

Gelenczey-Miháltz Alirán*

Király és türannosz,
avagy legitimálható-e a türannisz

„A legitimitások olyan elvek, melyek megalapozzák a jogot az uralkodásra és a kötelességet az engedelmességre.”

Guglielmo Ferrero

1. Az ókori görögök
a politikai autoritásról és a legitimitásról¹

A tudományos konszenzus szerint a klasszikus görög politikaelmélet leginkább államformatani kérdésekkel és az alkotmányok körforgásával (*metabolé politeión*) volt elfoglalva,² a legitimitások problémája nem igazán érdekelt. „Az igazi állam az *igazság* eszköze volt, és az államokat ennek megfelelően jónak vagy rossznak, jobbnak vagy rosszabbnak, nem pedig (kivéve néhanapján a türannisz esetét) legitimnek vagy illegitimnek értékelték” – idézi egyetértően Moses Finley a görög politikai gondolkodásról írt kiváló könyvében.³ A kérdés azonban másképp vetődik fel, ha szélesebb kontextusban és a modernitás eszköztárát (is) felhasználva vizsgáljuk az ókori klasszikusokat: nyilvánvalóvá válik, hogy a görög politikaelméletben legitimációs elvek sokféle változata is kialakult az évszázadok során.

* A szerző egyetemi docens, a Magyar Táncművészeti Főiskola Elméleti Tanszékének oktatója; gelenczey.aliran@mtf.hu

¹ A legitimitáció elméleteinek összefoglalása: Bastid, Paul [et al]: *L'Idée de légitimité. Annales de philosophie politique* 7. Presses Universitaires de France, Paris, 1967; Hampton, Jean: *Political Philosophy*. Westview Press, Colorado–Oxford, 1997; A politikai autoritásról lásd: Raz, Joseph (szerk): *Authority*. Blackwell, Oxford, 1990; Raz, Joseph: *The Morality of Freedom. Two Conceptions of Authority*. Clarendon Press, Chicago, 1986; Raz, Joseph: *The Authority in Law*. Oxford University Press, Oxford, 1990/2009; Arendt, Hannah: Mi a tekintély? In Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között*. Európa, Budapest, 1995, 100–151; Balázs Zoltán: *Modern hatalomelméletek*. Korona Kiadó, Budapest, 1998.

² Ryffel, Heinrich: *Metabolé Politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen*. Arno Press, Bern – New York, 1949/1973.

³ Merquior, J. G.: *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*. London, 1980; idézi Finley, Moses: *Politika az ókorban*. Ford. Greskovits Endre. Európa, Budapest, 1995, 275.

A) Az uralkodás (és a politikai autoritás) első igazolása az *istenségtől átruházott* uralkodási jog alapján történt. A görögöknél ilyen volt a homéroszi társadalom királysága (ha ugyan ténylegesen létezett, és nem csak – mint ahogyan egyes történészek állítják – pusztán a mítoszok világába tartozott). Mivel az irodalomban és a filozófiában később ideálként jelent meg ez a fajta királyság, ezért érdemes részletesen is szemügyre vennünk.

