsnak, sőt, diszfunkcionálisnak válnak. Az etnicitás szimbolikussá, vagyis kulturális értelemben jelentéktelenné, felszínivé válik.

Ezeknek, az autenticitást, a hitelességet érintő érveknek van azonban egy veszélyes kicsengése. Arra szolgálnak, hogy megmutassák: a nemzeti kultúrának csupán egy eredendő értelmezése van, következésképpen minden más értelmezés nem is, azaz érvénytelen. Azok, akik a revízióval kísérleteznek, nem lehetnek lojálisak, s amit létrehoznak, az nem lehet hiteles. „S minthogy – gondolhatnánk – a hitelesség mindig egy partikuláris nemzeti történelmi hagyomány függvénye (ami persze még így is vitatható, adva lévén minden ilyen hagyomány belső ellentmondásossága, illetve az aktuális fejlemények sokfélesége), a nacionalista elméletírók gyakran erősebb érvekhez folyamodnak, mondván, hogy az kultúrájuk *tout court* autentikusabb – igazabb, történetibb, ortodoxabb, szervezesebb, igazhittebb, töretlenebb, tisztább, időállóbb –, s következésképpen felsőbbrendűbb minden egyéb, mások által megalkotott szintetikus, természetellenes, hibrid kreációnál.”<sup>15</sup>

A „hitelesség” terminusa ekképpen válik a konzervativizmus és a kulturális, társadalmi elnyomás eszközévé. Azt állítani, hogy az egyéneknek hiteleseknek kell lenniük, nem más, mint azt mondani, hogy el kell fogadniuk azt az identitást, amit valamiféle „öregek tanácsa” ír el nekik; s ha netán ezt elutasítják, vagy eltérnek ettől, akkor vétkezőkké válnak, vagy azért, mert hamis öntudatot ápolnak, vagy pedig azért, mert elrejtik „igazi” énjüket.

A 19. századi Angliában például azt mondták, hogy „az a személy, aki elfogadja saját társadalmi helyzetét, bármi legyen is az, mint adott és szükségszerű életfeltételt, az kétségtelenül szinte, szinte és hiteles, azért szinte, mert hiteles.”<sup>16</sup> A

---

<sup>14</sup> Steinberg, S.: *The Ethnic Myth*. Beacon Press, Boston, Mass., 1981, 63.

<sup>15</sup> Walzer, M.: *The National Question Revised*. Tanner Lectures, Oxford, 1989, 25–26.

<sup>16</sup> Trilling, L.: *Sincerity and Authenticity*. Oxford University Press, Oxford, 1972, 115.

gondolat, hogy az egyénnek annak kell lennie, aminek született, ellentétben áll az egyénnel mint szabad, autonóm lénynek alkotott elképzeléssel. Azok számára, akik magukévá teszik a hitelesség gondolatát, egy hitehagyott zsidó, egy karriert építő vagy egy rangon alul házasodó arisztokrata mindig csaló lesz, hiszen ezek mindig tulajdonképpen csak elleplezik azt, amik, és amivé lenniük kell. Van azonban az autenticitásnak egy másik felfogása is: az autentikus személy az, aki megalkotja önmagát.<sup>17</sup> Ezt az álláspontot legszélső mértékben az egzisztencialisták képviselik, akik képesnek tartják az egyént arra, hogy megválassza jellemét, céljait, értékeit és életmódját. Eszerint az álláspont szerint „az egyetlen autentikus életmód és hiteles életvitel az, amit minden egyes egyén szabadon választ meg önmagának”.

A hitelesség természetéről szóló vita szorosan összefügg a modern nemzetek „híg” vagy „sűrű” jellegéről folytatott vitával. Következésképpen azt az elméletet, amely szerint egy olyan nemzet, amely lassú, organikus fejlődésen ment át, sokkal autentikusabb, mint egy olyan, amely kevésbé stabil és folyamatos fejlődés eredménye, vagy hogy egy olyan társadalom, mely egybevágó értékeket és meggyőződéseket testesít meg, autentikusabb, mint egy olyan, amelyik újabb keletű, pluralisztikusabb, és ezért heterogénebb, gyanúperrel kell kezelnünk.

A feltevés, miszerint az egyének mind morális identitásuk, mind pedig közösségi hovatartozásuk tekintetében választhatnak, tiszteletet ébreszt a kultúra dinamikus és pluralisztikus nézőpontja iránt. Ebben részesei az álláspontot, miszerint adott nemzet keretein belül bármilyen időpontban a kultúra különböző interpretációi versengenek. A kulturális közösség tagjának lenni ezek után inkább azt jelenti, hogy részt veszünk a különböző álláspontok vitájában, semmint hogy vakon követjük egyik vagy másik értelmezést.

A kultúra értelmezései táplálkozhatnak régi forrásokból, lehetnek frissen megalkotottak, és lehetnek olyanok, amelyek ötvözik a régivel az újjal. A modern kultúráknak nem kell szükségképpen hosszú, történelmi tradíció – mintegy egyenes ági leszármazás – útján egykori zárt, kis méretű faluközösségek kultúrájában, az anyaföld ethoszában gyökerezniük. Lehetnek városiasak, nyitottak, demokratikusak, akár populisztikusak. Tükrözhetnek olyan különálló kulturális köröket, mint a rockzene, a foci, a tévéreklám vagy folyóiratrovatok. Ezeket a kultúrákat nem azért tekintjük értékesnek, mert régi hagyományokat ápolnak, hanem mert lehet végezni az egyének számára, hogy olyan kulturális eseményekben, folyamatokban vegyenek részt, amelyeket a sajátjuknak tekintenek.

---

<sup>17</sup> Stevenson, L.: *Seven Theories of Human Nature*. Oxford University Press, Oxford, 1974, 78.

Ha a lehetséges alternatívák csupán a bezárkózás és koherencia versus nyitottság és kulturális önrombolás lennének, akkor az összes modern nemzeti kultúra komolyan veszélyeztetve lenne. A modern kultúrák nyitottak a kulturális hatások, a változás iránt. Megtehetik, hogy levették a régi szokásrendszert, hogy inkonzisztens viselkedési szabályrendszert tegyenek lehetővé, hogy egymással összeegyeztethetetlen normákat, értékeket, viselkedésmintákat propagáljanak, mint ahogyan azt is, hogy széles teret engedjenek a szimbolikus cselekvésnek – de ezek soha nem játszanak jelentős szerepet tagjainak életében. A nemzeti nyelvek felélése, a nemzeti identitás megújulása, a gyökerek utáni kutatás mind azt sugallják, hogy a modern világban az egyének nagy jelentőséget tulajdonítanak a nemzeti lét kifejezésének. Ez attól függetlenül igaz, hogy egy nemzeti kultúra bevallotta új-e, kielégíti-e az autenticitás követelményét, vagy régi formák hirdeti magát új edényben.

Az izraelieket nem kevésbé érdekli önmaguk nemzeti kultúrájuk, mint a régi európai nemzetek tagjait, pedig ez újonnan megalkotott vagy újraalkotott kultúra, és t, mondhatni sokkal inkább óvják és sokkal inkább érdekelték az újraalkotásában. Hasonlóképpen, az önálló palesztin kultúra megteremtésén fáradozó palesztinok is mély elkötelezettséggel viseltetnek nemzeti létük szimbólumai iránt.

Fel lehetne hozni, hogy a nemzeti kultúrák közti választás képessége azon múlik, hogy mit hagytak ránk az előző generációk, hogy mennyire bizonyult zártnak, „szűknek” előző életformája. Lesznek-e hasonló lehetőségei a jövő generációnak? Vajon az újonnan formálódó modern kultúra szolgáltat-e kellő számú lehetőséget a jövő generációi számára, vagy pusztaságot hagyunk magunk után?

Ezek a félelmek mindig azon a feltevésen alapulnak, hogy a jelenlegi kulturális állapotok tulajdonképpen átmenetet képeznek az autenticitás korából a szimbolikus (itt a felszínes szinonimája) kultúrák korába. Ez az álláspont az „eredendő” kultúrát mérföldkőnek tekintti, és ehhez méri az újabb változásokat. Egy kultúra megítélésének azonban nincs arkhimédészi pontja. Miért lennének a New York-i zsidó reformközösség tagjai kevésbé autentikusak, mint a 18. századi kelet-európai zsidó ortodox hitközösségek tagjai? Miért lenne kevésbé autentikus az amerikai olasz kultúra, mint a milánói? Csupán azért, mert mélyen befolyásolta az amerikai kultúra? De hát magát az olasz kultúrát nem befolyásolták a szomszédos kultúrák? A nézőpont, miszerint egykoron, valamikor a múltban eredeti és koherens kultúrák léteztek, ma pedig csupán felszíniek és „hígak” vannak, vitathatónak tűnik. Ez valószínűleg azért van, mert a modern kultúrákban a társadalom inkább tudatában van a változásnak és az újításoknak. A múltbeli kultúrák ezért számunkra sokkal átfogóbbaknak és merevebbeknek tűnnek, a külső befolyásoktól



kevésbé veszélyeztetetteknek, következésképpen értékesebbeknek. Miért azonosítanánk azonban egy kultúra értékét a zártsággal és merevséggel? Napjaink közösségi kultúrája – mondja Raymond Williams – „nem a régi álom 'minden mindenben' társadalma. Hanem egy igen bonyolult szervezet, amely folytonos szabályozást és újratervezést igényel”.<sup>18</sup> A közösségi kultúra gondolata összehozza „a természetes növekedés gondolatát a növekedés felügyeletének elvével; az elsőt önmagában a romantikus individualizmus egyik formája, a második pedig a tekintélyelv gyakorlat. Így egészében véve mindkettő különös nyomatékot nyer.”<sup>19</sup> Williams szavai jól összefoglalják a kulturális nyitottság, kreativitás és sokféleség fontosságát.

### A kultúrához való jog egyéni gyakorlása

Mit foglal magában az a kijelentés, hogy egy hagyomány követésének joga egyéni jog? Milyen jogok illetik meg a kulturálisan elszigetelt egyéneket? Ennek a kérdésnek csak akkor van értelme, ha elismerjük, hogy a kultúrának vannak egyénileg kifejezhető dimenziói, annak ellenére, hogy közösségi alkotás.

Tegyük fel, hogy X kisasszony Y országban lakik, egy olyan társadalomban, amely magát igazságosként és liberálisként határozza meg. az egyetlen olyan személy, akinek Y országban X kultúrája van. Nyilvánvaló, hogy X kisasszony azon jogát, hogy X közösséggel azonosuljon, s hogy ennek kultúráját magánszférájában megrizze, el kell ismerni; hogy anyanyelvén énekeljen a tulusól alatt, hogy kultúrájának könyveit vásárolja és olvassa, vagy hogy speciális viseletben járjon stb. A kultúrához való jog ezen értelmezését azonban a magánszférához való jog is megengedi.

A gondok akkor jelentkeznek, amikor az egyének nyilvánosan is meg akarják jeleníteni kultúrájukat: amikor a zsidók kipét akarnak viselni, az algériai iskoláslányok Franciaországban fátylat, a skótok szoknyát, a szikhek turbánt, az indiai nők szarit akarnak viselni – miközben mindenki más viselete *de rigueur* mindenki más számára. Amint azt Goldman kapitány esete is megmutatta, még a kulturális különbözőségnek ezek a minimális megnyilvánulásai is konfliktushoz vezethetnek. Megengedhető-e egy szikh számára, hogy turbánt viseljen, ha építkezési vállalatnál dolgozik, ahol a sisak viselete kötelező? Megtehetik-e a muszlimok, hogy egy órával korábban távozzanak a munkahelyükről Ramadán idején, csak hogy időben hazaérjenek az esti ünnepi vacsorára? Megengedhető-e a spanyoloknak, hogy

<sup>18</sup> Williams, R.: *The Long Revolution*. Penguin Books, London, 1971, 318.

<sup>19</sup> Uo., 322.

anyanyelvükön adják el ügyüket egy amerikai bíróságon? Megengedhet-e egy Izraelben élő palesztinnak, hogy felvételi vizsgáját arab nyelven írja? Azok, akik megtagadják az egyénektől, hogy a nyilvános gyakorlatba bevigyék nemzeti kultúrájukat, arra hivatkoznak, hogy a nyilvános szférának kulturálisan semlegesnek kell lennie. A kultúra azonban nem szorítható vissza a magánszférába, s erről csak azok felelhetnek meg, akik a saját kultúrájukban élnek. Állam és vallás szétválasztása a francia iskolákban saját polgári kultúrájukra utal. Vallásos családból származó zsidó vagy muszlim gyerekeket arra kényszeríteni, hogy fedetlen fejjel, vagy fátyol nélkül menjenek iskolába, nem egyszerűen csak azt jelenti: arra ítéltük őket, hogy saját hagyományukat csupán otthonukban kövessék, hanem egyszersmind a saját kultúrájuk lényegi aspektusairól való lemondásra is kényszerítettük őket. Ebben az esetben, azáltal, hogy megtagadjuk az egyéntől a jogot, hogy kultúráját és szokásait a nyilvános szférában is megőrizze, egyszersmind arra ítéltük t, hogy lemondjon identitásáról. Fontos viszont, hogy a zsidó gyerekeknek vagy az algériai lányoknak csak akkor van joguk kispánt vagy fátylat viselni, ha maguk is úgy akarják. Hiszen világos, hogy a gyerekekre nyomást is lehet gyakorolni, hogy szüleik szokásait kövessék, hogy az elképzeléseik szerint éljenek, az viszont nevelési kérdés, hogy hangsúlyozzuk a választásaik és jogaik közti összefüggést, megtanítván őket arra, hogy ne csupán kultúrájukat, hanem saját egyéniségüket is tiszteljék.

Amikor a kultúra nem élvez állami támogatást, akkor a hagyomány követéséhez való jog nem jelent többet annál a jognál, hogy mindenki követhesse a saját hagyományait, amennyire azt lehet ségei megengedik, anélkül, hogy az állam közbeavatkozná. Ha viszont az állam támogat bizonyos kultúrákat, akkor további tényezőket kell figyelembe venni. Tegyük fel, X kisasszony bizonyítani tudja, hogy Y társadalomban az Y kultúra finanszírozására meghatározott összeget költenek. Ebben az esetben kérvényezheti, hogy mint adófizető is illesse meg a ráeső összeg a kultúra finanszírozására szánt összegből, amit aztán arra használhatna, hogy saját hagyományait a magánszférában vagy követő kis csoportjának körében ápolja. Ez jogos követelés, és – elvileg – X kisasszonynak joga is lenne a ráeső pénzösszegre. Ez a megközelítés feltételezi, hogy a kulturális jogosítványokat egyenlően osztják el a polgárok között, s mindenki úgy használja föl ezeket, ahogyan akarja. (Jegyezzük meg, hogy az egyéneknek jogukban áll úgy dönteni, hogy forrásaik egy bizonyos részét egy olyan kultúra támogatására fordítják, amely nem feltétlenül a sajátjuk.)

Ez ugyan nem jelenti azt, hogy az elszigetelt egyéneknek kell tőlük kéjük lesz arra, hogy kulturális preferenciáikat kivitelezék, azt viszont igenis jelenti, hogy a kultúra támogatására szánt összeg

meghatározásának fejenkénti elosztás szerint kell történnie. Más szavakkal, ha az állam úgy dönt, hogy kulturális javakat oszt szét, akkor polgárai között egyenlően kell elosztania azokat. Az államilag támogatott nyelvoktatást, könyvkiadást, társadalmi és történelmi kutatásokat, a nemzeti történetírást egyenlő módon kell biztosítani minden polgárnak. A kultúrához való jog következképpen olyan etalon megalkotását jelenti, amelynek segítségével mérhetvé válik a kultúra állami támogatása.

Ezeknek a követelményeknek a kielégítése megkövetelheti olyan pluralisztikus rendszer megalkotását, amely különböző típusú szolgáltatásokat képes ellátni. A „megosztott, de egyenlő szolgáltatások” rendszere, közismerten rossz hírneve ellenére, talán mégis megéri a rehabilitációt, további bizonyítékául annak, hogy lényegi fontosságú annak megállapítása, ki és miért kíván elkülönített kereteket.

Még ha X kisasszony meg is kapta volna a maga részesedését, ez a problémáit nem oldotta volna meg. Minthogy X kisasszony egyedül van, semmiképpen sem képes megnyilvánítani kultúrájának azon aspektusait, amelyek a kollektíva jelenlétét igénylik, s következképpen a kulturális gyakorlatnak csak azt a szegmensét képes fenntartani, amelyhez maga elegendő. Ezek után pedig X kisasszony vagy úgy dönt, hogy X földre költözik, esetleg egy olyan helyre, ahol X közösség több lelket számlál, vagy pedig kompromisszumot köt, ami kultúrájának nyilvános gyakorlását illeti, s ez semmin tekintetben nem igazságtalan.

Vegyük most azt a lehetőséget, hogy adott ponton néhány, X kultúrához tartozó család úgy dönt, hogy Y földre költözik. Az X kultúra tagjai most már képesek lesznek, még ha szerény formában is, saját kultúrájuk nyilvános fenntartására. Hamarosan rájönnek viszont, hogy – lévén k egy kis csoport – esetükben például egy ünnepség megszervezésének egy f re es költségei nagyobbak, mint mások esetében: tízezer zászló, csomag vagy sapka darabonkénti elállítási ára kisebb, mint ötven zászló stb. elállítási ára. Így, még ha X közösség tagjai fejenként hasonló összegben részesednek is a kulturális költségvetésből, mint Y közösség tagjai, ezzel az összeggel jóval kevesebbet tudnak elérni, mint am azok. Ha szeretnénk biztosítani azt, hogy minden egyes kulturális választásnak egyenlő esélye legyen, törekedhetünk arra, hogy az X közösség számára kiutalt összegeket kipótoljuk. Ez ugyan lehetvé teszi számukra, hogy hagyományaikat megfelelőbb és kielégítőbb módon kövessék, mégsem fogja mindenben kárpótolni ket azért a tényért, hogy k kisebbség.

A kultúrához való jog gyakorlásában a kisebbség tagjait mind „belső”, mind „külső” tényezők akadályozzák. Bizonyos rituálék megkövetelik a minimális taglétszámot, s ez belső akadályt jelenthet. Mégis, mikor egy efféle gyakorlat a résztvevők hiányán bukik el, nem mondhatjuk, hogy valakinek, aki ebben részt akart venni, korlátozták volna a kultúrához való jogát, kivéve ha

bizonyítani lehet, hogy szándékosan gördítettek akadályt egy bizonyos kulturális esemény meghirdetése elé, vagy hogy az egyéneket megfélemlítették, eltanácsolták a részvételt l. Az a helyzet tehát, hogy egyáltalán ahhoz, hogy egy kisebbség tagjai másokkal egyenl állami támogatást kapjanak, bizonyítaniuk kell, elegenden vannak az illet rituálé, gyakorlat elvégzéséhez. Például a zsidó hagyomány a templomi szertartás elvégzéséhez megköveteli tíz felnőtt férfi jelenlétét. Ezért egy olyan közösség, ahol csak öt férfi van, akkor sem követelhet zsinagóga építésére alkalmas területet, ha más vallási közösségek az állam támogatását élvezik is imaházaik építésében. (A „megfelel létszám” meghatározása kultúránként változhat, s t, egyazon kultúrán belül akár szertartásonként is.)

A küls megszorító tényez k nincsenek összefüggésben az illet szertartás, kulturális gyakorlat jellegével, s abból a tényből fakadnak, hogy a kisebbségi csoportok esetén – ezek méreténél fogva – hasonló célok elérése nagyobb kulturális költségvetéssel jár. A legtöbb esetben az állam b kez ségét l vagy nagyvonalúságától függetlenül, a nagyobb csoportokkal ellentétben, az elszigetelt egyéneknek nyújtott juttatások nem lesznek elegend k a kulturális szolgáltatások fenntartásához. Ekképpen, még ha igazságosan osztják is el a társadalmi er forrásokat, a kisebbségi csoportok lehet ségei kultúrájuk fenntartására és gyakorlására korlátozva lesznek. Ebb l fakadóan, az igazságos társadalomban él kisebbségek is kulturális elnyomásban érezhetik magukat, s arra fognak vágyani, hogy olyan társadalomban éljenek, ahol k alkotják a többséget.

**Fordította Demeter M. Attila és Orosz Annamária**

# Szia, Heidegger

SZERBHORVÁTH GYÖRGY

1992 őszén szereltem le a jugoszláv hadseregből, és nem voltam valami ragyogó állapotban. A katonaságban nemcsak konzerveken éltünk, de pszichosedatívokon és – ami még rosszabb – elég naturalista élményeken is. Alig egy hetet maradtam itthon (Kishegyes, Szerbia), és *fel*utaztam Pestre, úgynevezett tanulmányokat folytatni, felkészülni az egyetemi felvételire. S noha szociológiára jelentkeztem, a filozófia akkortájt még jobban érdekelt. Az első könyv, az első komolyabb könyv, aminek kabé egy hónappal leszerelésem után nekiültem, Heidegger *Lét és idője* volt. Saját könyvtáram része volt már 1990 óta, Szegeden vettem a bejegyzés szerint november másodikán, de ha kezemben volt is, különösebb benyomást nem tett rám, fogalmam sem volt, mi az a Heidegger, a lét meg az idő. Aztán, grafitceruzával a kezemben, nekiveselkedtem. Ha jól emlékszem, vagy másfél hónapba telt, míg átrágtam magam rajta. Súlya a grafitportól duplájára nőtt. Szinte a Bibliámmá vált. Ma azért megkérdőjelezem, hogy érthettem-e belőle bármit is, mert ma se nem emlékszem a mondandóra, se nem érdekel. A divatos frázisok ugyan máig bennem ragadtak, főleg a Sein zum Tode, ez mindig nagyon tetszett, voltaképp még értek is belőle valamit, meg egyezek is, de a kézhezállóság meg a kéznéllevőség meg a többi szarás, nos, nem tudom, akkor mit zabáltam rajta. *Ma Heideggert, aki után egy teljes háborús és háború utáni generáció loholt, és akit már életében elhalmozott visszataszító, bornírt disszertációival, mindig csak a schwarzwaldi háza padján ülve látom, mellette asszonya, amint perverz kötőörjögésében szakadatlan gyapjúzoknikat köt urának saját heideggerbirkáiról enkezével nyírt gyapjújából. Heideggert képtelen vagyok másként látni, mint schwarzwaldi kerti padján, mellette asszonya, aki egy*

*életen át totálisan uralkodott felette, aki összes zokniját kötötte és sapkáit horgolta és kenyerét sütötte és ágyneműjét szötte, még szandáljait is maga suszterolta össze. Heidegger egy giccsej...<sup>1</sup>*

De az még semmi, hogy a *Lét és idő* úgy babusgattam, mint egy csajt (és ami még rosszabb: a csajok helyett), de írni is elkezdtem, ilyen heideggeriánus nem-tudom-már-miket, eszme-futtatásokat, cetlikre, össze-vissza lapokra, kitépett akármikre, buszjegyekre, ezzel is imitálva, hogy nekem már közöm van a filozófiához, ez már komoly dolog, én meg komoly ember vagyok. Mi több, egyik haverommal, aki éppen filozófiát tanult (ma számítógépes szakember, és abszolúte nem foglalkozik filozófiával, értelemszerűen Heideggerrel meg végképp nem), levelezésbe is fogtunk, egzisztencializmus, Sein zum ehhez meg amahhoz, ontológia, fenomenológia. Szerintem én semmit sem értettem az egészhez, ebben biztos vagyok, igaz, írni már akkor is tudtam, és ahhoz esetleg eléggé meggyőzően, hogy mondataim olyan mondatoknak tűnjének, amelyek mondanak is valamit; ma biztos vagyok benne, hogy az egész részemről egy nagy humbuk volt, meg sem merem nézni azokat a leveleket, jegyzeteket, elszörnyednék, elszégyelném magam, pedig be kell vallanom, hogy Heidegger végül is meggondolkoztatott, akármennyire is fals, hibás módon gondolkoztatott meg, és akármennyire is utálom ma őt meg az egész nyavalyát, mégis hálával tartozom a Heidegger-iparnak, a Heidegger-üzemnek (ahogyan Weber nyelvén mondhatnánk). *Tény-legesen Stifter újra és újra csak Heideggerre, erre a nevetséges, kispolgári, térdnadrágos náci-lócira emlékeztet. Ahogyan Stifter a legarcátlanabb módon elgiccsejtette a magas irodalmat, ugyanígy elgiccsejtette Heidegger, a Schwarzwaldfilozófus Heidegger a filozófiát.* Ezen azonban valahogyan túl tudom tenni magam, nekem Heidegger azért kellett, hogy elinduljak, nem pedig azért, hogy értsem, hogy csodáljam, hogy higgyek neki, hogy építkezzek belőle. Szerencsére ez az egyoldalú szerelem nem tartott túl sokáig, mert felfedeztem magamnak Habermast meg a német szociológiai tradíciót, ami sokkal izgalmasabbnak tűnt, az irodalomról nem is beszélve most. De Heidegger arra jó volt..., vagyis nem is Heidegger volt a jó, hanem a Heidegger-diskurzus, hogy meg- és belássam, mennyire hülye vagyok, és hogy mennyi mindent meg kellene tanulni. Noha *Heidegger keresztül-kasul szellemtelen, híján a fantáziának, híján bármifajta érzékenységnek, ösnémet filozófiakereskedő, folytonosan vemhes filozófiatehén, aki évtizedeken át legelt a német filozófián, kacér lepénykéket hagyva maga után Schwarzwaldban. Heidegger úgymond filozófiai házasságszédelő volt,* arra mégis jó, hogy az ember rajta keresztül bevezesse magát a filozófia világába, az okosnak

---

<sup>1</sup> A dölt betűs idézetek Thomas Bernhard *Régi mesterek* c. művéből származnak (Budapest, Palatinus, 1998).

tűnő emberek világába. Egyszer, 1993 tavaszán még Szegedre is leutaztam két hétvégére, mert már említett fil.szakos barátom örömmel újságolta, Vajda Mihály Heideggerről fog szemináriumot tartani. Rohantam az első vonattal Szegedre, és habár nem sokat értettem a tárgyból, erőt mégis merítettem belőle, arra, hogy olvassak és tanuljak. Vajda *Derrida: Heidegger és a kérdés* c. könyvéről tartott szemináriumot, amely Heidegger náci kapcsolataival is bőven foglalkozik; én magát a könyvet megszerezni sem tudtam, csak annyit tudhattam róla, amit az órákon hallottam, és mondanom sem kell, ma már az égvilágon semmire sem emlékszem. Egyszer szoltam bele a beszélgetésbe, valami olyasmit vettem közbe, hogy a musztángok is ismerik az öngyilkosság fenomenóját, tehát nemcsak az emberek, de hogy ennek mi köze lehetett a Heidegger-kérdéshez, tényleg fogalmam sincs, gondolom, össze-vissza beszéltem, de persze akkor is éreztem, mikor elhallgattam, hogy hülye vagyok. És ha az ember hülyének érzi magát, hülyének meri érezni magát, tanulatlan, butának, akkor az mégiscsak jó, van honnan elindulnia. Így indultam el én is, és nem mintha nem tudom én hova értem volna el, valahová mégiscsak, és Heideggernek ebben nagy szerepe van. Persze szégyenlősen emlékszem vissza, ahogyan az ember szégyenlősen emlékszik vissza az első csókra is, ha az eléggé félresikerült. Szóval valahogy így állnak a dolgok. Amikor a Vajda-féle szeminárium tartott, és melyen inkább Vajda nyugozott le engem, mintsem Heidegger (főleg, hogy Vajda – a Lukács-tanítvány Vajda – még sört is fizetett nekünk, és egyszerű, de kellemes kocsmai beszélgetést folytattunk), szóval ezidőtájt Magyarországon sorra jöttek ki a Heidegger-irományok, mind könyv formájában, mind a folyóiratok hasábjain. Amelyik lap nem hozott valamit Heideggertől, az a szemünkben nem is számított folyóiratnak. Ha folyóirat, akkor Heidegger, ez volt a jelszó. Közbe kell vetnem, hogy ekkoriban indult be a Thomas Bernhard-nagyüzem is, ha folyóirat, akkor Bernhard, ez is egy jelszó volt, könyvei sorban jelentek meg, nagy öröömre, igaz, én már katonakoromból ismertem Bernhard pár munkáját, mert szerbre sokkal korábban fordítani kezdték műveit, ahogyan Heidegger sem volt sose tabu Jugoszláviában. De a Heidegger-divat Magyarországon, és főleg az, hogy Heidegger náci-múltja került az érdeklődés homlokterébe, mégsem tekinthető véletlen eseménynek, mégsem írható pusztán annak számlájára, hogy korábban ideológiai okokból nem alakulhatott ki Heidegger-kultusz Magyarországon, hanem közrejátszott itt az is, hogy a múltat át kellett értékelni, hogy így fejezzem ki magamat. *Heideggert még ma sem látják teljességgel át, és bár a heideggertehén lesoványodott, a heideggertejet mindmáig fejk.* *Heidegger kirojtosodott térdnadrágjában hazug todtnaubergi gerendaháza előtt, már csak a lelepleződés nekem, fekete schwarzwaldsípokájában a kispolgáragy, amelyben végül is újra*

*meg újra csakis német gyengeelméjűség forrott.* Sok komcsi és félkomcsi számára ugyanis nagy elégtételt jelenthetett, hogy századunk egyik legnagyobb filozófusa sem tudott ellenállni a gonosznak, hogy ő sem látta a náci totalitarizmus voltaképpeni milyenségét. És ekkor elkezdődött a nagy mérícskélés: a 1933-as rektori beszéd („A német egyetem önmegnyilatkozása”; ez is megjelent magyarul 1992-ben) az igazi Heidegger, vagy pedig a nevezetes Spiegel-interjú Heideggere az igazi Heidegger, amiben Heidegger szépen kimosta magát. És mérícskélünk: ha valaki a gáton lapátolt a náci éra vége felé mint áldozat, akkor ezzel felmentődik-e ama felelősség miatt, amit viselnie kell a náci éra elején mondott idiotisztikus náci-beszédei miatt. Igen vagy nem, lapátolt, tehát nem, a lapátolás nem áldozatiság, tehát igen, igen, nem, igen, nem, ment a diskurzus. És az ember maga is mérícskélni kezdte saját magát is, a magyarországiak egy része amiatt, amit a szoci érában tett vagy nem tett, én meg például azért, amit a jugoszláv hadsereg tagjaként tettem vagy nem tettem. Ezért jött talán annyira kapóra Heidegger. Okos ember ne menjen a jégre; okos ember is lehet náci; egy náci is lehet illedelmes, mégse erényes; a filozofálás és a demokratikus gondolkodásmód nem jár együtt; mindenki tévedhet; mindenki tévedhet, de ha egy filozófus téved, ráadásul ekkorát, akkor el kell-e vetnünk filozófiáját is; náci beszély-e a *Lét és idő*; nem is volt náci Heidegger, ő nem is úgy képzelte, hanem amúgy; ment a diskurzus Heidegger náciizmusról, közben a diskurzus résztvevőinek egy része mindenképpen saját magára gondolt, arra, hogy lemoshatja-e magáról korábbi bűneit, hogy az elkövetett hibákért való meglakolás, a szégyen hogyan kerülhető el, miként lehetne győzedelmesen kikeveredni az ügyből, valahogyan úgy győztesként, ahogyan Heideggernek sem ártott meg a dolog, karrierje tovább ívelt a háború után is, budoárfilozófus lett, kedvenc, hivatkozott és elismert szerző, pedig milyen gané náci volt ő is, gondoltuk sokan. Én azonban sokáig el sem hittem Heidegger náciságát, kerestem a mentőövet, találni is véltem, ma azonban biztos vagyok náciizmusa átéltségében, abban, hogy lelke mélyén náci volt. *Lejártotabb filozófust nem ismerek nála. Heidegger el van intézve, ami a filozófiát illeti, holott tíz éve még ő volt a nagy gondolkodó, ma már csak úgyszólván pszeudointellektuális háztartásokban, pszeudointellektuális társaságokban kísért, természetes álságosságukhoz hozzáadva a magáét, a művit.* Hirtelen mindenhol Heidegger került a középpontba, bemarta magát a középpontba, mindenhol róla beszéltünk, és pszeudointellektualizmus ide vagy oda, az ember mégis emberebbnek érezte magát, éppen azért, mert a Heidegger-ügy kapcsán demokrácia és totalitarizmus, filozófia és demokrácia, filozófia és totalitarizmus kérdése került terítékre, és erre azt mondani, hogy ez semmi, azért igazságtalanság. Ami számomra,



ami magamban mint tanulság leszűrődött és megmaradt, az egy elég egyszerű mondat: tudás és demokrácia nem járnak együtt. Abból, hogy gondolkodsz, hogy sokan gondolkodnak, hogy tudsz, s hogy nő a tudás mennyisége, még véletlenül sem lesz demokrácia, ilyen recept nincs, sőt mi több, minél kevesebb gondolat, annál nagyobb demokrácia. Gyerekes, de igaz, talán igaz. Ahogyan az is igaznak tűnik, hogy a Heidegger-féle utángondol-kodóknak, a Heidegger-féle elmélkedőknek, filozófusoknak mindig nagyobb az esélyük arra, hogy kibeszéljék magukat a legkellemetlenebb helyzetekből is, hogy elhitessék másokkal, hogy az ő múltjuk tiszta, az ami meg piszoknak látszik, meg nem is piszok, csak annak tűnik, mert ők már akkor is... Végül is a Heidegger-kérdésben előkerülő argumentációs logika kezdett el érdekelni, és ez indított el arra az útra, hogy manapság behatóbban foglalkozzam avval, miképpen mentegetőznek in concreto errefelé az öregemberek, a nagy irodalmárok, nagy gondolkodók, akik mindegyike, legalábbis a legjava, bűdös kommunista volt, nagy jugoszláv baloldali alak, aki hitt Titó bácsinak, aki hitt a szebb és boldogabb jövőben, aki építette saját karrierjét, építette vikendházát a tengerparton (lakást építeniük nem kellett, azt kaptak az államtól), és most, hogy kissé, ha nem is annyira, mint a többi posztiszoci országban, változott a helyzet, hogyan állítják ki saját bizonyítványukat, ez kezdett el érdekelni. És én itt, Vajdaságban igyekeztem egy ilyen Heidegger-ügyet csinálni, igyekeztem előmozdítani annak ügyét, hogy átbeszéljük ugyanazokat a dolgokat, amelyeket átbeszéltek valamelyest Magyarországon is (ha nem is nagy eredménnyel – de ezt mérni úgyse lehet, ne feledjük!). Hogy nehogy az áldozatokat nyilvánítsák ismét bűnössé, a bűnösök meg áldozatokként állíthassák be magukat, ahogyan az végbemegy mind a mai napig is itt, vajdmagy körökben; hogy nehogy már az ex-komcsi vezető most azt szajkózhassa, hogy ő már akkor is a magyar ügyért dolgozott, és nem is volt komcsi, hanem igazi magyar volt ő. És azt kell látnom, hogy ezek az emberek simán megússzák az ügyet. Ahogyan *Heidegger vásári kókler a filozófiában, aki csakis lopott holmit vitt a vásárba, minden ami Heideggertől való, másodkézből való, az utángondolkodó prototípusa, akiből a saját gondolatokhoz hiányzott ténylegesen minden, de minden*; szóval ugyanígy ezek a vajdmagy nagy emberek is nagy nullák, korábban Magyarországon is úgy tűnt, hogy nagy és igaz emberek ők, de nem azok, ebben biztos vagyok. Ahogyan Heidegger *a század legelkényeztetettebb német filozófusa, egyidejűleg a legjelentéktelenebb*, ugyanígy egy halom vajdmagy szerző, irodalmár, szabadúszó gondolkodó is igen el lett kényeztetve a szoci rendszerben, de most, hogy ma már nem az a szoci rendszer van, rögtön kiderült, mennyire jelentéktelenek ők mind a jugoszláviai kultúrában, mind az egyetemes magyar kultúrában. De ahogyan Heidegger, ők is ragyogóan el tudták

adni magukat. *Heidegger a németek papucs- és hálósipkafilozófusa, semmi egyéb,* és a vajdasági magyar kultúra tragédiája is az, hogy akiket a legnagyobb ászokként állítottak be a kulturális életben, azok dettó papucs- és hálósipkafilozófusok, marionettbábuk, akik szintén abban a hitben halnak majd meg, akárcsak Heidegger, hogy valami nagyot tettek le az asztalra, amiért az utókor hálaája mindig kísérni fogja őket, amiért hírnevük sose fog elhalványodni, és az örökkévalóság részévé válnak. *Ahogy elég volt egyetlen heideggeri sor a mélységes undorhoz,* ugyanígy elég egyetlen egy sort elolvasnom ezektől a nagy vajdmagy szerzőktől, hogy mélységesen megundorodjam, ha nem is tőlük, de az általuk konstruált valóságtól mindenképp, bár az az igazság, hogy nem e Sein zum Undor-ban telnek napjaim, nagyszerűen túl tudom tenni magam ezen, és az apró örömöknek és egészen más témáknak élek inkább, mással foglalkozom és másképpen, és egyszerűen nem érdekelnek, ahogyan Heidegger sem érdekel már. Jobb kocsmában ülni és kocsmai sportokat üzni, jobb a parasztok nyavalygásait hallgatni, jobb a legbutább lányokkal is beszélgetni, és mégjobb csak úgy udvarolgatni, bele a semmibe, mint az ilyesmivel folytonosan törődni; megpróbálok normális életet élni, hogy ne hogy elhülyüljek mint ők; megpróbálok mindent mérlegelni és semmibe sem hirtelen belevágni, hogy aztán később meg kelljen bánnom, hogy mentegetődnöm kelljen, mosakodnom, magyarázkodnom. Megpróbálok rendbe szedni az én privát életemet, és lehet, hogy Heideggernél is az a kulcs, hogy ez nem sikerült neki, nem tudom, nem ismerem a biográfiáját, nem is érdekel, ezt csak úgy mondom, mástól hallottam. A szerkesztő, hogy felkért, írjak már valamit lapjába e kérdésről, megemlítette, hogy a *Lét és időben* csupán egyszer szerepel a szeretet szó; az előbb pedig egy teológiát hallgató barátom (a Józsi), miután ezt a momentumot elmondtam neki, azt állította, hogy az Őszövetségben is csupán egy-kétszer szerepel ez a szó (így, ebben a formában) – nos, nem tudom, minkettőnek igaza van-e, vagy éppenséggel egyiknek sincs igaza, a lényeges, hogy természetesen lehet akörül matátni, Heidegger életművére, elhülyülésére a náci éra előtt és alatt mennyire hatott ki a nő-ügye, a nő-ügyei, a felesége, ami(k)ről/akiről egy fikarcnyi információ sincs valójában. *Mégsem lehet merő véletlenség, hogy Heidegger, akárcsak Stifter, elsősorban begörccsölt nőszemélyek kedvence volt és maradt, miként buzgólkodó apácák, s ápolónők fálják Stiftert, akár a tejbepapit, fálják Heideggert is. Heidegger még ma is a német nővilág kedvence. Heidegger nőfilozófus, a német filozófiai étvágy számára különösképpen alkalmas menzafilozófus, egyenesen a tudósserpenyőből.* Persze lehet ekörül matátni, végül is Nietzschét is egyetlenegy félrekürás, minek során szifilliszt kapott, s amibe végül bele is rokkant, térítette úgy és arra a filozófusi pályára, ahogyan és amelyre

került; aztán az is biztos, hogy Peter Handke éppen akkor írta legszerbpartibb propagandaművét úgy 1995 tájt, amikor (tán újra) megnősült, és a nászútja valójában a fasiszta Szerbiában volt, persze, Freud óta minden a farok körül forog, és hogy alpárián szellemeskedjem itt, már ha ez szellemeskedés, azt kell mondjam, Heideggert is az foglalkoztatta, hogy *időben* (minél hamarabb, minél gyakrabban) belespiccelje a *lét* abba a kis micsodába; nem tudom, ebben én így nem hiszek, ez vulgáropszichoanalitikus nyavalygás és így tovább, de az életét, azt rendszeren elbaszta végül, mert *Heideggernek udvartartása volt Todtnaubergben, és elvárta, hogy szakadatlan szent tehénként tiszteljék filozófiai schwarzwaldpiedesztálján. Még egy híres és rettegett északnémet folyóiratszerkesztő is nyitva felejtett szájjal, áhítattal térdelt elé, mintha a lemenő nap sugarainál Heidegger a szellem oltáriszentséget osztogatná*, és nekem ez már untig elég, hogy elfelejtsem Heideggert, engem ő abszolúte nem érdekel már, szép volt, jó volt, de rossz rágondolni, erre az egyetemi professzora, ahogyan elmenekül, illetve úgy teszi, mintha elmenekülne az erdőbe, a magányba, hisz ő filozófus vagy mi a franc, és verseket is ír, jézusmária, azok a versek mindenél beszédesebbek, olvashatatlanok, szóval engem már az egész nem érdekel, szia, Heidegger.

## „Ami nekem a filozófia, az valóban rákérdés...”

BESZÉLGETÉS VAJDA MIHÁLYAL

**Kellék:** *Kolozsváron tartott előadásaid során többször említetted, hogy a filozófia és a köznapi tudat egymástól viszonylag független tudatformák. Ezzel összefüggésben két kérdést szeretnénk feltenni – remélem, hogy össze lehet két kapcsolni a válasz során: mit jelent számodra filozófiával foglalkozni – itt és most –, illetve hogyan látod a filozófia státusát?*

**Vajda Mihály:** Mit jelent számomra a filozófia? Valószínűleg egyszer én belétem, és nem filozófiai szövegeken keresztül – azok később jöttek. Ami korábban jött, az a világra való rákérdés, egy olyanfajta rákérdés, amit a köznapi tudat valószínűleg nem tesz meg. Amikor a köznapi tudatról általában beszélek, nem egyszer én csak a köznapi tudatot értem alatta, hanem bizonyos értelemben azt a reflektálatlan tudatot, amiben – ha tetszik – a tudomány is létrejön. Ebben az értelemben reflektált tudat kizárólag a filozófiában és a művészetben működik – ez hozza a két manapság olyan közel egymáshoz. A filozófia és a művészet közötti különbség éppen ezért néha nehezen definiálható; a határt az utóbbi időben mindkét oldalról átlépjük. Ha filozófiát művelünk, olyan szövegeket állítunk elő, amelyekről mások azt hiszik, hogy azok nem is megbeszélhető szövegek. Akkor viszont nem filozófiáról, hanem művészetről van szó – megnyilatkozásokról, amelyekkel kapcsolatban nem is tehet fel a kérdés, hogy „ezt tényleg így van-e”. Másrészt a művészet is

## *Beszélgetés Vajda Mihállyal*

belemászik a filozófiába: hány olyan szöveg van a m alkotásokban – verbális m alkotásokról beszélünk –, amilyeneket egy tradicionális agy filozófiaiaknak tekint. Tehát úgymond a rákérdezés volt az, ami engem a filozófia felé vitt. El z leg valószínűleg nem tudtam, hogy ez a szerencsétlenség fog velem történni, tehát hogy emiatt filozófiával kell foglalkoznom. Egyszer en rákérdeztem a körülöttem lév világra, és egyáltalán nem olyan csodálatos, hogy ilyen „rákérdez s” letterem. A világháborút és a zsidóüldözést kilenc-tíz éves fejjel éltem át, a világ nyilvánvalóan totálisan abszurdnak t nt számomra – és ez nem utólag rekonstruált! – így aztán megszoktam, hogy mindig azt kérdezem: „hogyan van ez?”. Soha nem azt nézem, hogy valamit hogyan kell m ködtetni, hogyan lehet a dologba belehelyezkedni, hanem kívülr l nézek rá, néha csodálkozva –, mert szerintem is a csodálkozásból származik a filozófia –, de ez a csodálkozás nem egyszer en csak az, amib l a filozófiát le szoktuk vezetni (a csodálkozás arra, hogy egyáltalán valami van és nem semmi), hanem csodálkozás arra, hogy hogy az ördögbe lehet, hogy ez van, holott felfoghatatlan, hogy így van. Azt hiszem, így vált sajátommá az az attit d, ami aztán szinte szükségszerűen vitt a filozófia felé. Persze az el bb mondottak alapján fölvehet a kérdés, hogy miért nem a m vészetre fordítottam a figyelmet. Erre már nem tudok válaszolni. Soha nem éreztem magamban a képességet a m vészetre.

Mindeközben felmerül bennem, vajon nem azt mondom-e, amit Carnap mondott, amikor Heideggerre akarta szétszedni apró darabjaira. Hogy tehát a filozófia, illetve a metafizika elfuserált m vészetre. Nem hiszem azonban, hogy ez így lenne; m alkotásokról tudniillik lehet beszélni, állításukat viszont nem lehet kérd re vonni, abban az értelemben, hogy bármit mond is a költ , én annak az igazságára nem kérdezhetek rá. Elegend , hogy most így érzi. Filozófiában ezzel szemben elvesztettük ugyan az igazság egyértelműségét, illetve az egy, abszolút és megalapozó igazságra való törekvést, ennek ellenére minden mondatban rákérdezünk minden mondat igazságára. Így többé nem az a kérdés, hogy igaz-e valamely állítás, hanem az: muszáj ezt így gondolni? Nem lehet ezt másképpen gondolni? Nem lehetne ezt megfordítani? Nem lehetne más kontextusba helyezni? Tehát a filozófiában párbeszédet folytatunk az állításokról, a m alkotások esetében viszont nem így m ködik a dolog.

A filozófia illetően felfogása persze egyáltalán nem általános. A filozófiában azt is lehet m velni, amit az ortodox fenomenológusok – azt hiszem mind a mai napig – m velnek; lehet minuciózus elemzéseket is folytatni. Azt hiszem, ez egy kicsit elhajlik ma már a hermeneutikai analízisek, meg egyáltalán az analitikus filozófia felé – tehát affelé, ahol még jelen van a tudományosság igénye (azzal együtt, hogy ma már a tudomány

sem tekinti magát a világraszóló objektivitás kutatójának és felderít jének). Mondom, így is lehet filozófiát m velni, t lem azonban ez meglehet sen távol áll. Nem állítom viszont egy pillanatil sem, hogy haszontalan vagy abszurd volna. Miért lenne az? Ha van rá igény, akkor miért ne csináljuk?

Ami *nekem* a filozófia, az valóban rákérdezés. És egy egész tradícióból ma szinte mindig az beszél nekem, amikor azt mondom – Pato ka írta meg ezt valahol nagyon szépen –, hogy a filozófia és a polis együtt születtek. Valóban úgy érzem, hogy egyik sem létezhet a másik nélkül. Számomra tehát a filozófia azt jelenti: beszélgetni arról, hogyan is vagyunk, miként vagyunk, miként lehetnénk esetleg másként, akarunk-e másként lenni, és így tovább. Úgy vélem, Rorty is erre gondol, amikor azt mondja, hogy a filozófia lehet politika is – hiszen Dewey-ra hivatkozik. Csakhogy Dewey mindig direktbe kérdez, konkrétan kérdez rá arra, hogy jó-e ez vagy az a politikai berendezkedés, hogy jó-e így vagy amúgy a nevelés. Nála nincs meg a filozófiai szövegeken történ közvetítés. Lehet persze így is kérdezni – néha kérdezőnk is –, de ha a kérdéseink filozofikusak és nem pusztán pragmatikusak, akkor át fognak sz r dni azokon a szövegeken, amelyeket a filozófia egész története hordoz. Filozofikusan kérdezve, hogy hogy és mint, hogy is van manapság – akár divattémákra is, mint az idegenség, a multikulturalitás, a másság stb. De ezeket nem egyszer en csak úgy vizsgálja, hogy megnézi, mi van a világban, hol ölik egymást az emberek, és hol tudnak békésen meglenni egymással. Ez egy másfajta, empirikusabb hozzáállás. A filozofikus kérdezés során azonban, így vagy úgy, de el jön az egész filozófiai tradíció, ilyenkor olyan szöveggé válik, amely valahogy segít föltenni azt a bizonyos faramuci kérdést, azt a másképp-kérdez kérdést.

Én mindig két vonalon hoztam létre a szövegeimet. Az egyik vonal az, amikor az ember filozófusok, filozófiáról vagy filozófiai témákról gondolkodók szövegeit elemzi, megpróbálván megérteni, hogy k hogy látták ezt vagy azt a kérdést. Ilyen ma az el adásaim többsége. Másrészt azonban: amikor direktbe kérdezek, igazából sohasem a szó sz kebb értelmében vett filozófiai kérdéseket teszek fel. Soha nem tettem fel magamnak azt a kérdést, hogy „mi az, hogy erkölcs?”, viszont foglalkoztat, hogy hogyan m ködik a társadalom, különösen az átmeneti id szakokban. Ehhez a vonalhoz tartozik a fasizmus-könyvem meg a szocializmusról, illetve az átmeneti korszakról szóló esszéim. De újabban nem születnek ilyen szövegeim. Mostanság alig-alig írok politikáról.

**K.:** Szerinted mennyire releváns a filozófiai kérdezésmód a társadalom számára?

**V. M.:** Ezt a társadalomnak kell eldöntenie. Vannak kényszeres pasasok, akik nem tudnak nem kérdezni, nem tudják ezt nem csinálni – egyik ilyen temperamentummal, a másik amolyannal. Már a második emberrel találkoztam, aki szerelmi vallomást tesz a filozófiának, és ezt megírja, amikor a filozófiáról ír. Van, aki egész egyszer en beleszeret ebbe a dologba, és így csinálja, van, aki mint én, észre se veszi, hogy tulajdonképpen filozófiával foglalkozik, és utólag kezd el filozófiai szövegeket olvasni – amikor rájött, hogy az agya valahogy úgy jár, mint azoké, akik ilyeneket hoztak létre, vagyis másképp, mint a direktben gondolkodóké, a tudósoké, a gyakorlati szakembereké –, s akkor nem tudja nem csinálni.

Volt egy hosszú id szak, gyakorlatilag egy évtized, amikor nem írtam le egyetlen olyan sort sem, amelyikr l azt állítanám, hogy az filozófia. De akkor is ezzel az agyammal gondolkoztam azon, hogy milyen világban élek. Hogy a társadalomnak ebb l mi kell, mi nem kell, azt én nem tudom. Lévén, hogy nem pragmatikus megfontolás visz arra, hogy ezt csináljam, nem is muszáj föltennem a kérdést. Aki kenyeret süt, vagy vasutakat akar építeni – ámbátor éppúgy lehet megszállott –, az kénytelen feltenni a kérdést, mert ha nem veszik meg, amit csinál, akkor tökéletesen nyomorult állapotba kerül. A miféleképp nem feltétlenül. Ha nem veszik, akkor nem veszik.

Ez a „nem veszik” persze sokféle lehet. Az én szövegeimet sem vették meg majd két évtizeden át – politikai okokból, de ez teljesen mindegy. Ez mindössze annyit jelent, hogy nem tudtam ket kinyomtatni. Nyugaton meg más okokból nem tudtam megjelentetni ket – ahhoz ugyanis egész egyszer en arra kellett volna koncentrálnom, hogy megtanuljak olyan jól írni németül vagy angolul, hogy a kiadók vegyék. (Az ilyesmi gyakorlati nehézségeket okozhat az embernek, mert gondolkoznia kell, hogy mib l él meg; ha viszont nem a honoráriumaiából akar megélni, függetlenebb az ember.) Ha nem vették, akkor nem vették, és nem hiszem, hogy azért csináltam tovább, mert azt hittem, hogy majd eljön az id , amikor kelleni fog. Nem hittem egy pillanatig sem – anélkül is csinálja az ember. Nem az én dolgom megkérdezni, hogy kell-e a társadalomnak vagy sem az, amit csinállok.

El adhatnék mindenféle nagykép fejtegetést arról, hogy az ilyenfajta kritikai és másképp-kérdez magatartás nélkülözhetetlen az egészséges társadalom számára. Hülyeség. Mi az, hogy egészséges társadalom? Nagyon jól el tudok képzelni egy olyan társadalmat, amelyben senki semmire nem kérdez rá. Ott a mi fajtánk teljesen elveszítettnek érezné magát, és senkinek sem kellene, de hogy miért ne m ködhetne így is ...? Nem akarom azt mondani, hogy csak ez a tevékenység fontos és hasznos – szó sincs róla. Nem tudom. Én csak azt tudom, hogy itt vagyunk Európában, az európai szellemiség részeként, amelyben

ez a fajta gondolkodás tradicionálisan létezik, és hát én nem tudom nem csinálni – ha kell, kell, ha nem kell, nem kell.

**K.:** *Volt már egy kérdés a filozófiai tudat és a köznapi tudat viszonyáról. Most azt kérdeznék meg, hogy mi a viszonya a filozófiának a nyelvhez – Wittgenstein például egyenesen tagadja a filozófiai nyelv létjogosultságát.*

**V. M.:** Rettenetesen nehéz kérdés, és azt hiszem, azért nem tudunk rá választ adni, mert amikor ezt a kérdést fölteszük, *a* filozófiáról és *a* nyelvről beszélünk. De sokféleképpen lehet filozofálni – és nemcsak sokféleképpen, de sokféle nyelven is. Vegyük például Wittgenstein és Heidegger szövegeit – nyelvileg két világ. Én tényleg komolyan gondolkodom azon, hogy mi történt itt – és nagyon tudatosan használom a „mit mondtak” helyett a „mi történt” kifejezést. Amikor ezek a szövegek megszülettek, azt hiszem, valami nagyon hasonló történt – nagyon különböző nyelveken. Az egyik mint a megveszekedett próbál teremtenei egy új nyelvet, új fogalmakat, új módon próbálja látni a német nyelv lehetőségeit, a másik pedig nagyon tudatosan arra törekszik, hogy a német nyelvet a lehető leghatékonyabban, a lehető leghétköznapi formájában használja, és legalább olyan vadakat tud mondani, mint Heidegger, aki állandóan új nyelvet szül és új nyelvet alakít.

Én hiszek abban, hogy világ és nyelv nagyon szorosan összefüggenek – abban az értelemben, hogy újfajta szemléletmód újfajta nyelvet követel meg. Azt hiszem, egy festészeti példán sokkal jobban tudom ábrázolni ezt, mint a filozófiai nyelv példáján. Azon gondolkodtam, hogy is van az, hogy ha mi Van Gogh-képeket nézünk, tulajdonképpen ma már nemcsak azt látjuk rajtuk, hogy egy megbomlott agyú ember víziói, hanem azt mondjuk: persze, tulajdonképpen ilyen a világ, és nem olyan, amilyennek például Corot festette le. A Heidegger-szöveg is olyan, hogy amikor az ember először veszi kézbe a *Lét és időt*, akkor néz, és azt hiszi, hogy soha-soha föl nem fogja fogni, hogy ebben miről van szó. „Biztos, hogy fontos szöveg, hiszen azt mondják.” – És az ember ebben az értelemben épít a tradícióra. Az egyik érthetetlen szöveghez, amit beküld nekem egy barát a debreceni tanszékre, nem úgy fogok hozzáállni, hogy „ebben biztos van valami rettenetesen fontos, ha már ilyen kusza”, hanem azt mondom, hogy hülye a pali. De miért nem így állok hozzá a *Lét és idő* hoz? Azért nem, mert *azt mondták*, hogy itt valami történt. És akkor az ember kínlódik, és megpróbálja megérteni, és egy idő után elsajátítja ezt a nyelvet – attól kezdve ebben a nyelvben létezik, és ez a nyelv neki természetes. Ez is szemléltethető más, mondjuk zenei példán. Gyermekkoromban, emlékszem, azt akartam, hogy szeressem Bartókot, de az nekem



## *Beszélgetés Vajda Mihállyal*

még valami idegen volt, nem muzsika a fülemnek. Ma muzsika a fülemnek, ma pontosan ugyanúgy tudom követni, és ugyanúgy szól bennem is az a zene, mint amikor Bachot vagy Beethovent hallgatom.

Van filozófus – Heidegger ezek közé tartozik, de nyilván Hegel is –, aki nyelvet teremt. Más óriási filozófusok viszont, mint Kant vagy Wittgenstein, nem teremtettek nyelvet. Az a gondolat, amit Arendt-től idéztem, engem nagyon izgatott: hogy minden nagy filozófus – mondotta – hajlik a tirannikusra – zárójel: kivéve Kantot. Én odatenném Wittgensteint is. A tiránia talán néha abból jön, hogy ránk akarnak erőtvetni nem is annyira egy gondolatmenetet, egy igazságot, de *nyelvet*. Meger szakolnak bennünket. De honnan lehet tudni, hogy az utcáról jövő rütl és Heidegger között mi a különbség? Ez az igazi nagy titok: hogy meg is érti az ember, hogy itt valami történt, hogy ennek az er szaknak nem tudott ellenállni, a másikat pedig visszautasítja.

Nem tudom, hogy Schopenhauer mekkora filozófus volt, kétlem, hogy jelent sebb lett volna, mint a filozófia rütl éveinek egyéb figurái, de kétségtelen, hogy valahol másképp gondolkodott. A kutyának se kellett hosszú ideig – nem tudta meger szakolni az embereket. S hirtelen ugyanazok a szövegek egy szituációban mégiscsak meger szakolták az embereket. Szóval itt is kétféle eset van. Mert amikor Heidegger jött el ezzel a szövegével, azonnal borsózott a háta mindenkinek, és Németországban nem volt filozófiát olvasó ember – márpedig ott akkor még sokan olvastak filozófiát –, aki ne tudta volna, hogy itt valami megtörtént, itt valami megjelent. Schopenhauernél nem történt ez. Sokan máig is azt mondják, hogy jelentéktelen, unalmas, tulajdonképpen amolyan „akarnok” filozófiája van. De hát

Nietzsche sem tört át hosszú ideig. Szóval, hogy mikor sikeres egy ilyen er szak, és mikor nem ... Ezért lehetséges az a filozófiában, ami a tudományban soha nem lenne lehetséges – hogy jönnek rültek, és meg vannak győződve arról, hogy nekik valami nagyot csináltak; azt hiszem, analógiás alapon azt mondják: nem én vagyok az első, akit nem értenek meg. És minél kevésbé értik meg, annál inkább hiszi, hogy ő nagy filozófus. Tehát a nyelvvel egyáltalán nem egyértelmű a dolog. Nem lehet azt mondani, hogy a nyelv a filozófia szempontjából közömbös, mindenféle nyelven el lehet mondani nagy gondolatokat – biztos, hogy nem stimmel. De azt sem lehet mondani, hogy a jelentés filozófus új nyelvet teremt.