Négyféle típusú politikai szervezettel találkozunk az eposzokban, kettővel az *Íliászban* és kettővel az *Odüsszeiában*: a) Ithaka királysága, ahol Odüsszeusz a király (*baszziileusz*), b) Szkhéria mitikus királysága Alkinoosz uralma alatt (a phaiákok földje), c) Trója városának abszolutisztikus, ázsiai jellegű királysága, Priamosz vezérletével, d) Agamemnón műkénéi királysága és hadvezérsége (*anax*). Az első két típus (az *Odüsszeiában*) meglehetősen közel áll egymáshoz, a másik kettő viszont (az *Íliászban*) egymással inkább ellentétes. Mind a négy államformában közös, hogy a politikai felépítmény hármas tagozódású: az élén a király áll (*anax*, *baszziileusz*), alatta a nemesek gyűlekezete (*arisztiész*, *béroiész*, néha *baszziileusz* is), legalul pedig a nép (*lász*), a felfegyverzett hadinép, amely nem teljesen azonos a későbbi démoszsal. A király, a tanács és a népgyűlés – a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia csírái. A homéroszi király (*baszziileusz*) egyszerre volt népének hadvezére és bírja, s szerepe meghatározó az isteneknek szánt nyilvános áldozatokban is, de a király mégsem volt pap. Az istenek adták családjának a kormánypalcát (*szejéptron*, a szuverenitás szimbóluma), amelyet apjától örökölt, s melyet aztán fiának adott tovább. Hatalmát azonban – noha az istenektől származott – három dolog *korlátozta*. Először is tekintetbe kellett vennie népének szokásait és hagyományait, melyek az íratlan törvények részét képezték (*themisztiész*). Másodszor meg kellett hallgatnia az előkelőbbekből és korosabbakból álló tanácsot (*bulé*), harmadszor pedig javaslatait az egész népgyűléssel szentesítenie kellett (*agora*). A köznépnek, melyből a gyülekezet áll, nem volt joga javaslatot tennie vagy javaslatot megvitatnia, hanem csak igennel vagy nemmel szavazhatott.⁴ Az *Odüsszeiában* már az is észrevehető, hogy a népgyűlés olykor kilép passzív szerepéből, és hogy a király utódja nem szükségképpen a fia vagy az örököse, hanem a nemesek egyike is lehet. Noha a homéroszi királyság az előbb leírt formában sohasem létezett, Homérosz elképzelése évszázadokig, sőt évezredekig befolyásolta a görög gondolkodást az *ideális királyság* tekintetében. Azon görög értelmiségiek szeme előtt, akik az eposzokat követő évszázadokban a monarchia szellemében próbálták az ideális államot megalkotni, valamilyen módon mindig ott lebegett a homéroszi királyság képe. „A királyság történelmi mítosz. Mindameddig és mindahányszor bárhol

⁴ A vakmerő Therszitész az *Íliászban* egyszer ugyan fennhájázó beszédet próbál tartani, de csakhamar elhallgat, mert Odüsszeusz botja véres nyomot hagy a hátán. Homérosz: *Íliász*, II, 225–277.

a világon királyság van, *mítosz* – a királymítosz – nyer benne történelmi testet” – írja egy helyen Kerényi Károly.⁵

Az *isteniség által legitimált királyi hatalom* azonban, amely Alexandrosz, a hellenisztikus királyságok és a Római Császárság alatt, valamint a középkorban és a korai modernitásban a legfőbb legitimációs elvként szolgált („az Isten kegyelméből uralkodó király” doktrínája),⁶ az idő előrehaladtával egyre veszített népszerűségéből. Az újkorban nem véletlenül kavart hatalmas vitát Robert Filmer *Patriarcha* című műve (1635), amely az uralkodó politikai autoritását abból az *eredeti autoritásból* vezette le, melyet Isten adományozott Ádámnak az Édenkertben⁷ (lásd Hobbes és Locke politikai filozófiáját): veszélyes lehet ugyanis isteni eredettel alátámasztani a legfőbb hatalmat, hiszen ennek abszolút jellege nem megfelelő kezekben súlyos visszaélésekre ad lehetőséget.

B) Az uralom igazolása (legitimációja) a *természetes alávetettség* doktrínája alapján. Ezt az elméletet két nagy csoportra oszthatjuk: a) az egyik a természetben meglévő alapvető *biológiai különbségekből* indul ki a hatalomgyakorlás igazolására (ilyen például a férfi/nő, szülő/gyermek viszony), ennek legjobb leírását Arisztotelész *Politikájának* I. könyvében az oikosz-gazdaság elemzésénél találjuk. „A hím és a nőstény viszonya természettől fogva az, hogy amaz erősebb, emez gyengébb, amaz uralkodó, emez az alárendelt elem.”⁸ Bizonyos esetekben ide sorolható az úr–szolga viszony is: Arisztotelész szerint a rabszolgaság *természetadta* módon igazolható,⁹ hiszen a szolga minden tekintetben alatta marad urának, testi erejével pedig pusztán a parancsok végrehajtásra képes. „Akik közülük annyira különböznek másoktól, mint lélek a testtől vagy az ember az állattól [...] azok természet szerint szolgák.”¹⁰ Az alárendelt természetes módon engedelmeskedik a jobbkat utasításainak, hiszen „nagyobb részben a természet dönti el, melyik a vezető, s melyik az alárendelt elem”,¹¹ ezért alávetettsége helyes és igazságos is. b) A másik (az előbbihez hasonló, de vele nem teljesen azonos) alávetettség nem a biológiai

⁵ Kerényi Károly: Gondolatok a bűnvallomásról. In Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi Tanulmányok 1918–1943*. Magvető, Budapest, 1984, 280.

⁶ Gondoljunk a *Peri baszileiasz* illetve a *De monarchia* című értekezések nagy számára.

⁷ Filmer, Robert: *Patriarcha*. In Somerville, Johann (szerk.): *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge University Press, Cambridge, 1630/1991.

⁸ Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Gondolat, Budapest, 1984, 78. (1254b15)

⁹ Arisztotelész álláspontja a *Politikában* máshol nem ennyire merev. A rabszolgaság természetes mivoltát igazolni kívánó elméletével hatalmas irodalom foglalkozik, így Williams, Bernard: *Shame and Necessity*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1993/2008, 5. fejezet.

¹⁰ Arisztotelész: *Politika*. Id. kiad. 78. (1254b17–19)

¹¹ I. m. 93. (1260a10)

különbségekből, hanem az erősebb kényszerítő fölényéből fakad. Erről szól Kalliklész és Thraszümakhosz előadása Platón *Gorgiasz*ban,¹² illetve az *Allam* I. könyvében,¹³ valamint Thuküdidész híres *Méloszi dialógus*ában az athéni követek beszéde.¹⁴ „Azt gondolom, hogy a természet szerint úgy jogos, hogy a jobb és eszelebb uralkodjék, és több jusson neki (*pleon ekhein*), mint a hitványabbnak” – mondja Kalliklész a *Gorgiasz*ban.¹⁵ Ez az elv az erősebbnek a történelemből jól ismert joga a hatalomra.

C) „Nem a jogar teszi a királyt és az arkhónt, nem is a választás véletlene vagy a sorshúzás, netán a kényszer vagy a csel, hanem a vezetésben való jártasság” – írja Xenophón,¹⁶ s a dialógusbeli Szókratész e mondatával kiváló összefoglalását adja a tudásra, a szakértelemre épülő úgynevezett *perfekcionista* legitimációs elvnek. Az elvvel Platón többször és több helyen is foglalkozik,¹⁷ legterjedelmesebb kifejtése azonban az *Államban* található: „Szükségesnek tartom, hogy meghatározzuk, hogy kik azok a filozófusok, akiknek uralkodniuk kell; hogy ennek tisztázása után védekezhessünk, s kimutathassuk, hogy egyes emberek már természetüknél fogva a filozófiával való foglalkozásra és az államban való vezetésre vannak hivatva, a többieknek viszont nem szabad a filozófiához nyúlniuk, hanem mások vezetését kell követniük”.¹⁸ Tehát a szókratikus tanítás szerint (bár Szókratész azt állította magáról, hogy csak egy dolgot tud bizonyosan, azt, hogy nem tud semmit) az hivatott vezetésre, aki tudással rendelkezik, ennek a tudásnak a mibenléte mégis nehezen definiálható, legfeljebb csak megvilágítható a „mesterség-analógia” segítségével. (Arisztotelész egyébként kétségbe is vonja a *Politiká*ban, hogy egyáltalán létezhet olyan ember, aki birtokában lenne az ilyen tudásnak.) Az *Állam* V. könyvének végén Platón nyilvánvalóvá teszi, hogy igazi tudás, *episzttémé*¹⁹ csak a valódi létezők, az *ideák* (végül pedig a jó ideájának) *szemléletével* nyerhető el, s igazságos, azaz vezetésre hivatott ember csak az lehet, aki részesült a jó

¹² *Gorgiasz*, 481–522c.

¹³ *Allam*, 336b–354c.

¹⁴ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, V, 85–113.

¹⁵ Platón: *Gorgiasz*. Ford. Péterfy J. fordítása nyomán Horváth Judit. Platón összes művei kommentárokkal. Atlantisz Budapest, 1998, 95 (490a).

¹⁶ Xenophón: Emlékeim Szókratészről. Ford. Németh György. In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 118 (III. 9:10). Xenophón művéről lásd: Gray, Vivienne: *The Framing of Socrates. Xenophon's Memorabilia and its Literary Form*. Franz Steiner, Stuttgart, 1998.

¹⁷ *Prótágorasz*, 319b–c; *Theaitétosz*, 170a–b; *Államférj*, 301b stb. A filozófusoknak mint a tudás lételményeseinek vezetésre való hivatottsága végigkíséri Platón egész életművét, ezért lehetetlen az összes vonatkozó hely felsorolása.