És van még egy dolog. Én már egyetemista koromban elolvastam Heideggert – mint utóbb kiderült, nagyon lelkiismeretesen, aprólékos jegyzeteket készítve. De én erre nem emlékeztem, és azt hittem, hogy annak idején éppen csak átlapoztam. Kiderült – mivel megtaláltam az akkori jegyzeteimet –, hogy ez nem igaz, mert alaposan átolvastam – csakhogy

igazából nem érintett meg. Ez valamivel később történt meg, de nem lettem heideggeriánus, engem csak nagyon mélyen érintett, és nagyon sok dolog tisztázásában segített. Akik heideggeriánusok, akikből folyik a heideggeri nyelven megfogalmazott semmi – mert megint itt van az, hogy ugyanazon a nyelven olyan jól lehet mondani a semmit –, tehetséges emberek abból a szempontból, hogy észveszejt gyorsasággal és ügyességgel, minden apró részletében el tudják sajátítani ezt a nyelvet. Azt hiszem, ez egyben a tehetségtelenségük is – hogy nem jönnek rá arra, amit egyszer állítólag Heidegger mondott az egyik szemináriumán. Amikor valaki elkezdett neki az stílusában beszélni, rávágott az asztalra, és azt mondta: „Hier wird aber nicht geheideggert!”. És hát teljesen igaza volt.

Amikor a filozófia tudomány akart lenni, addig is voltak nyelvek – az egyik ilyen, a másik olyan nyelven írt –, de nem volt annyira lényeges. Ma az. Wittgensteinnél is lényeges – éppen hogy ragaszkodik ahhoz, hogy azon a nyelven írjon. Szóval, a filozófiai egyéniséghez – és ennyiben a filozófia megint közelít a mészhez – hozzátartozik a nyelv; nem lehet anélkül, hogy valaki a másik egyéniségét elsajátítaná, a nyelvét elsajátítani. Hát mit lehet a heideggeri szöveggel csinálni? – Ugyanakkor Heideggert lefordítani Kovácsba, az megint rettenetesen problematikus. Ilyenkor ki-be ugrálunk a körbe – azt hiszem, ilyenkor ezt lehet csinálni. A hermeneutikus filozófiai magatartás úgy működik jól, ha az ember olvassa, interpretálja a szöveget, megpróbálja úgy is elmondani magának, ahogy az mondta, aztán megpróbál egy kicsit kilépni belőle, megpróbál rá reflektálni. Így lesz talán belőle valami.

**K.:** *Egyik írásodból idéznék: „Vajon a Heidegger-divat annak jele lenne, hogy t félreértelmezzük, és azon – a filozófiától idegen – szándék szerint, hogy a magyar kultúrát belülre felbomlasszuk és a németnek rendeljük alá, alkalmi szükségletek kielégítésére használjuk?” Ennek kapcsán azt szeretném kérdezni, hogy milyen filozófiai divatokat látsz, illetve, hogyan látod ezeket a magyar filozófiai életben? Egyáltalán milyen funkciójuk van ezeknek a filozófiai divatoknak ott – összevetve talán azzal, hogy például a román filozófiai életben nincs olyan mérték, ha nem is posztstrukturalizmus, de például Derrida-láz, mint Magyarországon. Tehát mennyire kultúrspecifikusak ezek a divatok, milyen mögöttesek működnek bennük, és mennyire közvetítenek tényleg egy filozófiai közélet irányába?*

**V. M.:** Nem tudom, lehet-e erre a kérdésre válaszolni. Soha nem tudok magamnál sem rákérdezni arra, hogy most miért lett fontos számomra egy szöveg. Szinte mindig azt hiszem, hogy

## *Beszélgetés Vajda Mihállyal*

véletlenül bukkanok rá valamire, és néha meglepetten rájövök, hogy mindenki más is ezt olvassa. Miért? Nem tudom.

Budapestnek viszont némileg divatcentrikus légköre van. Persze Budapest nem a magyar szellemi élet, de ami abban az országban szellemileg történik, az vagy Budapesten történik, vagy Budapest ráteszi a mancsát. Márpedig az nagyon a divatok városa. Ott akkor vagy Jani, ha elbb olvastad azt, amit a másik csak most olvas; az sem baj, ha kiderül, hogy tulajdonképpen csak belelapoztál – annál okosabb vagy, hiszen ránézésre is ki tudtad emelni bel le a lényegét. Nem megítéléskeppen mondom ezt, hiszen nagyon unalmas lenne a világ, ha mindenütt egyformán m ködne a kultúra, de kétségtelen, hogy Budapestnek van egy ilyen állandó izgatottsága, ami szerintem legf képpen abból a kényszerből származik, hogy megmutassuk: mi európaiak vagyunk, mi nyugatiak vagyunk. Itt nyilván kevésbé m ködik ez a mentalitás – a kolozsvári magyar kultúra, amelyik persze odafigyel valahol Budapestre is, azt hiszem, valahogyan szervezesebb akar lenni. De ehhez talán – akár szeretjük ezt, akár nem – egy határ is szükséges. Tudniillik Debrecen nem tudja ezt megcsinálni. A kétségbeesett kísérletem, hogy Debrecenben szellemi életet csináljak, egyszer en nem m ködik, valahol reménytelen. Mondom, Debrecen nem tudja ezt megcsinálni – lehet, hogy akarná, de ugyanezen akarásából nem igazi szellemi élet születik, hanem makacs, csökönös ellenállás a kultúrával szemben; begubózás, hogy ez nekünk nem kell, de másképp meg nem megy, és kész. Debrecenben azt látom, hogy van, aki úgy akarja csinálni, ahogy a pestiek, és van, aki ennek makacsul ellenáll, de másképp csinálni senki nem tudja. Én akkor lennék elégedett a magyar kultúrával, ha lennének benne másfajta stílusok is, mint a budapesti, ha másfajta attit d is érvényesíteni tudná magát.

Amikor a nyolcvanas években elkezdünk Heideggert fordítani – akkor fogalmaztam meg az els Heideggerrel kapcsolatos esszéimet – , hirtelen egy divat kell s közepén találtam magam, ami engem meglehet sen zavart, de hát attól függetlenül csináltam tovább. Err l jut eszembe... Akkoriban én f leg Heideggert olvastam, és nem tudtam, miket irkálnak a világban, amikor a *Medvetáncban* – az volt az els jele annak, hogy a magyar kultúra képes lesz nyitni – közzétettek egy körkérdést a posztmodernről. Nem tudom, ki tette föl a kérdést és kiknek, csak azt tudom, kik válaszoltak. Érdekes, hogy filozófusok közül kizárólag jégretettek szerepeltek – és jégretettek akkor szerepeltek el ször. Volt benne Heller Ágnes-, Bacsó Béla-, Vajda Mihály-szöveg. Nos hát megkérdezték, mi az, hogy posztmodern, és én, becsületszavamra mondom, azt a szót akkor hallottam el ször. Hát kitaláltam, hogy mi az, és nagyjából azt is írtam, amit a többiek. Most már a posztmodern nem divatos, de én makacsul ragaszkodom a szóhoz. Lényegében a

posztmetafizikaival azonosítom – a posztmodern a posztmetafizikai kor gondolkodása. És azért ragaszkodom a szóhoz, mert a modernitáshoz mint ennek legdöntőbb jegyét kötöm a haladás hitét. A modernítésben robban az, ami valahol az európai kultúrában attól a bizonyos első kezdettől fogva, amit megmagyarázni nem tudunk, jelen volt. Jelen volt már a görög államban, csak nem tudott expanzálni; a rómaiak valamilyen módon expanzáltak, de valami abból is hiányzott. A kereszténységen kellett ennek az egésznek átgyúródnia, míg végül a modernítésben egyszer csak robbant, és létrejött ez a megveszekedett, egyre nagyobb sebesség mozgás – ma már senki nem tudja megmondani, mi felé, de akkor még mindenki hitte, hogy a világ tökéletes föltérképezése, az ember világ feletti uralma lényegében véve út az individuális halhatatlanság megvalósítása felé. Szerintem ez mozgatta az egészet. Erről van szó, arról, amiről már Platónnál is szó volt, a véges és az örök viszonyáról.

Aztán hirtelen itt van a huszadik század, és rájön, hogy nem tud ebben hinni, a haladáshit kifűjt, kész, vége. Persze azok, akik naponta föltalálják a legújabb komputerprogramot, nyilván hisznek benne valamilyen módon, de azok nem kérdező emberek. Kérdező ember nem hisz benne többé. Igazságtalanok lennének viszont a metafizikai korszak nagy gondolkodóival szemben, ha azért, mert nagy részük volt azon világ kialakításában, amely végül nem kérdező, úgy állítanak be két, mintha ők maguk nem kérdezők volna. Dehogynem kérdezők.

Ők nagyon is kérdezők; *ma* nem kérdező az, aki hisz a haladásban; valószínűleg nagyon sokan vannak. A múltkor arról beszélgettünk a tanszéken, hogy *hogyan* is van az, hogy Wittgenstein állandóan azt érezte, *hogy* nem értik – ezért nem publikált semmit a *Tractatus* után –, és én megkockáztattam azt az állítást, hogy *ma* Wittgenstein irritáltan venné észre, hogy megértették. (Mert azért *erő* is adott neki az, hogy nem értik.) Megértették, hogy pontosan a modernitást kérdező jelezte meg, és azt hiszem, hogy a jelentős gondolkodóknál minden vonalon megtörtént ez az áttérés. Egyszer én arról van szó, hogy hirtelen a haladáshit veszett el, és ezért másképp kell rákérdoznunk a dolgokra. A haladáshit birtokában könnyű volt rákérdezni, mert mindig azt kérdeztük, hogy valami a haladást szolgálja-e vagy reakciós. Most ilyet nem kérdezhetünk többé. Tehát sokkal nehezebb valamit a saját értékeinkhez viszonyítani, mivel nem tudjuk, *hogyan* születnek a saját értékeink. És így rettenetesen bonyolulttá válik az egész.

**K.:** *Említett írásodban is, meg a magyar filozófiát megkérdő jelez írásodban is fölláttasz egy olyan képletet, amely szerint – talán te fogalmazod meg így – „ a világszellem nem*

## *Beszélgetés Vajda Mihállyal*

*szerelem minket” –, vagy, heideggeriben megfogalmazva, léttörténetünk ugyanazokban a szövegekben mondja magát. Mégis: hogyan látod egyrészt a magyar filozófia, másrészt a magyarországi filozófiai iskolák vagy m helyek létének kérdését?*

**V. M.:** Iskolák nincsenek; m helyek sincsenek. Nem tudom, kezetekbe került-e az az írásom, amiben én a diákjaim által nekem dedikált emlékkönyvre reflektáltam. Ott foglalkoztam ezzel – Gulyás Gábor ugyanis az el szóban azon mélázott, hogy most itt mi van – Vajda-iskola? Hát az biztos, hogy nincs – de hát akkor mi? Nos, elkezdtem én is ezen mélázni, és rájöttem, hogy ez természetes. A diákjaim közül nem is mindegyik közvetlenül az én tanítványom. Nálunk úgy van felépítve a curriculum, hogy egy-egy tanár körül elég hamar amolyan körök alakulnak ki. Tehát mire egy diák az ötödévet elvégzi, tulajdonképpen két embert kiválasztott magának. Megteheti azt is, hogy hármat, mert három szeminárium van minden félévben, amire járnia kell; de úgy látom, hogy általában inkább kettőt választanak ki, a harmadikban meg váltogatják a figurákat, hogy másokat is megismerjenek, másokhoz is járjanak. Van tehát egyfajta – hogy úgy mondjam, stiláris közösség; pontosan ebben áll, hogy a filozófia rákérdezésként m ködik majdnem mindenkinél, aki ott van Debrecenben. És nem biztos, hogy úgy kérdez, mint én; pláne nem, hogy ugyanazt gondolja, mint én. Ilyen nincs ma. A filozófia ma egyéniségekhez kötődik. Úgyhogy nincs, nem is lehet iskolát csinálni. Az iskolához doktrína kell. Iskola nincs doktrína nélkül. Éppen ezt próbáltam meg kifejtetni – hogy a Budapesti Iskola még lehetséges volt, de a Budapesti Iskola önmagát számolta fel, amikor a feladatát elvégezte.

**K.:** *Heller Ágnes azt mondja, hogy a te radikális romantizmusod is hozzájárult a spontán dekonstrukcióhoz.*

**V. M.:** Biztos, hogy az én radikalizmusom is hozzájárult. Nemcsak radikális vagyok: provokálok. Provokatív természetű vagyok, tehát úgy kérdezek rá a dolgokra, hogy fölbosszantom vele az embereket, és hát azok csinálnak valamit – én lehet, hogy nem. Ott volt tehát az iskola, a marxizmus reneszánsza, rekonstrukciója, az igazi marxizmus – és mi becsületesen fölvállaltuk ezt a feladatot, mint rendes tanítványai a Mesternek. A végére aztán lett belőle – a rekonstrukcióból – dekonstrukció. De abban a pillanatban, hogy a dekonstrukció megtörtént – én már láttam rég, hogy meg fog történni –, már nem lehetett többé iskolánk. Ha nincs doktrína, nincs iskola, és azt hiszem, a marxizmus önfelszámolásával az utolsó doktrína fölszámolta magát. Az teljesen érdektelen, hogy vannak ilyen heideggeriánus körök, vagy Wittgenstein- vagy fenomenológus-körök. Úgyhogy nincsenek iskolák, azt hiszem. Magyarországon sincsenek. Egyéniségek vannak.

Két tendenciát látok, ami a fordulat eredményeként létrejött. Az egyik a magyar szellemi életet a német mintájára képzelem el. Én ezt egy kicsit kétkedve nézem, mert ma, úgy érzem, a németek már nem jól csinálják – azt érzem, hogy steril és terméketlen kezd lenni. Nekem egy Blumenberg (aki magát nem tekinti filozófusnak, meg nem is úgy csinálja a filozófiát, ahogy azt a német egyetem megköveteli) inkább filozófus. Ott történik valami – az akadémián, a filozófiai katedrákon jóval kevésbé látom, hogy történne valami. Ezt erőtve utánozni, hogy maradjunk benne a tradícióban, csináljuk azt, amit a magyar filozófia mindig is csinált, hogy a periférián ugyan, de tisztessen részt próbált venni a német filozófiai életben – hát, én ezt kétkedve nézem. Persze nem mondanám, hogy Tengelyi László vagy Fehér M. István ezt tette volna ki maga elé – mégis valahogy efelé viszik a dolgot. A másik tendencia a filozófiának egy olyan megvalósulási formája – én is ide tartozom –, amely a filozófiát mint rákérdezést, párbeszédet, politikát próbálja megvalósítani. Én itt azt érzem – nem magamat akarom dicsérni, szó sincs róla –, hogy a közép-európai és a magyar kultúra tud olyasmit csinálni, ami másutt nincs, azaz, hogy tud kultúrát csinálni. Tehát létre tud hozni egy olyan szellemi közeget, amelyben a művészt és esetleg még a tudóst is tud filozofikusan, azaz rákérdezően gondolkodni: nem identifikálódni, hanem distanciát tartani. Ha ezt megcsináljuk, és nekünk erre módunk van, mert egész mások az élményeink, mint a nyugatnak, még azt is el tudom képzelni, hogy hozzánk vándorol a világszellem. Mert a nyugat nem nagyon tud mit kérdezni. A mi szituációnkban pedig – amint az utolsó előadás végén mondtam –, ebben a rettenetesen kellemetlen helyzetben, amiben azt akarjuk minden erőnkkel és iszonyatos áldozatok árán megvalósítani, ami nyugaton tulajdonképpen csak úgy magától megvalósulhat a gondolat. Ami a nyugati filozófiai életekben, az egyetemeken annyira untató, az az, hogy mindenki betagozódik egy ilyen munkamegosztásba – az egyik író, a másik filozófus, a harmadik történész –, és aki próbál ebből kitörni, arra gyanakodva néznek, felületes publicistának tartják. A konferenciákra pedig, ahol igen komoly előadások hangzanak el, nem megy el senki – majd ha kiadják a kötetet, elolvassák. Ez steril nekem, és azt szeretném, ha Magyarországon volna más is, ami színesíti a képet. Én nem állítom sem Tengelyi László, sem Fehér M. István, hogy csak ezt a számomra sterilnek tűnő dolgot csinálják – szó sincs róla, hogy gondolkodnak is. De ha van más is, ha sokféleség van, akkor az érdekes és jó. Az, hogy Heller visszajött és jelen van a magyar filozófiai életben is, szintén nagyon jó pont. Attól, hogy tizenhét vagy hány évig távol volt, kénytelen volt elsajátítani a nyugati egyetemi stílust is – nekem, mivel mindig csak vendégként tanítottam nyugaton, nem kellett elsajátítanom, de aki nem vendég, az kénytelen alkalmazkodni –, és jó dolog jött létre belőle. Áginnál

*Beszélgetés Vajda Mihállyal*

néha gyanakszik az ember, hogy huszonnégy évesen megcsinálta a maga filozófiáját, aztán pedig mindent abból a szempontból értékelt, de nem újított; a legújabb könyveinek viszont már a stílusából is látható, hogy ez valami egészen más: a korábbi művek kinyilatkoztató jellege eltűnt.

**K.:** *Köszönjük a beszélgetést.*

**Az interjút Demeter M. Attila  
és Szigeti Attila készítették**

# A platóni dialektikához\*

## A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja

HANS-GEORG GADAMER

### 1. §. A tudomány eszméje

A tárgyilagos megértés a beszélgetésben a tudáshoz igazodik. Eszméje, ahogyan megvalósításának módja is, a tudásnak és a tudománynak a görög filozófia által kidolgozott eszméiből ered. A kidolgozott formán felismerhetővé kell válnia annak, hogy mit jelentettek keletkezésének produktív momentumai, vagyis keletkezésének dialogikus jellege. Különösnek tűnhet, hogy itt a platóni dialektika-problémát éppen az arisztotelészi episztémé-fogalomra irányítjuk rá, ami nem más, mint apodeixis. Inkább a fordítottját kell kézenfekvőnek: az arisztotelészi dialektika-fogalommal kezdeni, mely, még ha egy radikális át- és leértékelési folyamaton keresztül is, de tagadhatatlanul visszakapcsolódik a platóni dialektikához és az Akadémia praktikus gyakorlatához. Hogy a történeti fejlődésvonal a platóni dialektikától mégiscsak egyenesen az arisztotelészi apodeiktikához vezet, ma már elismert tény. Kevésbé világos azonban, hogy a platóni dialektika – a szókratészi párbeszédből való megkérdőjelezhetetlen keletkezésében – *miért* történeti köztestagja annak a fejlődésnek, mely éppen a dialektikát és a dialogikát meghaladó arisztotelészi episztéméhez vezet. Mert az

---

\* A fordítás az alábbi kiadás nyomán készült: Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos (1931). In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Band 5. Griechische Philosophie I. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985.

Az itt közölt szövegrész a mű I. fejezetének 1. szakasza.



arisztotelészi tudomány jellegzetes vonása, hogy nem szorul rá a partner kifejezett helyeslésére; nem más, mint a szükségszerűség kiinduló feltárása, mely nem törődik mások faktikus helyeslésével. A dialektika ellenben a dialogikus megértés erejéből, a másik megértés megtartásából él, és útjának minden lépésén a partner egyetértése felül meggyőző és hordozza.

A következő elemzések nem a tudományfogalom kialakulásának történeti folyamatát követik, melynek formatörténeti párhuzamát a szókratikus beszélgetéstől a platonikus dialóguson át az arisztotelészi vita-dialógushoz való átmenetben lehetjük felhozni, majd az arisztotelészi pragmatikában végződjenek, hanem igyekeznek ezt a folyamatot értelem-történeti kontinuitásában megérthetővé tenni, mégpedig annak tárgyilagos elemzéséből kiindulva, ami a szókratikus és a platonikus dialógust az arisztotelészi apodeiktikával egységesen összeköti.

Mindebben abból a belátásból indulunk ki, hogy a dialektika a görögöknél nem egységes jelenség, hanem változatos megjelenési formái lehetnek. Amit Platón dialektikának nevez (és amit Szókratész alakjához kapcsol), korántsem fedeti teljes terjedelmében azt, ami a görögöknél dialektikaként élt. Az eleai érzék-kritikából való eredete meglehetősen ismert, akárcsak Gorgiasz hozzájárulása a kapcsolata. A dialektikának mint ilyennek lényegileg negatív értelme van: nem magát a dolgot adja meg, hanem felkutatja, mi szól mellette és mi ellene; azaz nem úgy veszi a dolgok állását, hogy a vizsgált dolgot értelmezi, miközben állandóan rá tekintve fokozatosan közeledik hozzá, hanem éppenséggel úgy, hogy a már értelmezett, amelyben a dolog az útjába kerül, minden oldalról kifejti magában és ellentmondásokba keveri, úgy, hogy el lép a tárgytól való távolsága; ilyen értelmezésekből indul ki tehát, vagyis felállít egy hipotézist, és következményeinek evidens lehetetlenségéig viszi azt, hogy aztán felvesse az ellentétes feltevést, és azt is az önfelszámolásig vigye. E gyakorlat (*γυμνασία*, vö. *Parm.* 135d) célja mindannak el készítése, ami az egyik vagy a másik feltevés mellett szól, hogy lehet-e tegye magának a dolognak a hozzáférhetőségét. A dialektika a dolog látására vonatkozik, melyet épp azáltal kell el készíteni, hogy kifejtsük a *τὰ δοκοῦντα*-t, vagyis azt, amit a nyelv nyilvános értelmezettségében találunk, hogy végül feloldjuk azt. A dialektika tehát az ellentmondásban valósítja meg a tárgyterület felszabadítását, de önmagában semmilyen eszközzel nem rendelkezik ahhoz, hogy a *τὰ δοκοῦντα*-t pozitív módon a dologon bírja megmutatkozásra.

A dialektika ezen lényegében mármost – mely Arisztotelésztől kiindulva és az eleai dialektikára való tekintettel jellemezhető (vö. Platón *Parmenidészével* is) – Platón jellegzetes pozitívitást

fedezett fel, és épp ebben áll teljesítménye.<sup>1</sup> A sokaság és az annak megfelelő egység zénóni cáfolata, úgy t nük, egyetemes alkalmazást nyer minden logoszra. Az, hogy egy egyedi lény (például az ember) mint ilyen és ilyen sokféleképpen kimondható, szín, alak, nagyság, jellem stb. szerint, sokká teszi azt (*A szofista* 251a). Ezzel azonban nem annak a lehet sége válik *kérdéssé*, hogy egy létez mint valami meghatározott kimondható legyen, hanem a kimondás lehet ségének pozitív megalapozása válik *feladattá*. Azt ugyanis, hogy az egy e megsokszorozódása a logosz pozitív lehet sége, a logosz általi megértés ténye mutatja. Létezik egy, a dolog felmutatásában el rehaladó beszéd, amely állandóan valamit mint valami mást mond ki, az egy és a sok benne rejl ellentmondásának dacára. Ez pedig dönt . Ebb l a pozitív lehet ségb l nyer a platóni értelemben vett dialektika kiténtetett terjedelmet: minden, amit a logosz határoz meg, és ezzel valamely tudás rendelkezési övezetében található, a dialektikától kapja összekapcsoló bizonyosságát. *Minden tudomány és minden tehné ilyen pozitív dialektika*.

Ez azonban azt jelenti – bármily paradoxul is hangzik –: a platóni dialektika nem a faktikus vita-dialektika, a helyzett l való meghatározottságában étellel teli kérdez -válaszoló *szünouszia* megszüntetése. Hogy a dialógusokban irodalmi ábrázolást nyer, az a kés bbi dialógusokra vonatkozólag sem azt jelenti, hogy a dialógusforma Platón pozitív módon felmutató törekvésének korlátja vagy bilincse lenne,<sup>2</sup> és a fordítottját sem, hogy ez a platóni dialógus az akadémiai dialektika gyakorlati vita-jellegét bizonyos egyvonalúsággá stilizálta volna.<sup>3</sup> Inkább az a dönt , hogy a szókratikus dialógusokban Platón törekvése a dolog felmutatására magát az eszközt, mégpedig az egyetlen eszközt ismerte fel arra, hogy a dolgokhoz való igazán biztosított hozzáállást találjon. Épp a szókratikus dialógus t nük ki minden vitatechnika ellenében azzal, hogy nem szabályok nélkül vitatkozó ide-oda beszélés, amely megragadja és egymás ellenében kijátssza azt, ami valakinek éppen eszébe jut, hanem egyvonalúan stilizált, benne megy végbe el ször az, ami a tudomány logoszát alapvet en kiténteti: a dolgot következetesen felmutató beszéd. Az elenktikus stílusú szókratészi beszélgetés – negatív maieutikus jellegének átalakulása dacára – nem saját tulajdonképpen lényege ellenére

<sup>1</sup> A félreértéseket elkerülend nyomtatékosan hangsúlyozzuk, hogy a platóni írárok bevezet ben ábrázolt dialektikus ideiglenessége nagyon is elbíra teljesítményének e jellemzését. Mert más az, amit Platón a dialektikán ért, és más a dialektikus ideiglenesség, amelyben ezt a véleményét, ahogyan az összes többit is, fenntartja.

<sup>2</sup> Stenzel, J.: *Studien zur Entwicklung der Dialektik zwischen Platon und Aristoteles*. Berlin, 1917, 46.

<sup>3</sup> Solmsen, F.: *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin, 1929.

válík a platóni tanítás pozitív edényévé, hanem épp a már benne lakozó pozitivitás továbbfejlesztésében. Hegel ezt ragyogóan jellemezte, mondván: Platón költött „olyan plasztikus ifjakat és férfiakat”, akik „oly nyugodt önmegtagadással hallgatják el *saját* reflexióikat és ötleteiket, amelyekkel az *önálló* gondolkodás türelmetlenül igazolja magát”, olyan, „csak a tárgyat követ hallgatókat”.<sup>4</sup>

A következő vázlat szándéka tehát az, hogy az arisztotelészi apodeiktikában beér görög tudományfelfogásnak a platóni dialektikából való származását azáltal tegye érthetővé, hogy annak tényleges eredetét a beszélgetés szókratikus irányításának *specifikus* formájában mutassa ki. A történelmi Szókratész problémája teljesen kívül marad a kérdésfeltevésen. Stenzel<sup>5</sup> kísérlete, hogy körülhatárolja a szókratikust a platonikuson belül, nem kényszerít állásfoglalásra, mivel itt azt próbáljuk meg, hogy dialógus és dialektika összefüggését éppenséggel a platóni dialektika kései formájának megértésében is gyümölcsözővé tegyük.

Arisztotelész *Metafizikájának* bevezetőjében (*Met. A 1–2*) írta le a tudomány eszméjének genézisét és a jelenvalólét egyik eredendő indítékába való gyökerezettségét. Ez a visszanyúlás egy magában a jelenvalólétben rejlő indítékhoz nem bír sem a történelmi magyarázat, sem a tudomány igazoló megalapozásának jellegével. A „tudomány faktumát” csupán mint faktumot teszi érthetővé, vagyis megmutatja, hogy a tudomány mi módon az emberi egzisztencia lehet ségeinek egyike.<sup>6</sup> E felmutatás kimondatlan horizontja a következő: minden jelenvalólét egy világban van, és pedig úgy, hogy „világa van”, azaz mindig már önmagának és annak a világnak a megértésében van, amelyben él.

Ez a világ, amelyben él, nem olyasmi, mint a környezete, hanem saját egzisztenciája beteljesítésének közege. Ez a világ az, amiben a jelenvalólét beteljesíti önmagát, ez azonban azt jelenti: bírja önmagát. Önmaga bármiféle megértése annak a világnak a megértéséből jut el a jelenvalóléthez, amelyben él, s amely jelenvalólétét „kiteszi” és meghatározza. A jelenvalólét legeredendőbb gondja, hogy világában berendezkedjen. E gond beteljesítése nemcsak a valamiről gondoskodó gyakorlati elintézés és a körültekintés ezzel járó gondjának jellegével bír, hanem a

---

<sup>4</sup> Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya*. Előszó a második kiadáshoz. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 15–16.

<sup>5</sup> Stenzel, J.: i. m. 871. skk.

<sup>6</sup> A következő interpretáció éppen az emberi jelenvalólét eredendő motívumaihoz való folyamódás által jellemezhető „fenomenológiai”-ként; a maga alapvető lehetőségeiben azon az elveten nyugszik, hogy a faktikus emberi jelenvalólétnek minden értelem eredetének és ezért minden filozófiai megfontolás kezdetének kell lennie – azon az elveten, amelyet Heidegger munkája tárt fel a maga alapvető ontológiai, illetve történelmi-hermeneutikai jelentésében.

jelenvalólét gondjába éppily eredendően beletartozik a tiszta látása annak, ami van. Nem úgy van tehát, hogy e gond eredendően csak a gyakorlati körültekintés, amelyben a jelenvalólét beteljesedik mint a világában való otthonossá válás, nem egyszer en olyan világértelmezés, amely a környező világ egészét a valamire – és végül magára a jelenvalólétre – való felhasználhatóságára való tekintettel tárja fel és tagolja a foglalatoskodásban. A jelenvalólét inkább otthon van a maga világában, így már mindig is tudással rendelkezik, amely által együtt van mindennel, nemcsak az azzal való jövőbeni gondoskodó bánás érdekében, hanem éppúgy egészen eloldódva attól, mindössze úgy, hogy semmi ismeretlen, bizonytalan nem áll látása horizontjában.

Ez a tudásra mint minden körülötte lévő megdöbbent idegenség megszüntetésére való eredendően törekvés fejeződik ki ismételt erélyességgel az arisztotelészi elemzésben. Arisztotelész kifejezetten ezt mondja: a szem elsőbbsége a többi érzékkel szemben nem annyira az elintézés irányító körültekintés kiemelkedő funkcióján nyugszik, mint inkább azon a kiemelkedő teljesítményén, hogy különbségeinek sokszínűségében pusztán otthonossá tegyen azzal, ami van. A szem számára nincsenek egyforma érzetek, hisz minden dolognak színe van, s a látásban egyúttal mindig együtt látjuk a közös tulajdonságokat, mint az alakot, a nagyságot, a számot, a mozgást (*De sensu* 437a3). Teljesítménye tehát az otthonossá tevésben a legnagyobb. A tudásra mint a jelenvalólét gondjának az elintézési képességgel szemben önálló módusára irányuló ugyanazon törekvés fejeződik ki a tekhné és a logizmosz tulajdonképpeni lehetőségében, mely minden más élő lény előtt az emberi jelenvalólét számára van fenntartva. A világgal való gondoskodó bánásban megvan az a rálátás, mely a megtartó emlékezet következtében *tapasztalattá* fejlődik: ennek az elintézésnek az ismételt gondoskodásában a mindenkor körültekintően látott dolgot tartjuk meg és ismerjük fel újra az elvégzés minden új esetében. Az emlékek sokaságából így áll elő egy képesség egysége, a tapasztalat. A tapasztalat lényegi meghatározása tehát az, hogy abból, hogy egy dolgot már többször megtettünk, a minden esetben ugyanaz megtartásával nagyobb rálátás fejlődik ki. Az efféle rálátás kialakítására való törekvésben azonban benne rejlik annak a rálátásnak az elnyerése, amely nemcsak hogy irányító körültekintésként fejeződik meg az elvégzés minden új esetében, hanem általánosan, az illető elvégzés minden lehetséges esetére *el re* tudja, mi a teendő. A tapasztalat tekhnévé való fokozása már *nem az elintézés mint olyat célzó* fokozás. A mindenkor elvégzésre való gondoskodás szempontjából ugyanis egyáltalán nem fokozás, tekintve, hogy nem a már magában a gondoskodásban vezérelt körültekintés továbbképzése. Aki pusztán saját tapasztalatából merít, ennek ellenére a legjobb gyakorló lehet, s az sem lehet meg a gyakorlatban tapasztalat nélkül, aki a tekhnét uralja. – Az

tehát, ami a tekhnét kitünteti a tapasztalattal szemben, nem valamely m velet gyakorlásában nyilvánul meg: inkább abban lehet fel, hogy a tekhné egy új értelemben vett tudás. Ez a tudás nem abban a tapasztalatszer készségben áll, hogy egy konkrét el állítás feladata elé kerülve kiválassza a megfelelő eszközt és a megfelelő időpontot a kivitelezéshez, hanem abban, hogy már eleve és elzetes biztonsággal rendelkezzen a kivitelezés fölött az illető dolog elvégzésének minden lehetséges esetére. Ez azonban azt jelenti: ez a felfedezés és rendelkezés valami *általánost* fedett fel és állított rendelkezésre, valamely szigorúbb értelemben, mint ahogy a tapasztalat is egy általános készség, vagyis olyan egy, ami sok megtartottból készséggé lett. Mert a tapasztalat e készségének általánossága mindenkor csak a konkrét el állításban igazolódik. Egy jelenlét egyedét látva egyúttal látjuk annak hasonlóságát (nem-különbözését) más, korábban látottakkal. A tapasztalat tehát az elmúlt megtartásán és a megtartottnak mint ugyanannak a jelenlegin való újrafelismerésén nyugszik. A tekhnében azonban eljutunk az el állítás fölötti elzetes rendelkezéshez mint *általános* rendelkezéshez, amely megelz minden konkrét elvégzést, és mentesül az abban való igazolás alól. Aki rendelkezik a tekhnével, az nemcsak a *hogyt* ismeri (például azt, *hogy* ez a beteg itt ezzel a szerrel gyógyítható, úgy, ahogy korábbi esetekben is), de a *miért* is (miért gyógyítható minden ilyen beteg ezzel az orvossággal). Rendelkezik tehát az el állítás fölött, mert tudása éppenséggel többet tud, mint azt, hogy hogyan kell a mindenkori esetekben eljárni. – Nem mintha a tekhné nélküli gyakorló nem bírhatná cselekvésének összefüggését az elérendő eredményre vetett elrettekintésben, sőt, a gyakorlati magabiztosság tekintetében ne lehetne a tudóval egyenlő, vagy éppen ne múlhatná fölül azt, de ez a személyes magabiztosság mégsem jelenti – ahogy a tényleges találati biztonság sem – az el állítandó feletti szabad rendelkezést. A tapasztalt gyakorló, noha tudja, hogyan kell ezt és ezt csinálni, mégsem rendelkezik a lehetőség fölött, hogy ezt a tudását másképp igazolja, mint a tevékenység sikerével. Hogy a tapasztalt embernek igaza van-e, amikor tanácsot ad, az csak akkor mutatkozik meg, ha a tanácsot kipróbáljuk. Tudása is a próba által bizonyosodik be ugyanis, mint ahogyan kipróbálás által is sajátítja el azt. Hiszen nem ismeri az okot, melyből kifolyólag magatartása, melyet számára a tapasztalat jelöl ki, megalapozódhatna, vagy a biztos eredmény elvárása igazolódhatna. Úgy jár el, mint az orvos. Megvizsgálja a beteget – s ez magában foglalja az elzetes pillantást az egészségre, vagyis arra, ahogyan ki kellene néznie. Azután pedig azt az orvosságot adja neki, amelyik tapasztalata szerint segít. – A valódi orvos nem is járhat el másként, de más az, ahogyan ezt az összefüggést megérti. Számára az egészség, ahogyan és amiként van, az alap, amelyből kiindulva magatartását megalapozza. Tudja, mi teszi az

egészséges létet, és abból igyekeznek felismerni, mi baja a betegnek, vagyis képet alkot magának a betegségről: miféle testi folyamat is lehetett az tulajdonképpen, amely zavarhoz vezetett, s annak megértéséből kiindulva, hogy mi a betegség, kiválasztja az orvosságot, azaz: a szert, amelyet a betegnek ad, hatásának megértéséből kiindulva választja ki, ez pedig a betegség és a gyógyszer természetének megértéséből adódik. Mindenesetre csak akkor, ha ilyen megértésből kiindulva jár el, jár el az orvos tudóként, vagyis úgy, hogy elzetesen biztos abban, hogy eljárása által egészségessé tesz: mert tudja az egészségről, hogy micsoda, s ebből az elzetes tudásból nyeri zavarainak és helyreállítására lehet ségeinek ismeretét. Ez az okokkal való rendelkezés tehát elsődlegesen az elvégzés miértvalóságának tudása, az ok azonban éppúgy magába foglalja az okot az eidosz (az elállítandó kinézete) értelmében, mint ahogy a *miből* (az anyag), illetve a létrehozás kezdetének értelmében (ahonnan kiindulva a létrehozáshoz foghatunk) is. Épp a maga négy jelentésének kibontakozásában vett okkal való elzetes rendelkezés teszi ki az elállítást fölötti rendelkezés általános és szükségszerű jellegét.

Ennek az Arisztotelész által többszörösen kifejtett (*Met.* A 3 és másutt) összefüggésnek a közelebbi elemzése elmaradhat itt, ahol kizárólag a tudás fogalmának és jelenvalólét-szerű indítékainak általános jellemzésére törekszünk. Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy már a tekhné fogalmában is a tudás eszméje az irányadó, amely legsajátabb értelme szerint túl van a létrehozásban és az elvégzésben nyújtott teljesítményen, s tekhnéként már a jelenvalólét gondjának egy új módusát képviseli. A világban berendezkedve a jelenvalólét gondjaiba vette a világ feletti rendelkezés *biztonságát*. Ez a biztonságról való gondoskodás elsődlegesen mint a létrehozandó fölötti elzetes rendelkezés a tekhnében mutatkozik meg, mely rendelkezés az ok tudásának és sokrétű összefüggései kibontakozásának végrehajtás-jellegével bír. Az okok fölötti rendelkezésben maga az elállított áll rendelkezésre a maga léteiben. Mármost e gond törekszik arra, hogy mindent, ami van, ugyanazon a módon tegyen hozzáférhetővé a maga léteiben, vagyis hogy az ok felfedezettségében és tudásában a létezőt az okából értse meg, mint azt, ami szükségszerűen az, ami. Így fejlődik ki a lét tulajdonképpeni tudományos fogalma a tekhné általi elállítást elsődleges horizontjában. A jelenvalólétnek az elállított létével való rendelkezése az elállítottság *ahonnanj*ának és *mikénj*ének megértésében független annak mindenkorai faktikus jelenlététől valamely érzéki észlelésben. A jelenvalólét ugyanezen tendenciájából, hogy biztosan rendelkezék a világ fölött, amelyben él, fakad a teóriának, a világ olyan tudásának eszméje, mely létének okaiból indul ki. A nemtudás megfutamodásában mutatkozik meg a tudás indítéka, függetlenül minden praktikus gyakorlattól, mint egy sajátos gond önálló és vezérlő indítéka,

még ha ez a jelenvalólét minden gyakorlati szükséglete kielégítettségének faktikus el feltévéésén is alapul. Mindenesetre az elid zésnek, a *szabad id* nek e faktikus el feltévéésben létesít lehet ségét, mely a maga részér l a *theoria* gyakorlásának el feltétele, nem szabad éppenséggel gondtalanságként értelmezni. A tudomány (*theoria*) maga a világban-benne-lét gondja sajátosság véghezvitelének jellege. Els dlegessége a *tekhnai*-jal szemben azon nyugszik, hogy a tudást, amit benne keresünk, egyáltalán nem valami más kedvéért keressük, hanem tisztán a feltárás és a tudás legsajátabb teljesítményének kedvéért, minthogy egyébként semmiféle gyakorlati elintézésben nem hasznosítható.

De a tekhnét sem az jellemzi eredetileg, ami a teoretikus tudományoktól megkülönbözteti, vagyis a gyakorlati felhasználásra való vonatkozása, hanem az, ami benne a tudományokkal közös, vagyis a képesség, hogy számot tudjon adni arról, hogy valamit miért kell megtenni, és miért az adott módon (ilyen és ilyen anyagból, ilyen és ilyen eszközökkel) kell megtenni (*κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν*, 981b6). A logosz els dleges értelme tehát a *beszámolás*, a számadás mint az okok megadása. Egy tekhné uralása az el állítandó feletti el zetes rendelkezés végrehajtásának jellegével bír a megértés módján és az olyan magyarázó beszéd keretében, amely az el állítandót okaira való tekintettel értelmezi. Ez a rendelkezés az általánosság és a szükségszer ség jellegével bír, amennyiben az ok (illetve az okok, összefüggésük kibontakozásában) az illet elvégzés minden lehetséges esetében általánosan és szükségszer en megalapozó-megindokló jelleg , például: az egészség kedvéért, ami kinézetében (általános eidoszában) az orvoslás m vézetének figyelmében áll, egy beteget, aki ilyen és ilyen természet betegségét hordoz, ilyen szerekkel kell kezelnünk, melyek visszaállítják egészségét. A tekhné véghezvitelében ez az összefüggés belátható, vagyis a beszédben felmutatható. Hasonlóképpen ott, ahol a jelenvalólét gondja valami olyannak a láthatóvá tételére és a fölötte való rendelkezésre törekszik, ami nem el állítandó, hanem magától megvan, ez az összefüggés azoknak az okoknak a felmutatása, amelyek miatt egy effajta létez mindig és szükségszer en olyan, amilyen – vagyis nem más, mint nyelvi értelmezésre képes megértés, melyben a létez rendelkezésre bocsátatik. Az oknak az ok megadásában megvalósuló felfedésével és elsajátításával a létez t szükségszer így-létében mondjuk ki.

A létez mint szükségszer en így és így létez kimondhatóságában gyökerezik a *taníthatóság* jellege, amely kitünteti a tekhnét és a tudományt a gyakorlati tapasztalattal szemben. Mert azt, amit okai szerint tudunk, az okok megadásával másoknak is rendelkezésére tudjuk bocsátani a maga létében. A dolog felé való lét, melyet a tudásban érünk el, szükségszer en azt a követelést támasztja tehát, hogy közölhet legyen, így pedig a

másik által is igényelhet oly módon, hogy az ok megadásával a létez mindenki számára belátható a maga létében. A beszéd mint a tudás beteljesítésének formája tehát itt a létez önmagát és másokat felmutató el állításának jellegével bír, éspedig úgy, hogy az ily módon feltártat megtartja a maga felfedtségében. Minden megindoklás feltételezi annak a létez nek az ismeretét, amelyet megindokol. A „hogymint”-nak [annak, *hogymint* valami ez és ez, ilyen és ilyen] fenn kell állnia, ha értelmesen kérdezzük rá a „miért”-re. A tudás gondja tehát a megindoklás gondja. S mint ilyen, a létez els dleges megértettségét mint olyat el feltételezi, ami a jelenvalólét megértésében rejlt világmegértésben adódik. A megindoklás tehát az efféle ismeret elsajátításának módja. Amit megindokoltunk, az a tudó rendelkezésére áll, akár mint az a bizonyosság, hogy egy ilyet mindig el tud állítani, akár úgy, hogy mindig ráakad egy ilyenre, ha fennáll az, ami azt okozza. Valamit megértettként sajátítunk el, amennyiben megmutatjuk, hogy az, amiként valamit értünk, szükségszer en megilleti azt, amit így értünk (vö. *Met.* Z 17). Ami egy létez t nem illet meg szükségszer en, az a tudomány logosza számára sem megragadható (vö. a *κατὰ συμβεβηκός* vizsgálatával, *Met.* E 2). Megokoló felmutatásként a *beszéd* azt a kitüntetett igényt támasztja, hogy az egyedi létez r l mint ilyenr l általánosan és szükségszer en tegyen állítást. Ezáltal az ilyen beszéd kitüntetett módon olyan *beszélés, amely engedi hozzászólni a másikat*.

Így hát a következ kben a tudományosan megindokló kijelentés struktúráját ki kell emelni a tudomány el tti kijelentésb l. Az elemzés megkísérli, hogy a tudományos beszéd mint tárgyilagos megértés véghezvitelének jellegét azon funkció által tisztázza, amelyet a másik tölt be az egymással való beszélésben, s ezáltal élesebben ragadja meg a tudományosan megindokló kijelentés fennebb vázolt struktúráját. Ezzel egyúttal el készítjük a talajt annak a történeti horizontnak a megmutatása számára, amelyben a tudomány eszméjének kialakulása a görögöknél teoretikus tisztasághoz jutott. Ezen az úton igazolódik be számunkra a tudomány és a tekhné explicit arisztotelészi fogalmainak kiaknázása a logosz platóni tanának tisztázásában.

## 2.§. A beszélgetés és a logosz

Az eredend beszélés az, amikor közösen van dolgunk valamivel. Mint valamir l tett artikuláló kijelentés, azt, amir l beszél, mint valamit teszi nyilvánvalóvá, de nem annak felfedése kedvéért, amit így kimond. A kinyilvánításnak itt inkább olyan háttére van, amely a közös gondoskodásra vonatkozik. A kijelentés itt magához a gondoskodást vezérl körütekintéshez tartozik. Az, amit mint valamit nyilvánítunk ki, valamely háttérre vonatkoztatva értelmezhet , amelyet a gondoskodásban birtokol,



anélkül, hogy e háttér szempontját is kimondaná. Strukturálisan tehát nem különbözik a körültekint gondoskodásban állandóan gyakorolt megértést I, valaminek mint valaminek a hallgatólagos megértését I. A *mi-ként* a *mi végre* jellegével bír. Valamit kalapácsként megérteni azt jelenti: kalapácsolásra való szerszámként megérteni, amely a *mi végre* szerint a legtulajdonképpenibb módon magában a kalapácsolásban válik hozzáférhetővé és megértetté.<sup>7</sup> „A kalapács nehéz” kijelentés beteljesítését tehát maga a körültekintés motiválja. Mindebben a másikkal, akinek a kijelentés szól, nem azt kell megértetni, hogy a dolog éppenséggel a nehézség tulajdonságával bír, hanem a másik a neki mondottak megértésében az abban rejlő utalás szerint mintegy folytatja a közös gondoskodást arról, amit meg kell tenni, egy könnyebb kalapács után nézve. Ha a másik nem érti, mit is akartak neki mondani a kijelentésben, akkor rossz segítség. Mindebben oly kevésbé számít a kimondottnak mint olyannak a megértetése és egyúttal a másik megértése, hogy adandó alkalommal mást hívunk, aki jobban megért minket, vagy egyszer en segítünk magunkon. Azt, amit teszünk vagy mondunk, csupán a munkáról való gondoskodásra vonatkoztatjuk körültekintően.

Még akkor is, ha valaminek az elállításában a másik az elállítandó felé való létében szintén kifejezetten a gondba állított is, például tanulóként, az így tett kijelentéseknek akkor sem lesz megindoklható felmutatás-jellegük, s ezáltal a kijelentésnek az érthetőségre támasztott igénye is másképp alapozódik meg. Mert legeredetenebb formájában a megértés átadása nem a beszélésben és a mondottak megértésében megy végbe, hanem a cselekvés megmutatásában és utánpótlásában; valahogy úgy, mint amikor valakit egy mesterség elsajátítása érdekében egy számára ismeretlen szerszám körültekintő megértéséhez kell juttatni. A szerszám mégoly beható szemrevételezése, és, ennek megfelelően, kéznéllevő dologként való mégoly beható leírása sem ismerteti meg vele senkit. Hiszen amikor mint érthetetlenül szembesülünk vele, nem mint kéznéllevő dolog ismeretlen számunkra, mint valami, aminek (látva vagy leírva) éppenséggel ismertnek kell lennie. Továbbá, mint érthetlent már mindig is a megértés szempontjából vesszük: mint olyat, amivel egy m helyi összefüggésében találkozunk, máris megértjük mint elállítási szolgálatot, vagyis mint szerszámot. És épp mint így megértett szerszám ismeretlen és érthetetlen a *mi végre* szerint. Ez a *mi végre* újfent nem érthető rendeltetésének pusztán megadásában, hanem csak magában a használatban. Csak a szerszámmal való most-már-bánni-tudás, mely magában a használatban derül ki, mutatja meg, milyen mértékben tette érthetővé azt rendeltetésének megadását. A kijelentések, amelyeket a

---

<sup>7</sup> Vö. Heidegger, M.: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001, 87.

megértet megmutatás vagy csináltatás során a tanító tesz, csupán a gyakorlati körültekintés nyelvi „magyarázatait”. Hogy mily kevésbé természetesekek, az abban mutatkozik meg, hogy saját értesítést követelnek meg annak érdekében, nehogy visszatérjünk a tanulóval nem törődő, a gondoskodás természetes irányába vágó saját kez el állításhoz. A kijelentést magát itt sem abban kell megérteni, amit a szavakban kimond, hisz értelmét, ahogyan az érthet ségre támasztott igényét is, annak a gondoskodásnak a kimondatlanul jelenlév összefüggéséből nyeri, amelyben bennefoglaltatik. (A dolgok illetően állásában gyökerezik az *Eulenspiegel-motívum* is, hogy tudniillik a létet a neki mondottakat szó szerint megérti ugyan, csakhogy szántsándékkal félreérti.)

A beszélés mint a körültekintés körültekint értelmezése mindkét esetben az utasítás jellegével bír, vagyis a beszélésben nem a beszélésben megmutatásra mint olyanra utasítjuk a másikat, hanem az azzal való hozzájárulón el állító eljárásra. A kijelentés mint a körültekintés módusza tehát a körültekintés számára nyilvánvaló kézhezállóság létmódjában tárja fel a létezőt. A körültekintés véghezvitelének momentumaként a kijelentés nem képez önmagában önálló, önmagát a kijelentés gondoskodásában lezáró gondoskodás-összefüggést.

Nem lesz ez másként a látásnak a gyakorlati körültekintésről való ontológiailag jelentős leválásában sem. A létező pusztán odanéz szemrevételezése és szemlélése a létezőt csupán kinézetében érti meg, ez azonban ontológiailag szólva azt jelenti: mint egy így és így kinézésként. Ez a gondtalan szemlélés is a világban-benne-lét gondjának egy módusza. Az el állítás gondjának kipihenéséből fakad. A létező szemlélésénél való kipihenés elidőzésben, amelyben a létezőről nem az el állítás módján kell gondoskodni, ez a magatartás önmagunknak a gondoskodás következő feladataitól való mentesítésének jellegével bír. Mint kipihenés azonban vonatkoztatva marad az el állító gondoskodásra, amelyet kipihen. Ez a vonatkoztatottság nem úgy értendő, mintha a kipihenésben szemeltt maradna az, amiről gondoskodni kell. Ellenkezőleg, éppen elfeledni igyekszünk azt a más felé való létben, amelyről nem kell gondoskodni. De ez a más felé való lét (a szemlélésben) jellegzetesen módosult, és pedig épp azért, hogy nem más, mint a felé való lét, ami mint a gondoskodás feladata vár valakire. – E módosulás jellege a kipihenés egy különleges formáján, a játékon keresztül válik a legvilágosabbá. A játék számára lényegi, hogy a játékosok „benne” vannak, vagyis hagyják, hogy a játék feladatai elragadják őket, anélkül, hogy szemeltt tartanák, hogy mindez nem komoly. Ugyanígy a játszás csupán a szórakozásért, vagyis a későbbi tevékenység kedvéért van (*Eth. Nic.* K 6, 1176b35). A

<sup>8</sup> Vö. uo. 203–204.

dolog felé való lét tehát a játszásban sajátosan semleges. Nem a dolog az, ami – habár komolyan kell venni – a játszás célja, hanem a dolog felé való lét módja, ami azt jelenti, hogy egy dolog anélkül lesz a gond és az erő feszítés tárgya, hogy „komolyan” egy efféle gond tárgya volna. A játszó erő feszítés tárgya olyasmi, amin önmagában semmi sem múlik: a játék miértvalósága a játszás maga (*Eth. Nic.* K 6, 1176b6). – Ugyanez a semlegesség jellemző a kipihen szemlélésre. Míg a szemlélés hagyja magát elragadni a világ kinézetét, noha folyvást létezik a tár fel kinézetszer kéznélvél létében, ez a feltárás egyelre mégsem önállósítja magát a feltártság gondjává, vagyis a feltártság fenntartásáról való gondoskodássá. Így a beszélés sem – amely az efféle szemlélésben megértettet közölvén értelmezi – arra hivatott, hogy a feltártat mint feltártat megtartsa, hanem arra, hogy másoknak megnyilatkozva átadja nekik a létezőt az ugyanolyan kipihenés elidőz szemlélés végett, történjen ez bár magában az odahallgatásban, vagy pedig a közlésben adott, a saját látásra vonatkozó utasításban. Mint kipihenés elidőzés, ez a magatartás a másokkal lenni akarás jellegzetes törekvését foglalja magában. Az egymással való beszélés is, amely az egymással-lét beteljesítésének egy formája, ezt a semlegességet tükrözi. A megnyilatkozásban tehát a szándék nem annyira a dolog felé való létre mint közlendőre irányul, mint inkább a feléje való létben meglévő közösségre. A beszélés tehát lényegileg megbeszélés, vagyis a saját hogyanlét közlése. (Az ilyen kipihenés, a világ kinézetére és az egymással való beszélés annak megfelelő módjára való ráhagyatkozásban rejlik hanyatlástendenciát mint „kíváncsiságot” és „fecsegést” mutatta fel Heidegger a *Lét és idő* 35–36. paragrafusában, a jelenvalólét mindennapisága analitikájának ontológiai-alapvető összefüggésében.) Ebben a pusztán szemlélt értelmezésben a beszélés, a kibeszélhetőség nem rendelkezik a megértést módosító jelentéssel, és nem igényli a másikat sem, akivel beszélgetünk, a megértés és az általa támasztott igények értelmének együttes konstitúciójának kitüntetett értelmében.

Csak amikor a világ feltártsága önmaga kedvéért áll a jelenvalólét gondjában, csak akkor nyer a feltártság nyelvileg artikuláló értelmezése sajátos funkciót, amely egyúttal abban a konstitutív szerepben mutatkozik meg, amely fenntartja számára a beszélésben kimondottat. A világ fölötti rendelkezés biztonságának gondja, amely a jelenvalólét létfelfogásában rejlik világra-utaltságban gyökerezik, alakítja ki, mint fennebb megmutattuk, valamely elzetes, önmagában bizonyos rendelkezés eszméjét. Ez pedig nem más, mint a gyakorlati, illetve a teoretikus tudomány eszméje. A rendelkezés biztonságára vonatkozó gond véghezvite-lének jellege a létező okaira, elveire, alapjaira (*αἴτιαί* vagy *αἰτίαι*) irányuló kutatás. A kutatás tehát az okok keresése. A világnak és önmagának e

megértésére, amelyre törekszik, a jelenvalólét mintegy magától talál rá mint a nyelvben értelmezettre.<sup>9</sup> A tudományos kutatásban ez a megértés egy sajátos értelmezés-elsajátító fáradozás tárgya lesz. Mint az okok keresését a keresettnek, vagyis az oknak mint a létező léte *ahonnan*jának megértése vezérli. E megértés a beszéd egy sajátos lehetőséget céllozza, vagyis azt, hogy egy létezőt ne csak láthatóvá tegyen mint valami meghatározottat, hanem hogy abból kiindulva, ami olyanná teszi, amilyen, mint szükségszerűen így létezőt mutassa fel azt.

A megokoló *meghatározás* ezen eszméjében teljesül ki a kijelentés mint a teoretikus magatartás megvalósulásának formája. Noha minden valamire való beszéd az *amir* nek mint valaminek a kimondása, a kijelentettség mint olyan nem vonja maga után a körültekintő megértés átalakulását a létezőnek mint kéznéllevőnek az értelmezésévé, s a kijelentés e teoretikusan meghatározó jellege sem adott pusztán csak az odanéző magatartás által. A kijelentés ítélet inkább a „meghatározás” kitüntetett funkciójában, vagyis a kimondottnak *pusztán* a beszéd felmutató szerepe általi rendelkezésre bocsátásában veszi igénybe a beszélést. A meghatározva fenntartó logosz ezen eszméje a görög ontológia tulajdonképpeni jelenvalólét-motívumaira utal – egy olyan ontológia motívumaira, amely a létet mint jelenlévőnek kéznéllevőként érti meg. Logikává való alakítása máig uralja a tudományos kijelentés eszméjét. A logika tulajdonképpeni indítékai tehát nem az ítéletben, hanem a *következtetésben* hatnak. Csak az „individualizáló” tudományok megismerése a maguk módszertani sajátosságaiban, ezen túl pedig a jelenvalólét ontológiája eszméjének felmutatása teszi kérdésessé a predikáció struktúrájának a tudományos kijelentésre támasztott egyetemes igényét. A kéznéllevő görög ontológiája mindenesetre a lehetőségek között a tudomány görög eszméjéhez, s abból kiindulva határozza meg a logosz elméletét. Nem véletlen, hogy a görög „logosz” éppúgy jelenti a kimondottat, mint az okot; hisz olyan logoszt keresünk, amely azt bocsátja rendelkezésre, ami a létezőt a maga létében megalapozza. A keresett logosz dologi tartalma tehát a dolog alapja (*αἰτία λογισμός*, *Men.* 98a).

### 3. §. A tárgyilagosság együttes-világi elemei (Logosz és dialektika)

Ez a tudományos beszédmód sajátos igényt formál az érthetőségre. Önmagában minden beszéd beszéd valakivel, s mint ilyen, annak megértését céllozza, amiről beszél, mint azét, amit e beszéd láthatóvá tesz. Még ott is, ahol faktikusan nincs jelen más, aki a beszédet hallgatja, a mondottak eszméjük szerint

<sup>9</sup> Innen a *λόγοι*-hoz való szókratészi odafordulás.

mások számára érthetők maradnak. Még ott is, ahol nem kerül sor kimondásra és közlésre, vagyis a „gondolkodásban”, valamely nyelven gondolkodunk, amely mint nyelv lehetséges másik emberekre utal, akik ugyanezen nyelvet beszélnek, és ezért megértenék „gondolatainkat”, ha „olvasni tudnának bennük”. Ugyanígy minden valakivel való beszélés a másik megszólítása, figyelembe véve annak megfelelését – ami persze maga nem feltétlenül bír a beszélés jellegével. De amikor a másik szabályszerűen válaszol, „hozzászól”, a tudomány logoszában egy másik specifikus igény támad az érthetőségre és a megfelelésre, amely igény a beszélés sajátos tárgyilagosságát teszi ki. Minden tudományos kijelentés olyan állítás, amely nem szorul további megindoklásra, vagy pedig képes a további megindoklásra, s maga is a megindoklás jellegével bír, amennyiben nem egyszerre állít valamely tényállást, hanem okaitól kiindulva mutatja fel azt mint szükségszerűt. Csupán csak valamely ok állításaként állítja tehát a tudományos kijelentés egyúttal a megindokoltak szükségszerűségét. A szükségszerűség ezen igényével egyúttal a belátásra bízta azt. Ezzel azonban a másik részéről egyetértésre tart igényt, és pedig tisztán az elzárta leg feltárt dolog megindokló felmutatásában való együttthaladás alapján. Mindebben azonban benne rejlik az, hogy az efféle megindoklás lényegéhez tartozik, hogy a másik szabadon visszatérhet rá – tehát nemcsak az egyetértés, hanem a lehetséges ellentmondás módjában is. Az ellentmondás az állítottak közöttiségének megfelelően vagy az okként megnevezett tényállás megokolására nem szoruló, belátható voltára irányulhat, vagy pedig (mint tulajdonképpeni ellentmondás) arra a megindokló funkcióra, amelyre az illető tényállás az elzárta ismert tényállással szemben igényt tart – azaz a megindokló értelmezés dologszabottságára. Az elzárta esetben az ellentmondás azt a feladatot teszi ki, hogy az okot magát indokoljuk meg, és így érvényesítsük a megindokló értelmezést, a másikban pedig azt, hogy törekedjünk a tényállás egy tulajdonképpenibb megindoklására (vagyis az *ἀκείως λόγος*-ra). A lényeges azonban az, hogy az ellentmondás nem a tényállás ellen irányul, hanem annak okai és az okok körüli kerültek ellen. Ennek megfelelően az egyetértésbeni beláthatóság igényének való megfelelés azt jelenti, hogy a másik visszajuttatja a beszélőhöz a megindokló értelmezést, és megerősíti annak igényét. A mondást és az ellentmondást a maga tudományos voltában a tárgyilagosság ugyanazon eszméje határozza meg, amely a szükségszerűségre és beláthatóságra támasztott igényüket is jellemzi.