¹⁸ Platón: *Allam*. Ford. Szabó Miklós. In *Platón összes művei* II, Európa, Budapest, 1984, 366. (474b–c)

¹⁹ A platóni *episzttémé* fogalmának elemzése nem tartozik a dolgozat témájához.

látványában. *A jó idejében* csak hosszú elméleti és gyakorlati felkészülés után részesülhet az igazi filozófusok lelke, akik aztán az állam kormányzására hivatottak. Egyes kutatók szerint (bár Arisztotelész ennek kifejezetten az ellenkezőjét állítja)²⁰ ez a fajta tudás nem propozicionális jellegű, azaz nem írható le, fejezhető ki logikai, nyelvi eszközökkel.²¹ Többek között ezért is gondolom úgy, hogy *nem* a platóni episztémé az, amely közel állhat az eredeti szókratészi elképzeléshez, hanem az a fajta *gyakorlati* tudás, amely a „királyi mesterség”-hez kell, és amely leginkább Xenophón műveiben mutatható ki: ennek kifejtését nem csak a *Memorabiliában*,²² hanem az *Oikonomikoszban* és a *Hierónban* is megtalálhatjuk,²³ s lényegében arról szól, hogy hasonló jártasság, tudás, illetve képesség kell egy gazdaság vagy egy hadsereg megszervezéséhez:²⁴ az irányításra való képesség és a vezetésben való jártasság. (Ma talán a „menedzsment” vagy vezetéstudomány szóval illetnénk ezt a tudományt.)

A „tudás” *abszolútizálása* (noha Platón nem tudta pontosan megnevezni, mit is ért a „jó” alatt) igen veszélyes gondolattá válhat, mivel totalitárius rendszerek hivatkozási alapjául is szolgálhat. Ezért nem véletlen, hogy a múlt században Karl Popper Platont azzal vádolhatta, hogy a „filozófus-királyok”, a *szophokrácia* (ahogy Popper nevezi) doktrínájával az ilyen rendszerek egyik első és legnagyobb hatású ideológusa volt.²⁵

D) *A társadalmi szerződés* elmélete mint legitimációs elv. Fő forrásaink itt is Platón (Szókratész) fejtegetései,²⁶ valamint a szofisták töredékei.

²⁰ *Nikomakhoszi etika*, 1144b28.

²¹ Sorabji, Richard: Myth about Nonpropositional Thought. In *Time Creation and Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Duckworth – Chicago University Press, London–Chicago, 1983/2006; W. Wieland *Platon und die Formen des Wissens* című könyvét (Göttingen, 1982) idézi Figal, Günter: *Sokrates*. Beck, München, 1995/2006, 66.

²² Xenophón: *Emlékeim Szókratésztől*, III, 3:9; III, 9:10–11.

²³ A *Hierónra* később részletesebben is kitérek. E tárgyban lásd régebbi írásaimat: Gelenczey-Miháltz Alirán: Néhány mondat a zsarnokságról. Xenophón *Hierónja*. *Világosság*, 40. évf., 1999/6, 40–47; Gelenczey-Miháltz Alirán: Thoughts on Tyranny. Xenophon's Hiero. *Acta Antiqua*, 40. évf., 2000, 113–121; Gelenczey-Miháltz Alirán: Hierón. Xenophón 'tűrannikus' dialógusa. *Ókor*, 3. évf., 2004/3, 7–15. A tárgyhöz lásd még: Luccioni, Jean: *Xenophon, Hiéron*. Texte et traduction avec une Introduction et un Commentaire. Faculté des lettres de l'Université de Paris, Paris, 1948; Németh György: *A zsarnokok utópiája*. *Antik tanulmányok*. Atlantisz, Budapest, 1996.

²⁴ Wood, Natalie: Xenophon's Theory of Leadership. *Classica et Mediaevalia*, 25. évf., 1964, 33–66.

²⁵ Popper, Karl: *The Open Society and Its Enemies. Vol. I. The Spell of Plato*. Princeton University Press, Princeton, 1945/1966.

²⁶ Guthrie, William – Chambers, Keith: *A History of Greek Philosophy. Vol. 3. The Fifth Century Enlightenment. Socrates*. Cambridge University Press, Cambridge, 1969/1988/2002; Classen, Carl Joachim (Hrsg.): *Sophistik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976; Kahn, Charles: The Origins of Social Contract Theory. In Kerferd, George Briscoe (eds.): *The Sophists and their Legacy*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981, 92–108.