A dolog tisztáztatásának eszméjéhez való kötődés a beszélés funkciójának jellegzetes korlátozását jelenti. Mert a valamilyen való beszélésben egyúttal maga a jelenvaló lét nyilvánul meg folyamatosan. A hang- és taglejtés erősebben juttatja kifejezésre a beszélő mindenkori hangulatát és belső alkatát, mint a kimondott

szavak. A kimondottak és a gondoltak megértésében a másik egyúttal megérti a beszélő eme belső hogylétét is, s ezáltal módosul a gondoltak már eleve szintén valahogyan hangolt megértése is. A gondolt és a beszéd által felfedett dolgot így nemcsak önmagában fogja fel és érti meg, hanem egyúttal abban, amit a beszélő közben kifejezésre juttatott, amit akarva vagy akaratlanul magától mondott vagy adott értésre. Ennek megfelelően a másik tulajdonképpen nem a mondottra mint olyanra válaszol, hanem a beszélő megnyilatkozására, és pedig önmagának ennek kapcsán való válaszoló megnyilvánulásában. Az együttes megnyilatkozás e formájában az egymással-lét specifikus lehet sége képződik. A megértetés eszméje, amely itt irányadó, nem a dologban való egyetértés eszméje, s nem is a dolog feltártságának bizonyosságáért való, hanem azért, hogy a dologról való beszélésben nyilvánvalóvá váljunk egymás számára. Az efféle beszélgetés ezért alapvetően nem lesz kevésbé termékeny attól, ha *nem* tudjuk megértetni magunkat a dolog kapcsán, amennyiben létünkben épp ezáltal válunk a másik számára kifejezetten láthatóvá. Persze lényeges kérdés, és az együttes-világban való jelenvaló lét egyik sarkalatos problémáját képezi, hogy a másik e megértése az egymással-lét egyik valódi módját jelenti-e. Mert felvetődik a kérdés, hogy a másiknak a valódi megnyilatkozásban történő megértése, még ha el is tekintünk a dolog feltárásától való elfordulástól, nem az egymással-lét egyik reflexív hanyatlási formája-e. Egy ember, aki úgy véli, hogy megért egy másik embert, aki neki valamilyen módon ellentmond, anélkül, hogy igazat adna neki, az épp ezáltal a másik ellentmondásától óvja magát, vagyis önmaga megértésében, amely lényegileg mindig a másiktól való efféle elütésben megy végbe, pontosan olyan lehet ségekben ér sít meg magát, amelyekben éppenséggel elérhetetlen a másik számára. A valódi egymással-lét bajosan nyugszik a másik ilyen megértő félreállításán, hanem csak a vele való léten, amely megtagadja a saját és a másik igényét az efféle megértésre.

A megértetés ezen eszméjének ellenében, amely az egymással-lét egy sajátosság reflektáló tendenciájából keletkezik, ki kell emelnünk a tisztán tárgyilagossá megértetés eszméjét és a tudományos beszélgetésben való megvalósulásának formáját. A tudományos beszéd tárgyilagossága persze nem zárja ki, hogy mint beszélés maga is a beszélőnek a maga hogylétében való megnyilatkozása legyen. De a megértésre és a megfelelésre való igény, amelyet támaszt, pontosan az attól való eltekintést követeli meg, ami a dologról való beszédben egyúttal a jelenvalóléttől mondatik ki, a válaszoló pedig hasonlóan eltekintést követel attól, ami válaszában nem tárgyilagossá. A beszélgetés e módjának magatartását még csak nem is jellemzi megfelelően az attól való eltekintés puszta negativitása, ami a kimondott dologra való rátekintéssel együtt kifejezésre jut. Mert a dolgot felmutató efféle

beszélgetésben emellett, ha megfelel en tekintünk el a tárgyilagosság eszméjét I, a jelenvalólét sajátos pozitív alkata jut kifejezésre, amelyet I nem szükséges eltekinteni, minthogy a másik, akivel beszélünk, szintén részese, s amelyet I viszont nem is lehet eltekinteni, amennyiben a beszélgetés tárgyilagosságának faktikus emberi bázisát képezi – ez pedig a kérdésre való együttes készenlét. Sajátos közös diszpozícióként ez kontsitualja az okokhoz ragaszkodó és az okokra hallgató megértést.

Az ilyen megértés teljes egészében a dologról való megcélzott egyetértésre van szánva. A dologra való e tiszta hagyatkozáson belül a másikkal folytatott beszélgetés abban nyeri el tulajdonképpen lehet ségét, hogy hagyja magát a másik által továbbvezettetni a dolog feltárásában. A beszél ugyanis megosztja a másikkal a létez el zetes megértését, és igényt formál arra, hogy a létez kimondása által – ami nem más, mint okainak felmutatása – maga alapozza meg ezt a megértést. Hogy ez az igény mindenkor mennyire jogos, az tehát lényegileg azon d I el, hogy a dolog megértését valóban a megadott ok alapozza-e meg, azaz, hogy a dolgot aszerint mondjuk-e ki, ami t szükségyszer en és mindig azzá teszi, amiként azel tt értettük. Ez azonban a beszélgetés során a másik egyetértésén vagy ellentmondásán d I el, vagyis pontosan akkor, ha az állítottakat kitésszük a másik válaszának. Mert, ha lehetséges az ellentmondás, az igény cáfolatot nyert, egyúttal azonban minden ellentmondás egy új megértést hordoz, ezáltal pedig a tulajdonképpenibb megindoklás el írását és el zetes vázlatát is. A beszélgetés tárgyilagosságot az teszi ki, hogy keresésének irányát épp az efféle ellentmondás mutathatja meg. A magunk megértetésére való képtelenség, a beszélgetés legsajátabb törekvése szerint értve, sohasem eredmény, hanem pusztán a megértetéssel való zöld ágra verg dés elmaradása, s ebb I kifolyólag megköveteli a beszélgetés újakezdését, amely sajátos értelmének megfelel en megismételhet , és épp az ismétlésben vihet tovább a dolog felmutatása és a megegyezés irányába.

Az, hogy a megértetés kudarcát olykor a tárgyilagosságot beszélgetésben is úgy értelmezzük, hogy egy megmutatózó ellentétet pozitív eredménynek veszünk, nevezetesen mint vitathatatlan el feltevések különböz nek bizonyulását, nem teszi kérdéssé mindazt, amit a tárgyilagosság eszméje I mondtunk, hanem inkább igazolja azt. Mert az efféle „magyarázatban” a beszédnek a dolog feltárására irányuló intenciójától való elrugaszkodás rejlik. A vélekedések különböz ségének feloldhatatlanságát állítja, nehogy tárgyilagosságot szándékában kelljen szembesülnie a másik ellentmondásával. Ha „megértjük” a másik ellentmondását, vagyis el feltevéseinek a mi vitathatatlan el feltevéseink I való különböz sége alapján magyarázzuk meg magunknak ahelyett, hogy pontosan az el feltevéseket tennénk a beszélgetés tárgyává, akkor ezáltal

éppen hogy kiiktatjuk a másikat a maga pozitív funkciójában, vagyis mint olyan valakit, akire szükségünk van a tárgyilagos megegyezéshez és megértéshez. A beszélgetés ezzel megsz nik annak lenni, ami volt: a dolog fel li megegyezésnek. – Ugyanez az elrugaszzkodás és ugyanez a kiiktatás bekövetkezhet a másik oldaláról is, ha az anélkül mond ellent, hogy ellentmondásáról számot kívánna adni, vagy pedig ha, azért, hogy a beszélgetésb l szabaduljon, csak látszólag ért egyet, anélkül, hogy valóban a beszél vel tartana a dolog feltárásában. Ezekben az esetekben a másik az, aki kiiktatja magát a tárgyilagos megegyezés szándékának közösségéb l, amennyiben a mondottakat nem tárgyilagos jelentésében veszi és teszi válasza tárgyává, hanem homályosan reflektál partnere el feltevéseire, amelyeket „érteni” vél – miáltal éppenséggel elzárkózik a másik tárgyilagos véleményét l.

Ebb l pedig pozitíve érthet vé válik: a tudományos beszélgetésben a másikra csupán a tárgyilagos megegyezés kedvéért van szükségünk, ez azonban azt jelenti: képességében és arra való készenlétében, hogy az okokra figyeljen és okkal válaszoljon. Amennyiben megosztja valakivel a dolog el zetes megértését, és készen áll a tárgyilagos vizsgálatra, akkor tárgyilagos egyetértése a logosz dologra-szabottságának egyetlen kielégít mértéke lesz, s nem egy uralkodó vélekedés el ítélete. Ebben azonban az is benne rejlik, hogy dönt módon mindenkor rajta, aki ily módon számot ad, múlik minden, minthogy a kölcsönös megértésre való törekvés általa kezekedik az „igazságért”: azért, hogy az együtt megtalált ok valóban az, amelyb l a dolgot szükségszer léteben és ígylétében mutatja fel és alapozza meg. A másik tehát, akivel egyetértésre törekszünk, *semmben sem különbözik az összes másiktól*, vagyis inkább csak annyiban vesszük igénybe, amennyiben éppenséggel nem különbözik másoktól. Jóváhagyása emiatt lesz tanúbizonyosság annak igazságára, amibe beleegyeznek. Akárcsak neki, mindenki másnak is, akivel ugyanazt a beszélgetést lefolytatnánk, jóvá kell hagynia a beszélgetés eredményét. Ha megtagadja beleegyezését, és megindokolja ellentmondását, semmi értelme annak, hogy mást vonjunk be helyette a beszélgetésbe. Mert ha okkal tud ellentmondani, akkor azt mások is ugyanúgy okkal megtehetik, akkor pedig az, aminek ellentmondanak, cáfolatot nyert. Ezért a kölcsönös megértés szándékának értelméhez tartozik, hogy éppen azzal törekedjünk megegyezésre, akinek az el zetes véleménye a legélesebben ellentmond a tételnek. Minél radikálisabb az ellentmondás, annál biztosabb az, amit a végs megegyezésben er sítünk meg. Ha figyelembe vesszük a tárgyilagos beszélgetés ezen eszméjét, világossá válik, hogy az ilyen beszélgetés nem a tudomány tárgyfelmutató logoszától idegen beszédforma, hanem épp ellenkez leg, azt a lehet séget



nyeri el a logosz számára, hogy megismer felmutatássá és elsajátítássá fejlődjön.

A kölcsönös megegyezés eme eszméjének struktúrája az alapja annak, miért nem tudok elrehaladni valaminek a tudományosan megokoló és megalapozó felmutatásában és elsajátításában, és miért nem tudok elérni a tulajdonképpeni logoszhoz anélkül, hogy valaki mással beszélne. Mert a ki nem mondott gondolkodás is beszéd, csak hogy a másik, akivel ekkor beszélek, én magam vagyok. Ez viszont csak azért lehetséges, mert a másikra a valóságos beszélgetésben sincs szükségem semmi másban, csak abban, amit a magam számára is meg tudok tenni: vagyis abban, hogy visszatérjek valamely adott értelmezéshez, amennyiben azon ellenrizöm a dolog megértését. Ezen alapul az, hogy a „gondolkodásban” artikulált megértés, éppúgy, mint a kimondott értelmezés, meg rizdik, így tehát megismételhet, és vissza lehet térni hozzá. Persze a lehetőség, hogy az ellentmondásban szabadon szembesüljünk magunkkal, sajátos nehézséggel jár: megköveteli, hogy meg tudjunk szabadulni magunktól és megértésünk megszilárduló irányaitól – és hogy arra hallgassunk, ami a dolog mondanivalója az újabb kérdés során. De már a valódi beszélgetés is megköveteli, hogy egyedül a kimondottak tárgyilagossághoz tartassuk magunkat, s ne ahhoz, ami a beszélésben egyúttal a jelenvalóléttel rendelkezik. Az ellentmondás megtalálásában és kimondásában persze közrejátszanak a faktikusan nem tárgyilagossághoz indítékok is. A versengés mint az egymással-lét egyik alapvető motívuma a tárgyilagossághoz beszélgetésben is láthatóvá teszi azt, ami a másik tézisének ellenében elmondható. A beszélgetés tárgyilagossághoz igénye számára azonban elegendő, ha csak a tárgyilagossághoz okok, s nem ezek a faktikus motívumok válnak a vita tárgyává. A másik, akinek eme okok alapján mondunk ellent, tisztán tárgyi tartalmuk szerint veszi őket. Az önmagával beszélgető gondolkodás el ttt ugyanaz a követelmény áll. Minden ilyen motívumot ki kell iktatnia ahhoz, hogy tárgyilagossághoz haladhasson el re. Saját logoszát próbára téve és annak ellenszegülve, miközben a szabad jóváhagyás vagy a szabad ellentmondás felé fordul, els dleges eltekintést kíván attól, hogy az *saját* logosza. Faktikusan persze ez az eltekintés reflektáló módon mehet végbe úgy, hogy a másik lehetséges ellentmondását vesszük figyelembe. A másik reflektáló el legezése azonban nem meghatározott másikként látja a másikat, akivel szemben fölénybe kíván kerülni, hanem úgy, mint egy lehetséges tárgyilagossághoz ellentmondás névtelen hordozóját, ez viszont azt jelenti, hogy saját tézisünket is csak tárgyilagossághoz tartalmában tekintjük. Ez a tárgyilagossághoz úgy nyilvánul meg, mint a kérdésre és a kételkedésre való készenlét.<sup>10</sup> Egyúttal

---

<sup>10</sup> Hogy a „gondolkodás” több, s hogy miért több, mint a szilárd el feltevések pusztán továbbbeszélése, s hogy nem szilárd meg a

pedig nem más, mint az az el feltevés, amely mellett lehetséges a valódi, önmagunkkal szembeni kifogás, vagyis egy olyan kifogás, amely alapvetően nem marad alévetve annak, amit a saját tézis mond, amely tehát nem eleve a tézis biztosítására irányul, hogy csak azt kifogásolja, amit már eleve kivédhet nek vagy semmisnek tartott.

A másik igénylésének tárgyilagosságában, ami a tudományos logosz jellemzője, alapozódik meg az is, hogy róla csak valódi tanítás adható. A tanítás a tárgyilagosan megindokló felmutatásban végbemenő egymással való beszéd eredeti módusza. Benne a beszélő tanítónak, a másik pedig tanulónak jelöli ki magát. A megértés igénye azonban, amelyet a tanító támaszt a tanulóval szemben, alapvetően ugyanaz, mint a tárgyilagosságot megértésben. Jóllehet a tanítónak nem saját megértésének kedvéért fontos a tanuló jóváhagyó megértése, amennyiben már tulajdonképpen tudón rendelkezik azzal, amit tanít. A tanulónak azonban itt is a megokoló felmutatásba való szabad belátás alapján kell egyetértenie, azaz semmit sem kell elfogadnia azért, hogy azután utánamondhassa, hanem a tárgyilagosságot felmutatás által neki magának kell eljutnia a dolog fölötti tudó rendelkezésig. A taníthatóság lényegéhez tartozik tehát, hogy a taníthatót nemcsak ez – más pedig nem – taníthatja meg, ez azonban azt jelenti, hogy a tanulóra mint másokra nem máságában támaszt igényt, hanem annak azonossága tekintetében, ami a tanító és a tanuló számára közös. Hogy a tudás tanítható, így már a tudományos logosz azon igényével adva van, hogy az okokból kiinduló felmutatásban a dolgot szükségszerűen létében mondjuk ki.

A dialektika lényege pontosan a másiknak ez a funkciója a beszélgetésnek a tárgyilagosságot megegyezésre irányuló törekvésén belül. Mert a dialektikus ellentmondás nem egyszer en egy ellentét, amelyet a másik a *sajátjaként* szegez szembe az állított véleménnyel. A dialektikus ellentmondás nem ott áll fenn, ahol vélemény áll szemben véleménnyel, hanem épp azáltal konstituálódik, hogy egy és ugyanazon észnek kell érvényesítenie a véleményt és az ellenvéleményt. Dialektikus értelemben nem ellentmondás az, amikor valaki más ellentmond, hanem csak az,

---

következmények pusztán logikájában, még akkor sem, ha monologikus gondolkodás, Löwith egyoldalú elemzésének ellenében kellett hangsúlyoznunk. (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, 1928.) Kimutatható, hogy ellenkez leg, a pusztán következmények kifejtése az együttes-világ motívumainak közegében megy végbe, ami egyébként megfelel a löwith-i analízis mélyebb összefüggésének. (Vö. a szerző recenziójával: *Logos*/XVIII. (1929), ill. *Gesammelte Werke*, 10. kötet).

amikor *valami* ellentmond, legyen bár az, aki kimondta, valaki más, vagy én magam.<sup>11</sup>

#### 4.5. A beszéd hanyatlásformái

A tudás igénye a kölcsönös megértésben nyer meger sítést. A másik egyetértésén igazolódik be, hogy az adott logosz valóban képes-e arra, hogy a dolgot belátón mutassa fel. Ez azonban a nem tulajdonképpeni lét egy specifikus lehet ségét rejti a beszélés mint az emberi egzisztencia lehet sége számára. Platón újra és újra jellemzi a dialogikus megértetés tárgyilagos szellemét, és ugyanazok az ismertet jegyek azok, amelyeket egyaránt tulajdonít a beszélgetés szókratészi, kés bbi platóni (talán *A szofista* és a *Törvények*) és akadémikus (*VII. levél*) irányításának. Ezek egységesen összefoglalhatók úgy, mint a *φθόνος* kizárása. A *φθόνος* azt jelenti: mások megel zésének gondja, illetve arra irányuló gond, nehogy elmaradjunk mások mögött. Mint ilyen, a beszélgetésben úgy hat, mint a valódi tényállás felfedésére tör beszéd gondoskodó visszatartása. Azt a beszédet tehát, amelyet az önmagára irányuló efféle figyelem vezérel, egy kikötés határozza meg: az, hogy a dologról folytatott beszéd pozitíve kitüntet en hulljon vissza magára a beszél re. Ez a kikötés megvonja a beszédét l a dolog összefüggéseibe való szabad beilleszkedését, vagyis pontosan a beszámolásra való feltétel nélküli készenlétet. Aki ellenben feltétel nélkül, *ἀνευ φθόνου, εὐμενῆς, ἀλύπως* (anélkül, hogy gátolná a maga igaza beteges akarásának fájdalma) beszámol, az kész az „*ἀφθόνως*”-ra, a számadásra.

A beszédben adódó hanyatlásformák alapvet en abban különböznek a fennebb tárgyalt formától, hogy nem reflektálva fojtják el a tárgyilagos megértés igényét, hanem ennek az igénynek a látszatát használják fel arra, hogy kitüntessék magukat másokkal szemben. A görögöknél csak ezek a hanyatlásformák bizonyultak hatásosnak. Ennyire uralta ket a beszéd erejébe és a homológia lehet ségbe vetett bizalom. A beszélés biztosítja magának a tudás látszatát, amennyiben úgy fogja fel magát, hogy a benne rejl csábítás útján mások egyetértésére tehet szert, vagy megcáfolhat másokat. A látszatra tartott igény megvalósításának módja emiatt úgy jellemezhet , hogy a logosz, ahelyett, hogy a tárgyilagos beleegyezés vagy a tárgyilagos ellentmondás általi szabad szembesülésben meger sődne vagy igénybe vétetne a dolog következtet feltárásának funkciójában, ellenkez leg, azt

---

<sup>11</sup> Jellemz , hogy két szembenálló tézis képviselője, melyek mindegyike mellett szól valami, kifejezetten és önkényesen két különböz partnerre osztható ki, ahogy az a *Törvények* 963d9 skk.-ben történik. Az efféle elosztás épp csak technikai ügy. Ami dialektikus értelemben számít, az éppen a két tézis azonos érvénye egyazon ész számára.

célozza meg, hogy kiiktassa a másik szabad válaszában a lehet ségét. Az ilyen látszattudás mutatkozik tehát meg a beleegyezés elnyerésére való törekvésben vagy a cáfolásban.<sup>12</sup> A beszélés e mindkét formájára érvényes, hogy funkciója els dlegesen nem az, hogy a dolgot létében tegye láthatóvá, és ezt a másik által er sítse meg, hanem hogy a dolog következtet feltárásától függetlenül kialakítsa a beszélésben azt a lehet séget, hogy kiiktassa a másikat az együttes beszélés és az együttes tudás ama funkciója tekintetében, amely a megértésben jár neki.

1. A tudásra támasztott igény a *leger sebb* logosz fölötti rendelkezésben létesül. Az „er ” a véletlenek közbeszólásának lehetetlenségén, az ellentmondás lehetetlenségén alapul. Ebben az értelemben minden logosznak, amelyik tudás akar lenni, er snek kell lennie, s amennyiben cáfolhatatlan, er s. Így tekintve az „er ” csupán a mondottak dologra-szabottságának kifejezése. Ily módon nem önmaga kedvéért törekszünk az er re, hanem az együtt adódik a mondottak dologra-szabottságára való törekvéssel. A dologra-szabottság eszméjét I elválasztva azonban mint er sebb-lét a másokkal szembeni fölény szolgálatába állítható. Ez az er sebb logoszra irányuló tendencia azzal a jelleggel bír, hogy arra törekszik, hogy a beszédben rejlt lehet ségek által minden tetsz leges logoszt (az érdemben gyengébbet, vagyis a dologra nem szabottat is) er sebbé *tegyen*, és így teljesítse azt az amúgy teljesíthetetlen igényt, hogy mindig az er sebb logosz birtokában legyen. Az, hogy ez az igény csupán a tudásra támasztott látszólagos igény lehet, abból világos, hogy a beszéd ilyen uralásában megnyilvánuló tudást *mindenki* igényli. Készen állunk arra, hogy *minden* kérdésre válaszoljunk, és képesnek is tartjuk erre magunkat, mivel el zetesen, mielőtt még tudnánk, mit fognak kérdezni t lünk, úgy véljük, oly módon rendelkezünk a beszéd lehet ségei fölött, hogy minden ellentmondást el tudunk háritani, függetlenül annak

<sup>12</sup> A logosz ezen *agonális* értelme nem vezethet le a logosz olyan *elméletéb* I, amely alapjaiban kérd jelezi meg a dolgot következtetve feltáró beszéd lehet ségét. (Ahogy például E. Hoffmann – *Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen, 1925 – próbálja meg levezetni a szofista erisztikát a beszéd valamiféle νόμος-teóriájából.) A logosz agonális használata inkább azon az el feltévésen nyugszik, hogy a logosz a *dolgot* mutatja fel. Csakis így értend a *tudásra* támasztott szofista igény, amely a mindenr I való beszélés képességén alapul. Csak így „találhatja el” a logosz a „hallgatót” (Hoffmann: i. m. 28.), hogy a hallgató a mondottakat tárgyilagossá igényük szerint tudásnak vegye. A beszéd agonális használatának indítékai tehát nem valamely nyelv- és ismeretelméleti állásfoglalásban rejlenek, hanem a faktikus nyilvános együttes-világ-beli jelenvalólét azon tendenciájában, hogy a beszéd által tudóként tüntesse ki magát másokkal szemben. A szkeptikus fordulat a logosz *elméletében* csakis a faktikus beszéd ezen hanyatlási lehet ségén alapul.

tárgyilagos jogosultságától. Ez az önmagában lehetetlen igény, hogy mindent tudjunk, csak úgy állíthatja fel látszatát, ha a beszéd magát a dolgot fedi el oly módon, hogy az ellentmondó többé ne akadhasson rá. Az efféle beszéd dologelfedési tendenciája ott árulja el magát, hogy a beszélőnek tulajdonképpen nem számít az, amit mond. (Az elfedett beszédnek is van tárgyi tartalma, amennyiben az elfedés is a dolog felmutatása, de persze akként, ami az nem.) Ami számít neki, az csupán az ellentmondással szembeni fölény. A tudás igénye, amit a beszéd támaszt, mindig már beteljesültnek adja ki magát, nem pedig olyanak, ami csak a megértésben teljesedik be. Ha egy valóban kérdezővel folytatott beszélgetésben – akinek persze lehet legfeljebb az útjából, ahogyan nemsokára meg fog mutatkozni – a felállított logosz várakozásainkkal ellentétben nem bizonyul cáfolhatatlannak, és megcáfolják, akkor nem fogunk arra törekedni, hogy az ellentmondás tárgyilagos tartalmából és a kezdetben felállított logoszból kiindulva kidolgozzuk a dolog egy tulajdonképpenibb értelmezését, hanem a megcáfolt logosz helyébe egy újabb lép, amely a cáfoló érvre, és csakis arra irányul. Így hagynak veszni minden cáfolt logoszt, újabbat téve a helyére, amely eléggé ér nekünk ahhoz, hogy épp ezzel a cáfolattal szemben állítsa magát. Bármely logoszt csak értebbnek szánják, nem pedig olyanak, ami tárgyilagos taglalást nyithatna meg. Így hát cáfolat esetén nem tartják meg, hanem teljes egészében elteszik, tekintet nélkül arra, hogy az általa kimondottak felmutatnak-e valamit a kérdéses dologból vagy sem. A logosz fölényére irányuló gondoskodás eltereli a figyelmet a dologról, amely épp a cáfolat által utal egy olyan értelmezésre, amely annyiban *halad el re*, amennyiben magával viszi és megtartja mindazt, ami mellette és ellene szólónak mutatkozik. Az efféle beszéd tárgyitalansága épp azáltal lesz nyilvánvaló, hogy kitér a lehetséges ellenvetések elöl. Lényegéhez tartozik tehát, hogy kerülje a dialógust. A szónoklat, a makrológia felé tendál, ami már külső segítségével, hosszúsága által is megnehezíti a visszatérést arra, amit mondott, kiváltképpen akkor, ha ez a hosszúság belső elrendezés nélküli, vagyis ugyanannak a különféle variációi által húzódik el, anélkül, hogy elrehaladna a tárgyilagos megindoklásban.

A szónoklás során eleve nem az egyes emberhez fordulunk, akivel a dolog felől megegyezésre törekednénk, hanem valamely tömeghez, amivel már csak azért sem lehetséges tárgyilagos megegyezés, mert a tömeg nem tud válaszolni. Ezért a beszéd nem tisztán tárgyilagos feltárás, hanem rábeszélés. Arra van kitalálva, hogy a benyomás által, amelyet kelt, hihetővé tegye a dolgot, amelyről elvileg szó van. A tárgyi tartalomtól függetlenül a beszédben rejlik eszköz arra, hogy benyomásokat keltsen, nem más, mint a beszéd *tetszettség*. A beszéd itt jellemzően válfajában ez a fáradozás tulajdonképpeni tárgya; eszköz-

funkcióján túllépve önmagában kíván megbecsülést. Az, aki a dolog tisztázására tör, akinek számára a beszéd m vészete mint olyan semmit sem jelent, csak azt látja benne, hogy el rehaladtával semmilyen el rehaladást nem érünk el a dolog következtet feltárásában, hogy benne újra és újra különféleképpen mondják el ugyanazt (*Phaidrosz* 235a). Amikor pedig a beszéd véget ér, alig veszi észre, hogy véget ért: az olyan beszéd, amelyhez nem tartozik a dolog kikövetkeztet felmutatásának semmiféle útja, nem is érhet olyan véget, amelyet a dolog maga kér. Abbamarad, de a varázslat mindaddig tart, amíg fel nem ocsúdunk bel le (*Prótagorasz* 328d). Az ékesszólás önállósodásának legszéls ségesebb formája, amely egyáltalán nem számol valamely meghatározott másikkal, akihez szólna, a beszédírás (Lüsziasz a *Phaidroszban*). A retorika e formája a maga széls ségében mutatja meg, hogy a dolog, amelyr l szó van, mit sem számít a beszél számára, aki csak azzal a lehet séggel tör dik, hogy bármilyen dolog kapcsán bemutassa saját m vészetét. Ezzel szemben az igazi retorikát, jóllehet ugyancsak nem úgy tárja fel a dolgot, ahogyan a beszél látja, hanem olyannak adja ki a beszél k felé, amilyen nem, mégis tárgyilagos szándék vezérli: az, hogy eme ámitás által olyasmir l gy zze meg a másikat, és olyasmire beszélje rá, ami a beszél nek számít. tehát nem azért beszél, hogy magát vagy m vészetét mutogassa, hanem azért, hogy olyasmire vegye rá hallgatóit, amit képes lenne képviselni, amit azonban a sokaság el tt nem tud megmutatni egyszer en úgy, ahogy van, hiszen a sokaság nem az az egy, aki az egyedüli, akit tárgyilagos megértetés által meg lehet gy zni.

2. A beszéd e tárgytalan válfajának – amely arra irányul, hogy önmagát tudónak mutassa, akit nem lehet megcáfolni – az ellendarabja a másik megcáfolása a cáfolat kedvéért. A beszélés itt is azt a célt szolgálja, hogy a cáfolás képessége által a tudás látszatát vegye fel. Csakhogy célját nem saját fölényének közvetlen igénybevételével éri el, hanem fordítva, azáltal, hogy demonstrálja a többieknek alávetettségüket. Itt is visszaélnék a dolog következtet feltárásának eredeti tendenciájával, ami abban áll, hogy az ellentmondás által a másikat és önmagát a dolog egy tulajdonképpenibb értelmezése felé hajtja el re. Itt is hiányzik az együttes magatartás a másikkal a dolog felé való létben. A cáfolás itt nem arra szolgál, hogy a másikat a tulajdonképpenibb fejtegetésben újból szóhoz juttassa, hanem éppen arra, hogy elhallgattassa. Az önmaga kedvéért zött cáfolás lényegéhez tartozik az a törekvés, hogy minden állítást mint tarthatatlant cáfoljon meg, az az igény tehát, amely teljes egészében megfelel annak az igénynek, hogy mindenr l tudjunk beszélni. Már pusztán ez az igény megmutatja ebben az esetben is, hogy nem lehet szó a dologból kiinduló valódi cáfolásról. Mert ez az igény már eleve rendelkezik a cáfolás lehet ségével, tekintet nélkül a

mindenkori megcáfolandó tárgyi tartalmára. Így tehát itt is a látszás magában a beszédben rejlik lehet ségét ragadják meg: azt, hogy mindegyik kijelentést ellentétének igazolása által cáfoljunk. Ez azért lehetséges, mert minden értelmezést az értelmezendő dolog valamely elzetes szempontja irányít, anélkül, hogy ennek a szempontnak kifejezetten szóhoz kellene jutnia magában az értelmezésben, bármennyire meghatározza is az értelmezés tárgyilagosságot. Minden jelentés bele van helyezve egy jelentésösszefüggés egészébe, és ebből az egészben kiindulva nyer meghatározást. Önmagában véve tehát alapvetően többértelmű, amennyiben meghatározottsága, és így biztossága, csakis az összefüggésben ered. A cáfolás mármint úgy megy végbe a maga tárgyaltalan önállóságában, hogy ez a többértelműség elfedett marad. Az értelmezést észrevétlenül új szempont alá rendeli. Ez a szempontváltás azáltal marad észrevétlen, hogy a másik, akinek állítását meg kell cáfolni, semmit sem felelhet hozzá, illetve csak a válasz látszatát engedélyezik neki, az összefüggéstelen igent vagy nemet (vö. mindennek ábrázolásával az *Euthüdemoszban*). A szempontok különbözősége, amibe a kimondott mindenkori beágyazódik, így elfedett marad, amennyiben ragaszkodnak a szavak önazonosságához (*κατ' ὄνομα διώκειν*), és így eljutnak a cáfoló ellentmondáshoz. A beszéd ezen formájára is jellemző, hogy elvágják tárgyilagossá szándékától, a gondolt láttatásától, és így kitarthatnak a mondottak többértelműsége mellett mint olyanok mellett, amelyek a dolgot éppenséggel elfedik, és ezáltal megghiúsítják a valódi tárgyilagosságot megértést. Az elfedésre való törekvés indítéka itt is az, hogy cáfolóként tudónak mutatkozzunk. Ez az erisztika.

### 5.§. A szókratikus dialógus

A tudományos beszéd struktúrájának és hanyatlásformáinak eme általános jellemzése mármint egyúttal kijelöli azt a történelmi horizontot, amelyben a szókratikus dialógus és vele együtt a platóni dialektika kezdetei elhelyezhetők. A beszédnek az éppen jellemzett nem tulajdonképpeni formákban megvalósuló uralma a szofisztika történelmi tényében testesül meg. A szofisztika történelmi tényét egyúttal a retorika megalkotói. A retorikus és az erisztikus művészet strukturális rokonsága, amelyet fennebb tisztán tényyszeresen fejtettünk ki, történelmi gyökereik azonosságában igazolódik be. Megfordítva, a beszédre mint olyanra való hagyatkozás bemutatott együttes-világi indítékaiból kiindulva válik érthetővé a (legtágabb értelemben vett) szofisztika faktikus uralma. Még a beszéd e hamis formáin is megmutatkozik a tudományos igény ama sajátossága, hogy számot tud adni arról, amit tudni vél. Amennyiben tehát bárki, akivel Szókratész beszédbe elegyedik, úgy véli, hogy tudja azt, amiről kérdezik, nem tagadhatja meg annak a követelménynek a teljesítését, hogy

tudásról számot adjon. A tudásra támasztott igényének hitelességét a számadás e követelménye teszi próbára. Amikor a platóni Szókratész egyre inkább feladja a kérdező és ezáltal a vizsgáztató pozícióját, s a beszélgetés irányítója a kései dialógusokban maga részévé átalakul azzá, aki igényt tart a tudásra, mégsem alaptalanul tartja meg a dialógusformát a tudás megvalósulási formájának. Ott ugyanis maga az, aki állandóan ellenrésznek veti alá azt, amit mond, és beszédének a tudásra támasztott igényét a másokkal való megegyezésben tartja meg. A dialógusforma azt szolgálja, hogy állandóan megbizonyosodjon arról, hogy a másik velem tart a dolog következtet feltárásában, ezzel pedig megóvja saját beszédét attól, hogy üres és a látott dolgot szem el téveszt beszéddé silányuljon – ami a beszédhez ért időnként minden beszédet fenyeget. Platón történelmi helyzetében rejlik tehát annak az alapja, hogy a tudás többé nem lehetséges úgy, mint az igazság bölcs közhírré tétele, hanem a dialogikus megegyezésben kell megvalósulnia, vagyis a feltétlen készenlétben mindannak igazolására és megindoklására, amit kimond.

Így tehát a szókratikus dialógus elemzésének, amit az itt következő vázlatban kísérünk meg, az a célkitűzése, hogy a kölcsönös megértésnek a beszélgetés-jelleg által adott struktúrájában felmutassa a tudományos tárgyilagos beszéd mozzanatait. E strukturális mozzanatok elállításának kell azután vezérfonalakat szolgáltatnia a dialektika *elméletének* interpretációjához. A dialógus és a dialektika ezen összefüggésének végigvételével az interpretáció arra korlátozza igényét, hogy a tárgyilagos megértés indítékát mint vezérmotívumot mutassa ki a dialektika problémájának különböző megfogalmazásaiban. Ezzel olyan kereteket kíván biztosítani a *Philéosz* dialektikai exkurzusának interpretációjához, amelyek segítségével érthetővé válik az exkurzus funkciója a beszélgetés összefüggésében. Az itt tényszerűen kifejtett összefüggésnek a *Philéosz* konkrét interpretációjában kell gyümölcsözővé válnia. Be fog ugyanis bizonyosodni, hogy a *διαλεκτική δύναμις*, amiről ott szó van, éppen a dialektikát képviseli a dialogikusban, amely dialektika a *Philéosz* bevezetőjében a beszélgetés-szituáció szükségletéből kiindulva módszertani vita tárgyává válik.

Először is azt kell jellemeznünk, milyen feltételek adódtak a szókratikus dialógusok tárgyi témáival a kölcsönös megértés lehetőségéért számára. Mert a tudásra támasztott igény, amelyet Szókratész próbára tesz, kitüntetett igény. Nem olyan tudásról van szó, ami egyikünkben megvan, a másikban nem, amire az egyik igényt tart, s a másik nem – vagyis nem olyan tudásról, amely csak a bölcsöket tünteti ki, hanem olyanról, amelynek birtoklására mindenkinek igényt kell tartania, s ezért, ha nem az övé, állandóan keresnie kell. Az erre a tudásra támasztott igény ugyanis magától az emberi egzisztencia létmódját teszi ki: nem más



ez, mint a Jó, az areté tudása. Az ember létéhez tartozik, hogy magát aretéjében érti meg, vagyis azokban a lehet ségekben, amelyek maga, abból érti meg magát, ami lehet. A szókratikus kérdést tehát, hogy mi az areté (vagy egy meghatározott areté), az aretének a kérdez és a kérdezett számára közös el zetes fogalma irányítja. Minden jelenvalólét állandóan önmaga valamilyen megértésében él. Az, hogy minek és milyennek kell lennie a jó állampolgárnak, mindenki számára el van írva az egész nyilvános jelenvalólét-megértést uraló egyik értelmezésben, az ún. erkölcs értelmezésében. Az areté fogalma tehát „nyilvános” fogalom. Benne az emberi létet mint másokkal-közösségben (poliszban)-létet értjük. Az areté az, ami valakit állampolgárrá tesz, ez azonban azt jelenti, hogy az areté felfogása nem egyszer en oly módon közös és nyilvános, hogy mindenki osztja a rá vonatkozó uralkodó véleményt, s tud valamit, amit mindenki tud, hanem azzal az igénnyel együtt, hogy állampolgárok legyünk, szükségszer en adott a további igény, hogy magunk bírjuk ezt az aretét, amely valakit állampolgárrá, vagyis: emberré tesz. Ez a motívum a szókratikus dialógusokban nyomatékosan érvényre jut. Prótagorasz például egyenesen rútnak nevezi azt, aki nem állítja azt magáról, hogy igazságos (*Prót.* 323b, hasonlóan *Kharm.* 158d, *Gorg.* 461c). Mindenkinek ezt kell tennie, amennyiben egyáltalán az emberek közé tartozik. Ez tehát az az el feltevés, amely eleve meghatározza a kérdést, hogy mi is tulajdonképpen ez az areté: nevezetesen, hogy mindenki igényt tart a birtoklására, vagyis arra, hogy magát bel le értse meg. Akkor azonban arra is késznek és képesnek kell lennie mindenkinek, hogy számot tudjon adni arról, miért cselekszik és viselkedik úgy, ahogyan teszi; meg kell tudja *mondani*, miként érti magát az aretére támasztott igényében, hiszen csak *λόγος* által értheti meg magát – vagyis lehet valamivé – valami olyannak a vonatkozásában, ami aktuálisan nincs jelen.

Hogy e magától értet d nek t n igény nem váltódik be magától értet d en, hogy a jelenvalólét hozzávet leges önértése beéri e tudás látszatával, s nem tud magáról számot adni – ez a szókratészi felfedezés. A szókratikus rákérdés arra, hogy mi az areté, nem más tehát, mint a számadás megkövetelése. Megkérdezi például, mit l igazságosak azok, akiket mindannyian igazságosnak tartunk: mi az igazságosság maga, ami igazságossá teszi azt, akivel együtt jelen van. Erre a kérdésre *mindenkinek* tudnia kell válaszolni, hiszen általa saját magára kérdez rá. Minden szókratikus beszélgetés annak az efféle vizsgálatához vezet, aki a beszélget partner maga (*Lakh.* 187e). Még ott is, ahol els sorban nem a saját létre vonatkozó tudás a beszélgetés témája, hanem a valamely meghatározott tudásra egy meghatározott tárgyterületen belül támasztott igény, a szókratikus kérdés visszavezeti annak ellen rzését arra, aki az igényt támasztja. Az efféle tudás által ugyanis olyasmit vélünk birtokolni,

ami jó. De hogy jó-e, az nem azon dől el, hogy valóban birtokában vagyunk-e ennek a tudásnak, hogy kiismerjük-e magunkat valamely tárgyterületen, vagy hogy értünk-e valaminek az elvégzéséhez, hanem azon, hogy ennek a tudásnak a gyakorlását az abba az egybe való belátás vezérli-e, ami jóvá tesz valakit és mindazt, amit tesz. Semmilyen egyes tudás vagy képesség sem jó önmagában, hanem csak annak köszönhet en, hogy saját egzisztenciánk megértett miértvalóságában igazolódik. Meg kell tudnunk mondani, miért viselkedünk bizonyos módon, vagyis, hogy mi az a jó, amire nézvést és amiből kiindulva magatartásunkban valaminek és valamilyennek tartjuk magunkat.

A számadás megkövetelése során az uralkodó jelenvaló lét-megértés nem bizonyul kielégítőnek. Az igazságosságra vonatkozó tudás, amelynek birtoklására igényt tartunk, annak a természetes megértése, ami állandóan közös azokban a magatartásmódokban, amelyek a nyilvános értelmezésben igazságosnak *számítanak*. E magatartásmódok mindegyike lehet azonban rossz, illetve a velük ellentétes is lehet jó. A harctéren való kitartást általánosságban bátorságnak tartjuk, viszont lehetséges taktika az, hogy látszólagos meneküléssel fellazítjuk az ellenséges vonalat, hogy azután semmisítsük meg. Tehát nem ez a fajta kitartás mint olyan a bátorság lényege, hisz ebben az esetben a menekülés is bátor tett (*Lakh.* 190e). Az aretének ez a, valamely magatartás közösségéből való természetes megértése tehát nem jelent valódi rendelkezést afölött, ami az areté, amennyiben többnyire megelégszünk annak látszatával, ami igazságosnak, bátornak stb. *számít*. – Itt persze a következő fenntartással lehet élni: pontosan a nyilvánosan kötelező szokásnak engedelmessé válunk. Akkor az nem önmagunk megértése? Csak hogy igazi rendelkezésről afölött, ami az areté, csak akkor beszélhetünk, ha képesek vagyunk számot adni arról, ami az aretének számított jóvá teszi. Ebben azonban az is benne rejlik, hogy ha a jó-létre való számadás igénye kétségessé válik, akkor ez a kételkedés az érvényes magatartásforma jogosságának kétségességéhez vezet. Akkor pedig a hedonizmus a végső következménye (*Állam* 538d). Mert ha többé nem vagyunk képesek az aretére való tekintettel megérteni magunkat, akkor a Jó ideája mint minden önmegértés formális ideája visszafejlik annak közvetlen és teljesen bizonyos tapasztalatává, hogy jól érezzük magunkat. A szókratikus vizsgálódás így talál rá a hedonizmusban az areté megértésének igénye mellett az ennek az areté-eszménynek a jogosultságát illetően kételyre, ami szintén az önmagát igazoló jelenvaló lét-megértés legszélső ségesebb esetének tekinthető.

A Jót, aminek a tudására igényt tartunk, s amiről számadást követelünk, tartalmilag kétféleképpen érthetjük: mint aretét, azaz a nyilvános morális jelenvaló lét-megértés szerint tájékozódva, vagy pedig mint hedonét, vagyis az uralkodó morális

értelmezéssel való szakításban, a Jó legközvetlenebb tapasztalati bizonyosságára való orientációban. Csakhogy még ennek a tapasztalati bizonyosságnak is jelenvalólét-megértésként kell létrejönnie, vagyis a hedonének mint a lét miértvalóságának annak kell lennie, amire nézvést és amiből kiindulva történik a jelenvalólét egységes önértése. Az ilyen önértésnek mint az önmagunk fölötti, minden lehetséges magatartásunk tekintetében elzetesen bizonyos rendelkezésnek az igénye még így is elfeltevés marad. Ezeknek az igényeknek a kritikája a szókratikus beszélgetésben egy sajátos kétértelműség jellegével bír. A beszélgetés szókratészi irányítása elször is a cáfolat módján megy végbe, a cáfolatban azonban megvalósul annak egyfajta megkérésbe hozása, amit kerestünk. Láthatóvá válik, minek kell lennie annak, amire abban tartottunk igényt, ami megcáfoltatott. A szókratészi beszélgetés mindkét funkciójának az az egységes célkitűzése, hogy eljussanak a tulajdonképpeni közös kutatáshoz.

Mint *cáfolás* a szókratészi kérdés arra irányul, hogy az önmagában szükségszerűen támasztott igényt, hogy tudjuk, mi a jó, mint teljesítetlent mutassa fel. Az igazolás az irónia formájában valósul meg. Azaz: Szókratész nem úgy lép fel a másikkal szemben, mint aki tud, és tudásának fölényéből cáfolni akarja a partner által támasztott igényt, hanem az alávetettség látszatában, mint olyasvalaki, aki maga nem tud. Az irónia mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy teljesítettnek veszi a másikat a tudásra formált igényét. Ennek az iróniának egyik tipikus formája, amikor Szókratész „egy csekélységet kivéve” elégedettnak vallja magát a másik válaszával (pl. *Prót.* 329b: *σμηκροῦ τινος ἐνδεής...*). Szókratész tehát nem mint cáfolást vezeti be a cáfolást, hanem mint a kiegészítés kívánalmát. Komolyan veszi a választ mint olyat, ami tényleg a kért dolog megértéséből származó értelmezés, ami egyúttal implicit módon arról is megnyilvánult, ami Szókratész számára még érthetetlen, és így csak arra van szükség, hogy jobban elmagyarázza azt. Hiszen a kiegészítés vagy a magyarázat kérése ezen az elfeltevésen alapszik, hogy ugyanis az adott válasz impliciten már megválaszolta azt, amit kimondottan még nem válaszolt meg. Hogyha mármost ez a kiegészítés nem valósul meg kielégítő módon, az nem hagyja érintetlenül a tézist sem; épp ez cáfolja a dolognak való megfelelésre támasztott igényét. A valódi tárgyilagos értelmezés lényegéhez tartozik, hogy a dolog megértéséből kiindulva, amelyből merítik, folyamatosan igazolni és magyarázni tudja magát, vagyis hogy a tézist ki tudja fejteni azt, ami benne foglaltatik, és így következik belőle. Ezzel a követeléssel szemben mond csodát a szofista logosz, mivel nem a dologra való tekintettel állítják fel, hanem az együttes-világgal szembeni hatásossága miatt. Ez egyszeriben úgy nyilvánul meg, hogy a szofista mint téziséből következtet csillogtatja meg azt, ami

egyáltalán nem következik belőle. Ennyiben a szókratikus cáfolás is erisztikusként határozza meg magát. Ezt azonban nem szabad úgy félremagyaráznunk, mintha ez a módja annak, hogy az ellenfelet álokoskodásokkal ellentmondásba keverjük, arra irányulna, hogy arra való képtelenségében tegyünk nevetségessé, hogy logikai hibákat átlásson. Az egyedüli indíték az a szándék, hogy cáfoljunk, vagyis hogy az ellenfelet egy olyan tézis elismerésére bírjuk, ami következményeiben összeegyeztethetetlennek bizonyul saját állításával. De az, hogy Szókratész nemcsak valódi logikai következetességgel, de saját szofista fegyvereivel igyekszik ellenfelét legyőzni, egyáltalán nem teszi kérdéssé a szókratészi szándék tárgyilagosságát. Az álokoskodás mesterét ugyanis azért lehet saját módszerével megfogni, mert fegyverforgatása nem a nyelv elfedési lehetőségeinek fölényes alkalmazásán alapul – ami a dolog valódi megértését feltételezné<sup>13</sup> –, hanem azon, hogy hagyja, hogy magával ragadja a nyelv és a benne rejlő többértelműségek, s azokat érdemben megértés nélkül, a másik legyőzésére törekvően indítva használja ki. Épp mert a szofisztikus logosz a maga agonális célkitűzésében nem teszi nyilvánvalóvá és nem tartja meg a szempontot, amely szerint mindenkor értik, *maga is e többértelműségeknek esik áldozatul, ha azokat valaki ellene fordítja*. Szókratész ellenben még akkor is a dologhoz igazodik. Épp mert nem érdekli a cáfolás mint olyan, hanem csak az ellenfél szabaddá tétele az együttes tárgyilagosság számára, saját színvonalán tud vitatkozni az efféle ellenféllel, akinek számára sem a kifejtés logikai következetessége, sem a mindenkor állítás dologra-szabottsága önmagában nem tárgya a gondoskodásnak, hanem csak hatásukra való tekintettel, s akinek épp ezért a következetesség látszata és az igazság látszata is épp ennyire fontos. Szókratész álokoskodásai csupán kísérletek arra, hogy lerövidítse a cáfolás útját, amely szigorú módon is keresztülvihet lenne. Szókratészt ezért nem érinti különösebben, ha valamelyik álokoskodása hatástalan marad (vö. *Prót.* 350c6): nem egyszer belekerült abba, és a róla való lemondással nem veszíti el a cáfolásra való orientálódást, mivel annak célját számára továbbra is a dolog pozitív megértése írja elő. Így kell megítélnünk egyébként általában a platóni logika hibás voltát is: a szókratészi álokoskodások nem egy virtuóz mesterember fortélyai, amelyeket egyszer en ott alkalmazunk, ahol sikerrel kecsegtetnek, hanem az olyan megértés előformái, amelyben maga a dolog állandóan szem előtt van, s amelynek számára egyedül az a mérce, hogy sikerüljön neki kifejtetni a dolog szemléletét. A tudományos logika álláspontjával sem pozitív, sem negatív értelemben nincs dolga. Minden előformai, tárgyilagosság beszéltetés – ma is – tele van a logikátlan illetően *türelmetlenségével*.

<sup>13</sup> Platón ezt a retorika kritikájában, a *Phaidroszban* teszi hangsúlyossá.

Általában azonban Szókratész úgy irányítja a cáfolatot, hogy az ellentétes tézist következetesen kifejti egészen azokig a következtetésekig, amelyek az általánosan érvényes vélekedésre és különösen az erkölcsre való tekintettel lehetetlenné teszik az ellenfél számára, hogy fenntartsa tézisének következményeit. Ez az egyáltalában vett cáfolás legradikálisabb formája: az ellenfelet olyan tárgyilagos el felvevések által megcáfolni, amelyek számára is fennállnak, saját tételével viszont összeegyeztethetetlenek. Példaként emlékezzünk csak a szofista hedonizmus cáfolatának hármas útjára a *Gorgiaszban*. Az ott felállított összes tételb l (a Gorgiaszéból, a Póloszéból és a Kalliklészéb l) olyan következményeket vezet le Szókratész, amelyek ellenkeznek a tézisek védelmez inek tulajdonképpeni véleményével. Még a hedonizmus legradikálisabb képviselője – a Kalliklész – is összeomlik saját konzekvenciáin. Kalliklész a maga hedonista tételével – a tétel saját tartalmának dacára – olyasmit gondol, ami szükségszer en ellentmond a hedonizmusnak. Ahhoz, hogy megóvja saját véleményét, is kénytelen megkülönböztetni egymástól az élvezet fajtáit egy olyan mérték alapján, amely maga nem élvezet. A hatalom és a nemesi függetlenség pozitív eszméje, amely Kalliklész számára a faktikus, ki nem fejezett mérték, cáfolja hedonisztikus tézisének elméleti tartalmát.

A cáfoló beszélgetés a nemtudás bizonyításában ér véget. Ezzel együtt minden lépésében végig ragaszkodik az ironikus el felvevéshez, hogy a kérdezett a tudó, a kérdez pedig a nemtudó. A tudóként feltételezett nemtudásának igazolásában semmisként leplez dik le a tudás látszólagos igénye, amit a másik támaszt. A beszélgetés végén így ironikus tanácsalanságot találunk. Látszólag ez a megértési kísérlet egyetlen eredménye, valójában pedig az els egyetértés. A nemtudás e homológiája azonban a valódi tudás elnyerésének els feltétele. Mert két dolog adott ebben a feltételben: a nemtudás közössége és a tudás szükségének közössége, vagyis az abba a szükségszer ségbe való belátás, hogy valódi, megalapozható igényt támaszthassunk a tudásra. A szókratikus stílusú cáfolás tehát már ennyiben is pozitív, és nem a másik elhallgattatása azért, hogy ezáltal magunkat kimondatlanul mint tudót tüntessük ki vele szemben, hanem a közös keresés elnyerése. A szókratészi cáfolás azonban más módon is pozitív, el ször is úgy, hogy a cáfolás során az, amit keresünk, hozzáférhet vé válik abban, amiként keressük, azután pedig úgy, hogy ebb l a belátásból a keresés és a kérdezés módszeres irányítottsága adódik, ezáltal pedig az el rehaladó megértés állandósága, ami megkülönbözteti a szókratikus beszélgetési eljárást az erisztikus cáfolási technikától.

Azoknak a válaszoknak a cáfolatában, amelyeket Szókratész az areté lényegére vonatkozó kérdésére kap, láthatóvá teszi, hogy mint mit keressük ezt az aretét: mint a Jóról való tudást. A Jó tehát a tudás tárgya. Ez az az egységes néz pont, amire

mindent vonatkoztatni kell, s ami által különösképpen az emberi egzisztencia egységesen megértheti magát. A Jó valamely dolog létének miértvalósága általános jellegével bír, s így különösen az ember létének miértvalóságával. A rá vetett pillantásban értheti meg magát az ember a maga mindenkori tevékenységében és létében arra való tekintettel, amit tennie kell és aminek lennie kell. Ebben az önértésben a jelenvalólét állást foglal, amennyiben, tudva a Jót, mindent, amit tesz, e legsajátabb lenni tudásának kedvéért teszi, s nem engedi, hogy az, ami a világból az útjába kerül, magával ragadja úgy, ahogyan az útjába kerül – el mozdítóan (kellemesen) avagy gátlón (fájdalmasan) –, hanem valamely miértvalóságra való alkalmasságában vagy arra való értelmességében akarja megérteni, ami végül saját miértvalóságára megy vissza. A saját létünk miértvalóságáról való tudás ezáltal az, ami a jelenvalólétet abból a zavarból, amibe mindannak összeegyeztethetetlen és kiszámíthatatlan volta juttatja, ami a világ felé ér, elvezeti a hozzá való viszonyuláshoz, ezáltal pedig saját lenni-tudásának állandóságához.

A Jó ezen általános értelme már a *Prótagorasz*ban világossá válik. Ott Szókratész azt az igényt állítja cáfolata szolgálatába, amelyet a szofistáknak mint a bölcsesség tanítóinak, mindenképpen a Protagorasznak kell felvállalnia (vö. *Prót.* 318d–e). Arra kényszeríti az ellenfelet, hogy meghatározza a jelenvalólét-megértés egységes miértvalóságát, a Jó fogalmát, majd arról, amit az ily módon mint jót állít, kimutatja mindazt, ami a Jó fogalmával együtt szükségképpen adott.

Mert azzal, hogy a tudás tárgyának kell lennie, még nem adtuk meg, miként értendő saját létünk e miértvalósága. Az aretére vonatkozó uralkodó morális értelmezés, amit Protagorasz is képvisel, mint fennebb megmutattuk, nem képes arra, hogy számot adjon arról, ami az areté jó voltát teszi ki. Ha azonban ez így van, és mégis képesnek kell lennie számot adni arról, amit a jelenvalólét jó volta alatt értünk, akkor nem lehet beláthatónak, miért kellene magunkat az aretére vonatkoztatva megértenünk, nem pedig inkább a jó legközvetlenebb tapasztalatára, azaz arra való tekintettel, hogy jól érezzük magunkat, amit viszont az erkölcs követelményei érthetetlen módon látszanak korlátozni. Ez a jóllét ugyanis egymagában mentesülni látszik a számadás mindenféle követelménye alól, mégpedig azért, hogy magától el nyomul mint az, amire a jelenvalólét törekszik. Ha viszont a jelenvalólét végső miértvalósága saját jólléte, akkor azzal, hogy jóllétében akarja megérteni magát, az a követelmény adódik, hogy tudón rendelkezzen fölötte. Ezáltal azonban kellemes vagy kellemetlen voltában elzetesen rendelkezni kell tudnia afölött, ami a világból mint a jóllétet el idéző b I vagy azt tönkretevé b I tolu el. Amennyire kevésbé kétértelműen adódik saját jóllétünk mint jó (mint miértvalóság) a közvetlen tapasztalatban, oly kevésbé jut általa az emberi jelenvalólét egységes nézőponthoz

abban, hogy *meg* akarja *érteni* magát. Mert ha a jelenvalólét mint jót kívánja megérteni magát, akkor nem pillanatnyi hogyléte lesz számára létének miértvalósága, hanem jólléte mint önmagának *állandó* lehet sége. Az azonban mint állandó lehet ség – természete szerint – nem folyamatos tartamként mutatkozik, hanem legmagasabb mértékére és az élet egész tartamára való vonatkozásában. De ez a követelmény, hogy tudva rendelkezünk a jóllét maximuma fölött, arra kényszeríti a jelenvalólétet, hogy valaminek a közvetlen kellemességét ne hagyja érvényesülni mint jóllé-tének igazolását – amit pedig éppen hogy jóként ajánlott –, amennyiben az, ami most kellemes, később talán annyival fájdalmasabb következményekkel jár. Ha a jóllét az emberi egzisztencia önmegértésének egységes miértvalósága, akkor a jelenvalólétnek mindent, ami a világból az útjába kerül (s nemcsak a jelenlévőket, hanem a várhatóakat is) kellemességének *mértékéből* kiindulva kell elzetesen felismernie. Épp azt tehát, ami közvetlen jelenvalóságában kétségtelenül jönak adja ki magát, amennyiben „a Jónak” kell lennie, olyasvalamin kell „lemérnünk” és olyasvalamin vagyunk kénytelenek lemérni, ami nem közvetlen kellemességében rejlik. Vagyis egyáltalán nem a közvetlen kellemesség az, ami a jóllétet megadhatja. Valami önmagában kellemes, ami a kellemesség maximumához való hozzáméretésben konstituálódik, már egyáltalán nem bír a jelenvaló kellemesség jellegével. A jóllét közvetlen tapasztalata tehát oly kevésbé kétségtelen bizonyítéka saját jó voltának, amilyen kevésbé erény bármelyik erénynek számító magatartás a magára a Jóra való tekintettel történő igazolás nélkül. Az élvezetek mérőm vérszetének követelménye, amely egyedül igazolhatná az élvezetnek a Jóra formált jogát, teszi így lehetetlenségében mégis láthatóvá, hogy mint mit keressük a Jót. A jelenvalólét a maga miértvalóságában nem pillanatnyi hogylétének jelenéből érti meg magát, hanem végső és állandó lehet ségéből.