Természetesen megoldandó probléma marad, hogy az a jelentés, amit ma tulajdonítunk a társadalmi szerződés fogalomkörének, mennyiben egyeztethető össze a görögök által használt terminussal. Mivel a társadalmi szerződés (egyáltalán a szerződés) gondolata kiemelt helyet foglal el a politikai gondolkodásban, ezért a legitimációs-elméletek szempontjából is kiemelt figyelmet érdemel. Legfontosabb forrásaink a következők:

a) Platón, *Prótagorasz* 320d: Bár Prótagorasz nem utal közvetlenül a szerződésre, mítoszként előadott történetében a társadalmi szerződéshez kapcsolódó „kellékek” is jelen vannak: létezett az emberiségnek egy *társadalom előtti állapota*, amelyben az embernek még nem volt meg a közösségalkotó képessége, illetve jogérzéke; ezek hiányában azonban az emberiség biztos pusztulásra volt ítélve. Ezt az állapotot Zeusz *utólagos* korrekciója szüntette meg, mikor is jogérzékét és tisztességérzést juttatott az embereknek, arra is különös figyelmet fordítva, hogy ez a juttatás *egyenletes* legyen, szemben a mester-ségbeli tudással, amely egyenlőtlenül lett elosztva – íme a demokratikus államforma isteni legitimációja. A lényeges mozzanatok e jelképes történetben a társadalmi létet megelőző *kaotikus* állapot, a társadalmi lét kialakulásának *aktus* jellege (vagyis az, hogy nem hosszú folyamat eredménye), és valamiféle *egyenlőség* evvel az aktussal kapcsolatban. (Mindhárom „kellék” szerepel a modern szerződéselméletekben is.)²⁷

aa) Platón, *Prótagorasz* 337d: A dialógusban szereplő másik szofista, Hippiasz²⁸ is utal a társadalmi szerződésre, midőn a természeti törvények elsődlegességét hangsúlyozza az emberi törvények felett. (Ennek a gondolkörnek a másik jelentős képviselője Antiphón,²⁹ aki az emberi törvényeket pusztán *konvencionálnak* tartja, amit bármikor meg lehet változtatni,³⁰ s ezért szerinte semmiképp sem lehet elsőbbségük az általános és örök természeti törvényekkel szemben. Ez a felfogás a törvények konvencionális, azaz *szerződés-szerű jellegének* a hangoztatásával nem a törvények megerősítését célozza, hanem éppen jelentéktelenségüket hangsúlyozza.)

b) Hippiasz egy másik helyen azt mondja,³¹ hogy a demokrácia természeti alapokon áll, ugyanis az íratlan törvények (*agraphoi nomoi*, amit ő, úgy tűnik, itt azonosít a természeti törvényekkel) minden államban érvényesek,

²⁷ Kurt von Fritz elutasítja, hogy a mítosz Prótagorasztól származna: Protogoras. In *Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, cols. 917. skk.

²⁸ Hippiasz töredékei. In Steiger Kornél (szerk., ford.): *Szofista filozófia*. Szöveggyűjtemény. Atlantisz, Budapest, 1993, 51–53.

²⁹ Antiphón töredékei. In Steiger Kornél (szerk., ford.): i. m. 55–69.

³⁰ Az íratlan és a természeti törvények egybemosása (Hippiasz a *Memorabiliá*ban nem természeti, hanem íratlan törvényekről beszél) már az ókorban is sok gondot okozott, ezért Arisztotelész a *Rétoriká*ban tisztázta a kettő egymáshoz való viszonyát. Arisztotelész: *Rétorika*, 1273b2–18.

³¹ Hippiasz töredékei. Id. kiad. 51–53.

és nem szeghetők meg sehol sem büntetés nélkül. Minthogy mindig és mindenütt érvényesek, megkövetelik az emberek közötti egyenlőséget. Mivel az igazságosság a phüszisznak (a természetből fakadó egyenlőségnek) való engedelmeskedés, az igazságos államberendezkedés az egyenlőségen alapul, és ez a demokrácia. Az államban létrejövő szerződést azonban Hippiasz nem a szerződő felek egyenlő racionalitásával magyarázza (mint a többi szofista, a szókratikus elméletek, majd később az újkori, a hobbes-i és locke-i, valamint az 1970-es és 1980-as években keletkezett modern szerződéselméletek):³² Hippiasz szerint a hasonló érzület és gondolkodásmód (*homonoia*) az, ami az embereket a kooperációra ösztönzi.³³ Az emberek egymás iránti kötelezettségei ezért nem a törvényekből, hanem a természetből fakadnak.