Ha ragaszkodunk ezen érvelés metodikus értelméhez, az is nyilvánvalóvá válik, hogy lehet a *ὄφ ηδονῶν ἡτιάζεσθαι – ἀπαθία*: ez a *πάθος* a jelenvalólétnek az egységes önértésre való törekvésében jelentkezik, s maga is a megértés egy módja: nem egyszer en úgy fordul el, mint valamely hogylét jelenvalósága, hanem egyúttal mint az eljövendő re való kivetülés, mint választás. Csakhogy a kivetülés nem ér el a legközelebb eljövendő ig, s ez keresztezi saját intencióját: ez az önértés *önfélreértés*, amennyiben a jelenvalólét nem tud kitartani ebben a kellemesre való kivetülésben. Ez egy olyan választás, amely melléfog a választásban (*Prót.* 355e), s így állandóan *μεταμέλεια* követi, és *πλάνη*-t eredményez.

Hogy Szókratész komolyan veszi-e a „kellemes” és a „jó” hedonista azonosítását, olyan kérdés, ami csak akkor merül fel, ha a hedonizmus-vitát leválasztjuk a teljes dialógus összefüggéséről. A hedonista tézis itt csak eszközként szolgál

annak bizonyításához, hogy a bátorság tudás. Ebben a bizonyításban leplezik le továbbá az areté felüli tudásra formált szofista igény semmissége. A bátorságról Prótagorasz kifejezetten azt állította, hogy leválasztható az areté többi részéről (Prót. 350c). Valójában az összes erény közül leginkább a bátorságot tekintik a természetes jellembeli adottság ügyének, mindenestre a legkevésbé sem tudásnak. Annak bizonyításával, hogy a bátorság is tudás, egyúttal eljutottunk a szókratészi tézis legszélső ségesebb paradoxonához (bátor volna az, aki tudná, hogy egyáltalán nem kell félni attól, ami elölle a gyáva menekül. Ez – szó szerint értve – nyilvánvalóan teljes egészében túlmegy a bátorságon). Ha a jó és a kellemes azonosítása ezen paradox tézis szolgálatában áll, akkor oly kevésbé komoly megoldása a Jó problémájának, mint amennyire az, amit bizonyít, már az areté-probléma egyik megoldását képviseli (vessük össze ezzel a bátorság Prótagoraszbéli meghatározásának cáfolatát a *Lakhész* 196d skk.-ben). Inkább egy ezzel egészen párhuzamos paradoxont hordoz magában: a valószínűsége kellemes nem a kellemes volna jelenvaló kellemességében, hanem a kellemes és a kellemetlen a jelenvaló lét-hogylétének befejezett egészéhez való hozzájárulásában. Ama fiktív mérőműszertnek tehát módszertanilag az az értelme, hogy megmutassa: a jelenvaló lét-megértésnek a jelenvalót valami nem jelenvalóra való tekintettel kell megértenie, így az csak az ilyen ráutalás során érvényesülhet mint jó. Ez tehát úgy szorítkozik át az érvelés szókratészi menetében, mint az, amiként a jót minden esetben keresnünk kell: mint az emberi jelenvaló lét-önértésének egysége amiből-le. A szókratészi cáfolás pozitív értelme tehát nemcsak a termékeny tanácsalanságra való törekvésben áll, hanem egyben annak magyarázatában, mit jelent tulajdonképpen a tudás, és mi az, ami egyedül számíthat tudásnak. Minden tudás csak a Jó fogalmában alapozható meg, és csak abból kiindulva igazolható.

A megértés végső lehetősége a Jó elzete megértésének közösségén alapul. Az arra való visszavezetésben, ami a végső megalapozó, az, amiért valami van, érthetővé válik a maga létében, s ezáltal elérhető a benne való egyetértés. Ebből kell kifejteni minden további homológiát.

A keresetnek mint az érthető lét amiből-lejének s ezáltal mint az igazolás amiből-lejének elzete megértése határozza meg magának a keresésnek a jellegét.

A jelenvaló létnek igazolni kell tudnia magát mindenkor valami felé való létében, amennyiben tudásra tart igényt, ez azonban azt jelenti, hogy önmagát mindig abból kell megértenie, amire mint sajátos lehetőségre való tekintettel önmagát állandóan megérti, a létező pedig, amely felé mindig tart (történjen ez bár a vele való gyakorlati bánásban, vagy tisztán megismerő módon), szintűgy létében, sajátos lehetőségekben kell megértenie, amennyiben bírni akarja a fölötte való rendelkezés biztonságát.



A számadás követelménye, amely elé ezáltal állítja magát, s amely elé mások állandóan állítják, azt kívánja tehát, hogy önmaga fölött létének miértvalóságára való tekintettel, s ezáltal egyben a létez fölött, amely felé mindig tart, e létez létének miértvalóságára való tekintettel rendelkezék. A valami fölött való tudó rendelkezés azonban csak a logoszban adott, annak elsajátításában, ami a létez nek mint annak, *ami az mindig*, az alapja. A jelenvalólét, illetve a létez , amely felé mindenkor tart, csak a logosz által érthető úgy, hogy a jelenvalólét a felé való létben önmaga és a létez fölötti biztos rendelkezés biztonságában él. Ami megköveteltek t le, az tehát az önmaga és a létez léte fel li megegyezés. Minden megegyezés feltételezi ugyanis, hogy az alatt, ami fel l meg kell egyeznünk, mindketten ugyanazt értsük. Miel tt megegyezhetnénk vagy számot adhatnánk a fel l, hogyan kell valamir l valamely meghatározott tekintetben gondolkodni, vagy hogyan kell vele eljárni, biztosítottnak kell lennie, hogy ugyanazt értsük alatta, vagyis hogy abból értsük meg, ami az léte szerint. Minden dialogikus és dialektikus vizsgálódás els kívánalma tehát annak *egységének és önmagaságának gondja*, amir l szó van.

Mivel azonban a jelenvalólét már mindig is önmaga és a világ értelmezett megértésében élhet meg, a számadás követelménye els sorban úgy határozza meg magát, mint ezeknek a folyamatosan fellelhető értelmezéseknek a folyamatos ellen rzését a mindenkori valami felé való létnek saját létünk és a létez léte miértvalóságában való megalapozásának eszméjén. Mivel a számot adó alap keresése közös keresés, és a vizsgálódás jellegével bír, alapvet en nem úgy megy végbe, hogy az egyik állít valamit, és jóváhagyást vagy cáfolatot vár el a másiktól, hanem mindketten vizsgálják a logoszt annak cáfolhatóságán, s egyetértésben vannak lehetséges cáfolata vagy meger sítése fel l. A vizsgálandó dolgot egyetlen vizsgálat sem úgy állítja el , hogy az egyik mint saját ügyét védelmezi, a másik pedig mint a másik ügyét támadja azt, hanem „középre” helyezik. A megértés pedig, amely adódik, els dlegesén nem a másokkal való egyetértésb l származó megértés, hanem önmagunkkal való megegyezés. Csak azok lehetnek egyetértésben másokkal, akik megegyeztek önmagukkal.

**Fordította Zuh Deodáth és Balogh Brigitta**

# A nyelv játéka

## Platón *Kratülosz*hoz

DAMIR BARBARIÆ

*Φιλοπαίσιμονες γὰρ καὶ οἱ θεοὶ*  
*Kratülosz 406c2*

Antik nyelvtudomány-történetében Heymann Steinthal azt írja Platón *Kratülosz*áról, hogy ez a dialógus „egy csodálatos m , egy, ahogyan mindenekelőtt t nik, teljesen groteszk karikatúra, amely olyannyira torz arccal pillant ránk, hogy nem tudni, nevet-e, sír-e, vagy nyugodt; a szeme kancsalít, és nehezen mondható meg, hová néz, milyen tárgyat vizsgál; hanghordozása hol a legönteltebb gúnyra, hol finom, rejtett iróniára, hol teljes komolyságra, hol ki tudja még, mire enged következtetni. Ilyen rosszul állunk tehát!”<sup>1</sup>

Valóban, a *Kratülosz* ma is sokkal inkább rejtvénynek t nik, mintsem olyan m nek, amely tisztán és egyértelm en szólna hozzánk. Platón gondolkodása túlnyomórészt a kés bbi *Theaitétosz* és *A szofista* cím dialógusokban kifejtett *logosz*-tana által hatott a nyugati nyelvfilozófia történetére, pontosabban ez a történet tulajdonképpen általa nyert megalapozást. A *Kratülosz*tól eltér en, ahol a név, a megnevezés és annak helyessége, azaz a dolog, illetve a lényeg h és megfelelő leképezésének és ezáltal közlésének *képessége* válik kérdésessé, ezekben a dialógusokban kizárólag a megnevezések egymásközi szükségszerű összekapcsolásáról van szó, ahol háttérbe szorul mind az egyes név, mind a mindenkori dologhoz való viszonya. A név mint olyan itt lényegileg hiányosnak és önmagában befejezetlennek mutatkozik. Csak a név összefonódása egy másik szóval, azzal, amelyet kés bb terminológiailag mint „predikátumot” vagy „igét”

---

<sup>1</sup> Steinthal, H.: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Berlin, 1890, 42.

rögzítenek, „viszi azt véghez”, illetve „zárja le azt”,<sup>2</sup> és pedig azáltal, hogy hozzáfűzi a léte vagy a nemléte, illetve a jelenre, a jövőre vagy a múltba való vonatkozás. Csak a névnek (*onoma*) az igével (*rhéma*) való összekapcsolásából keletkezik a *logosz* mint „legelsz összefonódás”.<sup>3</sup> Ez a *logosz* többé már nem támaszt igényt arra (mint azt még a *Kratülosz*-ban tette), hogy magának a létezésnek a közlése legyen, mégis közlés marad a létezés megnyilvánulásáról (*περι τὴν οὐσίαν δῆλωμα*, *A szofista* 261e5). Ez a *logosz* mármost elször is mindig *valami meghatározott*ról való kijelentés, másodsor pedig mindig *vagy igaznak, vagy hamisnak* kell lennie.

A kijelentésben kimondott *meghatározottsága* egyrészt, másrészt pedig a kijelentésnek magának mindig már elzetesen garantált *meghatározottsága* igaz- vagy hamis-volta tekintetében: mindkettő annak következménye, hogy a nyelvszemlélet lényegi hangsúlya áthelyeződik az egyes névről a mondatra mint megnevezések összekapcsolódására. De mi itt a folyvást elhallgatott elfeltevés? Nem más, mint a pusztán tevékenység (*πράξις*) megkülönböztetése attól, ami benne tevékeny, miközben az utóbbi mint az alapul szolgáló (*τὸ ὑποκείμενον*), a „szubsztancia” (*οὐσία*; később nyelvtanilag az „alany”), a tevékenység maga pedig mindig csak mint az „” tevékenysége, mint „akcidencia” (*τὸ συμβεβηκός*; később nyelvtanilag az „ige” vagy „predikátum”) tételeződik.

Ezzel egyúttal egy szempillantás alatt megteremtődik az egész nyugati ontológia, logika és grammatika alapja.<sup>4</sup> Arisztotelész számára – akire pedig a sztoikusokon keresztül visszavezethető nyelvfilozófiánk mérvadó felépítése – már nem kérdéses, hogy a „főnévnek” és az „igének” önmagában nem lehet sajátja az igazság, hanem csak összetételükön keresztül illelheti meg őket.<sup>5</sup> Igaz-, illetve hamislét csak állító vagy tagadó *kijelentésben* lehetséges, amely tehát mindig valamely összetételről szól, más szavakkal, amely szükségképpen olyan struktúrával bír, hogy általa valami meghatározottat egy másik meghatározott valaminek (*τί κατὰ τινός*) tulajdonítunk, vagy éppen elvitatjuk tőle. Az effajta kijelentésben egy névhez mindig egy ige járul,

---

<sup>2</sup> τὸ περαίνειν, *A szofista* 262d4. Cornford ad loc. (Cornford, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935, 304.) úgy magyarázza a mondatot, mint „az οὐδὲν περαίνειν, a »nem jutni sehová« ellentétét”, és a *Theaitétosz* 180a-ra hivatkozik.

<sup>3</sup> [A Platón-idézetekhez lásd: *Platón összes művei* I-III. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. (A ford. megj.)]

<sup>4</sup> A grammatika vonatkozásában ez már rég általánosan elismert a kutatásban. Vö. Manfred Kraus megállapításával: Platon. In Borsche, T. (Hrsg.): *Klassiker der Sprachphilosophie*. München, 1996, 15–32., itt 32.: „Hogy Platónnak *A szofistában* kifejtett mondatmodellje minden későbbi grammatika alapvetése, alig szorul említésre.”

<sup>5</sup> Vö. *Hermeneutika* 16a12 sk.

nevezetesen egy olyan szó, amelynek közvetítésével a megnevezettnek egy mindig *meghatározott* időt, azaz jelent, jövőt vagy múltat tulajdonítunk. Az ige maga pedig újfent csak egy mindig már alapul szolgáló közvetítésével állhat fenn.

Mivel tehát itt már nem magáról a névről és annak a dolog lényegére való vonatkozásáról van szó, hanem mindenekelőtt a *mi* rá vonatkozó szemléletünkről, a mi dolgokról alkotott ítéletünkről,<sup>6</sup> a kimondott szót már nem elsősorban a dolog lehetséges leképezésének szemszögéből tekintjük, hanem egyre inkább úgy, mint *jelet*, amelyet mi magunk hozunk a kötésbe. Már Platon is egyenlő ségjelet tesz *A szofistában* (261e1 sk.) a „közlés” és a „jelölés” közé, míg Arisztotelész a nyelv vizsgálatakor már mint maguktól értetődőkből indul ki a „szimbólum” és a „jel” fogalmaiból.<sup>7</sup>

Ha a nyelvfilozófia fejlődésének ebből az irányultságából az ember visszapillant a *Kratüloszra*, teljesen jogosulnak lenni az, ha az ott képviselt álláspontot alapvetően hiányosnak, és primitívnek fogja fel, Platónnál bekövetkező későbbi felfüggesztését pedig egyértelműen elrelépésnek tekinti. Ezt az általánosan elfogadott szemléletet itt röviden Joseph Derbolav értelmezésének példáján közelíthetjük meg. Szerinte kezdetben, tehát a *Kratüloszban* Platon „a nyelvmegalapozás nevéből kiinduló kísérletének mellékvágányán mozgott”,<sup>8</sup> hogy csak azután, a *Theaitétoszban* „fedezze fel a lényegi különbséget a „megnevezés” (*ὀνομαζείν*) és a „kimondás” (*λέγειν*) között”,<sup>9</sup> miáltal „itt elször tárul fel számára a nyelv *mondatfunkciója*”, „amelyből kiindulva az igazságprobléma elmélyített módon tehető fel”.<sup>10</sup> Így módon sikerül Platónnak az, hogy „a megismerés igazságkritériumát már ne egy naiv *ἀλήθεια* értelmében” keresse, „hanem egy kritikai *ὀρθότης* értelmében, vagyis hogy azt már ne a mondatok és tények (mint »önmagukban adottak») megfeleléséből, hanem pusztán az egymás közt tekintett mondatokból fejtsse ki”.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Vö. Steinthal találó megállapításával (i. m. 138.), mely szerint a beszéd, tehát a *logosz* a *Theaitétoszban* és különösképpen *A szofistában* alapjában véve csak a gondolkodást képezi le, és hogy a *logosz* leginkább ítéletként értendő. (141.)

<sup>7</sup> *Hermeneutika* 18a3.

<sup>8</sup> Derbolav, J.: *Der Dialog „Kratylos” im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*. Saarbrücken, 1953, 79.

<sup>9</sup> I. m. 70.

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> I. m. 71.

Ha egybevetjük a későbbi Platón „nyelvfilozófiájának”<sup>12</sup> fejlődésvonalára vonatkozó diagnózist a *Kratülosz* végével, úgy az páratlanul helyesnek és teljességgel megtámadhatatlannak tűnik. Mint ismeretes, Platón ott rámutat arra, hogy lennie kell az igaz megismerés egy más módjának, amely elnyben részesítendő a szavak pusztá tudományával szemben, és amelyet annak fölérendeltjeként kell tekintenünk: „mégis valószínűleg meg lehet ismerni a dolgokat nevek nélkül is”. (*Krat.* 438e2) De erről a megismerésmódról, amelynek a szóképek közvetítése nélkül, éppenséggel önmagában és kölcsönös egybevetésük révén kell elérnie a dolgokat és lényegüket, továbbra sem tudunk meg semmit. „A kérdést, hogy a dolgok ezen megismerése maga *hogyan* valósítható meg, a *Kratülosz* nem teszi fel.”<sup>13</sup> Sőt, maga Platón inkább a folyamatos határozatlanságot és saját zavarodottságát hangsúlyozza egy ilyen megismeréssel kapcsolatban. Annak felismerése, biztosítja magát Platón, hogy a létezőt magát milyen úton-módon ragadhatjuk meg és fedhetjük fel, meghalad minket. (*Krat.* 439b4)

Platón figyelmeztetésének dacára bizonyos joggal gondolunk azonban épp a platóni *dialektikára*. És aligha hagyható figyelmen kívül, hogy a *Kratülosz* vége felé, még ha többnyire inkább visszafogottan és utalás formájában is, az ideák mégiscsak egyre inkább a vizsgálódás középpontjába kerülnek.<sup>14</sup>

De feljogosít-e minket a dialógus befejezése arra, hogy Platón tételeként fogadjuk el azt, hogy „a nevek csak zavart okoznak”, ahogyan azt Guthrie<sup>15</sup> véli? Vagy inkább Derbolavnak van igaza, amikor arra figyelmeztet, hogy Platón igen távol áll attól a törekvéstől, hogy „a dialógus végén található szókritikájával a nyelvet mint közvetítő elemet teljesen kiiktassa a megismerés folyamatából”, ellenkezésképp, „inkább határozottan a dolog megismerésének szolgálatába” állítja, és ezért „szigorú

---

<sup>12</sup> Világos mármint, hogy Platónnál, mint ahogy egyébként Arisztotelészénél sem található nyelvfilozófia egy elhatárolható filozófiai részdiszciplína értelmében. A nyelvire irányuló állandó kérdés figyelem magától értetődően húzódik végig teljes filozófiai művén. Vö. Kraus: i. m. 19.

<sup>13</sup> Hennigfeld, J.: *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*. Berlin – New York, 1994, 48.

<sup>14</sup> Vö. *Krat.* 439c7 skk., ill. lásd a majdnem terminológiailag használt *ιδέα* kifejezést (439e5). Azt azonban, hogy az ideák a dialógusban kezdettől fogva titokban irányítják a teljes fejtegetés alapját, pl. már az *αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα* (389d6 sk.) és az *ιδέων* (e3) fordulatok mutatják. A sokkal sejtetebb jellegű *ὁ τύπος τοῦ πράγματος* (432e6) kifejezést is alkalmasint az ideákra vonatkozó egyik megfogalmazásként érthetjük.

<sup>15</sup> Guthrie, W. C. K.: *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1978, 31.

fogalmiságra” emeli azt?<sup>16</sup> Ezt a „szigorú fogalmiságot” Derbolav a továbbiakban mint „a szavak eszmei tartalmának fogalmi tisztázását és rögzítését”<sup>17</sup> magyarázza, ami t végül épp oda vezet, hogy Platón „kritikai relistaként” jellemezze.<sup>18</sup>

Platón nyelvfilozófiája tehát végérvényesen dialektikájába torkollik? Valóban tagadja az egyes neveknek mint olyanoknak az *igazságra* támasztott minden igényét, s ez az igazság a kés bbi dialógusok, vagyis egy „kezdeti logika” fogalom-*diaireszisz*zeire és -definícióira marad?<sup>19</sup> Valóban ez Platón utolsó szava?

Biztosan nem. Nemcsak arról van szó, hogy Platón legkés bbi m veiben, a *Timaios*ban és a *Törvények*ben, a fogalomdialektika épp csak, hogy központi szerepet játszik, s hogy utolsó m vében a nevet újfent mint a lényeggel (*οὐσία*) és a lényegmeghatározással (*λόγος τῆς οὐσίας*) egy szinten lev t említi meg (*Törv.* 895d, vö. 964a). Hanem arról, hogy annak az igénynek az állítólagos logikai-dialektikai elvitatására, amelyet a név támaszt saját igazságára, mindenekel tt a *Hetedik levél*ben kérdez rá a legdönt bb módon. Mint ismeretes, Platón ott egészen határozottan szétválasztja „magának a létez nek”, „magának a dolognak”, az „egész létez hamis-, és f képp igaz-voltának”, „az összes napvilágra kerül legf bbjének és legeredend bbjének” a megismerését a megismerés minden mel z fokától, amelyek szerinte alapvet en alkalmatlanok az effajta legmagasabb megismerésre. Ilyen fokozatokként

<sup>16</sup> Derbolav, J.: Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der „VII Brief”. In *Kulturwissenschaften*. Festgabe für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag. Bonn, 1980, 120.

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> I. m. 131.

<sup>19</sup> A *Kratülosz*-értelmezés egy hasonló irányzatát egyébként Otto Apelt képviselte a leghatározottabban. A dialógusról készült saját fordításának bevezet jében (*Platons Dialog Kratylos*. Leipzig, <sup>2</sup>1922, ill. in *Platons Sämtliche Dialoge*, Bd. II., Hamburg, 1933) Platónnak „a nyelvvel mint megismer eszközzel szembeni általános bizalmatlanságá”-ról is beszél (17.). Platón dialektikájának feladataként „a meghatározást és a *felosztást*” domborítja ki, mindkett t mint „olyan segédeszközt, amelyek révén sikerülnie kell annak, hogy képzeink és a nekik megfelel szavak tömegét lényegi rokonságuk tagolódásai és fokozatai szerint áttekinthet módon csoportokba rendezzük és szilárdan elhatároljuk egymástól”. Egy ilyen dialektikus fogalmi munka végs célja „minden fogalom, és ezzel együtt minden szó átfogó *nemzetségfájának* megalkotása. Ezáltal nyeri el minden szó a maga stabil helyét az egész szerkezetében, és így lesz biztosítva a félreértések ellen, amelyek a nyelv létrejöttében rejtl esetlegesség elkerülhetetlen következményei”. (26.) Apeltnek a „Platón egész dialektikus módszerére” vonatkozó záró jellemzése már a platóni filozofálás szellemének tökéletes elvétése kedvéért is figyelmet érdemel: „[...] így azt logikai miszticizmusként kell jellemeznünk. Platón mindent elkövet annak érdekében, hogy az egész filozófiát a felosztás és a definíció pusztá logikai formáiból tárja fel.” (29.)

kifejezetten a nevet, a logoszt, a képmást és a tudományt említi. A logoszt, azzal együtt azonban az általában vett tudomány is, ott megszüntethetetlen állhatatlansággal és megbízhatatlansággal jellemzi, mely állhatatlansága közös a név állhatatlanságával. Ráadásul a logosz bizonyos elvi „gyengeségben” szenved, ami abból származik, hogy csak a „milyen-lét” megismeréséig ér el, sohasem a „mi-lét”-ig magáig, más szavakkal, hogy soha nem tudja önmagát úgyszólván a létezésmaga és a tiszta megismerés közé illeszteni.

A névnek és a logosznak ez a megismerési képességükre való tekintettel történő egyenlővé tétele tehát alapjaiban tette kérdésessé a platóni nyelvfilozófia állítólagos dialektikai lezárásával kapcsolatos említett nézetet. Hogyan értsük mármost, hogy a *logoi* is, vagyis a fogalmak, mondatok, kijelentések, éppúgy állhatatlanok és folyvást mást-mást mondók, mint maguk a nevek? Min alapszik tulajdonképpen ez a Platón által magukról a *logoi*-ról is állított „gyengeség”? Nem török meg ezáltal mégis valamiképp a platóni nyelv szemlélet egész felvázolt fejlődés vonala? Épp ennek kimutatása volt a szándéka Derbolav egyik sokat tárgyalt munkájának, nevezetesen „[...] megmutatni, hogy Platón nyelvfilozófiája a szó *Kratülosz*-beli vizsgálatától *A Szofista*-ban egy *mondatelmélet*hez emelkedik fel, amely a *Phaidrosz*-ban még egy *íráselmélet*tel egészíti ki; hogy Platón az így módon elért elméleti szintre mégis lemond a *Hetedik levél*-ben, amennyiben ezen ismeretelméleti exkurzus írója visszatér a nyelv *szavakból kiinduló vizsgálatához* és a mondat régóta elvetett aggregátum-modelljéhez, s ezzel egyúttal újra menthetetlenül a zavarba viszi a nyelv affinitás-problémáját, vagyis a szó, illetve a mondat és a valóság közötti kapcsolat meghatározását.”<sup>20</sup> Ennek a véleménynek a vonalán aztán Derbolav következetesen arra kényszerült, hogy csatlakozzon az elzárta leg már Constantin Ritter és Walter Bröcker által képviselt, ma már csak meglehetősen kevés hozzáértő által osztott tézishez a *Hetedik levél* ún. ismeretelméleti exkurzusának nem eredeti voltáról. A dialógusok Platónja, aki Derbolav szerint „kritikai realista”, semmiképp sem lehetett a *Hetedik levél*-ben található „misztikus, ezoterikus titkos tanítás”<sup>21</sup> szerzője, nem lehetett „műstagóg”.<sup>22</sup>

Ami egyedül vitathatatlan ebben az értelmezésben, az bizonyosan az a belátás, hogy Platón itt bizonyos tekintetben valóban búcsút vesz a *Theaitétosz* és *A szofista* eredményeitől, és

---

<sup>20</sup> J. Derbolav: i. m. 114.

<sup>21</sup> I. m. 125.

<sup>22</sup> I. m. 131.

lényegében visszatér a *Kratülosz* álláspontjához.<sup>23</sup> Hogyan értsük ezt? Mi bírta rá erre? A kielégítő magyarázat véleményem szerint csak a *Hetedik levél* beható értelmezésének eredménye lehetne, ami itt nem lehetséges. Elégségesnek kellene lennie, ha ehelyett csak a levél egy döntő aspektusára mutatunk rá.

„A dolgot magát” ott Platón mint „kimondhatatlant”, „közölhetetlent” jellemzi. Éppúgy, ahogyan soha nem ismerhet meg a pusztá megnevezés vagy a meghatározó körülhatárolás által, hanem ismerete csak a körében való mindenoldalú tartózkodás során születhet meg hirtelen a léleekben mint egy kipattanó szikra által keltett világosság, ugyanígy – ha egyszer ily módon megszületik és aztán önmagától fejlődik tovább – soha nem közölhet valamely közvetlen, szavak, fogalmak, mondatok és kijelentések révén történő elméleti fejtegetés útján, mint rajta kívül egyébként minden más tudástartalom.

Bizonyosan nem vezet túlságosan messzire, ha itt a Legfőbb és a Legvégső feltétlen „kimondhatatlanságának” a misztika felé mutató titkos tanítását szeretnénk fellelni. Mind a levél egészének összefüggésében, mind a konkrét megfogalmazás betű szerinti olvasatából látható, hogy nem pusztá kimondhatatlanságról van szó, hanem kizárólag arról a veszélyről, hogy bár „maga a dolog” kifejezhető és mondható lehetne, mégis, vagy sokkal inkább éppen ezért, valójában *nem* észlelhető. A Legfőbbet nem szabad kiszolgáltatni annak a veszélynek, hogy hallják, állítólag megértsék és továbbadják, s mindennek ellenére valójában egyáltalán ne *fogadják be és sajátítsák el* ténylegesen.<sup>24</sup>

Talán nem vezet tévedéshez, ha azon a nézetben vagyunk, hogy a *Phaidrosz* híres íráskritikája itt figyelemre méltó módon folytatódik. Az írás mitikusan ábrázolt feltalálását ott mint olyat mutatja be Platón, ami inkább a pusztá vélemény, mintsem az igazság felderítésére alkalmas (*Phaidrosz* 275a). Ennek oka túlnyomórészt abban rejlik, hogy az, ami le van írva, csak az elevenség látszatát bírja, valójában azonban holt, azaz képtelen

<sup>23</sup> Hasonló nézetet képvisel Gaiser, K.: *Name und Sache in Platons 'Kratylos'*. Heidelberg, 1974, 112. skk. Helyesen Hennigfeld: i. m. 69. sk.

<sup>24</sup> R. Thurnher érdeme annak megmutatása (*Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*. Meisenheim am Glan, 1975), hogy a *Hetedik levél* törekvésének megértése nem utolsósorban azon múlik, hogy hogyan értendő itt a közlés, az átadás. Szerinte ennek sajátossága a következőben áll (97.): „»Átadni« azt jelenti: felébreszteni valaki másban a valóságnak azon tapasztalatát, amelyben részünk van, úgy, hogy az ebből a tapasztalatból ezentúl szintén részesedjék, és így megossza azt velünk.” Vö. még a következő megállapítással: „Átadni annyit tesz, mint elérni, hogy a másik részesedjen abból a tapasztalatból, amelyben nekünk magunknak részünk van.” (101.) Ennek az értelmezésnek kötelezzük el magunkat további fejtegetéseink során.



arra, hogy a sokrét és változó életösszefüggésekben hatóképes legyen, és ennek ellenére önazonos maradjon. Csak így rizhet meg az a konkrét, dinamikus, eleven állandóság, amely alapján különbözik az absztrakt, üres identitástól (275c5–e5). A tanuló lelkébe való közvetlen „írás”, az él szó és beszéd magjainak az egyes ember lelkében való szóbeli nemzése, vetése és gondozása felelhet csak meg az igazság e dinamikus–eleven felfogásának, amely a *Phaidroszban* jelentkezik.

A *Hetedik levél* azonban továbbmegy egy lépéssel. A szóban kifejezett beszéd meglehetősen „ambivalens” természetű. A beszéd ugyanis éppúgy megölheti azt, amit kimondunk, mint az írás, és kiszolgáltathatja azt a pusztán külső dleges utánamondás veszélyének, amelyben I épp az maradhat ki és valójában marad is ki mindenekelőtt és többnyire, ami egyedül fontos, ti. *annak a bels tapasztalata, ami ott éppen kimondatik.*

Ahhoz, hogy megérthessük a *Hetedik levél* ún. nyelv-szkepszisének motivációját és egész horderejét, véleményem szerint tanácsos bevonni a vizsgálatba *A sofistá* egy tematikusan rokon helyét (234 skk.). Ott az utánzó m vészete igencsak különös, majdnem hihetetlen mindenhatóságáról van szó. Ez a m vészete képes arra, hogy a rajzolt és festett, vagy éppen csak kimondott kép, illetve szó és beszéd által el állítsa a létező egészét, a tengert és a földet, az eget, az isteneket, az embereket és minden élőt, valamint élettelen létezőt. Egy ilyen m vészettel lehet vé válik „az ifjakat és egyáltalán mindazokat, akik még távol állnak a dolgok valóságától, behízelt beszédekkel elb vólni, szavakba öltöztetett árnyképeket mutatva nekik mindenről, úgyhogy e mesterek azt a látszatot keltik, mintha színigazat mondanának és a szóló mindenhez a lehető legjobban értene”. Csak kell idő múltával és a kor haladtával lesz talán lehetséges, hogy az ily módon meggy zöttek és tévútra vezetettek „megváltoztassák ifjan szerzett nézeteiket”, és felforgassák a beszédek által tartalmazott képzeteket a cselekvésekben rejlő valóságok tapasztalata alapján. Csak akkor kerülnek ugyanis közelebb a létezőhöz, ahogyan csak akkor kényszerülnek a tapasztalatok által arra, hogy valóban megérintsék a létezőt – „úgyhogy most már az akkori nagy dolgok kicsiségnek, a könnyűnek látszóknak viszont nehéznek tűnjenek fel, s így teljesen megdőljenek a szavak keltette összes árnyképek, az eleven valóság megjelenése folytán”.

A tapasztalat (*πάθος*) tehát, ami itt úgy értendő, mint maga „a dolog”, vagyis a valóban létező ellenállásának elszenvéde, úgy kerül felmutatásra, mint az, ami egyedül képes arra, hogy megtörje a pusztán szavakkal és beszédfordulatokkal élőt, látszólag mindent el állítani képes utánzó m vészete hízelgő varázslatát (*γοητεία*), és hogy a mindenhatóság öntelt álmából úgyszólván a valóságra ébresszen.

Hogy miben áll egy ilyen tapasztalat, és hogy néz ki közelebből, azt csak a további vizsgálódás folyamán mondhatjuk

meg pontosabban. Itt elegendő megjegyezni, hogy a *Hetedik levélben* épp e tapasztalat lehetséges kimaradásának veszélyéről van szó. Ami itt megtéveszt lehet, és ami az olvasót zavarodottságba juttathatja, az az egyértelműen kimondott lehetőség, hogy a dialektikai, szigorúan tudományos fogalmakból, illetve mondatokból, valamint az igazság és a hamisság tekintetében mindig egyértelműen meghatározott logikai kijelentések is *kimaradhat* éppen az a tapasztalat, amely egyedül kezdeskedik a lényegileg eleven valóságért. Tekintve, hogy a *logoi* is, éppúgy, mint a puszta nevek, szintén elsajátíthatók pusztán látszólag, és közben utánamondhatók és továbbhagyományozhatók ama belső részesezés nélkül is, és tekintve, hogy minden magabiztos logikai egyértelműségük ellenére *épp ebben az értelemben* lényegileg állhatatlanok és megbízhatatlanok, újfent teljességgel kérdésessé kell válnia annak a puszta nevekkel szembeni elszántságnak, amelyet egykor számukra tartottunk fenn.

A *Hetedik levél* nevezetes tanítása így visszaküld minket a *Kratüloszhoz*. Ez a dialógus tehát nem értelmezhető a *Theaitétoszban* és *A szofistában* kidolgozott mondatban pusztán el fokaként. A dolog azon fordul meg, hogy, visszatérve Steinthal nézetéhez, tartalmát mint igazi, nehezen hozzáférhető és mélyértelmű *rejtvényt* tapasztaljuk meg, és csak ennek alapján próbálkozunk újra az értelmezéssel.

\* \* \*

Egy effajta kísérletet azonban meg kell előznie a dialógus manapság valóban legjelentősebb és legbefolyásosabb értelmezésével, éspedig a Hans-Georg Gadamerével folytatott vitákkal. A *Kratülosz* fő szándéka Gadamer szerint is annak megmutatása, „hogy a dialektika révén túl kell lépni a szavak [onomata] területén”.<sup>25</sup> E túllépési tendencia azonban Platónra csábítja, hogy kitérjen „a szó és a dolog igazi viszonya elöl”, és ne reflektáljon minden egyes gondolkodási folyamat mélységes nyelvhez-kötöttségére.<sup>26</sup> Gadamer eljut annak állításáig, hogy „Platón azzal, hogy felfedezte az ideákat, a nyelv saját lényegét még alaposabban elfedte, mint a szofista teoretikusok, akik a nyelv használatában és a nyelvvel való visszaélésben fejlesztették ki a művészetüket (*tekhne*).”<sup>27</sup> Ennek következtében nem is

<sup>25</sup> Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984, 284. Gadamer későbbi, a nyelvvel kapcsolatos megfontolásai, habár önmagukban fontosak, és nem egy tekintetben továbbvezetnek, *Kratülosz*-kritikájának eredeti szempontjait illetően, úgy tűnik, semmi lényegesen újat nem sorakoztatnak fel.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Uo.

habozott éppen Platónnál kimutatni annak dönt kezdetét, amit maga „az európai gondolkodás nyelvfeledettségének”<sup>28</sup> nevez. Mindazt, ami lényegi momentuma e „nyelvfeledettségnek”, legalábbis feltehetőleg leg kimutathatónak tartja Platónnál – mindenekelőtt a nyelv igazságigényének áthelyezését az egyes szóról a folyvást hozzárendel beszédre, illetve a szó sajátos értelmének pusztá jellé, a továbbiakban pedig tiszta számmá való átértelmezését, aminek egyébként „messze ható következménye van, mert valójában ennek befolyása alatt áll minden későbbi gondolkodás a nyelvről”.<sup>29</sup> Ezt az egész fejlődéstörténetet végül egyetlen formulában foglalja össze: „a nyelvet alávetik a »kijelentésnek«”.<sup>30</sup> Végezetül Gadamer megállapítja: „[...] a nevek helyességéről szóló elmélet kritikája, melyet Platón a *Kratüloszban* végzett el, már az első lépés abban az irányban, melynek végén az újkori instrumentalista nyelvelmélet és az ész jelrendszerének az ideálja áll. Bekényszerítve a kép és a jel közé, a nyelv létét csak tiszta jellé lehetett nivellálni.”<sup>31</sup>

Gadamer mindazt hiányolja Platónnál, amit a nyelvben maga pozitív módon keres és találni vél. Mindenekelőtt „a szó és a dolog belső egységébe”,<sup>32</sup> illetve „a nyelv és a gondolkodás”<sup>33</sup> egységébe való betekintést. Továbbá annak tudatát, hogy „a szó tiszta történés”,<sup>34</sup> éppúgy, mint az általában vett nyelv, amelynek a „történésjelleg”<sup>35</sup> a legmélyebb módon sajátja, s amely történésjelleg „a fogalomalkotás folyamatában”<sup>36</sup> mutatkozik meg a legjobban. Ebben a „fogalomalkotásban”, amely összefügg a „nyelv eleven metaforikájával”,<sup>37</sup> Gadamer „a szó nemzésének”<sup>38</sup> vagy inkább „valódi születésének”<sup>39</sup> titokzatos folyamatát véli felfedezhetőnek.

Ez a folyamat további kifejtését és a nyelv eleven történés- és beszélgetés-jellegéhez közelebb álló nyelvfelfogás kidolgozását azután Gadamer a keresztény szentháromság-spekulációhoz tartozó *verbum*-tanra, még általánosabban pedig az újplatonikus emanációtanra<sup>40</sup> támaszkodva viszi véghez. Ebben

---

<sup>28</sup> I. m. 292.

<sup>29</sup> I. m. 288.

<sup>30</sup> I. m. 325.

<sup>31</sup> I. m. 292.

<sup>32</sup> I. m. 281–282.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> I. m. 293.

<sup>35</sup> I. m. 293., vö. 298.

<sup>36</sup> I. m. 282., vö. 298.

<sup>37</sup> I. m. 301.

<sup>38</sup> I. m. 296.

<sup>39</sup> Uo.

<sup>40</sup> Lásd: Zur Sprachauffassung H.-G. Gadamer. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, Heft 2., 227–235.

a tekintetben Platón, egyébiránt kétségkívül kedvenc filozófusa, lényegében mégsem marad számára beszélget partner.

Vizsgálódásunk fő szándékainak egyike azonban épp annak a megmutatása, hogy pontosan Platónnál, és pedig mindenekelőtt a *Kratüloszban*, fellelhető egy eleven nyelvfelfogás összes, Gadamer által keresett és kiemelt alapmózzanata. Ahhoz azonban, hogy ezt megvalósíthassuk, először is meg kell szabadulnunk a dialógus állítólagos fő témájának uralkodó meghatározásától, nevezetesen „a nevek helyességének” kérdéséről, ugyanúgy a nyelv természetes avagy pusztán konvencionális eredetének alternatívájától, amelyet nyilvánvalóan túlságosan meghatároz a korabeli szofista kérdésfeltevés. Vélhetőleg legelőször az ideje annak, hogy módszeresen a háttérbe szorítsuk a dialógus bevezető meghatározásait, és lényegét csak a további gondolatmenetben ismerjük fel.

A kutatásban persze már többször belátták, hogy Platón saját álláspontja valójában mennyire túl van a *nomosz* és *phüszisz* közötti felszínes alternatíván.<sup>41</sup> A beszélgetés folyamán fokozatosan gúny tárgyává válik mind Hermogenész kíméletlen konvencionáliszmusa, mind Kratülosz argumentálhatatlan nézete a nevek eredetéről adott és egyszerre fellelhető igazságáról, s nyilvánvalóvá válik, hogy a helyes út a mindkét szélsőséget meghaladó középben keresendő. Kratülosz végül egy egyébként teljes meghatározatlanságban hagyott névalkotó elfogadásával arra kényszerül, hogy lemondjon a természetadta, megkérdőjelezhetetlen eredetiségről, s így megengedjen olyasmit, mint a választás és az utánpótlás megfontolt, tudatos és a szokás által elmozdított tevékenysége. Másrészt Hermogenész is oda jut, hogy lemond a megegyezés kíméletlen önkényéről, és elismeri a mindenkor dolog lényegéhez lehetőleg megfelelő, utánpótlás és közlés fontosságát.

Mi bizonyul hát végül a két álláspont közvetítőjének és egyesítőjének? A válasz egészen egyértelműnek tűnik: a *mimészis* mint a minden egyes dolog önmagában állandóan rejtve maradó lényegét célzó nyelvi utánpótlás, közlés és napvilágra-hozatal tevékenysége. Pontosán ebben vélem felismerni az egész dialógus általunk keresett *tulajdonképpeni* témáját. Magában a dialógusban ezt három különböző, jelentése szerint

<sup>41</sup> Található Friedländer, P: *Platon* II. 3. Aufl. Berlin, 1964, 186.: „A *nomosz* kezdi elveszíteni az önkény azon felhangját, mely eleinte a »szerz désszel« és a »megegyezéssel« való kapcsolatát teremtette meg, s ehelyett ekkor már egy régi hagyomány tiszteletreméltó és törvényes volta csendül benne. A szofista *nomosz* platóni *nomosszá* lesz, s mint ilyen a *logosz* és a *nousz* közelébe tartozik. Így hát a *nomosz* máris sajátos együttállásba lép a *phüszisszel*, és az ember kezdi sejteni, hogy a *nomosz* és a *phüszisz* szokásos antitézise mily kevésbé ér le a tulajdonképpeni probléma mélyére.” Hasonlóan Hennigfeld: i. m. 50.

köztudomásúlag rokon kifejezés jelöli, ti. el ször is a *μίμημα* (423b9, 430a10, e10), majd a *δίλογμα* (433b3, d1), végül pedig az *εἰκόν* (439a3). E három kifejezés mindegyike – eltekintve attól, hogyan fordítanánk ket egymástól függetlenül – arra irányuló próbálkozást tartalmaz, hogy valami önazonosnak, nevezetesen magának *a névnek* a bels természetét és képességét (*δύναμις*) újra és újra másként mutassa meg. Már csak emiatt is felfigyelhettünk volna arra, hogy a név mint a *Kratülosz* központi témája önmagában nem valami fennálló és készen meglév , hanem lényegében *történés*. Amit Gadamer hiába keresett a *Kratüloszban*, nevezetesen a szó mint „tiszta történés”, nem bizonyul tehát kevesebbnek, mint éppen az egész beszélgetés központi vonatkoztatási pontjának. Aki esetleg a szó bels dialektikájának valóban impozáns gadameri leírását olvassa,<sup>42</sup> aligha kerülheti meg, hogy fel kelljen tennie magának a kérdést, tulajdonképpen mi akadályozta meg Gadamert abban, hogy a *Kratülosz* legnagyobb és legvitatottabb részében észrevegye pontosan az általa oly találóan leírt együttállást, amelyben ehelyett, egyébiránt egy befolyásos tradíciót követve, nem lát többet pusztá „etimológiai mámor”-nál.<sup>43</sup>

Következ feladatunk tehát abban áll, hogy pontosabban kifejtsük a miméziszt mint a szóképzés folyamatát. Az els lépés ebben az irányban talán az a kérdés lehetne, amely a *nomothetész*-nek, tehát a névadónak, a szóalkotónak avagy a nyelv törvényhozójának a *Kratüloszban* fellelhet igazi jelentésére irányul. Joggal ismerték fel már rég épp ebben „az egész vitát hordozó el feltevést”,<sup>44</sup> emellett azonban egyúttal mindig utalnak a majdnem teljes meghatározatlanságra is, ami annak sajátos természetét illeti.<sup>45</sup> Hogyan határozhatnánk meg mégis – a *Kratüloszban* mondottakat mintegy értelmezve meghaladva – a szóalkotó tevékenységének lényegét?<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Gadamer, H.-G.: i. m. 318.: „Létezik azonban a szónak egy másik dialektikája is, amely minden egyes szóhoz a megsokszorozódás bels dimenzióját rendeli hozzá: minden szó mintha valamiféle középb I törne fel, s egy egészre vonatkozik; csak ezért szó. Minden szó a nyelv egészét szóaltatja meg, amelyhez tartozik, s a világlátás egészét jeleníti meg, amelyen alapul. Ezért minden egyes szó mint pillanatnyi történés felidézi a ki nem mondottat is, amelyre mint válasz és utalás vonatkozik.”

<sup>43</sup> I. m. 286.

<sup>44</sup> Derbolav, J.: *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*. Darmstadt, 1972, 107.

<sup>45</sup> Hennigfeld, J.: i. m. 51., utalással Steinthalra. P. Schmitter számára (Das Wort als sprachliches Zeichen bei Platon und de Saussure. In Becker, H. – Schwarz, H. (Hrsg.): *Gedenkschrift für Jost Trier*. Köln–Wien, 1975, 45–61.) a *nomothetész* csak „egy absztrakt deduktív elmélet része” és „módszertani érték fikció”. (50.)

<sup>46</sup> Mellesleg szólva az, hogy pl. Proklosz a maga *Kratülosz*-kommentárjában a *nomothetészben* látja a kés bb a *Timaiosban*

A *Kratülosz*ból megtudjuk, hogy a szót eredményez utánzás nem zenei értelemben értendő. Annak ellenére, hogy a név itt kifejezetten mint „hanggal való utánzása annak, amit utánoz” (*Krat.* 423b9 sk.) lesz meghatározva, mindazonáltal nem valami onomatopoiétikus utánzásra kell gondolnunk: a ritmusok (424c1) helyett a névadás igazi m. vészete kizárólag minden egyes dolog bels. lényegét (*οὐσία*) utánozza (423c11–424a6). Ezt a megoldást bizonyosan érthetjük úgy, mint a dialógus végének megel. levezését, ahol az *οὐσία*, illetve az *ἰδέα* úgyszólván szavak nélküli megismerését a helyes névadás el. feltételének kiáltják ki. A lényegmegismerés tehát a valódi névadás egyetlen útjaként határozódik meg ezáltal, ez pedig feltétlenül megköveteli a világos távolságtartást mind a dolog küls. alakjától, mind pedig bels. hangjától és ritmusától? Minden emellett szól. Mindez nagymértékben meghatározza a dialógus végét, ahogyan a platóni nyelvszemléletnek a mondattan irányába való további fejl. dését is.

A szóalkotó tehát nem *mouszikosz*. Ez Platón utolsó szava? Vagy ezzel csak leróttá adóját annak a mélyen a görög szellemben honos „fénymetafizikának”, amelynek következtében „a görögökre érvényes, hogy ama Legf. bb számára sokkal inkább a fényvilágból, mintsem a hangvilágból merítenek képeket”?<sup>47</sup> Úgy hisszük, hogy Platón kés. bbi nyelvfelfogásának eddig tárgyalt fordulata, melynek során újra az egyedi szóhoz és utánzó alkotásának folyamatához fordul, igazolja kísérletünket, hogy még egyszer rákérdezzünk magának az utánzásnak a bels. természetére.

A választ azonban egy ilyen kérdésre, úgy t. nik, mindenekel. tt azok a fejtegetések tartalmazzák, amelyeket Platón maga „faragatlan”-ként és „nevetséges”-ként jellemzett, és pedig az úgynevezett hangszimbolika módfelett különös analízise (*Krat.* 426c1–427d2). Ott nem csupán a szó, hanem minden egyes hang önmagában bizonyos utánzásnak bizonyul, mint a folyvást változó hangbeli mozgások képe, melyek közül a „folyás” (*ρεῖν*) és a „reszketés” (*τρέμειν*) a legalapvet. b. bek. A magánhangzónak itt úgyszólván a kés. bb már csak az igének tulajdonított szerep jut osztályrészül, ti. hogy az els. és legkisebb összekapcsolódás, els. *szümploké* legyen. A kutatásban id. közben belátták és megállapították ezeknek a platóni fejtegetéseknek a különösen érdekes kapcsolatát a hangok zenében betöltött szerepének jelenlegi meghatározásával.<sup>48</sup>

---

bemutatott világalkotó isteni demiurgosz analógiáját, annak jeleként szolgálhat, hogy a kés. i platonizmusban mennyire fontosnak találták annak szerepét. Vö. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. G. Pasquali, Lisae, 1908, cap. 51.: 19., 24.

<sup>47</sup> Friedländer, P.: *Platon*. Bd. I. Berlin, <sup>2</sup>1954, 73.

<sup>48</sup> Soulez, A.: Das Wesen der φωνή. Die Relevanz eines phonetischen Symbolismus für eine Bedeutungslehre: Kratylus. In Kobusch, T. –

Érdeemes volna-e hát már Platónnál keresni legalábbis a kezdeteit a *hallásnak a látással szembeni els bbségébe* való belátásnak, amelyet Gadamer csak Arisztotelésznél vél kifejezetten megtalálhatónak, és amelyet az összes hermeneutikai jelenség alapjának tart?<sup>49</sup>

A kérdésre véleményem szerint igennel kell válaszolnunk. A *Timaios*ban (47c4 skk.) a hang és a hallás végs célját abban ismerik fel, hogy az ember az közvetítésükkel képes érzékelni az Egész harmóniáját, vagyis a kozmikus körforgások láthatatlan, csak a fül számára hozzáférhet ritmusait és dallamait. Ez által az érzékelés által tudja aztán átvezetni egy „múzsai” rendbe azt a teljességgel kaotikus és szabálytalan mozgást, amely születését l fogva mélyen gyökerezik benne. Annak ellenére, hogy a látás és a szem elvi els bbségér l való platóni smeggy z és itt is kifejez désre jut, úgy t nik, a szöveghely mégis nyomatékosan utal a zene rendkívüli szerepére, és ezzel összefüggésben a hallásra is.<sup>50</sup>

A *Phaidros*ban (61a3) a filozófiának legnagyobb szabású zeneként való titokzatos jellemzésével találkozunk, a *Phaidrosz* pedig (284d2) a muzsikushoz, pontosabban a múzsák szolgálójához hasonlítja a filozófust. Ezek alkalmasint nem mellékes megfogalmazások.<sup>51</sup> Vajon ezáltal feltárul-e számunkra az épp a *Kratülosz*ban nem világosan kimondott, de valójában mégis bennerejl mélyebb alapmeghatározása annak, ami ott mint név-, illetve szóalkotó utánczás kerül elgondolásra?

Továbbviv tézisünknek, amelyet itt aligha kell kielégít en megalapoznunk, és amely önmagában kett s, körülbelül a következő képpen kell hangzania: 1. Az utánczó szóképzés folyamata múzsai jelleg . 2. Ezt a múzsai utánczást szellemi nemzésként kell megragadni.

---

Mojsisch, B. (Hrsg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt, 1996, 131–145., különösen 143., utalással R. Casati és J. Dokic munkájára (*La philosophie du son*. V. J. Chambon, Nîmes–Marseille, 1994). A mi szándékunkkal teljesen ellentétesen, Apelt (i. m. 20.) elveti a zene és az ideák megismerése közötti kapcsolat gondolatát: „Az ideák világa azért mégsem zúg vagy cseng úgy, hogy hangjai a hangos nyelvben megismétl dhetnének. Vagy tán a szférák harmóniájának hangzásait akarjuk hozzácsatolni? Akkor aszerint, amit maga *Platón* (423c skk.) nagyon helytállóan megjegyez, azok esetleges visszaadása nem szavakban, hanem csak zenében lenne elérhet .”

<sup>49</sup> Gadamer, H.-G.: i. m. 321.

<sup>50</sup> Mindenekel tt Jetske C. Rijlaarsdam érdeme (*Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos*. Utrecht, 1978, 94.), hogy erre határozottan figyelmeztetett, és hogy az értelmezés szálát a *Timaios*tól a *Kratülosz*g vezette vissza.

<sup>51</sup> Vö. Heitsch tanulságos magyarázatával ad loc.: *Platon Werke*, Bd. II., 4.: *Phaidros*. Fordította és jegyzetekkel ellátta E. Heitsch. Göttingen, 1993, 114.

El ször is az els aspektusról: a tétel, hogy a szókeres és -találó utánzás valójában műzsai módon megy végbe, mindenekel tt azt jelenti, hogy abban a szem nem játszhat f szerepet – a lélek Platónnál egyébként er teljesen hangsúlyozott és el térbe állított bels szeme sem. A nevek utáni kutatás els sorban *halló* természet . Mire irányul a hallás? Ritmusokra és dallamokra. De mik ezek? Platónt követve talán valahogy így kellene válaszolnunk: a meghatározott struktúrák, a mindig láthatatlan, csak hallható mozgások „harmóniái”. Az effajta mozgások azonban nyilvánvalóan nem küls , térbeli, illetve helyváltoztató mozgások, hanem bels k, azaz olyanok, amelyeket Platón leginkább *a lélek mozgásainak* nevez, ahol természetesen els sorban nem az individuális, mondjuk emberi lélekre, hanem a *világlélekre* kell gondolnunk. Ezek harmonikus-műzsai felépítése mindig is a *Timaios* egyik legnehezebben megfejthet titkát képezte.

Talán közelebb jutunk ahhoz, amir l itt szó van, ha még egyszer fontolóra vesszük a gondolkodásnak mint a lélek bels , önmagával folytatott beszélgetésének már tárgyalt meghatározását. A lélek *keresgélése*, ami megel zi a kimondott ítéletet, természetesen a „csendben” és „hangtalanul” kimondott ítéletet is, mind a *Theaitétoszban*, mind a *A szofistában* mint a kérdés és válaszadás, igenlés és tagadás ide-oda-mozgása nyer meghatározást.

Hogy néz ki azonban ez a különös ide-oda-mozgás, ha pontosabban szemügyre vesszük? A *Theaitétoszban* (190a2–4) valamivel közelebb l értesülünk err l: „Ha pedig [a lélek] eldönti, akár lassabban, akár gyorsabban vetve rá magát,<sup>52</sup> [meghatároz valamit] s [ezzel egyúttal] immár egy és ugyanazt állítja [azaz egyszer en mondva: φη] és nem kételkedik [διστάζει] többé, ezt nevezzük az véleményének [ítéletének, δόξαν].”

Annak feltételezése tehát, hogy a lélek kimond egy els ítéletet (*logosz*, ill. *doxa*), még ha csak hangtalanul, csak önmagának is, nem más, mint egy mindig el zetes szétválás, megkett z dés, az ugyanis, amit egyébként *kételkedésnek* nevezünk, ahol a kételyt bizonyosan nem pusztán „ismeretelméletileg” kell felfognunk, hanem – ahogyan egyébiránt Descartes híres *dubitatio*ját is<sup>53</sup> – mint kitettségét és védtelenséget, mint bels reszketést a teljes tudatlanság talajtalanságában. Az els meghatározott kimondás tehát a kételkedés e mozgásának lezárásaként tekintend , mely

<sup>52</sup> Mit közölhetnek itt a nehezen értelmezhet εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα szavak? Legalábbis figyelmeztetés volna a lélek prelogikusan kételked *műzsai-ritmikai* jellegére, különösen ha figyelembe vesszük Platón klasszikus meghatározását a ritmusról mint a „lassúbb” és a „gyorsabb” összeillesztésér l? (*A lakoma* 178c1)

<sup>53</sup> Vö. *Meditationes de prima philosophia* II, 1: „[...] tanquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum.”



mozgást eszerint úgy kell felfognunk, mint a tapogatózó keresés önmagában lényegileg bizonytalan folyamatát. A tévelyg útkeresés e teljességgel bizonytalan mozgása megelőzi minden egyértelműen meghatározott logoszt, vagyis minden kijelentést, ítéletet, mondatot stb.

Platón valóban aligha időzött el a maga „nyelvfilozófiájának” keretei között minden *logosz* eme talányos, meglehetősen kérdéses el feltételénél.<sup>54</sup> Alapjának, még ha tulajdonképpen és kifejezetten erre nem is figyelmeztetett, a mindig már meghatározott és kész *logosz tinoszt* vette mint a valaha egyértelműen meghatározott mondatot, és ezáltal, mint megmutattuk, lényegileg befolyásolta a nyugat minden nyelvtanának további fejlődését.

A lélek prelogikus kételkedés keresésének bizonytalan ide-oda-mozgása tehát úgyszólván kívül marad Platón további megfontolásainak horizontján. Ha azonban egész nyelvszemléletének lényegi hangsúlya későbbi gondolkodásában újból visszakerül a mondatról a szóra, illetve a névre, ez talán felhívás lehetne számunkra, hogy a *Kratüloszban* kutassunk e tematikailag megkerült téma, vagyis a szavak lélekben végbemen keresésének meghatározatlan mozgása után. Megtalálható-e hát ebben a dialógusban a kételkedés keresés meghatározatlan mozgása, és pedig nem a mindig már összetett *logosz*, hanem maga az egyes név kereséséé? Lehetséges volna talán, hogy pontosan az, amit például Gadamer<sup>55</sup> mint olyan *tapasztalatot* állított az eleven nyelvfelfogás centrumába, amely csak megkeresi és megtalálja a szavakat, amelyek révén ki kell magát fejeznie – lehetséges volna, hogy ez már Platónnál megtalálható, és pedig éppen itt, a *Kratüloszban*? Véletlen vajon, hogy Platón nyelvfelfogásának ama későbbi, a *Hetedik levélben* található fordulatának motivációját épp úgy ismertük fel, mint amit egyenesen a dolog eleven *tapasztalatának* kimaradásában rejlő veszély belátása alapoz meg? Egyébként világos, hogy Gadamer-nél a keresés ide-oda-mozgás efféle tapasztalata összefügg egész formáiban egyik központi fogalmával, vagyis inkább azonos azzal, nevezetesen a *játék*

---

<sup>54</sup> Egyébként természetesen nagyon intenzíven foglalkozott ezzel formáiban. Vö. pl. a lélek „kételkedés habozásáról” vagy „zavaráról” (πλάνην) szóló jelentéstartalmú szavakkal (*A szofista* 245e), ahogyan az „úttalanságnak” (ἀποπειν), illetve a „habozásnak” és „keresésnek” (ἀποπειν καὶ ζητεῖν) az *Államban* található (524a6 és e5) mély és széleskörű leírásával is.

<sup>55</sup> Gadamer, H.-G.: i. m. 296. A „gondolkodó mozgás[t], melynek során a szellem az egyiket a másikhoz siet, ide-oda fordul, ezt és azt mérlegeli, s így, a vizsgálódás [inquisitio] és a meggondolás [cogitatio] módjára csupán keresi gondolatainak teljes kifejezését”, melyet mi mint már Platónnál meglévő próbálunk kimutatni, Gadamer jellemző módon csak Aquinói Tamásnál és egyáltalán csak az inkarnáció keresztény trinitárius misztériumában találja meg. (293.)

fogalmával. Hol találhatnánk hát a *Kratüloszban* valami ezzel analógot?

Úgy vélem, nem másutt, mint az isteni lelkesültség és elragadtatás (*ἐνθουσιασμός*) egyébiránt legtöbbször félreértett, de a *Kratüloszban* újra és újra igen erősen hangsúlyozott jelenségében. Ha Szókratész arról beszél, hogy hirtelen (*ἐξαίφνης*) valami „démoni bölcsesség” szállta meg (*Krat.* 396c–e), hogy az els istenneveket talán egy olyan hatalom adta, amely meghaladja az emberekét (397c1–2), hogy mi mint emberek képtelenek vagyunk arra, hogy az isteneket kutassuk (401a3), hogy fél az istenekről beszélni (407d6), hogy teljességgel meghalad minket annak a megismerése, hogyan ragadható meg és fedezhet fel a létező a szavak közvetítése nélkül (439b4) – akkor az egészet teljesen komolyan és mintegy betű szerint kell vennünk.

Egyébként a dialógus emphatikus elragadtatás-utalásait a legtöbb értelmező pusztán az ironikus játszadozás jeleként fogja fel.<sup>56</sup> Ezzel szemben azonban ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az elragadtatás-motívum Platónnál semmiképp sem az illető tartalmak teljes leértékelését mutatja, hanem inkább arra utal, hogy a mindenkori hipotézis tulajdonképpeni megalapozása számunkra elérhetetlen.<sup>57</sup> A lelkesültség Platón szerint az egyetlen megfelelő mód arra, hogy kapcsolatba kerüljünk a mitikussal.<sup>58</sup> Annak másik módját azonban, hogy sejtetést utaljunk a mitikusra a minden létező felmérésére és megalapozására támasztott logikai igényről való lemondáson keresztül, Platón *játéknak* nevezi. A játék Platón számára egyáltalán nem valami pusztán játékos, vagy olyasmiről, amit önmagában nem kell komolyan venni. Ellenkezőleg, a játék az, amit utolsó mondatában a „magunk számára a legkomolyabb dolognak” nevez (*Törvények* 803d7). Csak a játék által és a játékban mint isteni módon lelkesült ünnepben és ünneplésben időzünk ugyanis nálunk az istenek.<sup>59</sup> Ebben a tekintetben mindenképpen jogosultnak tekintünk Ernst Heitsch egy

<sup>56</sup> Így pl. Apelt számára teljesen magától értetődő, hogy Platón minden ilyen utalása „természetesen ironikus”. (l. m. 6.)

<sup>57</sup> Vö. Gaiser, K.: i. m. 53. Részben eltér ettől Szlezák, Th. A.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin – New York, 1985, 212.

<sup>58</sup> Vö. pl. *Phaidrosz* 249d. Az elragadtatás, a mítosz és a név összefüggéséről Ernst Hoffmann kimutatta (*Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen, 1925): „A mítosznak azonban indítéka, hogy beszélni, hangzani akar; mert a mítosz híradás. A mítosz még »nevekhez« is tapadhat, mivel a név szent ritett formában tudja konzerválni egy közlemény teljes komplexumát.”

<sup>59</sup> *Törvények* 653d, 665a; lásd Klaus Schöpsdaunak az első szöveghelyre vonatkozó kommentárját (Platon: *Nomoi [Gesetze]. Buch I–III*. Göttingen, 1994, 257. skk.). Vö. még *Phaidr.* 275b5, d5–8. Vö. még Gundert, H.: Zum Spiel bei Plato. In *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*. Den Haag, 1965, 188–221., különösen 213–214.

újonnan tett észrevétele, mely szerint csak a kezdeténél tartunk azoknak a próbálkozásoknak, hogy megértsük Platón dialógusainak játékkarakterét.<sup>60</sup>

A dialógusban folyvást feltételezett névadó meghatározatlansága csakúgy, mint a létez szavak nélküli felkutatásának és felfedésének minket meghaladó, csak a beszélgetés peremén sejtetett módjának bizonytalansága a szó és a nyelv isteni, illetve démoni eredetének közös alapján nyugszik tehát, melyet a dialógusban Platón csak tétovázva és futólagosan célozva jelzett. A démonikus bölcsesség, amely egyedüli megfelel je az eredeti, név- és szóalkotó nyelvjáték mitikus lelkesültségének, épp abban bizonyul odahallgatón-hallónak, ami mindig is a dialógus legvitatottabb pontját képezte, mégpedig a beszélgetésnek messze a legnagyobb részét elfoglaló, leplezetlenül és pajkosan játékos *etimológiákban*.<sup>61</sup> Egyet kell hát értenünk Max Warburg régi állításával, mely szerint a *Kratülosz* „a παιδεία és a παιδία teremtménye”, „a spekulatív fantázia komédiája”.<sup>62</sup>

A *Kratülosz* etimológiai tehát nem valamiféle „üres és jelentéktelen”<sup>63</sup>, „csintalan játék”<sup>64</sup> részei, nem jelentik a nyelv semmiféle „diszkriminációját”.<sup>65</sup> A szándék, hogy zavarba ejt talányosságát ily módon toljuk félre, aligha méltó egy gondolkodó értelmez hoz, különösen, ha amúgy nem hajlamos tagadni „ama etimológiai ösztönt, amely a görögöknek, és nem utolsósorban magának Platónnak, a vérében volt”.<sup>66</sup>

E rejtélyes dialógus összes interpretációja azon áll vagy bukik, ahogyan a *Kratülosz* etimológiai részét értelmezik. Már Steinthal másképp gondolkodott Platón eme etimológiáiról: „Platón nagyon

---

<sup>60</sup> Heitsch, E.: Sprachtheoretische Überlegungen Platons. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23. 1/1998, 43–59., 46., 4. megj.

<sup>61</sup> Az etimológia és az elragadtatás itt védelmezett szoros összefüggését Th. A. Szlezák részben vitatja: i. m. 212., 12. megj.

<sup>62</sup> Warburg, M.: *Zwei Fragen zum 'Kratylos'* (Diss. Berlin). Gräfenheinen, 1929, 29.

<sup>63</sup> Schleiermacher, F. D. E.: Einleitung zum Kratylos. Legújában in *Über die Philosophie Platons*. Hamburg, 1996, 229. Ezen a helyen Schleiermacher a *Kratülosz*-etimológiák kérdésével kapcsolatos teljes zavarodottságát is kifejezésre juttatta: „Ezzel szemben az újabb idők felfedezései nyomán nagy teret nyert a nézet, hogy ez az egész Platón számára is csak játék és tréfa volt, és hogy, csakúgy, mint sok más m. vében, itt sem kell fennkölt bölcsességet keresnünk. Csakhogy másrészt nehéz felmentenünk e mélyértelmű férfiút a nehézkes és üres tréfa e tömkelege, továbbá ama példátlan eljárás miatt, hogy a szójátékok iránti szerencsétlen vonzalmát ilyen bámulatos módon hagyta kitörni.”

<sup>64</sup> Apelt, O.: i. m. 13.

<sup>65</sup> Derbolav, J.: *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der 'VII Brief'*. Id. kiad., 118.

<sup>66</sup> Friedländer, P.: *Platon*. Bd. II. Berlin, 1964, 183.

szívesen látta volna, és mivel még nem volt meg, szívesen megalapította volna az etimológia tudományát. De érezte, hogy nem képes rá. Annak az etimológiának az alapvetéséből, amelyet dialógusunk második részében ad el, egyes dolgokat hamisként vet el, egyeseket részben, másokat valóban hisz; bizonyítani azonban nem tudja sem az egyik igazságát, sem a másik hamisságát; és ezért áldozza fel a gúny oltárán mind az egyiket, mind a másikat.<sup>67</sup>

A dialógus etimológiai részének valóban figyelmen kívül nem hagyható komikus-ironikus mozzanata kétségtelenül a szerző bizonyos távolságtartásaként értelmezhető.<sup>68</sup> De minden azon múlik, hogyan értendő ez a távolságtartás. Vajon elsősorban mint minden igazságigény gúnyos elvetése? Vagy inkább mint az egyes ember számára egyáltalán elérhető tudás *határainak* tiszteletteljes óvása? Nos, nyilvánvaló, hogy megfontolásaink az utóbbi irányba mozognak.

A kutatásban idközben helytelennek bizonyult Apelt<sup>69</sup> és mások véleménye, mely szerint az etimológia a platóni módszerében nem játszik említésre méltó szerepet.<sup>70</sup> Többek között az

<sup>67</sup> Steintal, H.: i. m. 99. Több olyan kutató van, akik a *Kratülosz* etimológiáit mint komolyan gondoltakat fogadják el. Így pl. Grote, G.: *Plato and the other Companions of Socrates*. London, 1875, 518–529.; Wilamowitz-Moellendorf, U. von: *Platon*. Bd. I. Berlin, 1920, 289.; Goldschmidt, V.: *Essai sur le Cratyle*. Paris, 1940, aki a *Kratülosz*-etimológiákban egy nem teljességgel Platóntól származó „*encyclopédie de théories théologiques, cosmologiques et morales ayant trait à la conception du flux perpétuel*”-t vél találni. (93.) Vö. u. : *Questions platoniciennes*. Paris, 1970, 25. Hogy Platón etimológiáit „az egész antikvitás [...] kivétel nélkül készpénznek vette, és úgy is hagyományozta tovább”, egyébiránt P. R. Hofstätter mutatta meg igen meggyőzően *Vom Leben des Wortes. Das Problem an Platons Dialog „Kratylos” dargestellt* című művében (Wien, 1949), melyben a szerző a következő következtetésre jut: „A szokásos vélekedés, hogy Platón maga sem vette komolyan a maga etimológiáit, az antik szerzők általános viszonyulását figyelembe véve nem tart számomra egészen meggyőzőnek.”

<sup>68</sup> Lásd Rijlaarsdam, J. C.: i. m. 144. Hasonlóan Guthrie: i. m. 23.

<sup>69</sup> Apelt, O.: i. m. 13. sk.

<sup>70</sup> Mindenekelőtt Warburg, M.: i. m. 23., és Unterberger, B.: *Platons Etymologien in Kratylos* (Jahresbericht des Gymnasiums am Fürstbischöfl. Knabenseminar Carolinum-Augustineum in Graz). Graz, 1935, ill. 1937. Újabban különösen Classen, C. J.: *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. München, 1959. Vö. még M. Kraus józan és meglehetősen megfontolt álláspontjával (i. m. 23. sk.): „Így kísértést érezhetünk arra, hogy az egész etimológiai részben inkább az eljárás értelmetlenségének demonstrációját lássuk. Másrészt azonban már csak a részlet hatalmas terjedelme is megtiltja, hogy tartalmát mindenestül elveszük. Így aztán leginkább Platón ama kísérletét fogjuk felismerni benne, hogy felmérje, a mozgó és változó érzéki valóság struktúráiból mennyi található fel esetleg

is kiderült, mennyiben szolgáltatta Platón számára a szó etimológiai értelmezése – mégpedig leginkább épp a későbbi m-vekben – „hol egy vizsgálódás kiindulópontját, hol pedig elször egy szó vagy egy szóhasználat teljes megértését és értékelését, s ezáltal gyakran a vizsgált tárgy vagy összefüggés lényegébe való mélyebb belátást”.<sup>71</sup>

Az etimológia nagyraértékelése, különösképpen a későbbi Platónnál, ahogyan az etimológia és a zene közötti kapcsolat mégoly homályos tudata is, talán a m- egyik helyén sem nyer oly szép kifejezést, mint a *Törvények* hetedik könyvében, ahol a következő k hangzanak el: „S a régi elnevezések közül sokat kell dicsérnünk, belátva helyes és természetszerű voltukat, így azt is, mely azoknak a táncaira vonatkozik, akik boldogok, és örömeikben mértékletesek – ezeket helyesen és m- vészi érzékkel nevezte el, akárki volt is, *emmeleíá*-nak (harmonikus és arányos táncnak), az értelem követelményei szerint adva nekik a nevet.”<sup>72</sup>

Meg kell menteni tehát az etimológia régi méltóságát, és újból m- ködébe kell hozni Antiszthenész régi mondásának ide kapcsolódó értelmét: „a m- veltség kiindulópontja pedig a nevek vizsgálata”.<sup>73</sup> Igazolva van-e azonban ezáltal központi tézisünk, mely szerint az etimológia döntő jelentőségű a *szóképzés* és a *szóalkotás* folyamatában? Még mindig nem. Van ugyanis egy másik hozzáállás, amely az etimológia útján pusztán „a nevek után indul” (*Krat.* 436b1, 437b5), és „lelkének ápolását a nevekre bízva” (440c4), mintsem hogy elször képes lenne létrehozni és világra hozni e nevet. Hogyan állunk tehát a szavak *létrehozásával*?

Hogy ezt megválaszolhassuk, újból a *Hetedik levél*hez kell folyamodnunk. Ott, „maga a dolog” végső és legmagasabb megismerésének alkalmasint szándékosan titokzatos és többértelmű leírásában, ez áll (*Hetedik levél* 341c6–d1): „Az intenzív szeretetkapcsolatból, amely magának a dolognak a körében keletkezik, és a [vele való?] közös életből hirtelen fény keletkezik a lélekben, a kipattanó szikrához hasonló, amely ezután önmagából táplálkozik.”<sup>74</sup>

---

a nyelv konkrét szavaiban. Figyelemre méltó mindemellett a fontos nyelvtudományi felismerések bámulatos spektruma, amelyet Platón kibont benne: a nyelv diakronikus fejlődésének feltételezése a hangállomány megfelelő változásaival együtt, úgy a dialektális különbségek, mint az idegen nyelvek lehetséges befolyásának számításba vétele; a hangok változásának, kiesésének és helyettesítésének beszámítása, a hangcsoportok szisztematikus elrendezése és még sok minden.”

<sup>71</sup> Classen, C. J.: i. m. 96.

<sup>72</sup> *Törvények* 816b16. Vö. ehhez Rijlaarsdam: i. m. 132.

<sup>73</sup> Diog. Laert. VII. 16: ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τοῦ ὀνομάτων ἐπίσκεψις.

<sup>74</sup> „Aus dem intensiven Liebesverkehr, das im Umkreis der Sache selbst entsteht, und aus dem gemeinsamen Leben [mit ihr?], wird plötzlich in der Seele ein Licht erzeugt, dem abspringenden Funken

Itt tehát nem a már fennálló létező elméleti megragadásáról van szó, hanem *συνουσία*-ról és *γένεσις*-ről, nevezetesen az erotikus szerelmi kapcsolatról és a nemzésről.<sup>75</sup> Már régóta ismeretes, hogy Platón minden helyén, ahol a legmagasabbnak szóba kell kerülnie, majdnem kizárólag az erotikus kifejezésmóddal él. Így esik szó, hogy itt csak egy példát adjunk, az *Államban* (490a8–b9) az igazi filozófusról, aki nem áll meg a felemelkedés erotikus útján, „[...] míg önmagukban a létezőknek a természetét meg nem ragadja lelkének azzal a részével, amellyel az ilyesmit el lehet érni: a vele rokon természet részzel, amellyel megközelelti a valóságos létezőt; vele egyesülve ész és igazságot nemz, s aztán már mindent ismer, valóságos életet folytat, és igazi táplálékkal táplálkozik [...]”<sup>76</sup>

Vajon elégséges-e itt egyszerre megállapítani, ahogyan azt Cornford<sup>77</sup> tette *A lakomában* és a *Phaidroszban* található rokon értelmű helyekre utalva, hogy Platón itt „az eleusiszi misztériumok nyelvét veszi át”, és hogy „a vízióhoz használt metaforái a nemi közösülésről és a házasságból származnak”? Valóban pusztán „metaforákról” volna szó egy teoretikus „vízióhoz”? Vagy ellenkezőleg, az elméleti megismerést magát –

---

gleich, das sich hinfort durch sich selbst nährt.” A részlet fordítása a *Platón összes műveiben* (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984): „Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait; az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akár csak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább.” (a ford. megj.)

<sup>75</sup> Filológiai teljességgel jogosult az *ἐκ πολλῆς συνουσίας* fordulatot (*Hetedik levél* 341c6) az együtt tanulóknak együttléteként értelmezni, a *τὸ συζῆναι*-t pedig (c7) mint a tanítóval való együttélést, ahogyan azt újabban R. Ferber is tette (*Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die „Ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?* Sankt Augustin, 1991, 36.), meglehetősen meggyőző hivatkozással a *Törvények* 968c6-ra. Ennek ellenére itt véleményem szerint nehéz átlátni a platóni szóhasználat bizonyosan nem szándékolatlan, és kétértelműségét, mindenekelőtt akkor, ha figyelembe vesszük a *συνεῖναι* és a *συνόντος* szavak egészen emphatikus használatát *A lakomában* épp az erotikus-filozofikus beavatás végső és legmagasabb fokát leíró legfontosabb szöveghelyeken (211d8, 212a2), ahol egyébként – teljes összhangban a *Hetedik levélben* található megnyilatkozásokkal – a „nemzésről” és a „táplálásról” is szó van.

<sup>76</sup> Vö. Adam-nek a szöveghelyhez fűzött magyarázatával (*The Republic of Plato*. Edited With Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam, Vol. II. Cambridge, 1975, 1902, 15.), amelyben egyebek között megállapítja: „The knowledge of the Idea is indeed in Plato's view an intellectual and moral regeneration.”

<sup>77</sup> Cornford, F. M.: *Mathematics and Dialectic in the Republic VI–VII* (1932). In Allen, R. E. (Ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*. London, 1963, 61–95.

ha a legmagasabbról van szó – a *valódi*, a lélekben végbemen közösülésb I és nemzésb I kell megtapasztalni és megérteni?<sup>78</sup>

Csak ha egészen komolyan vesszük Platón utalását „maga a dolog” minden valóságos megismerésének *nemzés-jellegére*, csak akkor válik érthet vé a *Hetedik levél* fennebb Derbolav példáján tárgyalt, a felkészületlen olvasót mindig újra eltaszító tanítása, az a tanítás, amely nemcsak a nevek és a képek, de egyúttal a fogalmak és a mondatok teljes állhatatlanságáról is szól, vagyis arról a szükségszer ségr I, hogy ahhoz, hogy egyáltalán legyenek, azoknak is mindig újra kell születniük. Tilmann Borsche nagy érdeme, hogy megpróbálta tisztázni a *Hetedik levél* e megdőbbent tanítását, rámutatva annak összefüggésére minden Platón-kutató srégi keresztjével, *A lakoma* 207d–208a ama „corious passage”-ával,<sup>79</sup> ahol a teljes halandóság nem csak minden testtel bíróhoz rendel dik hozzá, hanem egyúttal mindenhez, ami a lélekhez tartozik, s t, minden ismerethez és egyáltalában minden tudáshoz is.<sup>80</sup>

A mi véleményünk azonban az, hogy a *Kratülosz* sem érthet helyesen, ha nem vesszük figyelembe azt a platóni tant, amely mindannak nemzés-jellegére vonatkozik, ami lelki vagy szellemi természet . A nyelv istenien-démonikusan elragadtatott etimológiai játékában nemcsak a nevek vezetésére és bels , végtelenül változatos jelentésgazdagságukra való ráhagyatkozás megy végbe, hanem *csupán ezáltal jönnek létre* a nevek, a szavak, és maga a nyelv. Hogy mi manapság, mintegy Wilhelm von Humboldt kezdeményezései ellenére, még mindig tanácstalanul állunk a nyelv létrejövésének titka el tt, nagyobbrészt bizonyára azon alapszik, hogy az egész nyugati nyelvfilozófia alapvetése éppen a költészet messzemen elhanyagolásával jellemezhet , ami alól Platón sem képez valódi kivételt.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Lásd a szerz horvát nyelv kommentárját az *Állam* VI. és VII. könyvéhez: Barbariæ, D.: *Ideja dobra*. Zagreb, 1995, 272. skk.

<sup>79</sup> Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy IV. Plato: the man and his dialogues earlier period*. Cambridge, 1975, 390.

<sup>80</sup> Borsche, T: *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München, 1990. Borsche összegzése így hangzik (89.): „A lényegi kijelentés, mint minden λόγος, a gondolkodásban és a beszélésben keletkezik. Épp ebben áll az er ssége, mert a láthatatlan ideákat mint általunk létrehozottakat, s ennélfogva számunkra érthet ket írja le. De ebben rejlik gyengesége is, mert a λόγοι, mint minden, ami a lélekhez tartozik, bizonytalanok, változók és múlandók.”

<sup>81</sup> Vö. Hennigfeld tanulságos megjegyzésével a költ kre vonatkozó platóni kritikáról: i. m. 36., 30. megj. Nem szabad elsiklanunk afőlött, hogy a költészet *Állam*-beli éles kritikáját bizonyos rezignáció el zi meg Platón részér I saját törekvésével kapcsolatban, hogy igazi kommunikációba kerüljön az eredeti és legnagyobb költészettel. *A*

Platón jól tudta, hogy mindenekelet az ideák megbízható állandóságára irányuló filozófiája segítségével aligha képes számot adni (*λόγον δοῦναι*) a nyelv e valóban *mitikus* létrejövésének homályos és átláthatatlan területér. A *Ión* és a *Menón* cím korai dialógusok egyértelműen kritikai eredményei nem hagynak kétséget efel. Másrészt itt, a *Kratüloszban*, a titokzatos „névadóra” és a múzsai-játékos „démonikus bölcsességre” való ismételt célzások révén Platón szándékosan kitarított a pusztá utalások mellett. Alkalmassint úgy t nhetett neki, hogy önmagát és filozofálását fenntartások nélkül és kizárólagosan a megismerésnek a *logoszra*, vagyis a fogalomra, mondatra, ítéletre, kijelentésre támaszkodó útjára kell bíznia.

Hogy azonban a másikról is tudott, arról tanúskodnak a m ben mindenütt felt és nélkül szétszórt, néha csak az eléggé figyelmes és az ebben régóta otthonos fül számára érzékelhető etimológiák, ezek a mindig hirtelen felvillanó jeladások az igazság „isteni örvényléséb l” (*Krat.* 421b3).

**Fordította Schmidt Dániel és Balogh Brigitta**

---

*kisebbik Hippiasz* cím korai dialógusban Platón a következőket mondatja Szókratészszel: „Akkor hát hagyjuk most Homéroszt, minthogy amúgy is lehetetlen volna megkérdeznünk t le, mit is forgatott a fejében, amikor e szavakat költötte.” (365d) Vö. ehhez Szlezák: i. m. 210. sk.



# Törvény és nevelés

VASILE MUSC

Platón gondolkodásában az erény megvalósításának problémája egy igen lényeges kérdést vet fel: a törvény és az individuum közötti viszony kérdését. Ily módon néhány új elemmel egészül ki az a jelentés, mellyel az athéni gondolkodó a „jó állampolgár” gondolatát felruházza. A „jó állampolgár” az, aki az erényesség követelményeihez igazodván minden körülmények között feltétlenül aláveti magát a városállam törvényeinek. Ebben a tekintetben példaérték Szókratész alakja, aki visszautasítja az athéniak igazságtalan ítélete ellen menekülés lehetőséget, és inkább meghal, mintsem hogy ne tartaná tiszteletben a városállam törvényeit. Tetteivel Szókratész a kollektív Jót az egyéni fölé helyezi, úgy, hogy ez utóbbi a kollektív Jó függvényévé válik. A városállam legyőzhetetlensége éppen erkölcsi rendjében áll, s ekképpen az egyének kötelessége részt venni a kollektív Jó megvalósításában, mégpedig a törvények tisztelete révén, hiszen a törvények áthágása az, mely romlásba döntheti a városállamot. „A törvények megszemélyesítésének” is nevezett híres Kritón-részlet a szabadság, illetve a szabadságvesztés közötti döntés mérlegelésének pillanatában ragadja meg Szókratész alakját, aki – a mintapolgár, a „jó állampolgár” morális öntudatának megtestesítjeként – a következőképpen teszi fel a kérdést: választani kell a menekülés és a törvények áthágása által elért hamis külső szabadság, valamint a törvények tiszteletben tartása és ekképpen a fogságban is elérhető belső szabadság között. „Mondd csak meg nekünk, Szókratész – hangzik a törvények intő szava – miféle

cselekedetet forgatsz a fejedben? Vajon mást szándékolsz-e evel a cselekedettel, amit megkísérelsz, mint elpusztítani bennünket, a törvényeket és az egész várost – amennyiben ez rajtad áll? Vagy talán te úgy látod: lehetséges, hogy az a város álljon, és ne forduljon csúnyán föl, amelyben a meghozott törvények határozatainak semmi erejük nincs, hanem azokat a magánemberek érvénytelenné teszik és elpusztítják?” (Kritón 50a-b).

Bármely város, állítja Platón, egy olyan közösséget jelent, amely az azt alkotó egyének törvények által szabályozott együttélésének eredménye. A demokrácia gyzelme a törvények mindenkire kiterjed érvényességének, valamint a törvény eltti kötelezettség és jog szerinti egyenlőség megjelenéséhez vezetett. A demokratikus társadalomszervezésben az individuumok mint állampolgárok közötti egyenlőség nem egy elvont valami, hanem éppen a törvények általános érvényessége révén megvalósított konkrétum. A demokrácia „azáltal, hogy szuverenitásának biztosítékeként feljogosít minden állampolgárt, hogy vádlóként a törvények segítségére siessen, és legfőbb büntetéseket szabjon ki, a törvényeket a polgárháborúk és a népi szeszélyek fölé emelte.”<sup>1</sup> Innen származik aztán az a tagadhatatlan tekintély és elismerés, melynek Platón korában a törvények örvendtek. Rögtön meg kell itt jegyeznünk azonban, hogy Platón magatartása és a törvényekről alkotott eszméje – nem utolsósorban születésének és neveltetésének arisztokratikus közege miatt – egy sajátos vonás jegyét viseli magán, melyet az alábbiakban fogunk kiemelni.

Platón hajlik arra a nézetre, hogy egy közösség működésének milyensége a keretein belül érvényes törvények (jó vagy rossz) minőségétől meghatározott. „A törvényt pedig, Hippiasz – kérdezi Szókratész -, károsnak vagy hasznosnak tartod-e a város számára?” Hippiasz válasza azonnali: „Hasznosság céljából alkotnak törvényt, azt hiszem; de ha rosszul alkották meg, olykor káros is lehet” (A nagyobbik Hippiasz 284d). Könnyen belátható, hogy Platón álláspontját befolyásolja a törvények egyetemes funkcionalitásának addig nem tapasztalt „sikere” is. Egy újabb analógiát megkockáztatva, azt mondhatjuk, hogy Szókratész szerint nem lehetséges a jó véghezvitele, ha azt megel z en nem tudjuk, hogy mi is maga a Jó. Platón meggy z dése is, úgy t nít, az, hogy a törvény betartásának elkerülhetetlen feltétele a törvény elzetes ismerete, továbbá, hogy a törvények ismeretéhez szükségszerű ezeknek írott formában, törvénykönyvekben való rögzítése. Az arisztokráciára jellemző szóbeliségről a demokrácia gyzelme által eredményezett írásbeliségre való áttérés történelmi pillanatában, de ugyanakkor

---

<sup>1</sup> Glotz, Gustave: *Cetatea greacă*, București, Ed. Meridiane, 1992, 163.

az írásbeliség elterjedésének negatív következményeit<sup>2</sup> való minden félelme ellenére Platón egy írott törvények által szabályozott társadalmi berendezkedés mellett teszi le a voksát. Az a megnövekedett stabilitás, melyet a törvények írásba foglalásának tér- és időbeli változatlanlansága eredményez, Platón számára újabb érv a törvények tökéletessége mellett. „Csakhogy nem hagyomány a lakodaimóniaknál, Szókratész, – jegyzi meg Hippiasz – hogy megváltoztassák törvényeiket, sem, hogy az ősi szokásoktól eltérően neveljék fiaikat” (A nagyobbik Hippiasz, 284b). A spártai példa pedig mintegy vezérelvként mindig Platón szemébe előtűnik a tökéletes állam eszméjének kialakításában.

A társadalmi rend isteni eredetét elfogadva az arisztokrata Platón számára a törvények tisztelete (figyelembe véve, hogy mint az isteni akarat kifejezői, a törvények is isteni eredetűek) nem csupán egy elkerülhetetlen, az arisztokrácia társadalmi magatartásának szabályozásába beilleszkedő kötelesség, hanem egyszerűen arisztokrácia és törvény – mint egyazon isteni princípium különböző megjelenési formáinak – egylényeg ségében vetett hit kifejezője is.

Platón gondolkodásában ugyanakkor igen szerencsésen ötvözik a törvények az arisztokrata nevelés jegyei a demokratikus társadalmi valóság elemeivel, mely aztán oda vezet, hogy a politikus-filozófus, aki az „Állam”-nak, de a „Törvények”-nek a szerzője is, feltétlenül elfogadja a törvények tökéletességét, érinthetlenségét, „szentségét”. Ezáltal jön létre a platóni felfogás egyik jelentős vonatkozása, nevezetesen az egyén és törvények közötti ellentét mozzanata. Míg ugyanis az egyén tökéletlen, addig a törvények tökéletesek. Tökéletességükben kifolyólag utóbbiak egyszer és mindenkorra érvényesek, ami bármely, a törvények tökéletesítésére irányuló törekvést alapjaiban tesz értelmetlenné. A törvényeken kívül semmi sem tökéletes a társadalomban, hanem csak a törvényekhez való igazodás feltételével válhat azzá. Ez utóbbi körülmény elégségesnek látszik a törvény kiváltságos társadalmi szerepének, valamint feltétlen tiszteletének és elfogadásának magyarázatához. Mindezeknek megfelelően nyilvánvaló, hogy mivel a régi törvények kétségbevonhatatlanul jóknak bizonyultak, Platón számára szóba sem jöhet ezek megváltoztatásának, újraalkotásának kérdése. S ekképpen marad az egyén: korántsem tökéletes, de könnyen alakítható „anyagból” van, ami annyit jelent, hogy kezdettől fogva tökéletesíthető természete van, s hogy ez a tökéletlenség végső soron az egyén állandó nevelésének, „alakításának” lehetőségét és szükségességét alapozza meg. Még ha bizonyos történelmi pillanatokban a társadalom működésében zavarok is lépnek fel – mely társadalmi

---

<sup>2</sup> H. Joly: *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris, J. Vrin 1974, 111.

rendet a platóni gondolkodás szellemében természetesen felvált majd az eszményi társadalom –, e zavarok miatt semmi esetre sem lehetnek a törvények felelősek. Tökéletességük felmenti őket minden vád alól, és nem szorulnak semmiféle változtatásra. Akit változtatni kell, az az egyén: mivel hordja magában az említett problémák okait, a megoldás is benne keresendő. Ez a feloldás pedig nem más, mint egy olyan szellemben történő nevelés, mely összhangba hozza az egyén tetteinek indokait a közösségi Jóra irányuló egyetemes törvény imperatívuszaival.

Az egyén-törvény viszony effajta tételezése – ahol a törvény fennhatósága valósággal lesújtja az egyént – összhangban áll az antik világ emberének helyzetével, aki nem rendelkezvén világos történelmi tudattal, nem is tudta magát a társadalom valóságos, tevékeny alanyaként megragadni. A társadalmi élet egyszerre összetevőjeként az antik ember csupán a történelmi mozgások passzív tárgyaként fogta fel önmagát, olyan tárgyként, mely a kívülről jövő hatások jegyeit hordja magán. Platónnál ekképpen kizárólag a mindig állandó törvény az, mely a társadalmi élet folytonos változóságában, rendezetlenségében egy magasabb rendű értelem rendjét tudja megalapozni.

Mindezek alapján kitűnik, hogy a pedagógiai dimenzió nem csupán a platonizmus járulékos mozzanata, hanem explicit módon megfogalmazott lényegi eleme is. Az a korrupt társadalmi-politikai realitás, mely Platón szerint Athén kortárs történelmének sajátja, kétféleképpen haladható meg. Az első változat a társadalom, az emberek együttélése, a jó vagy rossz morális magatartás szabályozását szolgáló törvények megváltoztatásában áll, ám ez, mint azt már láttuk, első sorban a törvények tökéletessége miatt nem jöhet szóba Platón gondolkodásában. Marad hát a másik megoldás: a társadalom elemi összetevőjeként felfogott egyén nevelés általi megváltoztatása, mégpedig úgy, hogy ez a nevelés az eszményi Állam polgárát jelent „új ember”, a „jó állampolgár” kialakításához vezessen. Az athéni társadalom jelenét és jövőjét fenyegető „kór” eltávolítása, a társadalom gyökeres reformja Platón szerint kizárólag az új embertípus, az „új ember” eszméjéhez kapcsolódó strukturális változásokon keresztül valósítható meg.

Platón tehát feltétel nélkül elfogadja a nevelés alakító erejének téziséjét, és ez a legjobban azzal bizonyítható, hogy mindenképpen elérhetőnek tartja a valóságos, reális embert az eszményi emberhez való felemelkedést. Egy ilyenfajta pedagógiának a célja természetesen nem az egyének közötti különbségek eltörlésében, homogenizálásában áll, már csak azért sem, mert Platónnál minden nevelésre szoruló egyén egy vele nem azonos rangú nevelőt feltételez. A platóni nevelés nem feltétlenül jelenti az egyénnek az intellektuális hierarchia – mely egyben társadalmi is, és csúcspontján a filozófus helyezkedik el – legmagasabb fokán való megvalósulását, hiszen ha a nevelési folyamat nyomán mindenki

filozófussá válna, akkor ez egy nem kívánt abszolút egyenlőséget eredményezne. A platóni nevelés célja ekképpen nem az, hogy mindenkinek nevelővé, filozófussá kell válnia. Annál is inkább, mivel a társadalmi hierarchia elve alapján – mely Platón szerint igen fontos a társadalom működésére nézve – egy filozófustársadalom létrehozása lehetetlen, hiszen a vezetőket, azaz a filozófusokat nemigen lenne kit vezessenek. Az egyének szellemi homogenizációja olyan veszély, mely súlyosan károsíthatja a társadalom egészét. A nevelést nem kell minden egyén esetében következetesen végigvinni, hanem csupán csak addig a pontig, amely az illető egyén áthághatatlan korlátait jelenti. A platóni pedagógia célja sokkal inkább az egyén eredeti természetét megragadni, és ezt a természetet társadalmi helyzetének ideáltípusához közelíteni. Nem arról van tehát szó, hogy az egyén külső alakító hatások révén túllépje önmaga korlátait, hanem arról, hogy e korlátokon belül valósítsa meg önmagát.

Mindezek ellenére a nevelés legfelső lépcsőfoka, s ekképpen tulajdonképpeni célja is a filozófus létrehozása – még ha Platón nem is igyekszik mindegyikünkben filozófust csinálni. Ezményi társadalmában azonban a görög gondolkodó nem csak filozófusokat akar látni, nem egy nevelés által megvalósuló egyenlőséget és egyformaságot akar létrehozni; mi több, egy olyan társadalom megalapozására törekszik, mely elfogadja az egyenlőséget és különbözőséget. Felfogása a természetes társadalmi rend merev, majdhogynem fatalitásként felfogott betartását célozza, melyben minden egyénnek tudnia kell az általa betöltött, számára rendelt helyet és szerepet. Ekképpen aztán a filozófiai nevelés funkciója is világossá válik: a társadalom egészében elfoglalt eltéveszthetetlen helynek önmegismerés által történő világos felismerése és öntudata. Egyesek gondolkodnak és vezetnek, mások harcolnak és oltalmaznak, míg végül vannak olyanok, akik a társadalom mechanizmusát felügyelik.

A létező társadalmat az eszményi felé egyedül a törvény vezérelheti, s ekképpen a filozófiai nevelés célja a törvények minden egyén általi feltétlen betartása. Távol minden egységesítő szándéktól, a filozófiai nevelés egy elkerülhetetlen diszkrimináció letéteményese: egyfelől hozzájárul az egyén társadalmi szerep-öntudatának kialakításához, másfelől azonban, éppen ennek az öntudatnak a létrehozásával, a társadalmi rend egyértelműségét szentesíti – minden egyenlőséggel és igazságtalansággal együtt.

Ezzel azonban Platón elitizmusa egy olyan emberi képességnek egyenlőtlen elosztásáról, valamint kiváltsággá való alakításáról tesz tanúbizonyságot, mely éppen az ember embermivoltának letéteményese, s ez a képesség nem más, mint éppen a gondolkodás. Gondolkodásra egyedül egy kisebbség, a filozófus hivatott és jogosult, ám a szélesebb néptömegekben sohasem lehet filozófus. A tömeg csak küldöttei által gondolkodik, s ezáltal a

mindenkire jellemz természeti képességet csupán egyesekre ruházza át. A demokrácia ellenfeleként Platón nem lehet az emberek abszolút egyenlőségének szószólója, hiszen ez teljességgel abszurdnak tűnik számára. Az állam jó működése megköveteli, hogy keretén belül ne jöjjön létre a teljes egyenlőség. Valakinek ugyanis vezetnie kell a többieket, s ez azt feltételezi, hogy ez a valaki valamivel több, magasabbrendű legyen a többieknél. Platónnál az egyetemes egyenlőséget éppen egy olyan képesség – a gondolkodásé – teszi lehetetlenné, mely tulajdonképpen egyetemesen emberi. A megoldás így aztán nemhogy feloldaná, hanem sokkal összekuszáltabbá teszi a problémát. A figyelem középpontjába ugyanis most a filozófus kerül; ámde akkor ki és hogyan hozza létre ennek a kasztnak értékes és ritka tagjait, más szóval ki neveli a nevelőket? A kézenfekvő megoldás persze az lenne, hogy a filozófusok nevelik a filozófusokat, ez azonban regresszus ad infinitumhoz vezet, s mint ilyen, megkerüli az igazi válaszadást. A végtelenbe való visszavezetés veszélyét Platón egy olyan megoldással próbál megszüntetni, mely még homályosabbá és ekképpen még elfogadhatatlanabbá teszi a kérdést: a filozófusok, mivel „kevesek”, „kiválasztottak” is. A filozófus így aztán félistenné, isten és ember közötti közvetítővé, kiválasztottá válik, akit az istenek ruháztak fel a gondolkodás képességével. Mint ilyen, természetesen nem igényli a nevelést, egy olyan kiválasztott, kinek kiváltságos helyzete csakis isteni ajándékként magyarázható. A helyes véleményalkotásból „minden ember részesül, az észben csak istenek, emberek közül csak vajmi ritka fajta” (Timaiosz 51e). Úgy tűnik tehát, hogy Platón gondolkodásának végkövetkeztetése a filozófus-ember lelkes apológiája, melynek jelentőségét E. Rhode igen szépen és találóan következőképpen fogalmazta meg: „A piramis csúcsát egy szűk polgár-csoport, a filozófusok alkotják. Az erkölcsi elveken alapuló államban kötelességtudatból és nem kedvtelésből vezetik a közügyeket, s amint megszabadulnak a feladattól, rögtön sietnek vissza az életük célját képező kontemplációhoz. Tulajdonképpen az eszményi állam teljes hierarchiája arra hivatott, hogy megteremtse a filozófus hivatásának körülményeit, hivatás, mely Platón szerint a dialektikának mint életformának az evilági kultúrába való illesztését célozza. Kevesen tudnak élni ilyen magasságokban. Csak az istenség és a halandók szűk csoportja képes az egyetlen, tiszta, állandó megismerés tárgyához, az örök Léthez felemelkedni. A filozófus nem lehetnek a sokaság.”<sup>3</sup>

**Fordította Tonk Márton**

---

<sup>3</sup> E. Rhode: *Psyche*, București, Editura Meridiane 1985, 370-371.

# A személy fogalmának többféle jelentésér I

ALEXANDER BAUMGARTEN

A személy fogalmának köznapi jelentése egy dilemma elé állítja az embert: azt tartjuk általában az individuumból, hogy *személyként* kell kezelnünk, hogy nem tekinthet csupán – a kanti értelemben vett – eszköznek, s nem sz kíthet le valamiféle meghatározó funkcióra.<sup>1</sup> Másfel l azonban, ugyanebben a köznapi jelentésben, a személyt egy olyan megragadhatatlan valaminek tartjuk, mely szemben áll mindazzal, ami az emberi

---

<sup>1</sup> A román eredetiben a funkció fogalmát a szerz lényegében a meghatározó jegy, meghatározó tulajdonság szinonimájaként használja. Azt, hogy a fordításban mégis a magyartalanabb *funkció* szót használtuk, a Gabriel Marcel gondolataival vont állandó párhuzam magyarázza. Marcel *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései* cím tanulmányában a következőket írja a funkció fogalmáról: „Napjainkat számomra az látszik jellemezni, amit kétségtelenül a funkció-fogalom *kizökkenésének* lehetne nevezni. A funkció szót itt egészen általános jelentésében veszem, abban, mely egyidej leg foglalja magába a vitális funkciókat és a szociális funkciókat. Az egyén úgy igyekszik felt nni önmaga el tt és mások el tt is, mint egyszer funkcióköteg. Rendkívül mély és történelmi okoknál fogva, melyeket kétségkívül még csak részben ragadunk meg, az egyén oda jutott, hogy önmagát egyre inkább mint halmazát kezelje olyan funkcióknak, melyek hierarchiája problematikusnak, mindenesetre mint a legellentétebb interpretációknak alávetett jelenik meg el tte.” (A ford. megj.)

cselekvés, létezés vagy birtoklás.<sup>2</sup> Itt meg kell jegyeznünk, hogy a létezés (mibenlét) szót ravasz megfontolásból helyeztük a másik kettő közé.

A személy-fogalom jelentésének e dilemmája abból a tehetetlenségből fakad, hogy a személyt csupán mint tetteivel, mibenlétével és birtoklásával szembeállítottat tudjuk elképzelni, s következésképpen mindezeket a funkciókat személyteleneként tételezzük. Egy ilyenfajta álláspontot vall például Gabriel Marcel, aki a *Positions et approches du mystère ontologique* című tanulmányában azt írja, hogy az ember ontológiai misztériuma csak akkor ragadható meg, ha elbír „zárójelbe tesszük” az összes emberi funkciókat. Ebben a megközelítésben azonban nem teljesen világos számunkra, hogy személy és funkció egyszer megkülönböztetéséről, vagy tulajdonképpeni ellentétéről van szó.

Ahhoz, hogy ezt a kérdést tisztázni tudjuk, a latin *persona* jelentéseire kell visszautalnunk. Itt nem annyira a szó etimológiájára gondolunk – mely szempontunkból egyelőre irreleváns –, hanem inkább arra a jelentésre, melyet elsőként Boethius, majd aztán az Aquinói Szent Tamás terjedő középkori tradíció tulajdonított a fogalomnak. *Liber de duabus naturis* című művében Boethius a személyt úgy határozza meg mint „racionális természettel bíró individuális szubsztanciát”. Boethius meghatározását Aquinói Szt. Tamás jóval később megpróbálja úgy átvenni, hogy a szubsztancia terminust a görög *ὑπόστασις*-szal azonosítja, rámutatva ezzel a szó elsőleges, illetve analógias jelentéseire. Szent Tamás szerint a személy ugyan értelemmel rendelkező szubsztancia, ám ezalatt nem mibenlétet vagy esszenciát, hanem egy olyan szubsztanciát (szubsztanciát) értünk, melyről valami állítható. Ettől a tézistől látszólag egyenes úton vezet Gabriel Marcel distinkciójáig, ám a tomista elemzést továbbkövetve számolnunk kell még egy jelentős problémával: hogyan magyarázható, hogy a *személy* fogalma elsőleges értelemben csupán Istenre alkalmazható, s ekképpen a szentháromságon belüli viszonyra szorítkozik, míg az ember esetében a terminus kizárólag analogikusan használható? A probléma maga során két újabb kérdést vet fel: miért nem tekinthet az ember, a szó elsőleges értelmében, személynek, valamint, hogy akkor miért személyek mégis az angyalok?

Ez utóbbi kérdés különösen fontosnak tűnik számunkra, hiszen a középkor angeológiai tradíciójában az angyalok nem többek pusztán funkcióknál. Szent Tamás ezt úgy fejezi ki, hogy az angyalok bármely faja (speciése) mögött lényegében egyetlen

---

<sup>2</sup> A birtoklás fogalma szintén Gabriel Marcellól származik. A birtoklás Marcel szerint az az alapvető emberi beállítódás, melyben az eltárgyasító és birtokba vevő magatartás nyilvánul meg a világ, az embertárs és önmagunk felé. (A ford. megj.)



angyal (individuum) rejt zik: az, amelyik saját fajtáját hordozza.<sup>3</sup> De akkor mégis hogyan magyarázható, hogy az ember viszonylatában a személyt és a funkciót szembeállítjuk?

E kérdések megválaszolásakor ismét vissza kell utalnunk az európai filozófia kezdetéhez, Arisztotelészhez, Plótinoszhoz és Prokloszhoz. Arisztotelésznél a szubsztancia fogalmának többféle jelentése van, melyek közül Boethius kettőt vesz át: a szubsztanciának mint létnek, illetve mint lényeknek a jelentését (*quod est et id quod est*). A 13. század újplatonizmusában – mely tulajdonképpen egy sor kétes eredetű művön alapszik, mint amilyen például a híres *Liber de Causis*, melyet eredetileg Arisztotelésznek tulajdonítottak, s csak később értelmezték egy Proklosz-mű kommentárjaként – létnek és lényeknek a különbsége azonban már arra, a keresztény középkor számára igen jelentős differenciára utal, mely teremtett lét és teremtett lét között húzódik. Az újplatonikus tézis szerint a teremtett létnek a teremtett lét (vagyis az Egy) irányába történő kiteljesedése bizonyos fokozatosságot mutat. Az Egyben való részesedés e gondolata aztán Aquinói Szt. Tamásnál is megjelenik, ahol a részesedés modellje a neoplatonikus séma és a boethiusi distinkció sajátos együttese. Ennek megfelelően a hierarchia csúcsán Isten található, kinek létezése és lényege egybeesik, s lényege nem más mint személye. A részesedés mértékének csökkenő vonalát követve, rátalálunk aztán az első nem tökéletes létezőkre: azaz az angyalokra, melyeknek már teremtett létük van. Részesednek abban az értelemben, hogy feltétlenül törekszenek az Istennel való egységre, ám teremtett létük folytán formálisan különbséget tesznek létezés és lényeg között. A formális különbség itt azt jelenti, hogy jóllehet létezés és lényeg között igen elenyésző a különbség, ezek mégsem azonosíthatók az Istenhez fogható mértékben. Az angyalok ekképpen már nemcsak személyek, hanem egyszersmind funkciók is.

Ebben az újplatonizmustól örökölt középkori hierarchiában az utolsó értelemmel rendelkező teremtmény az ember. Létezésének már materiális jellege is van, s ezért esetében létezés és lényeg még határozottabban elkülönül. Az angyalokkal szemben, melyeknél – mint láttuk – egy fajban csak egy individuum létezhet, az embernél a species több különböző individuum együttesét jelenti. Embernek és angyalnak mégis van egy közös

<sup>3</sup> „A második módon az esszencia a teremtett értelmes szubsztanciákban található, melyekben a létezésük más mint az esszenciájuk, jóllehet esszenciájuk matéria nélkül létezik (...) *Eme szubsztanciák körében nem található több individuum egy speciesben*, amint azt mondtuk, csak az emberi lélek esetében, a test miatt, amellyel egyesül.” – in Aquinói Szt. Tamás: *A létezésről és a lényegről*, Bp., Helikon, 1990, 71. (Ford. megj., kiemelés t. lem)

vonása, s ez nem más, mint az Istenben való részesezés, az Istenben való részvétel. Ez a tény hordozza aztán az eredeti egység visszaállítására irányuló angyali és emberi törekvést. Ontológiai nyelvezetet használva a fenti tézis lényegében a következőt jelenti: a létezés valóságának (autenticitásának) jelentése nem lehet más, mint a létezés alapjául szolgáló létben való közvetlen részvétel. A *persona* terminust kifejezi középkori gondolat szerint angyal és ember személye annyiban valódi, amennyiben vissza tudja állítani létezés és lényeg eredeti egységét. Az ember számára ez az egység tulajdonképpen egy „különbségben rejlő egység”, mely különbség mégsem tételezhető szubsztancia és funkció ellentétéként.

Úgy tűnik azonban, hogy napjaink gondolkodásában ennek a differenciának a *felvállalását* a különbség *megvalósításának* igénye hatja át – s ez az az illúzió, mely Gabriel Marcel gondolkodását is befolyásolja. Az újplatonikus gondolkodás részesezés-elve szempontjából ez a szubsztitúció teljesen elhibázottnak tűnik, napjaink gondolkodása mégis felvállalja.

Vizsgáljuk meg a következő kijelentést: *Én halász vagyok*. Nyilvánvaló, hogy itt személyem (*én*) egy sajátos funkciót állít magáról (azt, hogy *halász*). Mégis, mikor felteszem a *mi vagyok?* kérdést, sem halásznak, sem utazónak, sem szerelmesnek stb. nem tartom magam, hanem személyemet valahol a predikátumok (funkciók) mögött – vagy éppenséggel *ezekkel szemben* – helyezem el. A létezésben való részvétel (hogy a középkori gondolatot idézzük) ugyanis arra indít, hogy az *én halász vagyok* kijelentésben valami többletet, valami mást tételezzek. Ez a valami pedig nem más, mint a platóni *συμκρόν τι*, azaz a *vagyok* szó. A *vagyok* ekképpen *felvállalt* differenciát jelent, mégpedig abban az értelemben, hogy rendelkezhettem volna egészen más identitással, lehettem volna egészen más, mint halász.

Tisztázódni látszik tehát az a ravasz megfontolás, mely alapján a létezés a birtoklás és cselekvés kategóriái közé állítottuk: a különböző funkcióktól elhatárolt lét (a van) illuzórikus menedéke ugyanis csak annyiban legitim, amennyiben a lét (a van) nem predikátum. A különböző predikátumok (funkciók) felől közelítve azonban ez a „menedék” kétségtelenül hamis, hiszen ezeket is átfogja a létige – ha nem máskor, akkor legalább kimondásukkor.

**Fordította Tonk Márton**

# Apokalipszis

DEMETER M. ATTILA

Jellemz , hogy bár zsidók és keresztények egyként hiszik és vallják, a Biblia sehol nem említi, hogy Isten a világot a semmiből teremtette volna.

Maimonidésznél ráadásul még olyant is olvashatunk, hogy azok „a szentírási helyek melyek a világ teremtésére utalnak, nem számosabbak amazoknál, amelyek arra utalnak, hogy Isten test”. Éppen ezért – mondja – nem kell tekintettel lenni arra, hogy mit mond az Írás, mindettől függetlenül ugyanis „az az egész hit alapja, hogy Isten a világot a semmiből [...] hozta létre [...]”.<sup>1</sup>

Hozzá kell tenni azonban, hogy a gondolat, miszerint Isten a világot a semmiből alkotta, mégiscsak szerepel egy helyütt a Szentírásban, mégpedig a Makkabeusok II. könyvében, ebben a (zsidók és protestánsok számára) apokrif vagy deuterokanonikus, görög nyelvű könyvben, ahol is az áll (7:28), hogy Isten a világot („a mennyet és a földet”) a „nemlétezéskből csinálta”. Hieronimus úgy fordítja latinra, hogy „fecit ex nihilo”.

A görög gondolkodásra, s ennek nyelvi szubsztrátumára kétségkívül az jellemző, hogy nem képes értelmezni sem a „teremtés”, sem pedig a „nemlétezés”, a „semmi” fogalmát.

A görög filozófia, valahányszor a semmiről beszél, úgy említi, mint a létezés tagadását, a létezés hiányát (Parmenidész: mé on), illetve mint a létezés től különbözőt valamit (Platón: hétéron).

Ugyanez a helyzet a „teremtés” fogalmával is, ami, ha meggondoljuk, mégiscsak furcsa, hiszen tudjuk, hogy ennek a gondolkodásnak a kezdetétől a létezés okainak keresése és kutatása jellemezte – ma úgy mondanánk: a racionális teológia.

Ennek ellenére a görög filozófia egyik legklasszikusabb dokumentuma, Arisztotelész *Metafizikája* mégis arra az

---

<sup>1</sup> Maimonidész: *A tévelygés útmutatója*. Logos, Budapest, 1997, 574.

állásontra helyezkedik, hogy a létezők önmaguk okai, s önmaguk alapján, önmagukban „állnak fenn” (hüppárkhón, énipárkhón). Mi sem idegenebb tehát ettől a gondolkodástól, mint a teremtő Isten eszméje.

A teremtés gondolata egyébként is botrány (a szó Páli értelmében<sup>2</sup>) nem csupán a görög, hanem általában a filozófiai gondolkodás számára.

A görög nyelv alapvetően két kifejezéssel tudja körülírni: az egyik a „poiein” ige, jelentése szerint „csinálni”, „alkotni” valamit; a másik a „ktizein”, esetleg „katartizein”: az első valamely város alapítását jelenti, a második a helyes irányítást vagy tökéletesítést.

Csinálni, alkotni, alapítani, irányítani, tökéletesíteni – ezek lennének tehát a teremtés görög szavai, megannyi példa arra a nyelvi ínségre, ami mindannyiszor úrrá lesz a görög gondolkodáson, valahányszor a teremtés gondolatával szembesül.

Úgy néz ki tehát, hogy a teremtés és az idő kezdetének gondolata nem jellegzetesen görög, még ha a semmiből való teremtés gondolata görög nyelven hagyatott is ránk.

De ha az idő kezdetének gondolata nem is, az idő végezetének eszméje – vélhetnénk – mégsem teljesen idegen a görög eszmevilágtól, amit az is bizonyít, hogy az utolsó órával (észkháté órá) foglalkozó teológiai diszciplína, az eszkatológia ma is görög nevet visel. Az „eszkhaton” (vég) azonban eredetileg egy matematikai sor legszélső elemét jelentette – aritmetikai kifejezés tehát, nem pedig teológiai vagy kozmológiai. Terminus technicus, az „apokatasztázisz”, aminek használata meglehetősen elterjedt volt a korai keresztény eszkatológiában már inkább megfelel a teológiai diskurzus kívánalmainak, bár jelentése egész egyszerűen: visszaállítás. Tulajdonképpen az asztrológiából adoptált szó, ahol azt a jelenséget jelöli, amikor egy csillag periodikusan visszatér kiindulópontjába. A kánoni iratokban azonban ritkán szerepel ez a szó (bár találkozunk vele, például az Ap. Csel. 3:21-ben), helyette az apostoli iratok szerinti rendszerint az „eszkhaton”-t használják, de még ez sem szabály. Péter például apokaliptikus hevületében így kiált fel: „A vége pedig mindenkinek [pántón dé tó télosz] közel van”. (I. Pét. 4:7) A „télosz” (cél) kifejezés, ha lehet, még félrevezetőbb, mint az „eszkhaton”, hiszen azt állítani, hogy minden dolgok vége a dolgok és a látható világ *célja* – értelmetlenség.

Mindez végül is csupán arra példa, hogy a kezdet és a vég, s ami a kettő között van, az ún. lineáris idő (vagy ahogyan ma

---

<sup>2</sup> „A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. A zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége.” (I. Kor. 1:22–24)

ismerjük: a történelem) gondolata meglehet sen idegen a görög gondolkodástól. Ennek feltehetőleg az oka, hogy mind a görög mitikus tudat, mind – ennek folytatásaképpen – a filozófia egy körkörös id - és történelemszemléletet kultivált. Az emberi dolgok, vélték a görögök, egy állandóan visszatérő körforgás szerint zajlanak, s a dolgoknak a természetből fogva megszabott rendjét csupán az új és új nemzedékek megjelenése zavarja meg. A változékonyság – gondolták –, ami mindaddig jellemzi a halandók világát, ameddig halandók, nem másítható meg, mert végső soron azon a tényen alapul, hogy a *neoi*, a fiatalok, akik egyben „újak” is, állandóan megzavarják a status quo stabilitását. A görögök – mondja Hannah Arendt<sup>3</sup> – mindenféle vigasz és megnyugvás nélkül élték át a halandó dolgoknak ezt az örök változékonyságát, az állandó és megmásíthatatlan újakezdést és elmúlást, mi több, a görög filozófusokat éppen ez a tapasztalat győzte meg arról, hogy nem kell az emberi dolgok szféráját túlságosan komolyan venni. „Az emberi dolgok folyton változnak, de sohasem hoznak létre valami teljesen újat, ha van új a nap alatt, akkor az maga a világba beleszületett ember. De bármennyire is újak a *neoi*, a fiatalok, az újak a századok során egy lényegileg azonos természeti vagy történelmi látványba születnek bele.”<sup>4</sup> A görögök tehát láthatóan egy olyan világrendben hittek, amelyben a dolgok újra meg újra visszarendeződnek eredeti állapotukba.

Igaz ez még akkor is, ha elismerjük, hogy az apokaliptikus korpusz sohasem jöhetett volna létre a görög filozófia jótékony megtermékenyítő hatása nélkül. Ez ugyanis egy pillanatra sem vonja kétségbe, hogy maga a gondolat viszont, a világ végezetének gondolata héber eredetű, s a későbbi judaizmus eszmevilágából származik.

Tudjuk, hogy az „apokalüptó” a héber „gala” fordítása,<sup>5</sup> s ekképpen az „apokalüpszisz” ugyanezen kifejezés származékszavának fordítására szolgál: jelentése szerint „felfedés”, „leleplezés”. Gyakorlatilag bárminek a felfedését és leleplezését jelentheti, nem csupán azoknak a szörnyűséges jegeknek és jeleknek a láttatását, amelyek a világ végét vetítik el. Jelentheti például egész egyszerűen a hajfűrt eltávolítását, ha valakinek valamit a fülébe akarunk sügni. De jelentheti ugyanakkor a nemi szerv felfedését is. Ez utóbbi példa megmutatja, hogy maga a felfedés gesztusa adott esetben szörnyűsegebb lehet, mint az, amit a felfedés láttat. Nincs iszonyatosabb bűn annál – tudjuk ezt a Levitikus könyvéből, vagy Noé történetéből –, ha valaki felfedi apja szemérmét.

<sup>3</sup> Vö. Hannah Arendt: *A forradalom*. Európa, Budapest, 1991, 36.

<sup>4</sup> Uo.

<sup>5</sup> Jacques Derrida: A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangneme I, in: *Minden dolgok vége*. Századvég-Gond, Budapest, 1993.

Az „apokalüpszisz” tehát tág jelentésű szó, s a világ végezetét hirdető jelekre és jegyekre való alkalmazása csak János hatalmas és lenyűgöző látomása óta megszokott.

Az a fajta azonban, az apokaliptikus irodalom korábbi János könyvéénél, s ennek a hatalmas korpuszhoz, az álomlátók irodalmi hagyatékának János apokalipszise csupán egyik, bár kétségkívül lenyűgöző alkotása. Ez ugyan nem feltétlenül János eredetiségét dicséri, inkább a redaktori kvalitásait.

Hogy maga a világ végezetének gondolata honnan származik, az máig bizonytalan, rendszerint Dániel könyvére szokás hivatkozni, mint az apokaliptikus irodalom első fogalmazványára. Emiatt egyébként Dániel könyve kissé el is üt az egyéb prófétai iratoktól, bizonyítékaul annak, hogy a vég gondolata a prófétai kor zsidó hitvilágától még idegen.

A zsidók számára a próféták korában a történelem még Isten önkinyilatkoztatásának, enunciációjának egyik formája (akárcsak a törvény), éppen emiatt nehezen valószínűsíthető, hogy ennek bármikor, bármilyen formában is vége szakadna. Isten folyamatosan jelen van a történelemben, vezet és irányít, s ez azt eredményezi, hogy ez a történelem eredendően értelmes és célirányos.<sup>6</sup> A történelemnek tehát van célja, de ez a cél seholy másutt nem képzelhető el, mint magában a történelemben. A történelem alanya a fokozatosan nemzetté kovácsolódó nép, célja pedig az Izráel – az Istennel vetélkedő nép – fiainak megígért tejjel és mézzel folyó Kánaán. Az eszkatológikus szempont beemelése ebbe a történelemértelmezésbe masszívan csupán a rabbinikus kor irodalmában figyelhető meg, s ez minden bizonnyal a történelmi nyomorúság és megpróbáltatások számlájára írható. Magának az apokaliptikus gondolatnak a *tartalmi* elemei azonban – úgy tünik – a görög gondolkodásból, közelebbről a sztoikus filozófiából származnak. Egyes sztoikus gondolkodók szerint a világ jelenlegi állapotában törvényszűrés mártalékává válik, s ez egyben egy új körforgási ciklus kezdetét fogja jelenteni. A periodikus világégés következtében – olvashatjuk Zénon 34. fragmentumában – ugyanazon emberek lépnek fel ismét ugyanazon körülmények közepette: Anütosz és Melétosz mint bevádolók, Buszirisz azért, hogy az idegeneket megölje, Héraklész pedig abból a célból, hogy a maga munkáit elvégezze. Bármennyire is igyekezett tehát a görög gondolkodás a két ciklus közötti időt historizálni, lényegében mégis megmaradt a kozmikus körforgás eszméjénél. A cikluselméletben elbújtatott apokaliptikus szempont radikális átértelmezése végső soron a rabbinikus kor eszkatológikus irodalmának köszönhető.

---

<sup>6</sup> Itt, és a zsidó történelemfelfogás további jellemzésében Rudolf Bultmann méltán híres könyvére támaszkodom: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, Budapest, 1994.

Amir I a sztoa úgy számolt be, mint az új ciklust el revetít katalizmáról, az az átértelmezés nyomán, az apokaliptikában a vég, a világ és az id végezetének el jelévé válik. Ez a gondolat egyébként nem mentes minden ellentmondástól. A prófétai történelemfelfogás azt tanította, hogy a történelemnek immanens célja van: az ígélet földje. Ezt a célt nem lehet minden további nélkül a vég gondolatával helyettesíteni, hiszen ez arra az abszurd feltevésre vezet, hogy az értelmes történelem célja a történelem vége – vagy fordítva.

Másfel I, a vég nem lehet immanens már csak azért sem, mert ez a vég historizálását eredményezné, azaz arra a gondolatra vezetne, hogy a vég, az utolsó id folyamatos, és valamilyen – közelebbi I meghatározhatatlan – értelemben történeti.

A vég gondolata következőképpen úgy jelenik meg, mint ami kívül esik a történelmen, és a történelem vonatkozásában transzcendens. Az apokaliptikus korpusz népszerű és elterjedt megfogalmazása szerint a vég: „ítélet” – esetenként „végítélet”. „A jelen világ nem végállapot, a dicség nem állandó benne, ezért imádkozik, aki tud, a bukácsolókért” – olvassuk Ezdrás IV. könyvében. Majd a folytatás: „Az ítélet napja azonban a jelen id nek beteljesedése lesz, és az eljövendő örök id nek kezdete, amelyben megszűnik a pusztulás, elvész a zabolátlanság, kiirtatik a hitetlenség, de megjelenik az igazságosság, feltámad az igazság. Így hát akkor senki sem könyörülhet meg azon, aki az ítéleten vesztesnek bizonyult, alá sem merítheti azt, aki győzelmet aratott.”<sup>7</sup> (IV. Ezdr. 7)

A vég gondolata kétségkívül hoz új szempontot a történelem értelmében. Szemben a korábbi elképzeléssel, mely szerint a történelem alanya egyértelműen a nép vagy a nemzet, az ítélet alanya mindig az egyén. A vég perspektívája eloldozza a közösségi köteleket („senki sem könyörülhet”), és az evilági állam helyett az igazak és hamisak transzcendens gyökérkoinóniáját, kvázi-transzcendens kolóniáját hozza létre.

Mindazonáltal, noha az apokaliptikus intonáció kétségkívül sajátja a rabbinikus kor irodalmának, igazán hangossá, majd-hogynem „fülsért en hangossá”, miként Derrida is mondja, a kereszténységben válik. És nem csupán azért, mert a keresztény kor irodalma asszimilálja a későbbi judaizmus eszmevilágát, hanem azért, és *mindenekel tt* azért, mert a kereszténység eredendően, tudatosan és szándékosan apokaliptikus szektaként fogta fel önmagát. Az új szövetség, Isten abszolút önkinyilatkoztatása, Jézus a történelem vége: „Mikor pedig eljött az id nek teljessége [tő pléromá tou khrónou] kibocsátotta Isten az Fiát.” (Gal. 4:4)

A keresztények valamilyen értelemben az id k végezetét élik, vagy ahogyan Bultmann fogalmaz, a „vég folyamatosságában”

<sup>7</sup> Az apokaliptikus korpusz könyveire a magyar kiadás alapján hivatkozom: *Apokrif apokalipszisek*. Telosz, Budapest, 1997.

élnék. Ezt megérteni interpretációs feladatnak sem csekély, még nehezebb azonban a jövő nélküli perspektívát életgyakorlattá formálni.

Interpretációs feladatként nyilvánvalóan az id , a vég-id , a „köztes id ” vég és vég között, a „folyamatos vég” jellegének, természetének és karakterének megértése tornyosul minden későbbi keresztény értelmezés előtt.

Erre tesz kísérletet a latin nyelvű kereszténység két kiváló intellektusa, a donatista Tyconius, majd az exegetikai szabályaiából levonva a megfelelő tanulságot, Augustinus, aki hatszáz éven át volt a nyugati keresztények kizárólagos tanítója.

Augustinusnak Tyconius-hoz való viszonya meglehetősen ambivalens, amit Tyconiusnak az egyházon belül elfoglalt sajátos helyzete magyaráz. Mint donatista az igazhiteliek szemében természetesen eretnek, ámde olyan eretnek, kit a donatista zsinat végül is kiközösített. Mondják, hogy teológiájában már korán eltávolodott donatista társaitól, s az egyetlen ok, amiért haláláig kitartott donatizmusa mellett az volt, hogy nem értett egyet azokkal az eszközökkel, amelyek segítségével az egyház a helyes útra kívánta téríteni a donatista szakadókat; jelesül a terrorsal és a megfélemlítéssel. Úgy gondolta, hogy ezek összeegyeztethetetlenek a felebaráti szeretet keresztényi hitelvél.

Augustinus megítélésében jól tetten érhető a kétség. Egyfelől nyíltan megrója Tyconiust eretneksége miatt: „Egy bizonyos Tyconius, ki a donatisták ellen cáfolhatatlan írásokkal vitézkedett, bár jómaga is donatista volt, s ki abban mutatta szíve szörnyő oktalanságát, hogy nem akart végképp hátat fordítani nekik, könyvet szerzett, s azt »Szabályok könyvének« címezte”.<sup>8</sup>

Másfelől viszont Augustinus, aki tudvaleg legfennkölt elme, „ingenium erectionis”, nem tud ellenállni a „Liber regularum”-ban lefektetett szabályok intellektuális csáberejének: „ha szemügyre vesszük – mondja – [Tyconius] fejtegetése nyomán ezeket a szabályokat, látjuk, hogy valóban jó szolgálatot tesznek ezek a rejtettebb isteni kijelentések föltárásában”.<sup>9</sup>

Tyconius maga hét szabályt sorol fel, ebből Augustinus számára láthatóan a hatodik a legfontosabb, ez viszont a maga során a negyedikre és az ötödikre épül.

A negyedik szabály „Az egyes és az általános” címet viseli (De specie et genere), s maga Tyconius így jellemzi: a Szentlélek, aki a hitet tette az igazság zálogává, némelykor titokzatosan beszélt, mégpedig oly módon, hogy elrejtette az egyest az általánosban. Akiben megvan az isteni kegyelem, s az isteni kérésre adott válasz, a hit, az tudja, hogy mikor és hol kell az egyes helyett az általánost érteni, vagy fordítva. A „De temporibus” (Az idők)

---

<sup>8</sup> Augustinus: *A keresztény tanításról (De doctrina christiana)*. Budapest, 1944, 185.

<sup>9</sup> Uo.



néven ránk hagyományozott ötödik szabály a „szünekdokhé” trópusának jelenlétére hívja fel a figyelmet a szent szövegben, s a Bibliában található id i mennyiségek értelmezéséhez ad kulcsot. Els és legfontosabb észrevétele Tyconiusnak ezzel kapcsolatban, hogy „az id i mennyiségeknek a Szentírásban gyakran misztikus jelentésük van”, s ez leginkább a „szünekdokhé trópusában” rejlik.<sup>10</sup> „A szünekdokhé – f zi hozzá – azt jelenti, hogy rész áll az egész [...] helyett”, vagy, ahogy Quintilianus „kiegészíti”, a faj a nem helyett. Az id tartamoknak tehát nincs feltétlenül valós kronológiai értékük, el fordulhat, hogy ezek csupán „misztikus” jelentéssel bírnak. Amennyiben így áll a helyzet, akkor az id tartamok a szünekdokhé trópusa szerint értelmezend k, azaz, úgy kell olvasni ket, mintha a rész állna az egész helyett, vagy (esetleg) a faj a nem helyett.

Végezetül a hatodik, s egyben Augustinus számára a legfontosabb szabály, a „Recapitulatio”, ami az el z két szabályt az utolsó órára vonatkoztatja.

Tyconius szerint is a „legfinomabb” pecsétje ez a titkoknak mindazok közül, „amelyekkel a Lélek a törvényt lepecsételte”.<sup>11</sup> A szabály lényege, hogy némely dolgot vagy eseményt, ami az Írás szerint más, korábbi eseményeket követ, nem ezek folytatásaként, hanem ezek ismétléseként, egyfajta summázataként (rekapituláció) kell érteni. Rendszerint olyan eseményekr l van szó, amelyeket a szöveg az „akkor, abban az órában, azon a napon, abban az id ben”<sup>12</sup> nyelvi fordulattal vezet be.

Tyconius példaként hosszan idéz egy Lukácsnál található apokaliptikus szöveghelyet: „Amely napon kiment Lót Sodomából, t z és kénk esett az égb l, és mindenkit elvesztett. Ezenképpen lesz azon a napon, melyen az embernek Fia megjelenik. Azon a napon, aki a háztet n lesz, és az holmija a házban, ne szálljon le, hogy elvigye; és aki a mez n, azonképpen ne forduljon hátra. Emlékezzetek Lót feleségére!” (Lk. 17:29–32)

Figyelembe véve, hogy a szöveg egy felszólítással végz dik, s feltéve, hogy ez a felszólítás a megigazulásra vonatkozik, kézenfekv a kérdés, hogy vajon megigazulni csupán az „utolsó órában” kell-e, „abban az órában” vagy „azon a napon”, amelyben vagy amelyen az Úr megjelenik, vagy már most, a jelen id ben is kötelessége minden kereszténynek az „emlékezés Lót feleségére”, azaz az emlékezés arra, hogy az új szövetség radikálisan eltörölte az emlékezés kötelességét. Hiszen alig pár sorral alább azt olvassuk (Lk. 18:29), hogy aki Lót feleségére

<sup>10</sup> Tyconius: *Szabályok könyve*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997, 64.

<sup>11</sup> Uo. 73.

<sup>12</sup> Uo.

emlékezik, elhagy szül t, testvért, feleséget és gyermeket az „Isten országáért”.

Tyconius kérdése tehát jogos: „Vajon abban az órában nem szabad visszafordulni a holmiért és kell Lót feleségére emlékezni, amikor az Úr megjelenik eljövételében – nem pedig mielőtt megjelenik? Az Úr nemcsak azért parancsolta ezeket arra az órára, amelyben megjelenik, hogy az igazságot kedvesebbé tegye, elrejtve azt a kérdés köd közele, hanem hogy megmutassa: az a nap, vagy óra a teljes idő. Ugyanabban az órában – vagyis időben – kell ezeket betartani, de mielőtt megjelenik.”<sup>13</sup>

Az „abban az órában” tehát az idő teljességét jelenti, nem folytatása, csupán rekapitulációja az időnek. Mint minden óra, így az „észkhaté órá” is része az időnek, „misztikus” jelentése szerint az idő egésze helyett áll. Legalábbis így következik ez a „szünekdókhé trópusából”.

Augustinus, miután teljes egészében idézi Tyconius iménti fejtegetését, megerősíti, de egyben tovább is viszi ezt a következtetést: „Tehát maga az Evangélium hirdetésének ideje egész az Úr megjelenéséig az az óra – mondja –, amelyben mindezt teljesítenünk kell. Mert az Úr megjelenése is hozzátartozik ugyanahhoz az órához, mely az ítélet napjával nyeri végét”.<sup>14</sup> Egy óra tehát, ami egy nappal nyeri végét.

A vég tehát, „az az óra”, amelyben az „Úr megjelenik”, az egész idő, tulajdonképpen az egész keresztény idő („az Evangélium hirdetésének ideje”), s ekképpen ez az óra, az „észkhaté órá” mindig is itt van, előttünk és mögöttünk, hiszen valamilyen, „misztikus” értelemben azonos az idő teljességével.

Az az idő, ami mindig is itt van, de ami ugyanakkor mindig csupán közeleg, úgy azonban, hogy már el is múlt, nem más, mint az idő lényegeként felfogott pillanat, a „most” [nunc] amint azt Augustinus másutt részletesen is kifejti (vö. Vallomások, XI. könyv, XV. fejezet).

Csak hogy ez a most, a pillanat – és ez a bölken –, ha „nem zuhanna múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság. Ha tehát a jelen csak úgy lehet idő, ha múltba hanyatlík, miképpen mondjuk róla, hogy létezik? Hiszen létezésének oka éppen az, hogy nem lesz. Nem mondjuk tehát valóságos időnek, csak úgy, ha arra törekszík, hogy majd ne legyen”.<sup>15</sup>

Amaz idő tehát, az utolsó óra, a pillanat, amikor mindennek vége, tulajdonképpen fikció – de meglehet, hogy általában idő sincs már, hiszen az idő „lényege”, a pillanat nem létezik; nincs tehát idő, itt a vég, elmúlt már, de még mindig közeleg.

---

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Augustinus, i. m. 206.

<sup>15</sup> Augustinus: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1987, 359.

Ami viszont még ennél is fontosabb, s voltaképpen ez az, ami igazán fontos, az nem az id, hanem a felkészülés, az örökös készenléti állapot, az ébrenlét. A keresztény ember létmódja a folytonos készenlét, felkészülés egy pillanatra, ami talán soha nem jön el, bár mindig közeleg. Miként Pál mondja: cselekedni kell, és *most* kell cselekedni, mert „most van az üdvösség napja”, „most van a kell id [nún kairosz]”. (II. Kor. 6:2) Vagy ugyan, ugyanott: „A kell id ben meghallgatlak, s az üdvösség napján segíték rajtad. Nos, most van a kell id, most van az üdvösség napja.”

Pál azonban nem eredeti, hiszen mindösszesen Ézsaiás prófétát parafrázálja: „A kegyelem idején meghallgatlak téged, és a szabadulás napján megsegítelek.” (Ésa. 49:8) A próféta szavainak azonban látható módon nagyon is konkrét történelmi jelentése volt: egy eljövendő – vagy a remények szerint egykor majd bekövetkező – történelmi momentumra, a babilóniai fogságból való szabadulásra tett ígéretet. Pál lefosztja a próféta szavairól a történelmi utalást, és úgy fogalmazza át, hogy azok meggyőző módon az üdvösség id tlen reményét szólaltassák meg: a kell id ben meghallgatlak, s az üdvösség napján segíték rajtad.

De hát mikor is van – kérdezhetnénk – a kell id, a kairosz? – Nos, úgy néz ki, hogy *most* – *mindig* most. A *kairosz* fogalma – mint tudjuk – jellegzetesen görög, s a görög filozófiai gondolkodás terméke. Az „emberi dolgoknak”, vélték a görög filozófusok, köztük Arisztotelész is, megvan a maguk ideje: tettek és beszédnek egyaránt. A nem kell id ben mondottaknak vagy cselekedetteknek, legyenek azok bármennyire is helyénvalóak egyébiránt, nincs foganatjuk. Az okos (fronimosz) embernek éppen ezért az a legfontosabb erénye, mondja Pittakhosz, hogy képes mindenben felismerni a kell id t.

Pál átértelmezi a görög kairoszt: számára a kell id az örökös most, a pillanat, és pedig – természetesen leg – mindig a legutolsó, hiszen a pillanat – miként Augustinus is állítja – mindig arra törekszik, hogy majd ne legyen. S ha emberi életünk valóban mindenkor erre az utolsó pillanatra vonatkoztatott – és keresztényi szempontból kétség sem férhet ehhez –, akkor ez az élet valóban jöv tlen s az emlékezés kötelessége nélkül való. A keresztény ember számára a jöv t egyedül az üdvösség reménye jelentheti, jelene pedig örökös készenlét, felkészülés valamire, ami talán soha nem jön el. „Vigyázz” – hangzik János tolmácsolásában Jézus figyelmeztetése –, mert „ha nem vigyázol, úgy érkezem, mint a tolvaj, és nem tudod, melyik órában [poian hórán] leplek meg”. (3:1-3)

*Demeter M. Attila*

Nem véletlen tehát, hogy maga Augustinus is éppen Jánost citálja, aki állítólag már (még? most?) az „apostoli id kben”<sup>16</sup>, így „kiáltott fel”: „Fiacskáim [Páidía]! Itt az utolsó óra [Észkháté hórá észti]”. (I. Jn. 2:18)

Szó szerint: utolsó óra van.

---

<sup>16</sup> Augustinus: *A keresztény tanításról*, 206.

# Isten és/vagy törvény

## Gondolatok a *deus absconditus*-ról

CSIKY HUBA

Mottó: „*opszisz adelon ta phainomena*”  
(Anaxagorasz)

„...*ha sors van, akkor nem lehetséges a szabadság;  
ha viszont..., ha viszont szabadság van, akkor nincs sors,  
azazhogy..., azazhogy akkor mi magunk vagyunk a sors...*”  
(Kertész Imre)

A filozófiai beszélyben Istent Pascal óta elkülönített Istenként szokás megjeleníteni. A filozófusok Istene és Ábrahám, Jákob és Izsák istene közötti szakadék distanciát teremt a vallás és a filozófia között. Az elkülönítés a vallásos megtapasztalást a kinyilatkoztatás fogalmába zárja és mint vélekedést leplezi le, míg a filozófiai beszéd mint az értelmi megismerés egyedüli hordozója függetleníti magát a vélt és megnyilvánuló transzcendencia-jelenléttől, Istent a lét horizontjába zárja, s ugyanezzel a mozzanattal az ész hatókörébe vonja: „a vallásos »kinyilatkoztatás« eredendően beleolvad a filozófiai értelemben vett felfedésbe...”<sup>1</sup> Ez a mozzanat, pontosabban aktus által a bat kol<sup>2</sup> elveszti rezonanciáját, pusztán visszhanggá minősül; a filozófia és következésképp a vallás is az ész csele által „Istent, akit tapasztalni kíván, eleve a lét és az immanencia fogalmaival értelmezi”.<sup>3</sup> Ha a filozófia istene és a vallás istene között tátongó

---

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas: Isten és a filozófia. In *Nyelv és közelség*. Jelenkor, Pécs, 1997, 141–164.

<sup>2</sup> A Talmudban benne van egy olyan rövid történet is, ahol az égi hang *halachikus* kérdésekbe szól bele, persze eredménytelenül. Ebben a kontextusban nem ezt az értelmezését tekintjük a bat kol-nak.

<sup>3</sup> Emmanuel Lévinas: i. m. 148.

szakadékot nem próbáljuk meg áthidalni, ha a filozófia a kinyilatkoztatást mint beszédet nem sz kíti le a megismerés propozicionális jellegére, s itt a propozicionalitás eleve a filozófia fent említett fogalmaiban csapódik le, akkor a távolságot, mely a két istenfogalom között fennáll, növeljük azáltal, hogy kénytelenek vagyunk a hitigazságokat az észigazságokkal szemben, azokkal ellentétben tételezni. A szembenállás ténye kizárólagossággá alakul, amennyiben „a kinyilatkoztatás igénye az értelem feláldozását követeli [...], ezzel szemben a filozófia az igazság teljes átláthatóságát és a gondolkodó szubjektum teljes autonómiáját követeli.”<sup>4</sup> Autonómia vagy heteronómia?

A kinyilatkoztatás teljesen felfüggeszti az egyén autonómiáját, vagy ellenkez leg, az autonómia-heteronómia problémája csupán küls dlegesként leplez dik le abban, amit Ricoeur a „kinyilatkoztatás elfogadhatatlan igényének” nevez? Nem utal újabb értelem-összefüggésre a kinyilatkoztatás fogalmában az autonómia-heteronómia problematika által félresepert jelentés? Az autonómia alatt els dlegesen differenciális elemet értünk, az autonómia az elkülönböz dés ténye az ember és az Isten között, s ez az eltávolítás, distanciateremtés azáltal adott, hogy Istent mint abszolút transzcendenciát feltételezzük. Így a kinyilatkoztatás fogalmában olyan értelem-összefüggésre kell találnunk, amely kizárja azt, hogy a felül l jöv parancs eszméje összeférhet legyen a kinyilatkoztatás eszméjével. A lényegi mozzanat az autonómia fogalmában a távolság, az elkülönböz dés gondolata.<sup>5</sup> Ricoeur a kinyilatkoztatás átláthatatlanságát a „kett s beszéd” tényéhez kapcsolja, ami kialakítja a kinyilatkoztatás hármas tagolású szintjét: a hitvallás szintjét, az egyházi dogma szintjét, valamint azoknak a tanításoknak az összességét, melyeket a tanítóhivatal az igaz hit szabályaiként állít fel. A kett s beszéd koncepciója azt a kétpólusú viszonyrendszert nyújtja, melyben az egyik végletet az inspiráció képezi, míg ennek ellentettje az inspiráció mögötti kinyilatkoztatás, mint isteni terv leleplezése. A kinyilatkoztatás egyirányúvá válik ezáltal, a filozófia feladata arra zsugorodik, hogy leleplezze a beszédet, amely a *vél* kinyilatkoztatást jelenti. Ebben a paradox helyzetben a kinyilatkoztatás és az esetleges beszéd, melléköreje

---

<sup>4</sup> Paul Ricoeur: A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása. In *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Bp., 1999, 116–160.

<sup>5</sup> Els dleges az autonómiát öntörvény ségként, a heteronómiát mástörvény ségként definiálhatnánk. Ez az öntörvény ség szorosán összefügg az abszolút transzcendencia és a szerz déskötés gondolatával. Mindezek meghatározzák a *deus absconditus* eszméjét (annak ellenére, hogy például Hans Jonas nem fogadná el ezt az eszmét. (Lásd részletesebben: Auschwitz a Gnózis árnyékában. In Heller Ágnes: *Költészet és gondolkodás*. 217–227.). Többek között erre a meghatározottságra is szeretnénk utalni.

megkülönböztetése válik a filozófia tárgyává, a filozófia így szerves berendezésként szolgál, miközben elsiklik a tényleges kinyilatkoztatás tartalma fölött.

Vizsgálódásunkban eddig két kérdés látszik körvonalazódni: szükséges a kinyilatkoztatást a megismerés propozicionális jellegére korlátozni, ahol a propozicionalitás a filozófiában adott immanens fogalmiságot tükrözi, ahhoz, hogy Isten fogalmának széttöredezettségét elkerüljük, vagy lehetséges új utakat találnunk; illetve mennyiben tartható fenn vagy szándékainknak megfelelően vehet el az autonómia-heteronómia szembenállása, milyen mértékben kristályosodik ki a filozófiai beszélyben ez a szembenállás (fennállás), ha a dichotómia szükségképpen elkerülhetetlen.

Nyilvánvaló, hogy a kinyilatkoztatásnak mint aktusnak azt a formáját kell elnyben részesítenünk, amely képes arra, hogy a Isten-értelmezésekkel összhangban maradjon, de ugyanakkor megteremtse a distanciát az Isten fogalmával szemben. Így arra a kérdésre, hogy miképp nyilvánítja ki Isten önmagát, a legmegfelelőbb választ a törvény fogalmában találjuk. Ez az el feltételezett kinyilatkoztatás-forma megkülönbözteti önmagát a más megnyilvánulási formáktól azáltal, hogy a kinyilatkoztatást elkülönítve désre kényszeríti, hasadást idéz el benne, hisz bizonyos preferenciális mozzanatot is takar. Az Abszolútum hogyan nyilvánul meg: mint Isten – *abszolút transzcendencia* –, vagy mint beszéd/törvény – *viszonylagos transzcendencia*: ez a lehetőségmozzanat azt is kizárja, hogy a kettős beszéd hipotézisét tarthatóként fogadjuk el. A törvény fogalmának tucatnyi értelmezése közül kiindulópontként a judaizmusban érvényes jelentését tekintjük mérvadónak. Ez az álláspont szerint el kell különíteni egyrészt a tora-t, ahol ez a fogalom a törvényt mint elvont, abszolút fogalmat, a törvény ideáját, másrészt a micva-t mint konkrét társadalomformáló erőt. Itt az elvont törvény maga az abszolútum, „értékérvényessége független elhatározásunktól, tudásunktól, tettüktől.”<sup>6</sup> Ebben a felfogásban – mintegy ennek az elvontságnak, illetve abszolút jellegnek a kihangsúlyozására – kidomborodik a Tóra preegzisztens volta, vagyis mint minta, kép jelenik meg, melynek a világ csak másolata. Sőt nemcsak idea, hanem *ideál*. A kinyilatkoztatás fogalmához elsődlegesen a törvény elvont fogalma társítható, a törvény második értelmezése csupán mint külső dleges jelenik meg. Mindezek ellenére a két fogalom dialektikus mozgása (ha egyáltalán lehet erről szó) vonja maga után a vélt heteronómia és autonómia váltakozását, egyik vagy másik el térbe kerülését. Az autonómia, ami a nomosz jelenlétét állítja el térbe, a világ deszakralizációjának az el jele, hisz Isten fogalmát, így-létének tényét is mint formálisat leplezi le.

<sup>6</sup> Hahn István: Az örök törvény. In *A proféták forradalma*. Múlt és Jövő, Bp., 1998, 156–158.

Ennek a mozgásnak a megjelenítését akkor tudjuk felmutatni, ha világossá tesszük a törvény – Isten koncepcióknak a váltakozását, ha elemezzük az Isten megismerési lehet ségeit: azt, hogy ezek a lehet ségek mennyiben ütköznek bele a törvény fogalmába, a törvényt hogyan jelenítik meg: mint nomoszt vagy mint Tórát.

Mindezek el tt rá kell mutatnunk arra, hogy a judaizmusban a kinyilatkoztatás semmi esetben nem jelenthet heteronómiát, vagyis azt, hogy az isteni beszédet mint parancsot fogjuk fel. Az olyan kanti erkölcsfogalom, mint kötelesség, csupán másodlagosként jelenik meg egy folyamatban, melynek központi elemét a *szerezéskötés* képezi. A szerzés mint aktus lerombolja a heteronómiát, de meg rzi a kinyilatkoztatás mozzanatát a tanúság kett s mozgása által. Egyrészt maga a kinyilatkoztatás mint beszéd tanúskodik a létrejövés mozzanatáról, másrészt a kinyilatkoztatásban Isten tanúskodik önmagáról, a mozzanatban történ jelenvalóságáról. A tanúság bizonyítható, megtapasztalható. A nyom tanúskodik a tanúságról. Ezért mondja Leo Strauss, hogy „a zsidók és a mohamedánok számára a kinyilatkoztatás nem annyira a hitet, mint inkább törvényt jelentett.”<sup>7</sup>

A „tanítóhivatal” ezen dogmájára épül fel a középkori filozófia, f leg a zsidó filozófia, úgy, hogy átmenetet képez a vallás és az ókori filozófiai örökség között, s ez a közöttség jelentette a filozófia autentikus voltát; Heller Ágnes megfogalmazásában: „...a középkori filozófusok két hagyományt örököltek, a görög-római filozófiai és a szentírásit. Mindkét hagyományban gondolkodtak. Aki csak a szentírásit hagyományban gondolkodott, akár zsidó volt, keresztény vagy muszlim, az nem volt filozófus, aki nem gondolkodott a szentírásit hagyományban, az számított »epikureusnak«”.<sup>8</sup> A gondolkodásnak ez a közöttsége megfosztja a filozófiát attól, hogy az észigazságait szembeállítsa a vallási tanítás hitigazságaival, pontosabban kizárja a filozófiai gondolkodás magasabb státuszát, így filozófiai értelemben tárgytalanná válik Maimonidész f m vének, A *Tévelyg k Útmutatójának* ezoterikus vagy exoterikus jellegét hangsúlyozni, mint ahogy Leo Strauss teszi, amikor arra utal, hogy „Maimonidész az igazságot nem közvetlenül, hanem titokzatosan tanítja, azaz az igazságot csak azok el tt a tanult férfiak el tt tárja fel, akik képesek az önálló

---

<sup>7</sup> Leo Strauss: Bevezetés. In *Az üldöztetés és az írás m vészete*. Bp., 156–158. Az más kérdés, hogy a Tóra egésze elfogadható mint tanúság, mint nyom, vagy ezt a szerepet csupán a dekalógusnak tulajdoníthatjuk. A Hahn-féle értelmezés teret nyit az el bbi elfogadásának lehet ségére.

<sup>8</sup> Heller Ágnes: Hogyan szólítja meg... In *Költészet és gondolkodás*. Múlt és Jöv , Bp., 1999, 227–253.



megértésre, miközben a tömeg eltt eltíkolja az igazságot.”<sup>9</sup> Maimonidész *A Tévelyg k Útmutójában* a bizonyosság ígéréssel az esetlegességek világába vezet bennünket. Ez korántsem jelenti azt, hogy az átfogható világegyetemet a kontingencia jellemezné, csupán arra mutat rá, hogy az emberi jelenlét és az általa létesített viszonyok (nem csak értelmi viszonyok) a világegyetem összefüggéseinek elenyész részét képezik. Antropológiai szempontból ez a világ egy felaprózódott, elkülönült világ, és mégis bizonyos neoplatonista ihlettség hierarchiát foglal magában. (Még akkor is, ha ez a hierarchia alátámasztja az abszolút elkülönültség gondolatát.)

Mit jelent Maimonidésznél a kontingencia gondolata? Azt, hogy a létr I csupán mint járulékról beszélhetünk,<sup>10</sup> s ez kizárja azt, hogy Istennek létet tulajdoníthassunk. Ezáltal a kozmosz kétpólusúvá válik, feloszlik a létezők rendjére, valamint a léten túli rendre. Ez az abszolút transzcendencia – amely az ember számára egy háromszatú felemelkedési stádiumot ír el : a létezést I a létig<sup>11</sup>, a létt I a léten túli birodalomig – lehetlenné t nik tenni Isten megismerését. A kontingencia felszámolása érdekében Maimonidész ragaszkodik a megismerhet ség lehet ségéhez, vagy legalábbis az utalásszer megismeréshez. Mindazonáltal, vagy éppen ezért ez az út nem a hit útja, hanem a rációé, mert: „a hitnek csak a felfogás után van helye, mert a hit a meggy z és arról, hogy az, amit felfogtak, az elmén kívül is olyan, amilyenek az elmében fel lett fogva.”<sup>12</sup> Melyek tehát az „üdvösség útjai”, vagyis a megismerhet ség lehet ségei? Maimonidész három lehet ségre utal, mégpedig a *törvény útjára*, a *negatív attribúció útjára* és a *bölcsesség útjára*. A maimonidészi terminológiában két törvényfogalommal találkozunk: az egyik a *fiqh*, a másik az *igazi törvény*. Leo Strauss elemzése a *fiqh*-et mint az Útmutató által nem tematizáltat kizárja a Maimonidész könyvében vizsgált törvényfogalmak közül. Ezt az álláspontot támasztja alá Maimonidész azzal, hogy a törvényt a kinyilatkoztatás fogalmába vonja és összeköt kapocsként szerepelteti ember és Isten között. A dibbur (beszéd) és a amidah (mondás) szavak értelmezésekor ezeket az akarat és a szándék szavakkal egynem síti, megteremtve nemcsak a tanúság kategóriájának egyik oldalon való fennállását, de elkerüli azt is, hogy tárgyiasító, profán, a *fiqh* körébe utalható, vagy ezt jellemző kinyilatkoztatás-koncepciót állítsunk fel. A beszédet és ezáltal a törvényt az ember és Isten közé helyezi azzal, hogy az emberhez

<sup>9</sup> Leo Strauss: *A Tévelyg k Útmutójának irodalmi karaktere*. In i. m. 45–113.

<sup>10</sup> Maimonidész: *A Tévelyg k Útmutója*. Logos, Bp., 1997, 184–264.

<sup>11</sup> Lét mint természet.

<sup>12</sup> Maimonidész: i. m. 208.

hasonló létezését attribuíál neki, „a táblák (a Tóra) Isten m ve i voltak” ez „annyit jelent, hogy létük természeti, nem pedig mesterséges.”<sup>13</sup> A Tóra így két irányban fejti ki hatását: egyrészt hozzájárul a test tökéletességéhez, másrészt a lélek tökéletességéhez. A lélek tökéletessége oka az örök létnek – szögezi le Maimonidész.

A negatív attribúció útja Isten megismerésének a lehetetlenségével indít, hiszen „mi mindent csak a létez k szemléletéb l tudunk”.<sup>14</sup> Tehát rendelkezünk fogalmakkal a létez r l, mégpedig bizonyítás útján. Ezeket a fogalmakat tagadjuk Istenr l, hiszen a léten túli nem rendelkezik a lét sajátosságaival. A fogalmak tagadásának útján pontosítani tudjuk elképzelésünket Istenr l, vagyis „minél több tagadó attribútumot alkalmazunk Istenre, annál közelebb jön a felfogásunkhoz s sokkal közelebb állunk hozzá.”<sup>15</sup> Vagyis a lét kiüresítése feltétele Isten közelségének. Ez az út ellentétes azzal az Isten-megismeréssel, amit Ricoeur így ír le: „miközben igyekszünk kiválogatni és kiostálni az Isten predikátumai közül azt, amit a legméltóbbnak tartunk arra, hogy jelezze az istenit, aközben alakítjuk ki az isteni egy bizonyos eszméjét.”<sup>16</sup>

A bölcsesség útja a hochma (bölcesség) szó elemzésekor kristályosodik ki. Maimonidész megfogalmazása rövid és sokatmondó: „a bölcsesség: az igazságok felfogása, miknek végcélja Isten felfogása.”<sup>17</sup> Tulajdonképpen ez a lehetőség a törvény útjának a meghosszabbítása, mert Maimonidész feltételként az észbeli tulajdonságok meglétét és a jó erkölcsöket nevezi meg. A törvény kinyilvánítja önmagát azáltal, hogy Maimonidész az els két parancsolatot leválasztja a többir l és a tulajdonképpeni epifániaként tételezi, míg a többi nyolc a törvényetikát nyújtja. A felemelkedés, Isten ismerete ezzel beteljesedett. Maimonidésznek szüksége volt a kinyilatkoztatás összességére ahhoz, hogy Isten tanúsága találkozhasson az ember tanúságával, hogy a szerz és legitimálja a közelségét vagy a távolságát Istennek, hisz Útmutatójában a *kegy* és *harag* egybeeseng a *távolság* és *közelség* fogalmaival. Leo Strauss rámutat arra, hogy „... a kinyilatkoztatás az ember számára csak annyiban értelmezhet , amennyiben közvetett okokon keresztül jelentkezik. Ezért a *falasifa* a kinyilatkoztatás folyamatát úgy értelmezték, mint ami lényegében valamilyen sajátos, a természetes tökéletesedéssel, tulajdonképpen az emberi tökéletesedéssel kapcsolatos.”<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> I. m. 305.

<sup>14</sup> I. m. 814.

<sup>15</sup> I. m. 264.

<sup>16</sup> Ricoeur: i. m. 116–160.

<sup>17</sup> Maimonidész: i. m. 824.

<sup>18</sup> Leo Strauss: Bevezetés. In i. m. 9–27.

Isten megismerése és az igaz törvény megismerése így azonos, Maimonidész a *fiqh*-et vagy nomoszt csupán külsőlegként értelmezi, ami független a két létszféra összekapcsoltságától, ami nem mutat hierarchikus felépítést, vagyis a törvény mint kinyilatkoztatás nem teremti meg a heteronómia fennállásának a lehetőségét. Az olyan fogalmak, mint lét, létezik stb., amelyek a filozófia immanens fogalmiságához tartoznak, nem képesek utalni Istenre. Mindennek ellenére az Isten megismerése az Isten tanúságától függ, az ember esetleges létezikként csöppen bele a megismerés és tanúság dialektikus mozgásába. Vagy mint a *falasifa*, a bölcsek.

A kereszténység, illetve a „keresztény” filozófia megszületésével a törvény fogalma más vágányra futott, és mindinkább távolodni látszott Isten fogalmától. Így a megismerés is differenciálódott: Isten ismerete nem feltételezte a törvény ismeretét, pontosabban Isten ismeretében a törvény meglete nem játszott szerepet. Nyilvánvaló minőségátváltozásról van itt szó. A törvény természete meghibásodott. Ezt a hangsúlyeltolódást Mészöly Miklós *Saulus* című regényében lehet a legérzékletesebben megragadni. Saulus (a későbbi Pál) és egy rabbi közötti beszélgetés a Törvény lényegét, Törvény és b n közötti kapcsolatot próbálja tisztázni.

- „– De te magad mit gondolsz, Rabbi?
- Az most kevésbé fontos. A Törvényről próbálok gondolkodni.
- De ha már gondolkodnunk kell rajta... *érthetjük pontosan?*
- Nem tehetünk okosabbat.
- Szerinted gondolhatunk mást, mint a Törvényt?
- Sajnos, igen.
- És büntetlenül?
- És ha büntetünk?
- Nem értem...
- Mit gondolsz, *a Törvényt zavarba lehet hozni?*
- Nem!
- *És ha maga a Törvény jönne egyszer zavarba?*
- Ilyet még nem hallottam rabbi szájából...
- Te se az én számból hallod. Csak segíték, hogy hangosan gondolkozzál.”<sup>19</sup>

A maimonidészi bölcsesség, ami a kinyilatkoztatás és általa a Törvényt mint igazságot tettelezte és így is értette meg, már a múlté. A Törvényt már „zavarba lehet hozni”, megszűnt az igazság hordozójaként fungálni; az igaz törvény nomosszá alakult, amit értelmezni, elfogadni vagy elutasítani lehet anélkül, hogy feladnánk Isten ismeretének a vágyát. A dialógus végkicsengése arra a kérdésre, hogy büntetni vagy sem, a Törvény helyzetét

<sup>19</sup> Mészöly Miklós: *Saulus*. Kriterion, Bukarest, 1981.

figyelembe véve az, hogy „mindegy”. Mindezek után az a kérdés: Isten lét, a Törvény semmi?

A „félresiklott racionalizmus” – ahogy Rorty jellemzi – egyik kezdeményezése, Spinoza, ugyanúgy kettős szétválasztást javasol a törvény fogalmát illetően. A „tiszta vágás” csupán látszólag idézi fel a nomosz és az igaz törvény kettősségét. A törvény, mint nomosz, Spinozánál is fellelhető, meghatározás szerint nem más, mint az az aktus, hogy „bizonyos egyén vagy egyének egy ugyanazon határozottan megállapított módon cselekszenek”.<sup>20</sup> A felosztás másik tagja csak formálisan, pontosabban csak névlegesen tartja meg az igaz törvény jellegét, és ez a spinozai „isteni törvény” fogalma. Mielőtt ennek az elemzésébe kezdenénk, nézzük meg, miként van jelen a kinyilatkoztatás, és mi a jellegzetessége a spinozai rendszerben. A *Tractatus* gondolatmenete szerint a kinyilatkoztatás „valamely dologról az emberek számára az istent I kinyilvánított igaz ismeret”.<sup>21</sup> Mindezek után az embernek nem marad más hátra, minthogy meghallja – önmaga reflexiók készsége nélkül – ezt az igaz ismeretet kinyilvánító hangot, és ezáltal megismerje a dolgokat. Korántsem ez a helyzet. Ezt az állítást Spinoza azzal cáfolja, hogy a reflexiót a kinyilatkoztatás egyik formájának tekinti. Ezzel megszünteti a heteronómiának azt a kényszerét, hogy az igaz ismeretszerzés isteni ténykedés, valamint Istent I való függőség legyen. Mivel indokolja Spinoza a kinyilatkoztatásnak ezt a kitágítását, emberi készséggé való átalakítását? – „...a természetes ész útján nyert megismerés is kinyilatkoztatásnak mondható, mert az, amit természetes eszünkkel megismerünk, tisztán az isten megismerését I és az megmásíthatatlan rendeléseit I függ”.<sup>22</sup> Amennyiben megismerjük Istent, annyiban fennáll az a tény, hogy a kinyilatkoztatás mint reflexió is képes megjelenni? Határozottan nem, az Isten eltti „az” véglegesen (?) eldönti: amennyiben Isten megismer, annyiban beszélhetünk emberi megismerésről I. Ez a heteronómia visszaállítását jelenti? A kérdés eldöntése érdekében nézzük meg az „isteni törvény” fogalmát. Utaltunk arra, hogy ennek a fogalomnak a használata csupán formális, azért, mert nem beszélhetünk meghatározott tartalmáról. Csupán irányelvet alkot, tartalmát az önmagába zárt törekvés jellemzi. Törekvést mondtunk, mert az „isteni törvény” „egyedül a legfőbb jót, vagyis az Isten igaz megismerését és szeretetét tekinti céljának”.<sup>23</sup> Visszakapcsolva a heteronómia problémájára, az Isten megismerését célzó törekvés arra kényszerít, hogy elveszük azt a javaslatot, miszerint az

---

<sup>20</sup> Baruch Spinoza: Az örök törvény. In *Tractatus*. Akadémiai, Bp., 1951, 13–24.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Uo.

észmegismerés Isten megismerését I, vagyis attól függ, hogy tulajdoníthatunk Istennek megismerést vagy sem. Így az „isteni törvény”, melyet törekvésként lepleztünk le, egy olyan mozgás fele utal, melyben a hangsúly Isten megismerésén van. Tehát összességében elmondható, hogy mindaz, amit az Isten – Törvény dichotómiája jelentett volna, kiüresedett, az egyedüli utat az üdvösség felé Isten qua Isten megragadhatósága jelenti. Hogyan valósítható meg ez a megragadás? Spinoza az egyik útként a természet útját javasolja. Ez azt feltételezi, hogy a dolgok és Isten között olyan kapcsolat van, melyben az egyik tag szükségszer en utal a másikra. „Isten nélkül semmi léttel nem bír, és fel nem fogható”<sup>24</sup>, vagyis a létben való részesezés az a mozzanat, mely egyúttal a létez ket az összesség szemszögéb I tematizálja, Spinoza szerint: „mindaz, ami a természetben létezik, az istenséget rejti magában”.<sup>25</sup> A megismerés irányítottságától függetlenül ugyanazt közelítjük meg, akár Istent próbáljuk átfogni, akár a természeti dolgok ismeretét tartjuk prioritásnak. A megismerés semmiképpen sem tévesztheti el Istent, hisz Isten mindenben ott rejt zik. Mégis Spinoza következtetése más: „minél jobban megismerjük a természeti dolgokat, annál tisztább és tökéletesebb ismeretét szerzünk magáról az Istenr I”.<sup>26</sup> Ez a természeti I – vagyis a partikuláris dolgok megismerését I – teszi függ vé Isten megismerését. A *Tanulmány az értelem megjavításáról* cím könyvben szerepl négy megismerési mód közül harmadikként Spinoza azt az ismeretet nevezi meg, „amelyben egy más dologból következtetünk egy dolog lényegére, így például az okozatból következtetünk az okra”.<sup>27</sup> Ezzel összecseng az a megállapítás, hogy „ha a dolgok megismerésében helyesen használjuk értelmünket, okaikban kell ket megismernünk. Minthogy mármost Isten minden más dolog els oka, azért Isten megismerése természetszer en megel zi valamennyi dolog megismerését”.<sup>28</sup>

A dolgok vagy Isten? A választ Spinoza abban a fordulatban nyújtja, ahol a megismerés három útját vázolja, melyb I csupán kett adekvát megismerés, az els tévedéshez vezet. A lehetséges két megismerési módból kizárja a dolgokat mint közvetít elemeket azzal, hogy közvetlen megismerési lehet ségekr I beszél. Az els az „igaz hit”, „értelemszer meggy z és”, mely a vágyat implikálja, és képes valaminek a természetére

<sup>24</sup> B. Spinoza: Rövid tanulmány. In *Ifjúkori m vek.* Akadémiai, Bp., 1981, 38–50.

<sup>25</sup> B. Spinoza: Az isteni törvény. In *Tractatus.* Akadémiai, Bp., 1951, 13–24.

<sup>26</sup> I. m. 13–24.

<sup>27</sup> B. Spinoza: Tanulmány az értelem megjavításáról. In *Ifjúkori m vek.* Akadémiai, Bp., 1981, 106.

<sup>28</sup> I. m. 101–127.

rávilágítani. Természetesen Istenére is. De általa az „igazság nem világítja meg önmagát”. A vágy szeretetté kell alakuljon, ahhoz, hogy feltétlenné és kizárólagossá tudjon válni. Ehhez vezet el a harmadik megismerési mód, ami azt tematizálja, ami már nem tematizálható, és a vágy érdekmentességét a törekvésben, a szeretetben bontakoztatja ki. Itt visszakanyarodtunk az „isteni törvény” meghatározásához, mely „az isten igaz megismerését és szeretetét” tekinti céljának, az *Etika* megfogalmazása szerint „Isten értelmi szeretetét”. Ezzel megtettük azt a lépést, amellyel Isten az immanencia területére zártuk és felbonthatatlan kapcsolatot létesítettünk Isten és az ember között: „Az elme Isten iránti értelmi szeretete magának Istennek az a szeretete, amellyel önmagát szereti, ám nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az örökkévalóság szemszögéből tekintett emberi elme lényege által explikálható. Vagyis az elme Isten iránti értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti.”<sup>29</sup> A törekvés, ami lerombolja a távolságot Isten és ember között, feltételezi a transzcendencia elvetését, és megköveteli, hogy mindent a létbe zárjunk. Éppen ez a közelség lehet félrevezető, mert Isten megismerése az én megtalálásától függ, az én létbe való behelyezettségétől. Márpedig ahol minden lét, elsikkad a létezés. Ha heteronómiáról nem is beszélhetünk, ez a spinozai rendszer szerint nem azt jelenti, hogy minden autonómia. Egy olyan helyet kell keresnünk, mely a megismerés ellenére elkerüli az összemosódást, megtartja a distanciát.

Lévinas gondolkodásában nemcsak jelen van ez a distancia, hanem visszaállítódik az abszolút különbség, amit Maimonidész a különböző létrétegek között felállít. Viszont itt nincs szó egy maimonidészi tökéletes világegyetemről. Lévinas az elkülönítést éppen a totalitás széttörésére hozza létre. Miért? Mert a totalitás háborút jelent, az individualitás tényének a szétrombolását, ami a tematizálás során keletkezik. Tematizálni, a megismerés hatókörébe vonni itt azt jelenti, mint nem lenni hagyni, hanem felépíteni egy olyan azonosságot, identitást, amit rákényszerítünk a tematizáltra. Az objektív értelem, ami a megismerés szakolásból származik, a „mítoszban” jelenik meg mint a megismertség terméke, a leírható megismert. Ebben a kontextusban olyan megismerési mechanizmust kell felállítani, amely lenni hagyja a másikat, anélkül, hogy elregyártott megismerési skatulyákba zárná. Lévinas ennek a mechanizmusnak az eszközét a vágyban véli felfedezni, ahol a „vágy a teljesen más, az abszolút másik fele mutat”.<sup>30</sup> Így már ebben a stádiumban létrejön a transzcendencia, ami a *Vágyó*-t elválasztja a *Vágyott*-tól. Lévinas világa egy kétpólusú világ. Isten, amennyiben tematizálható, ezen a

<sup>29</sup> B. Spinoza: *Etika*. Osiris, Bp., 1997, V. rész, 36. tétel.

<sup>30</sup> Emmanuel Lévinas: *Totalitate i infinit*. Polirom, Ia i, 1999. 18.

kettősségen túlra helyezhet; az általuk jelentett képhez képest transzcendens. De lehet-e egyáltalán valamit mondani erről az abszolút transzcendenciáról? Lévinas szerint igen: „az isteni dimenzió az emberi arc által nyílik meg”.<sup>31</sup> Az a viszony, ami Isten és ember között létrejöhét, társadalmi viszony. Itt megszűnik az isteni attribútumoknak a felmutatása, lényegének a keresése. Isten ilyen szempontból közömbös. De van, és a levése „az embereknek szolgáltatott igazságosság korrelatívuma”.<sup>32</sup> Epifániája ez a megszólítotttság, az igazságosságra való felszólítás tényében rejlik: „... a Másik a fenntartás kinyilvánítása, ahol Isten kinyilatkoztatja önmagát”.<sup>33</sup> Tehát az Istenről szóló beszéd akkor lehetséges, ha létrejön a másikkal való kapcsolat. De ez a kapcsolat a teljesen *Más*-sal csakis akkor jöhet létre, ha a kapcsolatteremtő maga az Én. Lévinas feltételként állítja azt, hogy az Én abszolút módon azonos legyen. Ennyire szilárdnak tételezhetjük az Ént?

Annak ellenére, hogy Lévinas gondolkodásában felbukkan az Én szilárdságának, egységének a megkérdőjelezése, ennek a vizsgálata túllépi a dolgozat kereteit. Lévinas érdeme témánk szempontjából az, hogy megoldotta az immanencia-transzcendencia problémáját, az immanens fogalmiság kizárásával, és egyúttal felfüggesztette a heteronómiát Isten abszolút transzcendenciájának a gondolatával.

A dolgozatban szereplő filozófusok Istene, ha nem is a szó szoros értelmében, de mindenképpen *deus absconditus*. A megismerési mechanizmusok ezt az elrejtettséget próbálják leleplezni úgy, hogy olyan viszonyrendszerbe utalják Istent, amely hozzáférhet a reflexió számára. Maimonidész helyzete viszonylag egyszerű, mert a hitigazságok ugyanolyan relevanciával bírnak, mint az észigazságok; így a törvényt használhatja közvetítélemként a megismerés számára. Ez persze csak úgy lehetséges, ha a törvényt a kinyilatkoztatás formájaként értelmezi. A szekularizáció, azzal, hogy a törvényt kanti terminusokkal értelmezi, egyrészt kizárja mint közvetítélemet, de ugyanezzel a kizárással bevonja a filozófiai diskurzusba a heteronómia gondolatát. Ennek elkerülése érdekében Spinoza vagy-vagy tételt állít fel: vagy Isten (vagyis a lét), vagy semmi.

Hogy a filozófia immanens fogalmait kizárja, és ezáltal mentse az individualizáció elvét, Lévinas újra megközelíthetetlen távolságba helyezi Istent. Éppen azért megközelíthetetlen, mert a legközelebbi. A társadalmi viszonyok milyensége ugyanis mint a kinyilatkoztatás terepe Istent az eszkatológiába zárja. A megismerés objektív jellege érvényét veszti a lévinasi megismerés-koncepcióban, és ez egyrészt a történelem kiiktatásának az

---

<sup>31</sup> l. m. 60.

<sup>32</sup> l. m. 60.

<sup>33</sup> l. m. 59.

eredménye, másrészt a sajátosan etikai beállítódás következménye.

Mi az, ami témánk szempontjából mérvadó, milyen megoldási javaslatok születhetnek a vizsgált filozófusok műveiben? Ami a filozófia történetében adottságként bukkan elő, vagyis Isten megismerése, alapvetően nehézségbe torkollik. Magával vonja ugyanis a heteronómia gondolatát; mérsékeltebb formában az autonómia kizárását, és az autonómia-heteronómia szimbiózisát Isten megragadhatóságának a kérdésköréből. Ennek az adottságnak a problematizálása szükségképpen megköveteli olyan útvonalakat, megismerési utakat és módokat, olyan közvetítő elemek felkutatását, amelyek visszalopják a megismerési koncepcióba az autonómia-heteronómia kettősségét, de ugyanakkor képesek kizárni a heteronómiát. A kinyilatkoztatás fogalma látszólag megkönnyíti a közeledést (gnoszeológiai szempontból) Isten és ember között, de csak akkor zárja ki az autonómiát, ha magát a kinyilatkoztatás fogalmát értelmezési keretbe vonjuk, és egy olyan kinyilatkoztatás-formával helyettesítjük, ami ezt a közelséget autonómia-függetlenné teszi. Ez a forma a törvény fogalma. Így teremti meg Maimonidész a megismerés lehetőségét, az autonómia lehetőségét. Lévinasnál a törvény fogalma hiányzik, de csak azért, mert az abszolút transzcendenciát nélküle is megvalósíthatónak látja. A megismerés, a transzcendenciáról való beszéd nem közvetlen, hanem a társadalmi viszonyok milyenségében kristályosodik ki. Ez persze azt is feltételezi, hogy a kinyilatkoztatás ne a (maimonidészi értelemben vett) törvény, hanem hely legyen.

De képes a Másik ilyen toposzként nyújtani magát? Vagy a tényleges autonómia csak a törvény kategóriájában bontakozhat ki?



# A csúcspontok esztétikuma J. S. Bach passióiban

ANGI ISTVÁN

A két passió együttélése a bachi életműben számos alapvető kérdésre készíti a nagy zeneszerző *ars poeticájával* kapcsolatban, de párhuzamos elemzésük egyben segítséget is nyújt a kérdések esztétikai-stilisztikai megválaszolásában. A kérdések fő fonódó problémakör természetesen egyaránt vonatkozhat a szövegre, zenére, eladásra, és mind szerkezetüket, mind történelmi-stilisztikus minőségeiket is felveti. Végül oly módon rendszerezem, hogy a kapott válaszok rávilágítsanak azokra a jellemvonásokra is, amelyek a két passió üzenetén át elvezetnek nemcsak a Bach kompozícióiban jelentkező esztétikai és szakrális értékek szerves kapcsolatához, de a barokk zene egyházi és világi műfajainak, műformáinak hasonlóságához illetve különbségéhez is.

A *János*- és a *Máté*-passió összevetésekor – érthető módon – általában a *különbségek* kimutatására alapoznak, hogy egyik drámaibb és földi-emberibb, a másik szemléletesebb és égi-istenibb. A feszültségek akkor kezdődnek, amikor a szakirodalom átolvasása során azt látjuk, hogy az egyik forrás az egyiket, a másik pedig a másikat tartja hol drámaibbnak, hol bensőségebbnek, és fordítva. Például Gombosi Otto „dramatikusabbnak” a *Máté*-passiót tartja,<sup>1</sup> ugyanakkor K. Geiringer<sup>2</sup> „gyengédséget és szeretet árasztónak” fogja fel, amelyben a kiáltó ellentétek le vannak tompítva. Krisztus művészi ábrázolásáról is eltérnek a vélemények. Várnai Péter<sup>3</sup> azt írja szintézisében, hogy a *János*-passióban „Bach sokkal inkább a szenvedő ember-Krisztust ábrázolta, semmint a földöntúli, transzcendentális isteni alakot; ez a jellegzetesség kapcsolja össze

---

<sup>1</sup> *Zenei lexikon II.* Budapest, 1931, 323.

<sup>2</sup> K. Geiringer: *Johann Sebastian Bach.* Budapest, 1976, 155.

<sup>3</sup> Várnai Péter: *Oratóriumok könyve.* Budapest 1976, 155.

korokon átnyúlva a *János-passiót* Beethoven *Missa Solemnis*ével, amely Krisztusban a küzdőhst látatja." A *Máté-passió*ban viszont Krisztus „nem ember, hanem valóban földöntúli, isteni lény". A már idézett Geiringer párhuzama szerint éppen ellenkezőleg, „a *János-passió* krisztusát fenséges nyugalom és embertávoiliság jellemezte. Máté evangéliuma azonban lehet séget nyújtott Bachnak, hogy a maga *Jesusminn*jét, Jézus iránti szeretetét kifejezze. Itt nincs áthidalhatatlan szakadék az emberi és az isteni között; Isten fia szenvedésében az embert közelíti meg, és az emberiség vele együtt szenved.”<sup>4</sup> Nos, az ilyen sarkosítások ellentétes megfogalmazódásai a *hasonlóságok* elhanyagolásából fakadnak. Mert a két passió hasonlóságának a kiemelése korántsem jelenti az ún. *differentia specifica* elhanyagolását. Ellenkezőleg, arra világít rá, hogy nincs opcióról szó, hiszen mindkettő létjogosultsága ugyanazon liturgikus igény folytonosságából következik. Mint ismeretes, a krisztusi szenvedéstörténetet négy evangélium örökítette meg. E négy forrás – a belső szerveződéseknek megfelelően – egységes egészében nyújtja mind az események valamennyi lényeges mozzanatát, mind a hozzájuk kapcsolódó érzelmi-hitbeli magatartásformák jellemző megnyilvánulásait mind a kommentátorok, mind az események közvetlen szereplői sorában. Természetes egyházzenei követelmény volt tehát, hogy a húsvéti ünnepkör alkalmával, egy megadott liturgikus ciklus jegyében, a krisztusi szenvedéstörténet négy ízben, négy forrás alapján hangozzék el. Már a 4-9. században a passió-recitálás sorrendje a következőképpen alakult: Máté evangéliumából virágvasárnap, Márkéból nagyhét keddjén, Lukácséból nagyhét szerdáján és Jánoséból nagypénteken énekelték az idevonatkozó szövegrészeket – persze az adott árnyalatok jegyében.

Bach maga is eleget kellett tennie ennek az igénynek, és szívesen eleget is tett. A ma rendelkezésünkre álló zenetörténeti dokumentumok arról győzték meg, hogy szerzőnk is négy passiót szólaltatott meg a Tamás templomban, amelyekből három minden bizonnyal saját kompozíciója volt. A másik két passióból talán az egyik – a *Márk-passió* – lehetett más szerző tulajdona, amit a rá gyakran jellemző krízis miatt, a kor divatjához híven, egyszerűen átmásolt a megfelelő alkalomra. Ám tegyük hozzá, hogy feltételezhető a saját szerzemény legalábbis vázlatos megalkotása Márk evangéliumából is. Különösen alátámasztja ezt az elképzelést Bach szeretete passiói felé, a tény, miszerint a *János-passió*nak két változata maradt fenn, s amelyeket kis túlzással akár két munkának is tekinthetünk, és az a megfontolás, amellyel a *Máté-passió* partitúráját másolta. Geiringer szerint „ez még Bach számos szép kézírata között is egyedülálló. Vonalzóval és körzével dolgozott rajta, és az evangélista (recitativo) szavaihoz vörös tintát használt, hogy így

---

<sup>4</sup> K. Geiringer: i. m.

különböztesse meg az isteni kinyilatkoztatást a szöveg többi részétől. A zeneszerző azt akarta, hogy ez a passió mindenkihez szóljon, és csakugyan olyan egyszerűség és közvetlenség van a munkában, amilyennel ritkán találkozunk Bach nagyobb kompozícióiban. Erre is jól illenek Beethovennek a *Missa Solemnis* elé írt mottója: »Vom Herzen – möge es zum Herzen gehen.«<sup>5</sup>

Persze a hasonlóságok rekonstruálása – a művek hiányában – elég nehéz. Ám feltételezhetjük, hogy a négy evangélium összefüggésrendjére alapozódhattak. Ezt láthatjuk a megmaradt két passió-oratórium belső viszonyában is. Például Bach a Máté-evangélium megfelelő részletét átviszi a *János-passió*ba is, hogy a zenei megérezésként igényének megfelelően teljessé tegye a Krisztus halála utáni *dies irae* apokaliptikus hangulatát: „Erre a templom függönye kettéhasadt, felülre egészen az aljáig, a föld megrendült, sziklák repedtek meg, sírok nyíltak meg és sok elhunyt szentnek feltámadt a teste. Feltámadása után eljöttek a sírokból, bementek a szent városba, és többeknek megjelentek.”<sup>6</sup>

Számos szerkezetbeli megfontolás is az ugyanannak *másként*, pontosabban *más részeként* megkomponált közös gondolati egységét húzza alá. És csak ennek az egységnek a tudatos követése hozza majd a különbségek jelenlétét a részek és az egész viszonyában. Ha a három szinoptikus evangélium – Márk, Lukács, Máté – és a János-evangélium belső szerkezetét vizsgáljuk, ott is a *viszonyrendek közössége* a mérvadó. Nem véletlenül nevezik a három írást szinoptikusnak, ami azt jelenti, hogy „párhuzamosan egymás mellé lehet őket állítani és »egy tekintettel« (synopsis) átfogni. Innét kapta ez a három evangélium a »szinoptikus« nevet.”<sup>7</sup> De a „szeretett tanítványnak”, az állandó szemtanúnak, az események közvetlen szereplőjének, Jánosnak az evangéliumát sem elsősorban a szerkezeti különbségek miatt veszik külön, hanem a benne elhelyezkedő hangsúlyok sajátos pozíciói miatt, mondjuk így, közvetlensége miatt.

A Biblia mai értelmezése szerint a négy evangélium a *hasonlóság különbségében* szerves egészet alkot. Erről így szól még a legvázlatosabb összevetésük is. Ime néhány részlet a már idézett biblia-magyarázatból:

a) Márk evangéliuma azt emeli ki, „hogy bár Jézus paradoxonát az emberek nem értették meg, elfordultak tőle, mégis volt az Atya küldötté s hozta meg Isten terveinek győzelmet. Keveset foglalkozik a Mester tanításával, keveset hoz beszédeiből. Fő témája a *keresztre feszített Messiás bemutatása*. Elénk állítja Jézusban az Isten Fiát, akiről így nyilatkozik az Atya, a gonosz lelkek, sőt az

<sup>5</sup> K. Geiringer: i. m. 155.

<sup>6</sup> Máté, 27:51–53.

<sup>7</sup> Bevezetés a szinoptikus evangéliumokhoz. In *Biblia, Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Szent István Társulat, Apostoli Szentszék, Budapest, 1987.

emberek is. a Messiás, aki isteni rangot követel magának, felette áll az angyaloknak, bnbocsátó hatalmat tulajdonít magának, csodákkal és ördög zéssel bizonyítja hatalmát és küldetését. De másrészt er sen aláhúzza látszólagos sikertelenségét az emberek között: ezért hozza a tömeg csúfolódását, megbotránkozását, a zsidó vezet k ellenséges magatartását, s t a tanítványok kételkedését, és minden ellenkezést, amely a kereszt gyalázatához vezetett. Mégis szívesen fejtegeti ezt a botrányt, mert nemcsak szembehelyezi vele a feltámadás végs gy zelmét, hanem megmutatja, hogy ennek Isten titokzatos terve értelmében így kellett történnie. Így akart megváltást szerezni az embereknek, így jövendöltek róla az írások.”<sup>8</sup>

b) Máté sokkal jobban felépíti könyvét: „Öt részlet követi egymást, mindegyik egy beszédb l áll, amelyet ügyesen kiválasztott történetek vezetnek be. Az elejére teszi a gyermekkor történetét, a végére pedig a szenvedés és a feltámadás történetét s így a hét rész kerek egészet alkot. [...] Tökéletesebben adja vissza Jézus tanítását és kitarít a «mennyeek országának» gondolata mellett, ezért evangéliumát úgy lehet jellemezni, mint a *mennyeek országának eljövételér l szóló hétfelvonásos drámát*: 1. El készület a messiás-gyermek személyében. 2. Programjának kihirdetése tanítványai és a nép el tt a hegyi-beszédben. 3. Igehirdetése küldöttei által, akiknek csodái, mint jelek, Jézust igazolják. 4. Az emberekt l állított akadályok, Isten alázatos és rejtett üdvrendje szerint, amelyeket a példabeszédek fejtenek ki. 5. Isten országa kezd megvalósulni a tanítványok e csoportjában, amelynek élén Péter áll, és bennük felismerhet az egyház közössége is. 6. A krízis, amely el készíti végleges eljövételét, és amelyet megjövendöl eszkatológikus beszédében. 7. A szenvedésben és diadalban való eljövétel, amelyet a szenvedés története és a feltámadás leírása tükröz.”<sup>9</sup>

c) ugyanott Lukács evangéliumáról ezt olvashatjuk: „a harmadik evangélium értéke szerz jének megnyer egyéniségéb l fakad, amely állandóan tükröz dik könyvében. Lukács jó érzék író és fennkölt lélek. Munkáját eredeti módon alkotta, gondja volt forrásaira és anyagának elrendezésére. Ezzel nem állítjuk, hogy a hagyományokból vett anyagot «történetibb» módon rendezte el, mint Máté és Márk. Forrásainak tiszteletben tartása és az anyag egymás mellé helyezésének módszere ezt nem engedte meg neki. *Terve* – bizonyos átrendezéssel és elhagyásokkal – nagy vonalakban megfelel Márkénak.”<sup>10</sup>

d) János evangéliumának különös fontosságot tulajdonítanak a biblia-magyarázók: „Az egész könyv magán viseli az Egyház legrégebbi ígehirdetésének a jellegét. Jézus messiási voltát és istenfiúságát tárja elénk és bizonyítja a Krisztustól hozott jelekkel.

---

<sup>8</sup> *Biblia*. Id. kiad. 1095.

<sup>9</sup> l. m. 1095-1096.

<sup>10</sup> l. m. 1096.

[...] vannak olyan vonásai és részei, amelyek világosan megkülönböztetik a szinoptikusoktól. Úgy látszik, szerzője bizonyos zsidó korok felfogásának erős hatása alatt állott, s e gondolatokat és kifejezésmódokat újabban megtalálták a qumrani esszénus iratokban. Végigvonul rajta az ellentétek szembeállítás: világosság-sötétség, igazság-hazugság, világosság angyala-sötétség angyala (Beliar). Főleg Qumranban törekedtek arra, hogy eszkatológikus távlatba állítsák be az egység misztikáját és a testvéri szeretet szükségességét. [...] Sokkal jobban élénk állítja Jézus életének, tetteinek és szavainak értelmét, mint a szinoptikusok. Jézus életének eseményei »jelek«, amelyek csak megdicsőülése után váltak igazán érthetővé. [...] A szinoptikus evangéliumokban Krisztus dicsőségének megnyilvánulása első sorban végső eljövetelel van összekötve. [...] nála már megfigyelhetjük az eszkatológia bensőségesítését is. Az Emberfiának »eljövetelel« úgy fogalmazza meg, mint Jézus eljövetelel a megtestesülés által, felemeltetését a kereszten és övéihez való visszatérését a Szentlélek által. Az »ítélet« a szívek bensejében zajlik le. [...] János m. véstete az, hogy nem kell szembeállítani a szimbolizmust és történelmet: maguk a tettek adják a szimbolizmust, kibuggyan belőlük a történelem, abban gyökereznek és kifejezik értelmét. A testté lett Ige kivételezett tanúja eltt csak az az érték, ami megfelel ezeknek a feltételeknek.<sup>11</sup> Az értelmezések szerint az evangéliumi szövegben néven nem nevezett „kedves tanítvány” – maga János, az evangélista. Ireneus már Kr.u. 180 körül így ír: „Végül János, az Úr tanítványa, aki a keblén nyugodott, efezusi tartózkodása alatt is kiadta evangéliumát.”<sup>12</sup>

Most nem célunk az egész Újszövetség történeti leírásának a végigkövetése, jóllehet éppen a hosszú távon bonyolított összevetésekből derülne ki legjobban a négy változat kölcsönös feltételezettsége és az egészükből fakadó információ teljessége. A „hosszmetszet” analízise volna egyben a tulajdonképpeni történelmi konfrontáció feltétele is. Itt valóban, az összetevők komplementaritása mellett, algoritmusuk első sorban kisebb-nagyobb változtatásaival is találkozunk. Ám ezek az eltérések első sorban nem a történelmi hűség hitelességet érintik, hanem sokkal inkább arra világítanak rá, hogy a négy szerző krónikás feladatának megoldásában lényegi szerepet játszott szubjektív temperamentumuk, költői énjük, valamint a témához való viszonyulásuk. Bach kiválóan ráértett ezekre a sajátosságokra, és a rá jellemző érzelmi kontrasztok sokoldalú megalkotásában fel is használta őket. Érdemes megfigyelni, ahogyan Krisztus *epiteton ornans*-át (Emberfia–Istenfia komplementaritását) kétszereplős „leitmotivummá” fejleszti a szöveg és dallam kapcsolatában.

Különösen lényegre tör ez a megkettőzés a két passió

<sup>11</sup> I. m. 1201, 1202, 1204.

<sup>12</sup> Uo.

## Angi István

kulminációs pontjainak eltérésében. Ezeknek az eltéréseknek a végigkövetéséhez már elég a „keresztmetszetek” analízise is. Az Újszövetség történeti mozzanatai pontszerű lényeggé szűsödnek a megváltás drámájában, az utolsó vacsorában, Krisztus elfogadásában, halálra ítéelésében, megkínzásában, keresztre feszítésében, kínhalálában és az azt követő égi harag földi tanúságtételében. Pontosan ezek az események képezik szövegi alapját a passióknak is. A feltámadás és a mennybemenetel mozzanatai kívül esnek a nagyhét történeti keretein. Nos, ebben a keresztmetszetben az esemény középpontja a *döntés Píllatus házána*: az Emberfiát halálra ítélik. Ám ez a központ nem jelent egyben csúcspontot is. A kulmináció megalkotásának a sodrásában több metszet is ajánlikozik – mindkét passió-szövegben – a feszültség drámává érleléséhez. Ezeknek a metszeteknek a kiválasztásában és zenei feldolgozásuk során Bach pontosan alkalmazkodik a felvilágosodás-kori esztétika formateremtő elveihez. Mint majd látni fogjuk, tökéletesen érzi a lessingi esztétika szerkesztéstörvényeit, a termékeny *pillanat* m vészi fiziológiáját. Ám azt is kiválóan tudja, hogy az időbeli ábrázolás ökonómiájában a minőségi csúcspont megfogalmazását a *díszít jelz* eszmerajza plaszticizálja. Passióiban alkalmazza is a díszít jelz t: Jézus, az Emberfia – Krisztus, az Istenfia.

A János-evangélium idevonatkozó részében a feszültség pontszerű s rítését elsősorban a következő mozzanatok hordozzák:

- Kit kerestek?
- A názáreti Jézust...
- Én vagyok
  
- Akarjátok, hogy szabadon bocsássam a zsidók királyát?
- Ne t, hanem Barabást!
  
- Íme, az ember!
- Keresztre vele!
- Nézzétek, a királyotok!
- Halálra, keresztre vele!
  
- Asszony, nézd, a fiad!
- Nézd, az anyád!

– Beteljesedett

És a Máté-evangéliumban:

- Üdvözöllek Mester! – (*Júdás csókja*)
- Barátom, miért jöttél?
  
- Melyiket bocsássam el a kettő közül?
- Barabást!

- Ennek az igaz embernek vére ontásában én ártatlan vagyok
- Vére rajtunk és fiainkon!
  
- Eli, Eli, lamma szabaktani? Én Istenem, én Istenem miért hagytál el?
- Illést hívja
- Hadd lássuk, eljön-e Illés, hogy megszabadítsa?
  
- Ez valóban Isten Fia volt!

Bach a szövegrészek véglegesítésében nagy figyelmet fordított a pontszerű részek feszültségére, és zenéjében megvalósította a bennük rejlő események bonyolult és ellentmondásos kísérő érzelmeinek a megérezkítését. Persze ezt a lehetőséget legvalószínűbben akkor vette ki a kezéből, amikor közvetlenül képszerűen, hol közvetve, jelképesen. Minderre kiváló lehetőséget biztosított a *passió-oratórium* műfaj és a benne megalkotott műformák dinamizmusa. Bach mindkét művében egyaránt felhasználta a nagy elődök vívmányait, a korál- és motetta-passiók esztétikai-szokrális eredményeit, amelyekhez szervesen kapcsolta hozzá a kantáták és korabeli oratóriumok formavilágát.<sup>13</sup>

Végül is a kórus – szólóisták – hangszeres kíséret viszonyában Bach a zenei dráma tipikusan barokk, s azon belül is sajátosan szokrális-transzcendens feltételeit teremtette meg. Műveiben teret terében megvalósult a történelem-idézés többsíkúsága, a múlt és jelen összefonódása, az egykori szereplők és a jelenkori hívek egymásmellettiége; és történt ez oly módon, hogy egyetlen korabeli operaszínpad látványosságai sem érték volna utol.

Talán leginkább a balladisztikus érzékivétel szerkezetéhez hasonlítható az effajta dramatizáló költői-zenei módot, amelyről Greguss Ágost oly találóan mondotta: „tragédia dalban elbeszélve”.<sup>14</sup> Valóban, a bachi passióban szerves egységet alkotnak a drámai („tragédia”), a lírai („dalban”) és az epikai („elbeszélve”) tényezők. Szemben a legendák ködét idéző „balladái homály” sajátosságaival, itt (ebben a hármas egységben) a múlt jelenidej véltétele a zenei tablók sorában a lehető legvilágosabban

<sup>13</sup> Az *oratórium-passió* se egyfelől a *korál-passió*, amely a gregorián korális virágzása idején (4–12. sz.) születik meg, másfelől az újabb *motetta-passió*, mindkettőre a cselekményesítés, a párbeszéd tendenciája jellemző. Az első a korálist regiszterekre osztva két-három szereplőt megszólaltatva dramatizált, a második, a többszólamúság jegyében, minden szöveget kóruson érzékített meg. Persze a köztük átmeneti formák is voltak, mint például az énekkaron megszólaló korális, a *turba-passió*.

<sup>14</sup> Vö. Greguss Ágost: *A balladáról és egyéb tanulmányok*. Budapest, 1886.

valószínűleg meg. Az alapfeltételt az evangélista narrációja biztosítja, amely – mindkét esetben – a leghívebben ragaszkodik a bibliai szöveghez, pontosabban a nemes veret ógermán fordulatokra épít lutheri fordításhoz. Persze a narrátor esztétikai státusza ugyanakkora h séggel kelti életre a bibliai dramatizálás szellemét is: az evangélista beszél, de szóhoz juttatja a történet szereplőit is. Éppen e szóhoz juttatás „megszemélyesítésében” éri el a barokk passió a dramatizálás oly magas fokát, mert megelevenedik a múlt, életre kelnek a krisztusi idézetek, az apostolok replikái, Péter szőszegése, Júdás árulása, Pilátus habozása, a katonák, a papok és a császárok hada. És persze „életre kelnek” a mi érzelmeink is, ám különösen akkor, amikor a zenei szerkesztés felelget s többrét ségében – hol kérd n (hova?, ki?, kit?), hol követel en (bocsásd el!, ne kötdz meg!) –, a kórus hangjaiban a mi kísér - azonosuló gondolatainkat véljük megtalálni.

Hiszen a narrátor megidézéseire a közvetlen dramatizáló választ a kórus és a szólisták egyaránt nyújtják. Feladatuk mindkett jüknek bonyolult. Mert a kórus szerepe kett s: dramatizál és lírizál; és akcióval teli az ún. tömeg-kórusokban, a *turbákban*. Ezt a vonást örökölte a korál-passió egy kései vonulatából, a *turba-passióból*. Ugyanakkor a tulajdonképpeni korál-*passió* örökösöként csodálatos lírai-benséges hangot üt meg a korál-tételekben, áriákban, áriosokban. Bach mindkét feladatnak jelent s szerepet ró ki, hiszen a turbák és korálok aránya, valamint az áriaké és recitativóké így alakul:

*János-passió*: 16 kórus, 8 korál, 16 ária és recitativo (2 : 1 : 2)

*Máté-passió*: 20 kórus, 13 korál, 35 ária és recitativo (3 : 2 : 5)

Mindkét esetben szimmetria-arányokban gondolkodott Bach: az els esetben a tükör-szimmetria, a másodikban az aranymetszés törvényei szerint.

A passió-dramatizálás másik módja a *recitativo*. Benne a szereplők vagy egyszer en átveszik a szót az evangélistától és folytatják, miként a kórus is tette a turbákban, vagy az áriák bevezetőjeként szerepelnek. A kóruséhoz hasonlóan els funkciójuk cselekményesít , a második lírizáló.

Tehát a *dráma – líra – epika* hármasszoros funkciórendje a kórus és szólisták, turbák/korálok, drámai és lírai recitativók kett s, illetve négyes rendjeiben kel életre. Ebben a meghatározott keretben alakítja ki Bach azt a többdimenziós alkotói módszert, amelyet méltán nevezhetünk mátrixnak, pontosabban munka-mátrixnak. Hiszen a mátrix ismert törvényei szerint m ködik a többdimenziós formavilág is, amelyben valamennyi összetev együttesen hat és mégis meg rzi viszonylagos önállóságát.

Visszatérve a bibliai idézetek csomópontjaihoz, mielőtt ezek zenei kibontakozásait megvizsgáljuk, a szöveg mibenlétéről el kell azt is mondanunk, hogy a bibliai textus *mellett* a benne rejlő eszmeiség és érzelmi visszhang fokozott zenei átéléséért Bach versbetéteket is alkalmaz, és persze alternálja ket a már említett



korál-harmonizálásokkal. E versbetétek a korál verseivel s az evangélium-részlet pontos idézésével alkotják egészében a passiók „szövegekönyvét”. Elkészítésükben és véglegesítésükben Bach lényegi szerepet vállalt. A *János-passió* szövege, pontosabban szöveg-montázsa egészében Bach leleménye. A bibliai vezérszövegre maga vezette rá az áriák, korálok verseit, amelyeket vagy a kortárs elismert passió-költ B. H. Brockes m. veib l vett át, vagy saját szerzeményei voltak. Hasonló a *Máté-passió* szövegalkotása is; ezúttal Bach költ i énje a véglegesítésre, az összkép magalkotására összpontosít. Az evangélium vers-konnotációit poeta barátja, Picander<sup>15</sup> költeményeib l válogatja ki, a korálok megkomponálása itt azonban még „bennerejl bb” szerkesztésmódot követel. A 13 önálló (és egy áriába montált) korál közül 5 a vezérkorál megismérlése - ám mindig más tonalitásban:

The image shows a page of a musical score for the St. John Passion. It features multiple staves for various instruments and a vocal line. The instruments listed on the left include Flauto I & II, Flauto traverso I, II, Oboe I, II, Violino I, Violino II, and Soprano. The lyrics are in German and include: "Er - ken - ne mich, mein Hu - ter, mein Hir - te, nimm mich an!", "ich will hier bei dir ste - hen, ver - sch - te mich doch nicht! Wenn", "Be - freih du die - ne We - ge und was dein Her - ze krankt", "O Haupt voll Blut und Wun - den, voll Schmerza und vol - ler Hohn.", and "Wenn ich ein - mal soll schei - den, so schei - de nicht von mir."

A fokról fokra süllyed tonális ábrázolás már zeneileg is meghatározza a dráma fokozódó elmélyülését, a kísér érzelmek er sődését, a konfliktus fele sodródás kikerülhetetlenségét, „hogya írás beteljesedjék”. Ilyen szövegfeltételek között Bach a már jelzett csomópontokat nagyon változatosan dolgozza fel, ám mindig egy meghatározott er vonal irányában. Feldolgozásmódjai hol bens ségesen lírikusabbá teszik az adott drámai pillanatot, hol az epikai elem közvetített képzetű síkján a befogadó érzelmi készenlétet serkenti vele, hol pedig magát, a jelenidej vé tett, lemeztelenített drámát hozza elének a cselekmények dialógusában, a *mást is megszólaltatás*<sup>16</sup> arisztotelészi esztétika elve szerint. Mert a *líra-dráma-epika* esztétikai algoritmus a Bach szerkesztésmódjában is pontosan követi a személyi névmások bels rendjében rejl nyelvi kifejezés precizitását és többsikű képlekenységet: az *én* lírai expresszivitását, a *te* drámai konfrontációit és az elbeszél megidézését. S teszi mindezt a munkamátrix 2x4 síkú téréjében, recitativótól áriáig, turbáktól korálig.

<sup>15</sup> Picander – Christian Friedrich Henrici német költ álnéve.

<sup>16</sup> A középkori misztériumok és passiók formavilágára is érvényes az antik esztétika elmélete és gyakorlata. Az idézett forrás: Arisztotelész: *Poétika*. Budapest, 1974, 8.

## Angi István

Vegyük sorra a két passió párhuzamában az idézett feszültségpontokat. Mindenek előtt a közvetlen *képszerű*, „festői” szerkesztésmódokra térünk ki, de nem tévesztjük szem elől majd a közvetett, jelképes ábrázolásokat sem. Íme az első csomópont konfrontációja:

*János-passió:*

– Kit kerestek? – kérdezi Jézus.

– A názáreti Jézust – így a Júdás vezette katonák és szolgák tömege.

*Máté-passió:*

– Nézzetek, itt jön, aki elárul – Jézus a tanítványaihoz.

– Üdvözöllek, Mester – Júdás megcsókolja Jézust.

– Barátom, miért jöttél?

A János-evangélium szövege az elfogadás közvetlen drámáját hordozza, magára az eseményre összpontosít. Szinte „színpadi” a kontextuális mondat – „erre meghátráltak és a földre rogytak” –, akár a jelenet rendezői utasítása is lehetne. A Máté-evangélium szövege konnotációval teli szöveg: többretegű. Az elfogadás és az elárulás kettős drámája. A dialógus az áruló és a tömeg, valamint az áruló és Jézus között zajlik. Jézus és a tömeg szembenállása pusztán Jézus szavaira épül. Itt nincs dialógus. A dráma „közepe” hiányzik. Hogyan jár el Bach?

A *János-passió*ban a pillanat drámaiságát ragadja meg, a *Máté-passió*ban ugyanazt a pillanatot a kontempláció és a lírai átélés folytonosságába oldja. Előbbiben mindjárt a mű elején a recitativo (Jézus) és a kórus (tömeg) dialógusában kibontakozik a dráma. Nyílt színen „elöltünk” zajlik Jézus elfogatása: a recitativók fenséges erejében, a tömeg félelemmel-alantassággal teli kórus-replikáiban. A jelenet zenei ismétlése csak fokozza a feszültséget, az élmény közvetlenségét. Itt Jézus, az Istenfia erejével uralja a tömeget. A *Máté-passió* húsz ütemes recitativ dialógusba sítí az esemény elbeszélését, az utolsó 2 + 4 ütem a tulajdonképpeni kettős dráma pontszerű összefoglalása: Jézus az árulót is barátjaként kezeli, míg magát, éppen Júdás áruló jelére elfogják, megkötözik és elhurcolják. Bach ennek a felszírtett drámai pillanatnak az *előttjében* és *utánjában* biztosítja az esztétikai átélés tulajdonképpeni feltételeit. Itt 25 tétel elzi meg az eseményt, amelyben – egyebek között – az árulás megjövendölésének mozzanatát is bemutatja Bach. Sőt, a tanítványok kétségbeesett-félelemmel teli kérdéseiben („Én lennek az, Uram?”) pozitív érzelmi töltéssel kommentálja azt, ami a *János-passió*ban nyers meztelenséggel finalizálódott: az árulást magát. Ami pedig az *utánt* illeti, csodálatosan szép, áhítatos szoprán–alt duett kommentálja a megidézett dráma fölötti fájdalmat; ezt a duót követi a mennydörgés, villámlás apokaliptikus erejét idéző kórustétel. Ezzel a *Máté-passió* első részének fő esemény-vonala is vele együtt érzelmi-festői kísérete is lezárul. Hiszen az utolsó epizód eseményei

– Péter levágja az egyik szolga fülét, valamint Jézus szavai „aki kardot ragad, az kard által vész el” (28)<sup>17</sup> – profetikus erejükkel már a II. rész drámáját el legezik: a b n elkövetését, a b nh dést, s az isteni igazságszolgáltatást, kezdve Júdással.

Ugyanezt a *visszatekint –el retekint* kettő svektort szolgálja a 29. tétel záró kórusa is, amely kommentárjában a megidézett dráma lírai újraátélését és következményeinek epikai el legezését hordozza: „O Mensch, bewein dein Sünde gross...”

Zenei szerkezetében elemezve az elfogadás mozzanatát, a *Máté-passió*ban a struktúra közepén „lukat” találunk: a tulajdonképpeni esemény nem válik képpé, hanem „lecsorog” ezen a lukon. Mert ebbe a vákuumba torkollik az esemény teljes el zményesorozata, és bel le szívárog ki, és n hullámzó érzelem-folyammá az els részt záró tételek sora, miként a második részben elkövetkez csomópontok feszültség-helyzeteit is ez a „ki nem futott” mozzanat vetíti el .

Így már az els összevetésb l arra következtethetünk, hogy a két passió sorrendbeni megkomponálása során Bach fokozatosan interiorizálta a dráma lezajlását, ám erejét, feszültséget, érzelmi kíséretet mindezzel nem csökkentette, hanem igen is meg rizte, ha éppen nem fokozta tovább. Íme miért szcénikusabb, plasztikusabb az els átélés zenei vetülete a *János-passió*ban, és miért poétikusabb, expresszívabb a *Máté-passió*ban. Ám maga az átélés esztétikai min sége megmarad hangsúlyozottan drámáinak. Csak az els ben látványosabb ez a drámaiság, a másodikban szemlélt d bb. Zeneiségében a *János-passió* a dráma átélése, a *Máté* viszont az átélés drámája. Az el bbi az a dráma, amely „fizikailag” magának a pillanatnak a közvetlen megélésére készlet, az utóbbi az, amely „lelkileg” egyaránt kiterjeszti az átélést a pillanat el zményeire és következményeire. Bach zsenialitása, hogy a két passió egymásutánjában a befogadó számára valóságos „zenei sztereóképet” teremtett meg, amelyben az események pontszer ségei egységes képpé olvadnak össze, de amely e kép összeveténeik mindenikét a maga szemszögéb l, viszonylagos önállóságában is bemutatja a térid *mult-jelen-jöv* , illetve *ott-akkor* és *itt-most* zeneileg „fényképezett hologramjaiban.”

A következő kiválasztott csomópont-párhuzam a Pilátus által felajánlott alternatívában Barabás választására épül. Ezt a mozzanatot mindkét passióban a II. részben találjuk. Itt a dráma

<sup>17</sup> A passió-tételeket a lipcsei kiadás partitúráit követve számozzuk, mégpedig az új – *NBA* – jegyzék szerint, amit a tartalomjegyzék els oszlopában találunk; a zárójelbe tett második oszlop a régi – *BWV* – jegyzéket tartalmazza. Megjegyezzük, hogy ennek értelmében a kés bb idézett Geiringer- és Kovács-táblázatokban is következetesen átírtuk a *BWV* számozást *NBA*-ra. Tettük mindezt, mert az idézett partitúrák a továbbiakban végig az *NBA* számozást alkalmazzák. Vö. Johannes-Passion DVfM 3093; Matthäus-Passion DVfM 3087.

## Angi István

mindkét esetben feler sített cselekményes formában élez dik ki. A *János-passió*, az eddigiekhez híven, itt is „él drámát” mutat be. A turba zaklatott dallamát fokozottan izgatott kíséret követi a szöveg alatt: „Ne t, hanem Barabást!”. Ám ezúttal a *János-passió* bizonyul s rítettebb ábrázolásnak. Mert a párbeszéd Pilátus és Jézus, majd Pilátus és a tömeg között, az evangélista tényközlésével („Barabás rabló volt. Pilátus el hozatta Jézust és megostoroztatta”) bezárólag 28 ütemben egészében lezajlik (18abc). De milyen 28 ütem ez! A villódzó replikáké, amelyek a felbujtott tömeg alantas követelését kiáltozzák, amit az ostromozás pattogó-suhogó mélizmája követ. Jellegzetes pillanat ez, a bachi dallamalkotás titkaiba enged betekinteni. A mélizma – mint ismeretes – a recitativo fordítottjaként, egyazon szótag fölött különböző hangok özönét szólaltatja meg. Bach ebb l a hang-kontinuumból plasztikus dallamvonalat rajzol ki, amely egyszerre sugallja az idézett tárgy (korbács) képét és annak csapkodó mozgását is: mozgó zenei kép – a bachi dallam egyik stiláris jellemz je.

24 18<sup>4</sup>.  
Fl., Ob.  
Viol.  
Ten. Evangelista  
Cont.  
Bar - ra - bas a - ber war ein Mor - der, Da nahm Pi - la - tus Je - sum und gei -  
senza Basso continuo

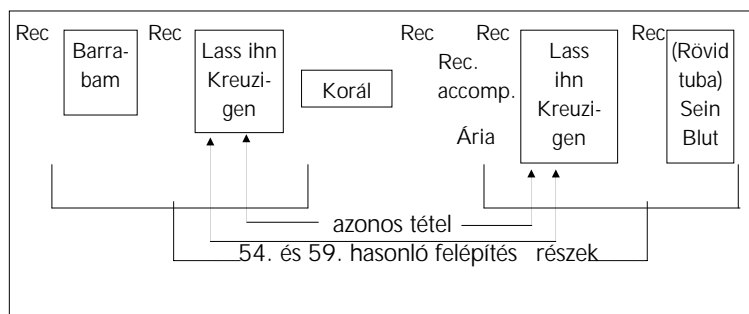
27  
Tenore Ev.  
Cont.  
Bel - te ihn.

A *Máté-passió* ezen a ponton jut a legközelebb a „fizikai” dráma kibontásához. S egyben itt jelenik meg a két passió dinamikai hasonlóságának az egyik legmeggy z bb mozzanata. Bach mintha rá is duplázna erre a hasonlóság adta lehet ségre. Míg a *János-passió*ban az el z csomópont a szöveg utalása szerint kett z dik meg, itt a második csomópontban a zeneszerz ismételteti a szöveget a drámai hatás fokozásáért. Valóban, a „Feszítsd meg t!” turba azonos szöveggel, hasonló zenei szerkesztésben, majdnem azonos dallamszöveggel kétszer hangzik el, egy közbeiktatott tömb el tt (45b) és után (50b). A beiktatott tömb korálja, recitativója és áriája a maga lírai bens ségével csak fokozza a visszatér , követel z replikák kegyetlenségét.

Hasonló tükör-szimmetriát rejt már a *János-passió* idevágó mozzanata is azzal a különbséggel, hogy itt a szövegazonosság a cselekménysor két szélén van (21d, 23d), míg a *Máté-passió*ban a betétet közvetlenül övez részekben jelentkezik. Túl a csomópontok feszültségalkotó szerepének fokozásán, a szimmetrikus szerkesztés igénye Bach részér I mindkét passió vázának egészére jellemző. A *János-passió* második részének központját elemezve Geiringer a következő tükørszimmetriát olvassa ki a partitúrából:

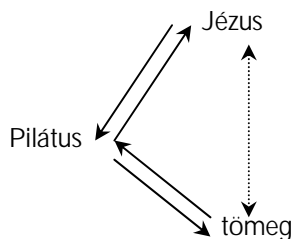
A B C D E D C B A  
17 18, 19/20, 21b 21d 21f 22 23b 23d 23f, 24, 25b 26

A hiányzó tételek a recitativókat tartalmazzák. A szerkezet elemzésében Geiringer csak a kórusra és a B pontban jelentkező áriákra összpontosít. A két passió felépítését összevetve a zenetörténész Kovács Sándor is a szimmetria-elv alkalmazását emeli ki, a *Máté-passió*ban például így:<sup>18</sup>



Mint látjuk, a *János-passió*ban rejlik arányok szimmetrikus elrendezése éppen a tárgyalt cselekmény-csomópontot érinti, a dráma nyitott háromszögébe foglalt viszonyrétegzését:

<sup>18</sup> Kovács Sándor: Johann Sebastian Bach. Máté-passió. In *Szemelvények a zenehallgatáshoz*. Budapest, 1979, 38.



Am a „nagyszimmetriát” itt is, ott is lekicsinyített mása el z meg. A *János-passió*ban a már említett *recitativo-kórus-recitativo* konfrontációiban így:

Akarjátok, hogy szabadon bocsássam a zsidók királyát?	Ne t, hanem Barabást	Erre Pilátus el hozatta Jézust és megostoroztatta
Pilátus recitativo	Tömeg turba	Evangélista recitativo

A *Máté-passió*ban is ezt a mikro-szimmetriát növeli fel Bach, zenei kifejezéssel elve argumentálja, és ebben a nagy formában élezi ki a két turba között a „Barabást!” replikától „A vére rajtunk és fiainkon!” replikáig.

Itt a dráma teljes valóságában vetíti elénk a konfliktus tragikumát: a szerepl k sorsa elkerülhetetlen és beteljesül, az „Írás szerint”. Pilátus katalizátor szerepe véget ér, a szabadjára engedett feszültség tumbol, a tömeg a fel nem ismert hatalmas vétket vállalja és elköveti. A megváltás totalizáló mozzanata, a tragédiák tragédiája bekövetkezik: az emberré lett Isten kinhalált hal értünk...

A *Máté-passió*ban még perspektivikusabb a tragikus események követhet sége mint a *Jánosé*ban, még érzékletesebb maga a katartikus hatás is. Ott az összecsapó nyers replikák sorozatos kegyetlensége sokkolja élményeinket. Azonosulva Krisztus sorsával, félünk. Itt a zajló események mögött rejli követhetmények el retudása szánalmunkat kelti fel valamilyen szinkretikus gyászban, amely az egész történet világfájdalmát éli ki, amelyben féljük Megváltónk halálát, s vele együtt szánjuk a felbujtott cs cseléket is...

A második esemény-csomópont zenei felfejtésének hasonlóságaiból és különbségeib l kiderül, hogy fajsúlyában a halálraítélés mozzanata („keresztre vele!”) más és más strukturáló szerepet játszik mindkét esetben. A *János-passió*ban a kulmináció közelében van, azt is mondhatnók, közvetlenül készíti el azt, míg a *Máté-passió*ban metszéspontként jelentkezik: egyfel l az elkövetkez láncreakció lefutását indítja el, másfel l az eddig történetek vissza/újragondolására készítet, az utolsó vacsora jövendöléseit l e jövendölések sorozatos beigazolódásáig.

A harmadik pontunk, ami tulajdonképpen el készíti az el z

mozzanat kifejtését: a szembesítés. A habozó-mérlegel Pilátus kétszer is a tömeg elé állítja Krisztust:

*Íme, az ember!*

*Nézzétek, a királyotok.* (hangzik a *János-passió*ban)

A tömegnek, a vétkez tömegnek reakcióját már ismerjük. A válasz az előbbieket ismétlése: „Keresztre vele”, illetve „Halál rá, keresztre vele!”. A *Máté-passió* a felelősséget a szabadulni akaró, kezeit mosó Pilátust eleveníti fel. Itt a szembesítés védekezésévé törpül. „Ennek az igaz embernek vére ontásában én ártatlan vagyok.” A tömeg halált követel ordítóváza ebben a kontrasztban valóságos hangorkánná válik: „Vére rajtunk és fiainkon!” Míg tehát a *János-passió*ban Pilátus kilépése a képből a konfliktus-helyzet kontrasztját még közvetlenebbé teszi a szembenállók (Krisztus – tömeg) között, addig itt, a *Máté-passió*ban a magára maradás, az elkövetés előtt álló bűn alantas nagyságát a fel nem ismert önátkozás félelmetes pusztító erejét teszi érzékivé, s ezáltal növeli a már említett szánalom élményt. Úgy is mondhatnók, hogy az arisztotelészi esztétikában megfogalmazott *katarzisz*-élmény<sup>19</sup> két alapélményből az első, a *félelem*-élmény, a *János-passió* kísérő érzelmeinek kialakulását uralja; a második, a *szánalom* élménye viszont a *Máté-passió* zenéjét, különösen annak turba-jeleneteit hatja át.

A cselekményfolyam sodrából utolsóként a „Beteljesedett” (*János-passió* 29), illetve „Én Istenem, én Istenem miért hagytál el?” (*Máté-passió* 61a) mozzanatok ellenpontozását emeljük ki. A *János-passió* tulajdonképpeni drámája itt véget is ér. Minden további rész visszhang, emlékezés, líra és epika. Persze ez nem zárja ki a szenvedély utórezgéseinek olyan fájdalmas kivetítődéseit, mint amilyen első sorban az utolsó szavakat ismételt ária (30) csodálatos érzelmi mélységének és hitbeli magasztosságának egybecsengése, vagy a basszus-ária és kóruskettőben felhangzó megtisztulás-élmény transzcendens ívelése (32). És még kevésbé zárja ki az evangélista recitativójában (33) megidézett „Harag napját”, amelyet *már itt* a Máté evangéliumából vesz át és épít be a szöveg-recitativóba, s majd ott a *Máté-passió*ban is hasonló „festői” zenével dolgoz ki: a fel-le száguldó futamok, a doboszer tremolók itt is, ott is plasztikusan érzékeltetik a biblikus képet: „Erre a templom függönye kettéhasadt, felülre egészen az aljáig” (*János-passió* 33, *Máté-passió* 63a).

<sup>19</sup> „A tragédia [...] a *részvét* és *félelem* felkeltése által éri el az ilyen fajta szenvedélyektől való megszabadulást.” Arisztotelész: i. m. 14–15.

## Angi István

33. Evangelista *Matthäus - Passio*

Tenore  
Evangelista  
Und sie - he da, der Vor - hang im Tem - pel zer - riß in zwei Stück von  
Continuo  
senza Bassono grosso

3  
o - ben an bis un - ten aus. Und die Er - de er - be - be - te, und die Fel - sen zer -

A *Máté-passió*ban az utolsó szavak kommentálása tovább pergeti a drámai eseményeket. Az arám nyelven felhangzó kiáltást – „Eli, Eli lamma szabaktani?” – a tömeg félremagyarázza. Haláltusájában Jézus a keresztfán arám nyelven a 22. zsoltárt recitálta, amely a Messiás szenvedéseiről szól. Ennek kezdete a fenti négy szó, és az arámul nem ért tömeg az „Eli, Eli...” hallatára azt hiszi, hogy Jézus Illést hívja segítségül. S íme leállítják az inni adó katonát: „Hadd lássuk eljön-e Illés, hogy megszabadítsa.” A kínzás kéjét, a cselék kínzásra kész mohóságát különösen emeli a lutheri szövegben szereplő „Állj!” kezdet; eszerint nemcsak kíváncsiak, eljön-e Illés, de kegyetlenek is, mert tiltják a segítséget, a segít nek *állj*-t parancsolnak: „Állj, hadd lássuk, eljön-e Illés, hogy megszabadítsa!”. Bach mélyen átéli e rászólás drámai többletét s azt megkettőzve indítja a turba-jelenetet (61d). És ha ehhez még visszaidézzük az előző gúnyolódó, semmibe vevő turbákat,<sup>20</sup> mint „Üdvöz légy Zsidók királya!” (53b), „Te, aki lebontod és harmadnapra felépíted a templomot, szabadítsd meg magad!” (58b), akkor értjük meg igazán a bachi átérzés és átélés mélységét, amely ezekben az utódrámai mozzanatokban oly plasztikusan a tér-idő többdimenziós színpadán életre kel. Ám ezúttal sem történt más, mint az előző csomópont-párhuzamok esetében. A *Máté-passió* vélt szemléltető jellege mögött rátaláltunk igazi drámaiságára. Az előzmények és következmények összevetésében a mozzanat drámai szituációjával oly módon, hogy egy sajátos zenei tér többdimenziójában a mozgásba hozott múlt-jelen-jövő síkok egymásra dűcolódnak.

Ha az elemzett mozzanatokot hangsúlypontoknak fogjuk fel, el kell döntenünk azt is, hogy milyen viszonyrendszerben állnak egymás *mellett* és egymás *után* a két passió egyikében is, másikában is. Ám, ha a csúcspontok taglalására és rangsorolására összpontosítunk, elemzésünk során legalább három, egyidőben ható erővonlatot kell követnünk:

<sup>20</sup> A turbák érzelmi jellege negatív, visszataszító véges-végig mind a két passióban. A kórusjelenetek *pozitív* érzelmi metaforákat, kevés kivétellel, csak az indító- és zárótételekben szólaltatnak meg, amelyek nem a cselekmény felizgatott, pusztításra ingerelt tömeget szerepeltetik, hanem *minket*, az akkori és mai keresztények sokaságát.



- a) a csomópontok „hosszmetszeti” elrendezését;
- b) a hosszmetset min ségei és a teljes passió bels rendje közötti viszonyt;
- c) s végül mindkét viszonyrend sajátos esztétikai státuszát a barokk zenében.

A kortárs Lessing esztétikai elemzéseiben<sup>21</sup> a térbeli m vészetekben (festészet, szobrászat, építészet stb.), a testek egymás mellé rendezésében kimutatja, hogy a térbeliség kifejez erejét az id -dimenzió felvételével nyeri el. Nevezetesen a termékeny *pillanat* megörökítésével, amely lehet vé teszi, hogy a mozzanatba rögzített történet el ttjét és utánját is vissza- és el re tudja gondolni/„látni” a képz m vészeti kép néz je. Lessing még hozzáteszi, hogy a termékeny pillanat – amit a kép rögzít – meg kell, hogy el zze a tulajdonképpeni csúcspontot. Ez utóbbit már a befogadónak kell hozzágondolnia a kép közvetlen esztétikai szemléletéhez. Mert ha a termékeny pillanat egybe esne a kulminációval, a kép ledermedne, s vele együtt a néz fantáziája is, hiszen a „mindenek túlján” nincs tovább mit gondolni. A kép hatása megsz nne, dinamikus ereje tovat nne. Ezek az elvek különösen érvényesek a korabeli, s általában a klasszikus vagy éppen a barokk stílus képz m vészeti megnyilvánulásaira.

Másfel l azt gondolhatnánk, hogy az id beli m vészetek (zene, tánc, költészet stb.) alkotásaira minden bizonnyal nem érvényes a termékeny pillanat esztétikája, hiszen itt – az id sodródó rendjében – egyik mozzanat a másikat követi. Itt, úgymond, minden pillanat elvonul a befogadó lelki szemei el tt a zenei, költ i, tánc-forma folyamatosságában. Valóban, a dinamikus m vészetek *egymás-utánjában* a cselekmény-mozzanatok egész sora jön létre, amelyek nem *mellé*, hanem egymás *után* rendez dnek. Itt, éppen ellenkez leg, a térbeliség számonkérése az, amely révén az id be rendezett *kifejezés* testet ölt, „plaszticizálódik”. Ez az alkotói momentum pedig a költ i jelz , amely zenében, táncban a vezérmotívum révén valósul meg: Krisztus, az *Istenfia*, vagy Jézus, az *Emberfia* jelz i azok, amelyek a passió szöveg leitmotívumait alkotják. Ezeknek a jelz knek az alkalmazása a költ i körülírást a minimumra csökkenti. De ennek az ambivalens jelz nek váltakozó megjelenítése a maga s ritett formájában nemcsak a költ i képet plaszticizálja, hanem szinte már az eszmerajz himnikus magasztosságában és elvontságában a keresztény hitvallás alaptételét is érzékvé teszi: Istenfia–Emberfia, a földre szállás és emberré levés, valamint a mennybemenetel és visszaváltozás Istene, de aki újra „eljövend ”, magának a *Credonak* a centrumát jelképezve.

Mégis, itt a csomópontok rendszerében, a költ i vezérmotívum

<sup>21</sup> G. E. Lessing: *Laokoón, Hamburgi dramaturgia*. Budapest, 1963. A következő elemzéseket b vebben a *Laokoón* III. és XVI. fejezetében találjuk.

mellett mindkét passióban tekintetbe kell vennünk a termékeny pillanat elvét is.

Láttuk: Bach zenéje „fest i zene”. Tehát képszer . A. Schweitzer írja nagy jelentőség Bach-monográfiájában: „Beethoven és Wagner a muzsikában költ, Bach fest. Bach is dramatikusan, de úgy, ahogyan a fest is az. Nem az egymásra következő eseményeket rajzolja meg, hanem kiragadja azt a pregnáns pillanatot, amely számára az egész történet hordozója, és ezt zeneileg ábrázolja. Ezért is volt rá az operának oly csekély vonzereje. A hamburgi színpadot ifjúkora óta ismerte; a drezdai opera vezető személyiségeivel a legjobb viszonyban volt. Hogy mégsem írt operát, annak az oka nem a külső körülményekben keresendő, hanem inkább abban, hogy – éppen ellenkezőleg, mint Wagner – a cselekményt és a zenét nem egységként fogja fel. A zenei dráma az számára a drámai képek egymás után következőzése: ezt a passiókban és a kantátákban valósítja meg.”<sup>22</sup>

Mások is képszer segítségével ragadják meg a bachi passiók „zenei látványát”. A kettős kóruson megszólaló „Üdvözlégy Zsidók királya!”-turbát Várnai Péter így jellemzi: „az egymásnak felelget félkórusok szinte panorámikusan festik meg a képet: a helytartói palota eltté téren innen is, onnan is felharsan a gúnyolódó tömeg kiáltása”.<sup>23</sup> Egyébként a *cori spezzati* elv alkalmazása Bach passióiban majdnem mindenhol ezt a tablószerű térbeli hatást váltja ki. „A cori spezzati – írja ugyancsak Várnai – Velencéből származó, majdnem egész Európára szétterjedt hangszerelési elv, mely a hangzó teret használja ki azáltal, hogy az egyes énekes és hangszeres csoportokat a templom, illetve a terem különböző pontjain, egymástól elválasztva helyezi el.”<sup>24</sup>

Valóban, a képszer, fest i zene a maga belső építkezésében, feltételezi a képek, képsorok egymás mellé állítását. Gondoljunk például a *János-passió* plasztikus mozzanataira, mint a Krisztus ruhái fölött való kockadobás. A mélyvonósok szólamában már-már látjuk a pergőkockát:

---

<sup>22</sup> A. Schweitzer: J. S. Bach (részletek). In *Életem és gondolataim*. Budapest, 1974, 439.

<sup>23</sup> Várnai Péter: i. m. 67.

<sup>24</sup> I. m. 439.

Musical score for Soprano, Alto, Tenore Ev., Basso, and Cont. (col Basso grosso). The lyrics are: "spra-chen sie un-ter-ein-an-Jer: Las-set uns den nicht zer-tei." The score includes a "tutti" marking and a "7" above the Cont. part.

Hasonló példával szolgál a könnyek hulló-koppanó metaforáiban a *Máté-passió* 52. áriája, amely a kép egészét a dallamrajz és kísérete egységében mutatja be:

Musical score for Soprano, Alto, Tenore Ev., and Basso. The lyrics are: "Kun-nen Trä-nen mei-ner Wan-gen nichts er-lan-gen, nichts er-lan-". The score includes a "7" above the Soprano part.

Musical score for Soprano, Alto, Tenore Ev., and Basso. The lyrics are: "Herr, bin ichs, bin ichs, bin ichs, Herr, bin ichs, Herr, bin ichs?". The score includes a "7" above the Soprano part and a "Chorus" marking above the Tenore Ev. part.

A térszer ség és a számszimbolika jellegzetes fest i képpé ötvöz dik a *Máté-passió* utolsó vacsora jelenetében. A recitativókban tett Jézus kijelentését a tanítványok izgatottan fél kérdései kórusban követik (9d,9e), és jelképesen, mert tizenegyszer ismétl dik a feltett kérdés; a tizenkettedik tanítvány, Judás nem kérdez. A kép feszültségének megértését különösen elevenné teszi, ha ezt a mozzanatot Bach *Máté-passió* jából összevetjük Leonardo da Vinci *Utolsó vacsora* cím kompozíciójával. S még egy vele kapcsolatos szemináriumi adalékkal. Mint ismeretes, a képen egy hosszú asztalnál velünk szemben ülnek Jézus és tizenkét tanítványa. A kép „programja” a fent idézett bibliai párbeszéd, amely egyetlen fest i mozzanatba s r södik: az elhangzó kijelentést követ döbönt csend megtörésébe, a kérdeve-kiáltó replikák özönébe. Ez a s rítés rendkívül zenei módon megy végbe, az el készítés (Jézus szavai), a feszültség (a pattanásig ajzott siket csend) és az oldás (a kiáltozó-önigazoló kérdések ismétl dései a hármás csoportokra tagolódo tanítványok között) algoritmikus elemeinek egymásra tev désében. A kép szemlélése során a mi szemünk, a mi

tekintetünk „oldja” újra zenei folyamattá a történet drámáját. Az egyik szemináriumi elemzésünk alkalmával történt, hogy a diákok zenei aláfestéssel egybekötve vetítették a kép dia-reprodukcióját. A zenét persze reneszánsz motetták világából vették. Ám a projekció során a dia-képek egymásutánjában a kísér zene „elcsúszott”, és véletlenül egy másik képnek szánt *gagliarda* táncos, *giusto* zenéje szólalt meg énekkaron. A szervezők rögtön le akartak állítani a magnót és szabadkoztak, de a csoport többi tagja lázasan követelte, hogy csak hagyják ezt a zenei aláfestést, mert igenis nagyon találó. Valóban, a gyors tempójú, táncosan ritmikus dallam pontosan dinamizálta a termékeny pillanat plaszticitását. A tanítványok izgatott kérdez sködése drámai folyamattá, mint Monteverdi mondaná, a *stille concitato* gyakorlatává alakult.

Visszatérve a bachi passiókban megjelen termékeny pillanat elemzéséhez, a fenti példa csak meger sítí azt a meggy z désünket, hogy a zenében s különösen a barokk zenében *ott van* a termékeny pillanat, csak meg kell találni és ki kell emelni. Ám a fest i zenében sorjázó képek egymásutánja sajátossá teszi e pillanat létjogosultságát. A képszekvenciák folyamatában megsokszorozódik ez a pillanat, és termékeny pillanatok *soráról* beszélhetünk. Ebben a sorban az *el ttek* és az *utánok* persze sajátos áttünéseket produkálhatnak. Az ami itt után volt, ott, a következő pillanat fázisában már el tt, és fordítva. Ebb l következik, hogy a két passióból felelevenített és egymásnak híven rímel hangsúly-csomópontok mindenikét felfoghatjuk termékeny pillanatoknak. De ezek a termékeny pillanatok mindig sort, szériát hoznak létre. E szériák sajátossága az *egymásutániság átlépése*. Mert minden pillanat, maga el tt s maga után, végig megköveteli „saját fennhatóságának” viszonylagosan önálló létezését. S ebben a kis mini-impériumban oldódik folyamattá. Tehát folytonosságát a kivetített és zeneileg átél vissza- és el regondolások alakítják ki. Hiszen önmagukban véve e pillanatok el vannak különítve, *sorukat* a megszakítottság jellemzi súlycsomópontról súlycsomópontra. S éppen ebben a megszakítottságban fest iek ezek a pillanatok, s plaszticizálják – a jelz k alternatívájaként, mint pillanatfelvételekbe rejtett jellemzések – a zenei tablók sorának folytonosságát.

Ennek alapján az a) pontban jelölt er vonal hatását valóban a *hosszmetszetben* lehet elgondolni, amelynek végigpásztázása szolgáltatja az elrendez dés, az értelmezés módját, magát a döntést, a mozzanatok ilyen vagy olyan kihangsúlyozásában, el egészen a csúcspont megválasztásáig.

A b) pontban felvetett „teljes bels rend” egészének a kérdéseire éppen a csomópontok megszakítottságaiból összeálló hosszmetesz relációi adjak meg a választ. Mert a csúcspont el tti és utáni mozzanatok arányos növekedése illetve lefokozása a már jelzett fennhatóságok összevetései révén alkotják meg és értelmezik a m egész konstrukciós vázát, valamint a teljes folyamatát, lezajlását.

A c) pontban említett barokk specifikum az elrendezésnek a státuszára vonatkozólag az *általános* és *különös* értelmezés kettőjében jelenik meg. Ebben a kettősségben a barokk stílusára az általános oldal kihangsúlyozódása jellemző. *Nem* a hangszer, hanem a megszólaló *zene* a fontosabb; ugyanaz a mű több hangszerre átírva maradt fenn, ám mindenik átíratban általános érvényességét őrzi. *Nem* a különös program és *nem* a különös szöveg hanem az átélés kísérő érzelme a maga általános érvényességében az, ami a fontosabb. Ugyanaz a bachi zene több – konkrét fogalmiságában és objektivitásában néha nagyon is különböző – szöveg felett is azonos erővel érvényesítette hatását. A passiók egyes részei is kisebb vagy nagyobb lényegcseréken mentek át. Gondoljunk mindenekelőtt a *János-passió* két variánsára vagy a két passió közötti átfedésekre. A „harag napját” idézetétel mind a két műben azonos szövegre épül, majdnem azonos módon. Ugyanaz a helyzet a már említett „O Mensch, bewein dein Sünde gross” korálfeldolgozással is. Először a *János-passió* második variánsában jelenik meg; onnan veszi át Bach a *Máté-passió*ba az első rész záró tételeként. Ezeket az átvételeket nevezik a barokkban *paródiáknak* – persze nem a szó mai pejoratív értelmében. A két passió paródiatételeinél nagyobb eltéréseket is találunk Bach más műveiben. Például a *Karácsonyi oratórium* nyitó kórusa, amely az ujjongó öröm boldog hangulatát kelti, eredetileg világi célra íródott, ünnepi kantátából való, amellyel Bach egy évvel korábban (1733) a szász királyt köszöntötte. Vagy megemlíthetjük még a díszített hangok átírása f hangokká, a táncdallamok méltóságteljes hangulatra, *maetuoso*-szintre stilizálása stb. Ám a lényeg mindig ugyanahhoz a konklúzióhoz vezet: az egyetemes mondanivaló a maga átfogó erejével rányomja bélyegét minden megnyilvánulási formájára. A partikularizált tartalom – ahogyan Kant mondaná – inkább meghatározott, semmint reflektáló. Éppen ezért az előadás során is a lényeg az adott tartalom megérzése, eszmeiségének, affektivitásának hitelessége. Nem véletlen, hogy a mai Bach-előadások (és azok értelmezései) ezt az általános elvet a gordiuszi csomó sorsára juttatták. A jelenkori Bach-előadasesztétika kettévágta az általános és különös ingázását két általánosra, illetve két különösre. Két pólus alakult ki, amelyek az *eszmény* és *valóság* szembeállításában, vagy úgy vélik bemutatni a művet, mint azt Bach annak idején megálmodta (lásd például K. Richter archív lemezfelvételeit), vagy úgy, ahogyan azt akkoron valóságosan elő lehetett adni. Előbbire a fenséges, méltóságteljes és nagyarányú „*largo*” értelmezés jellemző, az utóbbira a szerény, a korabeli feltételeket, hangszereket, technikát megidéz „miniatúralisabb” elképzelés a jellemző (lásd N. Harnoncourt előadás-stílusát, lemezeit, elméleti argumentációit<sup>25</sup>).

Ám mindkét póluson az értelmezés sokszínű árnyalatainak

<sup>25</sup> Vö. N. Harnoncourt: *A beszédszer zene*. Budapest, 1989.

egész sorával találkozunk. Az általunk privilegizált csomópontok is *csak egy* lehetséges változatát mutatják a számos – lehetségesen hiteles – változat közül. És az ilyen módon kiemelt súlypontok rangsorolása is lehet más és más. Sőt, a két passióban egymásra rimel pontok is minősíthetők különbözőképpen. Mert a kiemelt és egymásnak megfelelő mozzanatok a maguk viszonylagos önállóságában jelenthetnek merben más mondanivalót, más hangulatot, különböző feszültséget. A *János-passió* drámáját például – cselekményes, párbeszédes erejét pillanatra sem gyengítve – igazi bensőséggel lirizálja az a „pluszcsomópont”, amely a végkifejlet előtt a krisztusi szavakat rözi anyja és legkedvesebb tanítványa felé: „Asszony, nézd, a fiad! [...] Nézd, az anyád!” (27c recitativo). Vagy a *Máté-passió* „kezdetek előtt” súlypontja, amely az utolsó vacsora jelenetébe foglalja a dráma előhangját. Mindezekhez hozzá kell tennünk, hogy az általunk kiválasztott csomópontok elsősorban a drámai cselekmény hordozóira, a recitativókra és a turbákra vonatkoznak. Nyilvánvalóan az áriák, ariosok arányos megosztásában, valamint a közbeiktatott korálok lírájában épp úgy fellelhetők a súlypontoszerkesztés és fokozás, illetve értelmezés feltételei, mint az epikai vagy a drámai tételekben, mozzanatokban.

A megtett elemzések jegyében állítottuk, hogy a két passió súlypontrendszerre, egymást ellenpontozva, különbözőképpen is kidolgozható. A fentiek alapján neveztük az első explozív jelenet-drámának, amely inkább vertikálisan, *egy* pontban állítja eléink az adott cselekmény jelentésrendjét, míg a második implozív, felidéz dráma, amely az adott mozzanat folytonosságában inkább horizontálisan eleveníti meg a cselekmény jelentésrendjét, s nem egymásra dűcölve, hanem egymás után közölve az összetevők korrespondenciáit. Éppen ezért a zene szerepe mindkét struktúrában másként értelmezhető: elsőben a keresztmetszetre, másodikban a hosszmeteszetre építi fel a mondanivalót, s teszi érzékletessé a közölt érzelmet, gondolatot.

Ily módon a már szimmetrikus közepe a *János-passió*ban a termékeny pillanat termékeny pillanatát jelenti a *Krisztus–Pilátus–tömeg* hármásában. Innen indul el re/vissza a csomópontok előtjének és utánjának szabályozása. Vissza egészen a dráma Jézus általi megjövendöléséig s elre a „Bevégeztetett” mozzanatáig. A kulminációs pont itt éppen a *Finis*, a „Bevégeztetett”. Tehát a kulmináció és algoritmikus szerkezete itt – mint általában minden dinamikus struktúrában – a képzés és a vészetek szerkezeti rendjéhez viszonyítva megfordul, lényegcserén megy át. Ott a termékeny pillanat előtjének/utánjának felidézhető segítségével valóban olyan dinamikus mozzanat előtt áll, amely felfokozott erejében, robbanó feszültségében jelenti az előregondolás végső érzéki határát: ez *fog* bekövetkezni, ez *lesz* a vég! A lessingi elemzés példáját idézve, Laokoón végső küzdelmét vívja a szoborcsoporton megörökített pillanatban. A kígyókkal folytatott harc kimenetele *még* nem dől

el, de a kifejlet iránya és végeredménye már kétségtelen: látjuk már a három figurát porba hullva, holtan, az apollói büntetést végrehajtó kígyók halálos harapásával torkukon.

A dinamikus m vészetek termékeny pillanata magát a kulminációt teszi érzékvé. S ennek a kulminációnak a lefutását az oldás utolsó pillanatáig mozzanatról mozzanatra végigköveti. Ám éppen ebben a végigkövetésben nyilvánul meg az esztétikum zeneisége azért, hogy a manifeszt tartalmat többsiképpen, a rész-id k egymásra tevésében mutatja be. A kulmináció történetét lelkünkben kétszeresen is végigkövetjük: mind a jelenné váló jöv mozzanataiban, mind a felidéz d múlt eseményeiben. Ezt a csúcspontról lefutó-érzéketi szinten megtapasztalt események láncreakciójára ráilleszkedik képzetek szinten a kulminációig vezető elzmények emlék-képsora is. Röviden, a kulmináció oldása kétféle oldás: elsimítja a csomópontot követ hullámokat, de rendezi az elzmények feszültségét is. Egy rejtett szimmetria jegyében felidézi a már megélt fokozásokat, „él mozzanatokot”, s ellenpontoszza velük a csendesülő utómozgások elülő hullámzását. A lényegcsere tehát a csúcspont átfordulását jelenti a termékeny pillanatba: súlyával, erejével a *vízválasztó* szerepét veszi fel az *el ttek-utánok*, a *fel-le*, a *jobb-bal* alternatíváiban. Vagyis a legmagasabb fokú metszetté, *cezúrává* válik. S a metszésponthoz vezető felidéz d szerepében alakul termékeny pillanattá: visszaidézteti velünk az elzményeket, s egyben arra kötelez, hogy a következmények egészét is végigéljük, végigkövessük. A végponthoz ugyanakkor – különösen a konfliktusos ábrázolások esetében – gyakran átveszi a kulmináció feladatkörének főbb vonásait. Éppen a *tovább nincs*, az innen már *visszafordíthatatlan*, az *elveszejtett* kísér érzéseinek felkeltésében a zenei kulmináció végpontja azzá válik, amit Lessing a képz m vészetek esetében ki nem mondottan megfogalmazott akkor, amikor a termékeny pillanatot kötelező módon a kulmináció *elé* helyezte, hogy a tér-id dialektikus kapcsolata megmaradhasson. Mert egyébként az esemény-csúcs közvetlen m vészi ábrázolásában mindenképpen megszűnik, és beáll a szakadás az id plaszticizálása (dinamikus m vészetek), illetve a tér dinamizálása (képz m vészetek) között. Hozzátehetjük, hogy ennek a pontnak preventív kiiktatása mélyen *képz m vészeti* jelleg akkor, ha egy el tte való mozzanatban felleljük a valóban termékeny pillanat alkotó távlatait. És ugyanilyen mélyen *zenei* a kulminációs pont *centrírozása* akkor, ha azt egy immanens szimmetriában valósítjuk meg. Olyan szimmetriában, amely az *érzéket-képzet-érzéket* alternatíváiban az elzmények és következmények többszámú lejátszásában biztosítja a kulmináció lényegének értelmi, érzelmi átélését. S teszi ezt oly módon, hogy a feszültség utolsó pillanatát élezi ki az irányított kulmináció végcéljává. Ez a végcél tehát nemcsak a csúcspont átélésének finalizálását célirányozza, hanem egyben a levezetését, elcsöndesülését és feloldását.

Ám ez a finalizált célcsúcs és az onnan lefutó/elcsöndesülő

oldás mindkét passióban más. A *János-passió* kifejelete „pozitív”, abban az értelemben, hogy Krisztus megváltó kinhalálát saját szavai dramatizálják, és a megváltás kinszenvedését és a világfájdalmat egyesít alt-ária csodálatos lírája érzékíti meg.

A *Máté-passió* feszültsége „negatív”. A központi eseménysor és az érzelmi hullámok itt is közreveszik a dinamikus művészetek metszetét alkotó termékeny pillanatot. De az *elkészítés-feszültség-oldás* ritmikus láncreakciójának amúgy is disszonáns párhuzamait az eltek és utánok egymásra tevésében még pluszban ellenpontoszzák az Emberfia–Istenfia negatív kontrasztjai is. Jézus Emberfiának nevezi magát, akit nemsokára elárulnak. Az Istenfia néven nevezés végig pejoratív, a cselszöke a vádló papok élnek vele. A két jel szembeállítását ellentmondássá fokozódik a kulminációban és robbanáshoz vezet. Ám ez a robbanás dermeszt en siket, amit a turba kétségbeesése fejez ki: „Valóban Istenfia volt”. Ezt a kulminációt nem követi rögtön olyan bensőséges ária, mint a *János-passió* csúcspontjáról induló alt-ária, hanem a további történet már-már prózai közlése következik, hogy aztán a finálét a basszus-ária bensőséges fájdalma, és végül a záró kórus fenséges-magasztos élménye zárja le.

Elemzéseink végén visszatekintve a két zenei kolosszus esztétikai értékrendjére vonatkozólag azt tapasztalhatjuk, hogy Bach, a barokk művészet státuszához híven, ezeket az értékeket is az *általános és különös* megjelenésük viszonylatában, az *egyetemes* általánosítás irányába alkotta meg. A bachi *szép, tragikus, fenséges* (de a rút, az alantas, a groteszk is!) mind-mind a Nagy Egység Harmóniájának életre keltésére hivatottak, egyházi zenéjében mindig, passióiban különösen.

A Nagy Egység életre keltése azonban alig mérhet drámai feszültséggel terhes, ám ezt a feszültséget elsimítják – épp úgy, ahogyan el készítették – az alkotás igájába vont erkölcs felszabadulásai. Ezen gondolat jegyében idézzük befejezésül a századfordulón él zeneesztéta, Kovács Sándor parafrázisát: „Beethoven egyszer azt mondta Bachról: «Nicht Bach, Meer sollte er heissen». Ez pusztán szójátéknak tetszik, pedig mélyebb értelmű van; rámutat ugyanis Bach muzsikájának erre a lényegbe vágó tulajdonságára: nem olyan, mint a folyóvíz, mely futása közben más vizeket vesz magába, mely folyton változtatja irányát, mely egyre gyarapodik és mire torkolatához ér, már nem is emlékeztet szerény kezdetére; hanem olyan, mint a mozdulatlan tenger, mely öröktől fogva ugyanaz volt, mint ma, melynek tömegét nem befolyásolja apály és dagály, melynek végtelen nyugalalmát nem veszélyeztetik a kis hullámok, melyeket a felszínen látunk.”<sup>26</sup>

*Kolozsvár, 1994. jan. 14.*

---

<sup>26</sup> Kovács Sándor: *Válogatott zenei írásai*. Budapest, 1976, 237.



# What win if I gain the thing I seek?

AMBRUS TIBOR

*What win if I gain the thing I seek?  
A dream, a breath, a truth of fleeting joy.  
Who buys a minute's mirth, to wail a week?  
Or sells eternity to get a toy?  
For one sweet grape, who will the wine destroy?  
Or what fond beggar, but to touch the crown  
Would with the sceptre strait he strucked down?*  
Hamlet, hatalmas borszivarral a kezében, felteszi a kétmillió  
dolláros kérdést, hogy lenni vagy nem lenni.  
Hát kérem szépen, miféle kérdés ez?  
*Ambassador of Death* - ezt nem kellett volna.  
Ej-haj, kisöreg, es után köpönyeg.  
Nem lenni – ez itt a csábító válasz.  
Hiába bámulod a naptárt, ha velem beszélsz;  
Engem az örökkévalóság igazol.  
Füstfelhő, szellemjárás, csúcstechnológia, optikai varázslat.  
Abrakadabrizmus, szemfényvesztés, rózsaszín máglya.  
Fáradt kolosszusok.  
Reneszánsz.  
*Who's there?*  
*Nay, answer me. Stand and unfold yourself!*  
Ezek az emberek bizalmatlanok; darabokra tépett  
biztonságérzettel rúrik egymás hitetlenségét.  
Ezek az emberek túl nyugtalanok.  
Otthonuk az éjféli.  
Ezek az emberek gyanúsak.  
Miért nem ismerik fel egymást? Önazonosságuk kérdéses:  
*What, is Horatio there?*  
*A piece of him.*  
Ó, és én azt hittem, hogy egész-séges vagyok!

*Ambrus Tibor*

*Stay, illusion.*

És kiderült, hogy a hitnek ára is van: az öntudat.

Az öntudat pedig istentelenül hasadt öntudat.

Nietzsche nevet adott a betegségnek, és a beteg meghalt.

Azóta is a középkort temetik; mi más volna a nyelvfilozófia?

Heidegger megtalálta az új kis tisztását, újabb skizoid végzet  
teljesült be; renaissance – suicid hajlam:

többet nem beszélek magammal.

*Speak to me.*

Éjfékete szalagok az öreg király fején: Lear jön a sötétben.

*Speak to me.*

Pedig Lear nem szól: minden szava halálos seb.

*O, speak!*

Világos válasz, kakasszó: a fény hangosan ér szakoskodik  
ezeken a megtört, sötét arcú embereken, akik lándzsát törnek az  
igazság nevében. Emelt tér a kastély előtt: lélektör mélységekért  
folyik a béke.

Pogány keresztel ; a sz z vízbe „fulladt”.

Haldokló lélekbúvárok, tudatfulladás – szakadj rám, ég!

Hasadj szét, tudat!

Bosszulj meg, hit: reneszánsz.

És az ég nem akar megszakadni, nem, az ég köszöni szépen,  
jól van. A tekintet előnti a teret, és a tér, ez a szemét,  
végtelennek bizonyul.

Általános támadás az igazság ellen.

Farkaszemet nézek önmagammal:

*Whosoever is delighted in solitude, is either a wild beast or a  
god.*

Lord Bacon elemében van és jubilál: csak a barátságról  
akart beszélni, és íme, szavaival még istent is a vadállatok közé  
zavarta.

*Delighted with solitude!* Kinek van ekkora ereje?

Egyre többet hallatják a szót: szokás.

Elég furcsa szokás újjászületni.

Ezek az emberek gyanúsak, fölöttébb gyanúsak:

– még a nevüket is eldobják egy morzsányi hitért.

*Never Hamlet!*

*This is not Lear!*

És az utolsó, kétségbeesett gesztus:

*I AM NOT WHAT I AM.*

Mindezek után mi jöhetne még?

Semmibevenni a filozófiát, ez az igazi filozófia – de Pascal  
gazember volt, akinek saját pofátlanságát kellett semmibe vennie  
ahhoz, hogy „igazi” szerénységre tegyen szert. Persze, mindezt  
„nem kell komolyan venni”.

Könyörtelen buldózer a szabadság: inkább még egy  
pestisjárvány, mint egy újabb reneszánsz. Az öreg tenger legy zte

a kis halászt, igenis, az embert le lehet győzni: a kicsi szép, de a nagy erősebb.

(Mindezek után már csak olyan első osztályú hazudozók segíthettek, mint Hegel és Kant, a nagyágyúk, a nehézbombázók – *what a piece of work is a man!* –, és fellélegzett a szellem, megtisztult az ész.)

Michelangelo is hőembereken kezdte.

De ezeket az embereket nem lehet becsapni:

– számon kérni a lélektől azt, hogy semmiben sem hisz?

*A dream itself is but a shadow.*

Ezek a megátalkodott racionalisták túl sokat beszélnek az álmokról. Ésszer ségük a legnagyobb delírium, gondolkodásuk földhözragadt történelmi következmény. A mi történelmünk pedig túlságosan is az gondolkodásukra épül, és roskadozik: a jelen is van olyan szörny, mint a múlt nyomorult. Tudni kell elcsüggedni az hitetlenségük nélkül is: ez a kor a saját történelmén fog elbukni, annyira eredeti.

Az áldozat felordít, a gyilkos csendben temetkezik.

*My words fly up, my thoughts remain below.*

A mennyet ország rangjára emelték, a pokol pedig csak „egy hely”. Fel és le – a nyomorékok és a felfedezők győlik ezeket a szavakat, mert csalódtak bennük. Más meg ki használná őket?

*Words, words, words.*

A „gondolkodók” szavak által azok: szegények képtelenek csalódnani a szavakban. A beszédhalál ritka jelenség, ami nem repül. És kevésbé látványos.

Miféle halott az, akinek még utolsó szava sincs?

Legalább annyi.

*Words, words, words.*

A fődolog, hogy elszántak legyünk.

– *a peal of ordnance is shot off* –

Exit William Shakespeare

Enter Ambrus Tibi

*Lapszámunk szerzői:*

**Ambrus Tibor** – a kolozsvári Babe –Bolyai Tudományegyetem Filozófia Szakán végzett 1999-ben, ugyanott szerezte meg a francia nyelv mesterképzésn egy évre rá a magiszteri fokozatot.

**Angi István** – 1933-ban született. Zenei tanulmányait a kolozsvári Gheorghe Dima Zeneművészeti F iskola pedagógia szakán 1953–1958 között, filozófiai tanulmányait, mint aspiráns, a moszkvai M. V. Lomonoszov Egyetemen 1963–1965 között végezte. 1958-tól (az aspirantúra időszakát kivéve) a kolozsvári Gheorghe Dima Zeneművészeti F iskola, mai nevén a Gheorghe Dima Zeneakadémia tanszékének tagja, 1979-től mint egyetemi tanár, 1976–1986 között az Elméleti Kar dékánja. 1965-ben a moszkvai M. V. Lomonoszov Egyetemen *Zene és affektivitás* című disszertációjával nyerte el a filozófiai tudományok jelöltje tudományos fokozatot, amelyet 1966-ban Románia Tanügyminisztériuma a filozófia doktora címnek ismert el. 1977-ben *Zene és esztétika* című könyvéért megkapta a Román Tudományos Akadémia Ciprian Porumbescu Díját. Más, fontosabb megjelent kötetei: *Az esztétikum zeneisége* (2001); *Értéktől a jelentésig* (2004). Főbb kutatási területei: zeneesztétika, zeneretorika, zeneszemantika. A kolozsvári Zeneakadémián zeneesztétikát, zenetudományt és retorikát tanít, a Babe –Bolyai Tudományegyetemen esztétikát, egyházzene, művészetszociológiát és modern művészetelméletet ad elő. A Partiumi Keresztény Egyetem társult tanára. Doktorátus-vezető tanár zeneesztétikából. A Romániai Magyar Zenetársaság, a Román Mozart-társaság, valamint a Gheorghe Dima és Sigismund Todu alapítványok tagja.

**Barbaria, Damir** – Zágrábban született 1952-ben. Filozófiát, szociológiát, politikatudományt és klasszika-filológiát hallgatott Zágrábban. 1979-től tevékenykedik a Zágrábi Egyetem Filozófiai Intézetében, 1992-től mint tudományos tanácsadó és professzor. 1993 és 1995 között „A századvég ambivalenciája: Bécs–Zágráb” nemzetközi kutatási program vezetője, 1996 óta a Nemzetközi Schelling-Társaság vezető tanácsának tagja. Kurzusokat vezet a dubrovnikai IUC (Interuniversity Centre of Postgraduate Studies) keretében. A *Prolegomena* (Zágráb), *Phainomena* (Ljubljana) és az *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* (Tübingen) folyóiratok szerkesztő tanácsának tagja, a Zágrábban megjelent tizkötetes *Hrestomatija filozofije* [Filozófiai olvasókönyv] szerkesztője. Számos fordítása jelent meg görög, latin és német nyelvből. Horvát nyelvű publikációiból: *A Jó ideája* (1995); *A racionalizmus filozófiája* (1997); *Úton a gondolkodásban* (1997); *A német idealizmus filozófiája* (1998); *A végtelen él tükre* (1999). Németül: *Anblick, Augenblick, Blitz* (1999).

**Baumgarten, Alexander** – 1972-ben született Szamosújváron. Filozófiát, majd klasszika-filológiát végez a kolozsvári Babe – Bolyai Tudományegyetemen. 1995 óta rendszeresen publikál, románra fordította Canterbury Anzelm *Proslogion*-ját. A Bukaresti Egyetemen doktorált. Jelenleg a BBTE adjunktusa.

**Csiky Huba** – 1977-ben született Dics szentmártonban. A kolozsvári Babe -Bolyai Tudományegyetem Filozófia Szakán végzett 2001-ben. Jelenleg az Eötvös Lóránt Tudományegyetem PhD-hallgatója.

**Demeter M. Attila** – 1972-ben született Szentegyházán. A Babe -Bolyai Tudományegyetem Filozófia Szakán 1996-ban államvizsgázott, 1997-ben magiszteri fokozatot, 2001-ben ugyanitt doktori címet szerzett. 1996-tól kezdődően a Babe -Bolyai Tudományegyetem Szisztematikus Filozófia Tanszékén gyakornok, 1998-tól tanársegéd, 2002-től pedig adjunktus. Politikai filozófiát és vallásfilozófiát oktat. A *Kellék* c. filozófiai folyóirat, valamint a kolozsvári Pro Philosophia Alapítvány alapítója, melyeknél rendre szerkesztői és elnöki tisztséget tölt be. 2002 tavaszától tagja a *Journal for the Study of Religions and Ideologies* c. folyóirat szerkesztőgárdájának is. A Magyar Filozófiai Társaság köztestületi, a Magyar Tudományos Akadémia külső köztestületi tagja. Számos tanulmány szerzője. Megjelent kötetei: *A jó államtól a demokratikus államig* (2001); *Írástudók forradalma* (2004).

**Egyed Péter** – Kolozsváron született 1954-ben. A Babe –Bolyai Tudományegyetem docense; törzskurzusokat vezet antik, középkori és jelenkori filozófiatörténetben, illetve az olasz, valamint a magyar nyelv mesterképző tanfolyamokon is előad. Több nemzetközi tudományos társaság tagja, *visiting professor* a római La Sapienza Egyetemen. Könyvei: *A szenvedés kritikája* (1980); *Az ész hieroglifái* (1993); *A jelen-létről* (1997); *Szabadság és szubjektivitás* (2003). Egy agykutatással foglalkozó – Roy Bashkar vezette – nemzetközi kutatócsoport referense.

**Fichte, Johann Gottlieb** – (1762–1814). A klasszikus német idealizmus egyik meghatározó filozófusa. Főbb művei: *Wissenschaftslehre* (Tudománytan) [1794]; *Das System der Sittenlehre* (Az erkölcsstan rendszere) [1798]; *Die Bestimmung des Menschen* (Az ember rendeltetése) [1800]; *Der geschlossene Handelsstaat* (A zárt kereskedelmi állam) [1800]; *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (A jelenkor alapvonásai) [1806]; *Reden an die deutsche Nation* (Beszéd a német nemzethez) [1808].

**Gadamer, Hans-Georg** – (1900, Breslau – 2002, Heidelberg) Nyelvészet, irodalomelmélet, majd filozófiát hallgat Breslauban és Marburgban. Disszertációját Paul Natorpnál és Nicolai Hartmannál írja. 1929-ben Heideggernél habilitál. Lipcsében, majd Frankfurtban professzor, 1949-től főként Heidelbergben tevékenykedik. 1960-ban megjelent művével, az *Igazság és módszerrel* a filozófiai hermeneutika megalkotója. Magyarul megjelent legfontosabb művei: *Igazság és módszer* (Gondolat, Budapest, 1984); *A szép aktualitása* (T-Twins, Budapest, 1994); *A filozófia kezdete* (Osiris, Budapest, 2000).

**Kymlicka, Will** – a kortárs politikatudomány meghatározó alakja. Főbb művei: *Liberalism, Community and Culture* (1989); *Contemporary Political Philosophy* (1990); *Multicultural Citizenship* (1995); *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (1998); *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (2000). Jelenleg a Queen's University (Kanada) oktatója, valamint a budapesti Central European University *Nacionalizmus* programjának vendégtanára.

**Mester Béla** – 1962-ben született Sátoraljaújhelyen. Filozófiatörténész. Kutatási területe a kora újkori politikafilozófia története és a magyar filozófiatörténet. Egyetemi doktor (1996, ELTE-BTK, filozófiatörténet), PhD (2003, BBTE-BTK, irodalomtudomány), az MTA Filozófiai Kutatóintézetének munkatársa. Számos írása jelent meg erdélyi és magyarországi folyóiratokban, önálló kötete: *Hatalom, ember, technika Szilágyi István prózájában* (2004); Percz Lászlóval együtt (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás* (2004).

**Musc, Vasile** – 1944-ben született. A kolozsvári Babe-Bolyai Tudományegyetemen filozófia oklevelet szerez, majd 1975-ben filozófiatörténetből doktorál. 1968 óta a Babe-Bolyai egyetem oktatója, ahol jelenleg professzori állást tölt be; a nagyváradai Partiumi Keresztény Egyetem társult oktatója. Egy sor tanulmány, fordítás, esszé és könyv szerzője, melyek elsősorban az antik filozófiával, klasszikus német idealizmussal, valamint történelemfilozófiával foglalkoznak.

**Steindler, Larry** – 1957-ben született az Egyesült Államokban, magyar szülők gyermekeként. Filozófiát, germanisztikát és információ-tudományt tanul a düsseldorfi egyetemen. 1986-ban doktorál filozófiából, majd kurzusokat tart a düsseldorfi egyetem filozófiai intézetében. Számos filozófiatörténeti munkát szerzett. 1996 óta szerkeszt, könyvkiadó és tanácsadó, valamint az *Università di Padova* filozófiai intézetének külső munkatársa.

**Straehle, Christine** – a McGill University (Kanada, Montreal) Politikatudományi Karának oktatója.

**Szerbhorváth György** – 1972-ben született. Kritikus, újságíró, szociológus. Jelenleg a vajdasági Kishegyesen él.

**Szigeti Attila** – 1973-ban született Marosvásárhelyen. 1996-ban végzett a kolozsvári Babe -Bolyai Tudományegyetem filozófia szakán, 2004-ben szerzett PhD fokozatot az Université de Paris XII. és a Babe -Bolyai Tudományegyetem filozófia tanszékein. Jelenleg a Babe -Bolyai Tudományegyetem Filozófiatörténet és Logika Tanszékének adjunktusa.

**Tamir, Yael** – a Tel Aviv University (Izrael) Filozófia Karának el adótanára. A *Peace Now* izraeli békeszervezet alapító tagja, aktívan részt vesz az izraeli polgárjogi mozgalmak életében.

**Vajda Mihály** – 1935-ben született Budapesten. Filozófiai pályafutásának kezdetén a Budapesti Iskola sz kebb köréhez tartozik, 1961-t l az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, ahonnan 1973-ban politikai okokból elbocsátják. 1989-ig szabadúszó, ez id alatt tanít a Brémai Egyetemen, a New York-i New School for Social Research Graduate Faculty-ján, illetve a kanadai Trent University-n. 1990 óta a filozófia professzora a KLTE-n, illetve a Debreceni Egyetemen, németországi egyetemek rendszeres vendégel adója. Magyar nyelv köteteb l: *A mítosz és a ráció határán* (1969); *Orosz szocializmus Közép-Európában* (1990); *Mit lehet remélni?* (1995); *Nem az örökkévalóságnak* (1996); *Tükörben* (2001); *Illszosz-parti beszélgetések* (2001); *Mesék Napnyugatról* (2003).

**Varela, Francisco** – (1946, Chile – 2001, Párizs) Neurobiológus, a párizsi École Polytechnique – Centre de Recherche en Épistémologie Appliqué (CREA) episztemológia és kognitív tudomány professzora, a Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) kutatásvezet je. Az autopoietikus rendszerek biológiai elméletének, majd az enaktív–megtettesült kognitív tudomány egyik megalkotója, valamint egy új interdiszciplináris kutatási terület, a neurofenomenológia kidolgozója. F m vei: *Principles of Biological Autonomy* (1979); Humberto Maturanával közösen: *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living* (1980); *The Tree of Knowledge: A new look at the biological roots of human understanding* (1987); Evan Thompsonnal és Eleanor Rosch-sal közösen: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991).

## A Kellék összesített tartalomjegyzéke

1994–2004

### Tanulmányok, esszék

- \*\*\* Spinoza filozófiája levelei alapján. 2. sz. 11–13.
- Ábrahám Zoltán: Kozmológia és kozmogónia. 24. sz. 155–169.
- Ágoston Vilmos: Az együvé tartozás korlátai. 23. sz. 103–111.
- Ambrus Tibor: What win if I gain the thing I seek? 6. sz. 75–78.
- Angi István: A csúcspontok esztétikuma J. S. Bach passióiban. 18–19–20. sz. 313–337.
- Angi István: Múzsák testvérisége ma. 11–12. sz. 111–124.
- Bacsó Béla: Gadamer – „Platón dialektikus etikája” elé. 18–19–20. sz. 7–9.
- Balogh Brigitta: Hallhatatlanság. 6. sz. 91–112.
- Bartha Ágnes: Dosztojevszkij filozófiája. 6. sz. 75–90.
- Bendl Vera: Megváltás és messiási logika. 21. sz. 19–30.
- Benő Attila: Szimbólum és értelmezés. Másodlagos szimbolizáció a nyelvhasználatban. 2. sz. 52–59.
- Berszán István: Időcáfolatok. Borges. 14. sz. 73–82.
- Bíró Csongor: Értekező levelek a német felvilágosodás esztétikájában. 7. sz. 129–142.
- Boér Hunor: A monász megközelítése. Bevezető Leibniz-szemináriumhoz. 4–5. sz. 83–89.
- Bóné Ferenc: Tangó. 18–19–20. sz. 349–355.
- Boros Gábor: Hobbes, Spinoza és a politikai teológia. 17. sz. 81–124.
- Borsos Szabolcs: A halál-jelenség mint vallásfilozófiai kérdés. 1. sz. 24–42.
- Bretter György: Az ideológus és az nyelv. 23. sz. 57–63.
- Bruncsák István: A halott Isten öröksége. 21. sz. 7–18.
- Csejtei Dezső: Elmúlás és értelem: Heidegger és Unamuno a halálról. 18–19–20. sz. 97–124.
- Csiky Huba: Isten és/vagy törvény. 15–16. sz. 183–194.
- Cziprián Lóránd: Konzervativizmus. 2. sz. 27–31.
- Dávid István: Beavatás? 18–19–20. sz. 357–362.
- Demeter M. Attila: „Nemzeti filozófia”. 4–5. sz. 57–64.
- Demeter M. Attila: A *Tractatus* etikája. 1. sz. 43–52.
- Demeter M. Attila: Apokalipszis. 15–16. sz. 175–182.
- Demeter M. Attila: Egy kérdés története. 2. sz. 14–19.
- Demeter M. Attila: Filozófia és nyilvánosság. 10. sz. 17–20.
- Demeter M. Attila: Gottfried Benn és... Nietzsche. 3. sz. 16–20.
- Demeter Szilárd: A filozófiában régecskébb meghonosodott mélabús hangnemt I. 8–9. sz. 149–155.
- Demeter Szilárd: Ábrahám és Don Quijote. 11–12. sz. 103–110.



- Demeter Szilárd: Parmenidész toposzai. 4–5. sz. 90–95.
- Egyed Péter: A filozófia szabadság-programja és a szubjektivitás-kritika a posztmodern után. 22. sz. 153–167.
- Egyed Péter: Bevezet (amely szükségszerűen korfestményi elemeket is tartalmaz). 23. sz. 7–11.
- Egyed Péter: Bretter György nyelvfilozófiája. 23. sz. 73–90.
- Egyed Péter: Emberiség *valamint* szubjektivitáskritika. 18–19–20. sz. 363–376.
- Egyed Péter: Más tájak, más sznobok. 10. sz. 61–64.
- Fabiny Tibor: A *Macbeth* és a gonosz szimbolizmusa. 6. sz. 49–66.
- Farkas Attila: A sajtószabadság problémája Kant politikai filozófiájában. 24. sz. 45–57.
- Fehér M. István: Heidegger and the Hermeneutic Turn of Philosophy. 11–12. sz. 7–22.
- Fehér M. István: Heidegger, Mitsein, Demokratie. 13. sz. 35–52.
- Fosztó László: Mindennapok néprajza. 2. sz. 37–39.
- Fülöp Zoltán: A metafizika (*onto-teológia*) logikája mint antropológiai adottság. 11–12. sz. 23–32.
- G. Balogh Attila: Harmadik levél a táncról. 6. sz. 39–44.
- Gál Andrea-Tilda: Kód és címzett viszonya a reklámban. 11–12. sz. 189–196.
- Gál László: A jogi érvelés logikája. 18–19–20. sz. 249–257.
- Gáll Ernő: Nélkülözhetetlen elmélet. 23. sz. 45–56.
- Gáspár Csaba László: Van-e „helye” Istennek a technikai civilizációban? 21. sz. 41–53.
- Gáspár Emese: Az Éden labirintusa Giovanni Pico della Mirandolánál (is). 11–12. sz. 93–102.
- Gregus Zoltán: A divat margójára író-díszítés? 10. sz. 65–78.
- Gregus Zoltán: A reklám-kép-retorikája. 11–12. sz. 179–189.
- Gregus Zoltán: A széprút aiszthézisze. 3. sz. 7–10.
- Gregus Zoltán: Az áttételek játéka, avagy a tisztánlátás melankóliája. 18–19–20. sz. 339–348.
- Gregus Zoltán: Kép és logosz. 8–9. sz. 49–53.
- Gregus Zoltán: M vészi appercepció és transzcendentális fenomenológia. 2. sz. 60–66.
- Györgyjakab Izabella: Etikai kérdésfeltevés Wittgensteinnél. 15–16. sz. 35–50.
- Györgyjakab Izabella: M-agnus dei. 14. sz. 83–88.
- Heller Ágnes: Személyiségetika – dióhéjban. 7. sz. 115–123.
- Himfy József: Kanttal, Kant ellenében. A világháttársaság mint a világbéke garanciája. 24. sz. 111–123.
- Horváth Gizella: Egy eljövendő Nietzsche-fordítás el játéka. 6. sz. 113–118.
- Ilyés Szilárd: A lélek-definíció ontológiai megalapozottsága Arisztotelész filozófiájában. 8–9. sz. 71–93.

- Ilyés Szilárd: A viszony, a választás, az érték, a személyiség néhány összefüggésének felvillantása a buberi dialógus-filozófia prizmáján keresztül. 1. sz. 56–63.
- Ilyés Szilárd: Magukat marcangoló szavak. 3. sz. 39–41.
- Jakab Dénes Barna: A jelentés kvázi használatelmélete a *Tractatusban*. 15–16. sz. 129–138.
- Jobbágy József: Az örök béke a pusztá ész határain belül. Kanti motívumok a nemzetközi kapcsolatok mai elméleteiben. 24. sz. 93–110.
- Joó Tibor: Jegyzetek Hegel történetfilozófiájáról. 4–5. sz. 42–50.
- Kelemen Attila: Esszé az érzékelések formáiról. 11–12. sz. 153–178.
- Kelemen János: A kopernikuszi fordulat és Kant platonizmusa. 24. sz. 249–253.
- Keller György: Az erkölcsi belátás fogalma és az etika megalapozása Franz Brentanonál. 22. sz. 169–179.
- Kerekes Erzsébet: A Biblia tipológiai/figurális értelmezése. Tipológiai és posztmodern. 15–16. sz. 205–222.
- Kerekes Erzsébet: A nyelv dialogicitása és univerzalitása Gadamer hermeneutikájában. 18–19–20. sz. 265–272.
- Kibédi Varga Áron: Azonosulás és távolságteremtés az irodalomban. 14. sz. 7–22.
- Kiss Andrea Laura: A hermeneutika szubjektuma. 18–19–20. sz. 281–292.
- Kiss Lajos András: Egység vagy sokféleség. Jean-François Lyotard Kant történelem- és politikafilozófiájáról. 24. sz. 179–196.
- Kovács Attila: Az arisztotelészi „tapintás” fogalma és a fenomenológia problémája. 10. sz. 43–48.
- Krémer Sándor: Minden interpretáció lehetséges? 18–19–20. sz. 141–148.
- Kulcsár Iringó: A posztdecens szóhasználatról. 10. sz. 79–86.
- Kulcsár Iringó: Az Erzsébet-kori színház néhány (intellektuális) gazembere. 11–12. sz. 79–92.
- Lehmann Miklós: Wittgenstein korai és kései képfelfogásáról. 15–16. sz. 63–80.
- Loboczký János: Esztétikai tapasztalat és horizont. 18–19–20. sz. 125–140.
- Loboczký János: Műfajelmélet és életfilozófia. Megjegyzések a fiatal Lukács drámafelfogásához. 11–12. sz. 69–79.
- Losonczi Alpár: A „vad tartomány”, avagy mit kezdünk a kultúraköziséggel. 22. sz. 7–41.
- Losonczi Alpár: A háború: a moralitás folytatása más eszközökkel? 24. sz. 69–92.
- Losonczi Péter: A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában. 15–16. sz. 155–174.

## *Kellék*

- Lovász **Andrea**: A mítosz. Egy másfajta Platón dialógus. 8–9. sz. 15–29.
- Lovász **Andrea**: Az oktalán (?) félelemr. I. 6. sz. 45–48.
- Markó **Lehel**: A felelősségr. I. 10. sz. 21–32.
- Mekis **Péter**: Wittgenstein és az esztétika. 15–16. sz. 51–62.
- Mester **Béla**: A politikai közösség koramodern fogalma. John Locke el. feltevései. 17. sz. 125–150.
- Mester **Béla**: Bretter György kora és parabolái. 23. sz. 91–102.
- Mester **Béla**: Lehetséges-e „magyar filozófia”? Hozzászólás-féle egy újra feltámadt 19. századi vitához. 7. sz. 51–67.
- Mester **Béla**: Nemzeti filozófia – *in sensu cosmopolitico*. 24. sz. 125–136.
- Mester **Béla**: Olvasatok. Bretter György Magyarországon. 23. sz. 13–17.
- Mesterházi **Miklós**: Az irigységr. I. 24. sz. 7–26.
- Mirnic **Gyula**: A filozófikus detektívtörténet. 14. sz. 57–63.
- Molnár **Attila**: Egy markolat folytatása, avagy az elvontság trombózisa. 3. sz. 22–25.
- Molnár **Attila**: Ikarosz rehabilitálása. 2. sz. 20–23.
- Nagy **Attila**: A lét értelmére vonatkozó kérdés ismételt felvetése. Túl misztikán és logikán. 8–9. sz. 135–148.
- Orbán **Gyöngyi**: A dialóguselv. olvasás tapasztalatáról. 18–19–20. sz. 259–263.
- Pató **Attila**: Ítélet és ítélerő. Egy Kant-olvasó különös esete. 24. sz. 27–44.
- Pethő **Ágnes**: Film a médiumok útvesztésében. 11–12. sz. 197–210.
- Petres **László**: A feledés terhe. 14. sz. 49–56.
- Petres **László**: Az Ádám által látott Arc(ok). 21. sz. 55–66.
- Pléh **Csaba**: A szabály fogalma Wittgenstein munkáiban és a mai pszicholingvisztikában. 15–16. sz. 81–100.
- Rathmann **János**: Kant és Herder – hasonlóság és különbség. 24. sz. 243–247.
- Rigán **Lóránd**: Isten arca és a szentség megnyilvánulása a zsidó-keresztény hagyományban. 21. sz. 67–81.
- Rózsa **Erzsébet**: „De a törvény nem cselekszik, csak a valóságos ember cselekszik”. Hegel kantianizmusa gyakorlati filozófiája motívumaiban. 24. sz. 221–241.
- Schmidt **Péter**: Metafizikai beállítódás. 4–5. sz. 70–82.
- Sümegei **István**: Világunk határainál. 15–16. sz. 7–34.
- Szabó **László**: Humanizmus és Nietzsche. 3. sz. 12–14.
- Szabó **Tünde**: Játékvonalak összjátéka. 18–19–20. sz. 293–300.
- Szabó **Zsolt**: Az élet fogalma Nietzsche filozófiájában. 2. sz. 7–10.
- Szegő **Katalin**: A görög filozófia és a szentpáli levelek. 8–9. sz. 95–105.

- Szegő Katalin: Az óriásplakátokról feminista szemmel. 11–12. sz. 135–152.
- Szegő Katalin: Világnézet-e a vallás? 15–16. sz. 139–154.
- Szerbhorváth György: Szia, Heidegger. 13. sz. 7–14.
- Szigeti Attila: A tudatosság: rejtély vagy képesség? 22. sz. 81–122.
- Szilágyi Júlia: A felfüggesztett idő nyomában. 6. sz. 33–38.
- Szilágyi Júlia: Platón, Picasso és az eszményi asztal. 8–9. sz. 55–56.
- Szilágyi Mihály: Polányi és Wittgenstein tudásfelfogásának közös elemei. 2. sz. 41–51.
- Szilágyi N. Zsuzsa: Athéni Timon. 6. sz. 67–74.
- Szilágyi-Gál Mihály: Esztétikai konszenzus. A racionális diskurzus alternatívája Kant ízléskritikájában. 24. sz. 197–204.
- Tamás Dénes: A hermeneutika igazságfelfogása. 18–19–20. sz. 273–279.
- Tamás Gáspár Miklós: Bretter, Kolozsvár, hetvenes évek. 23. sz. 41–43.
- Tamás Gáspár Miklós: Pár hálátlan szó. Válasz Gáll Ernőnek. 23. sz. 65–71.
- Tamás Gáspár Miklós: Tisztogatás, Freiburg 1933. 13. sz. 65–70.
- Tankó Éva: Nem szokványos kritika, avagy Herakleitosz tanítványai. 2. sz. 32–36.
- Tara György: A *via mistica* Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész és Eckhart Mester teológiájában. 15–16. sz. 195–204.
- Tara György: Ideológia és tudomány. 18–19–20. sz. 301–311.
- Tavaszy Sándor: Az idealizmus és egzisztencializmus viszonya a dialektika teológiában. 4–5. sz. 52–56.
- Telegdi Áron: Kant időfelfogása. 24. sz. 171–178.
- Thamó Enikő: A megváltó pszichológiája. 3. sz. 27–30.
- Tillman J. A.: Mer leges m veleték. 6. sz. 19–32.
- Tonk Márton: A mértékletes történelem. Nietzsche történelemfilozófiája. 4–5. sz. 108–113.
- Török Dalma: Szempontok a gadameri játék-fogalom irodalomhermeneutikai értelmezhetőségéhez. 18–19–20. sz. 193–211.
- Ungvári-Zrínyi Imre: A vita etikájáról. 18–19–20. sz. 229–248.
- Ungvári-Zrínyi Imre: Az emberi meghaladásának programja. Nietzsche személyiségfilozófiájának (ellen)értékrendje és hatása a jelenkori filozófiára. 3. sz. 32–37.
- Ungvári-Zrínyi Imre: Erdélyi magyar karteziánizmus a 17. században. 8–9. sz. 157–176.
- Vajda Mihály: A fakultások vitája. 24. sz. 59–67.
- Vajda Mihály: Canetti antropológiája. 6. sz. 7–18.
- Valastyán Tamás: A fogalom mágiája. Kant és Novalis – a filozófia prózája és költészete. 24. sz. 205–220.
- Veres Zoltán: A filozófia hirtelensége. 4–5. sz. 65–69.

## Kellék

- Veres Zoltán: A filozófiai hermeneutika dialektikája és a tapasztalatfogalom átértékelése. 18–19–20. sz. 181–191.
- Veres Zoltán: A tapasztalat problematikája az *Igazság és módszerben*. 11–12. sz. 33–52.
- Veres Zoltán: A váradiság metafizikája (Macskakövek). 1. sz. 53–55.
- Veres Zoltán: Céh és céntudat. 2. sz. 24–26.
- Veress Károly: A dialógus mint létforma. 18–19–20. sz. 215–227.
- Veress Károly: A nemzedék fogalmáról filozófiai megközelítésben. 11–12. sz. 53–68.
- Veress Károly: A vallásos hagyomány és az archaikus ember. 21. sz. 31–40.
- Veress Károly: Képzés és kultúra. 10. sz. 33–42.
- Vetrő András: In memoriam Bretter György. 23. sz. 112.
- Visky András: A színházi kép. 11–12. sz. 125–134.
- Weiss János: A könyv mint metafora Novalisnál és Borgesnél. 14. sz. 23–42.

## Fordítás

- Barbari, Damir: A nyelv játéka. Ford. Schmidt Dániel és Balogh Brigitta. 18–19–20. sz. 67–88.
- Barbari, Damir: Kozmológiai differencia. Ford. Balogh Brigitta. 22. sz. 67–79.
- Baumgarten, Alexander: A *Phaidrosz* egységes témája. Platón és a felejtés problémája. Ford. Ilyés Szilárd. 8–9. sz. 31–37.
- Baumgarten, Alexander: A személy fogalmának többféle jelentéséről. Ford. Tonk Márton. 7. sz. 125–128.
- Benhabib, Seyla: A „világ” fogalma. Ford. Pató Attila. 13. sz. 23–34.
- Benoist, Jocelyn: A francia fenomenológia húsz éve. Ford. Szathmáry Zsuzsánna. 7. sz. 7–22.
- Boboc, Alexandru: Megértés és „igazságtapasztalat”. Ford. Veress Károly. 18–19–20. sz. 149–166.
- Ciomos, Virgil: Platón „A Perzsa” versus Arisztotelész „A Görög” Ford. Gál József. 8–9. sz. 39–48.
- Cioran, Emil: Az abszurdum szenvedélye. Ford. Makkai Bence. 2. sz. 67–69.
- Cioran, Emil: Én és a világ. Ford. Makkai Bence. 2. sz. 70–71.
- Codoban, Aurel: A filozófia mint diskurzus. Ford. Tonk Márton. 10. sz. 7–16.
- Codoban, Aurel: A hermeneutika episztémikus helye. Ford. Veress Károly. 18–19–20. sz. 167–171.
- Fichte, Johann Gottlieb: Beszéd a német nemzethez. Hetedik beszéd. Valamely nép eredendőségének és németségének mélyebb megragadása. Ford. Rigán Lóránd. 17. sz. 7–19.

- Figal, **Günter**: A dolognak magának a tette. Ford. Balogh Brigitta. 18–19–20. sz. 45–66.
- Fodor, **Jerry A.** – Chihara, **Charles**: Operacionalizmus és köznap nyelv. Ford. Jónás Csaba. 15–16. sz. 101–128.
- Gablik, **Suzi**: Tánc Baudrillard–ral. Ford. Várady Róbert. 10. sz. 49–60.
- Gadamer, **Hans-Georg**: A husserli fenomenológia aktualitásáról. Ford. Deczki Sarolta. 22. sz. 55–65.
- Gadamer, **Hans-Georg**: A platóni dialektikához. Ford. Zuh Deodáth és Balogh Brigitta. 18–19–20. sz. 11–44.
- Gerhardt, **Volker**: Egy kritikai életfilozófia. Ész, egzisztencia és innováció Kantnál. Ford. Horváth Erika és Balogh Brigitta. 24. sz. 137–153.
- Kedourie, **Elie**: Nacionalizmus. Utószó. Ford. Tamás Em. ke. 17. sz. 21–26.
- Kouba, **Pavel**: A krízis szükség szer ségér I. Ford. Schmidt Dániel. 22. sz. 43–54.
- Kymlicka, **Will** – Straehle, **Christine**: Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus: a legújabb irodalom kritikai áttekintése. Ford. Jakab Dénes Barna. 17. sz. 27–55.
- Lévinas, **Emmanuel**: Diakronia és megjelenítés. Ford. Szigeti Attila. 7. sz. 23–35.
- Liiceanu, **Gabriel**: A tragédia elve a preszókratikus filozófiában. Ford. Pató Attila. 4–5. sz. 104–107.
- Liiceanu, **Gabriel**: A tragikum pszichológiája: a „pleasure in pain” jelensége. Ford. Pató Attila. 4–5. sz. 96–103.
- Matthews, **Gareth B.**: Arisztotelész az életr I. Ford. Fall Sándor. 8–9. sz. 57–69.
- Meyer, **Martin**: Helyrehozott szerelem? Martin Heidegger és Hannah Arendt levelezése. Ford. Balogh Brigitta. 13. sz. 15–22.
- Musc , **Vasile**: Törvény és nevelés. Ford. Tonk Márton. 8–9. sz. 7–13.
- Popper, **K. R.**: Indeterminizmus és emberi szabadság. Ford. Jónás Csaba. 8–9. sz. 113–134.
- Ra iu, **Dan-Eugen**: A hermeneutika ontológiai fordulata. Ford. Veress Károly. 18–19–20. sz. 173–180.
- Sluga, **Hans**: Heidegger és a háború utáni német filozófia. Ford. Székely Andrea. 13. sz. 53–64.
- Steindler, **Larry**: A külföld ismeretei a magyar filozófiatörténetr I. Ford. Csutak Gabriella. 10. sz. 87–108.
- Steindler, **Larry**: A nemzeti filozófiatörténet-írás általános feltételei. Ford. Balogh Brigitta. 7. sz. 93–114.
- Tamir, **Yael**: Nemzeti identitásválasztás és a kultúrához való jog. Ford. Demeter M. Attila és Orosz Annamária. 17. sz. 57–80.

## *Kellék*

Varela, Francisco: Neurofenomenológia: a nehéz probléma módszertani orvoslása. Ford. Szigeti Attila. 22. sz. 123–151.

### **Vita**

A Böhm-konferencia záróvitája. 7. sz. 69–91.

A kommunikációképtelenségről. I. Molnár Attila, Borbély Csaba, Konnert Zoltán, Csíszér Eszter, Szigeti Attila. 1. sz. 7–23.

### **Interjú**

„A m vészete, amely szerint nem lehet igazunk.” Interjú Hans-Georg Gadamerrel. Ford. Krémer Sándor. 18–19–20. sz. 89–95.

„Ami nekem a filozófia, az valóban rákérdezés...” Beszélgetés Vajda Mihállyal. 7. sz. 37–49.

Egyed Péter, Gál László, Szeg Katalin, Ungvári Z. Imre, Veress Károly. 4–5. sz. 7–40.

Mezei Balázs – Ullmann Tamás: Miként gondozzuk a lelket? 15–16. sz. 223–244.

Molnár Gusztáv – Törzsök Erika: Bretter és a tanítványok. 23. sz. 19–40.

### **Recenzió**

Angi István: Esszék a m vészete-filozófia horizontján [Gregus Zoltán: közelítésben. M vészete-filozófiai esszék]. 23. sz. 140–143.

Angi István: Háttérjegyzetek egy hazai magyar filozófus életm vének bemutatásához [Ungvári Zrínyi Imre: Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája]. 23. sz. 120–125.

B. B.: Ludwig Wittgenstein: Eladások az esztétikáról. 13. sz. 73–76.

B. B. – D. A.: Egyed Péter: A jelenlétről. 11–12. sz. 228–231.

Balogh Brigitta: Vasile Musc : Introduce în filosofia lui Platon. 8–9. sz. 107–110.

Cioflec, Eveline: Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. 18–19–20. sz. 377–385.

Csiky Huba: Philosophisches Lesebuch (Hrsg. von Hans-Georg Gadamer). 18–19–20. sz. 387–390.

D. M. A.: Reneszánsz gondolkodók (Összeállította és jegyzetekkel ellátta: Szeg Katalin). 4–5. sz. 117–118.

D. M. A. – T. M. – D. Sz.: A filozófiai kézikönyvek „fölöttébb haszontalan voltáról”. 11–12. sz. 211–214.

D. Sz.: Somló Bódog: Értékfilozófiai írások. 14. sz. 92–94.

Dávid István: Borsos Szabolcs: A létalkotó személy. 11–12. sz. 224–228.

Dávid István: Veress Károly: Egy létparadoxon színe és visszája. 23. sz. 130–133.

- Demeter **M. Attila**: Martin Heidegger: „...költőien lakozik az ember...” Válogatott írások. 1. sz. 64–67.
- Demeter **M. Attila**: Szempontok a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához (Szerk. Veress Károly). 23. sz. 117–120.
- Demeter **M. Attila**: Tonk Márton: Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavasz Sándor gondolkodásában. 23. sz. 125–129.
- Demeter **Szilárd**: Az utolsó Pompeji. 13. sz. 71–72.
- Demeter **Szilárd**: Salat Levente: Filippika az id ellen. 11–12. sz. 222–223.
- Gregus **Zoltán**: A gregoriántól a kortárs zenem végig [Angi István: A zenei szépség modelljei]. 23. sz. 137–140.
- Gregus **Zoltán**: Léon Robin: Platon. 8–9. sz. 110–111.
- Gy. **I.**: Mezei Balázs: A lélek és a másik. 13. sz. 79–80.
- Gy. **I.**: Neumer Katalin: Gondolkodás, beszéd, írás. 13. sz. 77–78.
- Gy. **I.**: Tengelyi László: Élettörténet és sorsesemény. 13. sz. 81–83.
- Györgyjakab **Izabella**: Egyed Péter: Az ész hieroglifái. 11–12. sz. 217–218.
- I. Sz.**: Martin Heidegger: Bevezetés a metafizikába. 4–5. sz. 119.
- Ilyés **Szilárd**: Gáll Ernő: A nacionalizmus színeváltozásai. 11–12. sz. 218–219.
- Rigán **Lóránd**: Veress Károly: Az értelem értelmér I. 23. sz. 143–148.
- Sz. A.**: Andrei Cornea: Platon. Filosofie și cenzur. 4–5. sz. 114–116.
- Sz. A.**: Gershom Scholem: A kabbala helye az európai szellemtörténetben. 4–5. sz. 116–117.
- Sz. A.**: Leo Strauss: Az üldöztetés és az írás m. vészete. 4–5. sz. 115.
- Sz. A.** – **T. M.**: Ex Symposion – Nietzsche különszám. 3. sz. 44–45.
- Szigeti **Attila**: A kés újkor józansága I. Olvasókönyv a tudományos–technikai világfelszámolás köréb. I. 1. sz. 79–87.
- T. M.**: Friedrich Nietzsche: A tragédia születése. 3. sz. 45–46.
- T. M.**: Friedrich Nietzsche: Túl jön és rosszon. 3. sz. 43–44.
- Tara **György**: V. Király István: Határ – hallgatás – titok. 11–12. sz. 220–221.
- Tonk **Márton**: Leszek Kolakowski: A vallás. 1. sz. 68–78.
- Tonk **Márton** – Demeter **Szilárd**: Szegő Katalin 70 éves. 23. sz. 113–116.
- Veres **Zoltán**: Lenni, vagy kisebbségnek lenni? [Veress Károly: Egy létparadoxon színe és visszája.] 23. sz. 134–137.
- Z. I.**: Tavasz Sándor: Válogatott filozófiai írások. 14. sz. 89–91.
- Zágoni **Balázs**: Veress Károly: Paradox (tudat)állapotok. 11–12. sz. 224–225.



## *Kellék*

Zuh Deodáth: Immanuel Kant: Prekritikai írások 1754–1781.  
24. sz. 255–262.

### **Bibliográfia**

Az 1995-ben megjelent filozófiai kiadványok válogatott bibliográfiája. 4–5. sz. 120–124.

Gulkai Márta: Az 1994-ben megjelent filozófiai vonatkozású könyvek bibliográfiája. 3. sz. 55–64. (melléklet)

Könyvszemle. 1. sz. 88–90

Könyvszemle. 2. sz. 77.

Laczkó Sándor: A magyar nyelv Nietzsche-fordítások bibliográfiája 1872-től 1994-ig. 3. sz. 47–52.

### **Vers**

Bogdán László: Átiratok múzeuma. 14. sz. 43–48.

Borges, Jorge Luis: Versek. 14. sz. 63–72.

### **Kelléklet, 1. szám**

(A *Kellék* melléklete 1996-ban)

Eco, Umberto: A másik Empyreum (részlet). 1.

Eco, Umberto: Budhigattya gondolatvilága. 11–12.

Cortázar, Julio: A haj elhullajtása és visszaszerzése. 13–14.

Karinthy Frigyes: Május. 15–16.

\*\*\* Plato, a bolsevik. 17.

\*\*\* Machiavelli, a démon. 18.

\*\*\* A harminc éve halott Nietzsche. 19.

\*\*\* Szemelvények szemináriumi dolgozatokból. 22–25.

Bakos Enikő : „Még ha óvatosan...”. 26.

Kelemen Attila: K hajításnyira balta. 27.

Demeter Szilárd: Az izé (Hájdegger János korrekciója Vig Einstein *Traktoros* c. m véhez). 30.

Balogh Brigitta: Deér Ida nyugalmazott (le)építész lábjegyzetei Hájdegger János korrekciójához. 31.

Aradi József: Kögíthet –e a költészet? 32–36.

Telegdi Áron: Az irodalomfilozófiáról. 38.

Πετοφι Σανδωρ: Ανυαμ τυκκια. 39.

László Noémi: Kis trakta a posztközép és transzdecens irodalom természetének mián. 40.

Derrida, Jacques: A másik egynyelv sége (részlet). 41.

Gibbs, Elida: Denim. Ford. Telegdi Áron. 42–44.

### **ReCenzúra**

Platón: A szofista (Balogh Brigitta). 45–46.  
Kant, Immanuel *Kritikái* (Umberto Eco). 47.  
Kant, Immanuel: A gyakorlati ész kritikája (Umberto Eco). 48.  
[Szabó Tünde]: Friedrich Nietzsche comment' Al(l). 49–50.

### LógaLék

Cortázar, Julio: Utasítások a lépcső megmászásához. 51.  
Budai Ferencz: Édes kis Schellingem. 52.  
Jegyzőkönyv (a Diótima Kör 1994. december 14-i üléséről). 55–61.  
Dio-Team (anaKronika). 63–64.

### Kelléklet, 2. szám

(a *Kellék* melléklete 1998-ban)  
„... emlékeim a háborúról...”

György Attila: Na jó, hát emlékezzünk. 33–36.  
Karácsonyi Zsolt: Szerda, az indulás napja. 31–32.  
Kukorelly Endre: Javulások. 13–21.  
László Noémi: Emlékeim a háborúból (versek). 29  
Lövetei Lázár László: Hazafias lelkület; Én is dolgozom (versek). 22.  
Orbán János Dénes: Vajda Albert csütörtököt mond. 23–28.  
Orbán János Dénes: Don Quijote második szerenádja. 41.  
Örkény István: Emlék a háborúról. 11–12.  
Voltaire: Egy magánzó levele. 7–10.  
Függelék. Xanthippe: A k -vetkeztlen lógika kiskatéja. 37–40.