c) Platón, *Theaitétosz* 167c: Ebben a dialógusban sem hangzik el a „szerződés” szó, sőt ez a szövegrészlet talán még az előzőnél is áttételesebben kapcsolódik a társadalmi szerződés gondolatköréhez. Szókratész (Prótagorasznak tulajdonítva) azt a véleményt vizsgálja ízekre szedve, hogy ami valamilyennek *látszik* valakinek a számára, az olyanként *létezik* is az illető számára, s ennek analógiájára azt állítja, hogy amit egy város törvénybe foglal, az mindaddig jogos és igazságos, amíg azt a város jogosnak gondolja (amíg a törvény fennáll), város alatt viszont impliciten a város lakóinak a többségére, illetve annak intézményesített fórumaira utal Prótagorasz. A törvényhozás ennek megfelelően *egyfajta intézményesített szerződési formának is tekinthető*.

d) Platón, *Állam* 359a: Az itt megjelenő szerződéselméletet általában Lükophrónnak,³⁴ az Arisztotelész által is hivatkozott szofista bölcselőnek szokás tulajdonítani. Erre a gondolatra Glaukón hivatkozik, amikor azt igyekszik bizonyítani, hogy az igazságosság teljesen természetellenes az emberek számára. *Az igazságosság eredete egy szerződésre vezethető vissza*, amely az átlagemberek azon belátásán alapul, hogy nagyobb rosszat jelent az igazságtalanság elszenvedése, mint amekkora jót az igazságtalanság elkövetése. A szerződést csak azért tartja be az emberek többsége, mert erőtlenné az igazságtalanság elkövetésére; aki képes ilyet elkövetni, az nem veti alá magát az egészségnak.

e) Platón, *Kritón* 50d: Platón (vagy Szókratész) önálló szerződésfogalma jelenik meg ebben a dialógusban. „Az érvelés egyetlen előttem ismert, fennmaradt kísérlete arra, hogy igazolja a politikai kötelességet, váratlan helyen,

³² Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1990/2002; Huoranszki Ferenc: *Filozófia és utópia. Politikafilozófiai tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1999.

³³ Antiphón egész értekezést szentelt a homonoianak (*Peri Homonoiasz*): in Steiger Kornél (szerk., ford.): *Szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Id. kiad. 59–67.

³⁴ Lükophrón Gorgiasz tanítványa volt.

Platón *Kritón* című rövid, korai dialógusában bukkan fel” – írja Moses Finley.³⁵ Jó az, ami törvényes, és még a jogtalanságra sem lehet jogtalanság a válasz. A város elpusztulna, ha a törvényeknek nem lenne erejük, mert a magánemberek nem engedelmeskednének azoknak. Ennek az engedelmeségnek ráadásul alapvetően az egyén belátásán, az egyén és a társadalom közötti „szavakkal és tettekkel”³⁶ kötött szerződésen kell alapulnia (valószínűleg csak így lehet igazán hatékony, bár ezt Szókratész nem teszi hozzá). „Szókratész, nem egyeztünk-e meg abban – mondják a megszemélyesített Törvények –, hogy megmaradsz azon bírósági ítéletek mellett, amelyeket a város hoz?”³⁷

f) Arisztotelész, *Politika* III, 9, 1280b 8: Arisztotelész számára láthatóan nem igazán elfogadható a társadalmi szerződés gondolata, hiszen ő az állam *természetes* keletkezésének elvét vallja. Mindamellet – mint elvetendő állítást – több helyen is említi a társadalmi szerződés fogalmát, egy Lükophrón nevű szofistára (Gorgiasz tanítványára) hivatkozva: eszerint Lükophrón azt állította, hogy ez a szerződés az emberek *egymással szembeni* jogainak a garantálója. „A törvény: szerződés, és mint Lükophrón, a szofista mondja, mintegy kezes³⁸ az egymás közötti jogra, de nem tudja jókká és igazságszeretővé tenni a polgárokat.”³⁹ A jognak ilyen értelmű negatív felfogása természetesen idegen Arisztotelész számára, hiszen ez magának az államnak a létét kérdőjelezné meg: az államnak követendő erkölcsi mércét kell felmutatnia polgárai számára, ez pedig csak *pozitív joggal* lehetséges. (Érdekes, hogy a negatív jog fogalma másutt is megjelenik a *Politikában*, mégpedig akkor, amikor Arisztotelész Hippodamosz, a híres építész, várostervező és utópista gondolkodó elméletét taglalja. A *negatív jog* gondolata nála található meg a legmarkánsabban: a törvényeknek az a szerepe, hogy *megvédje* egymástól az embereket.)

A jól kivehető különbségek ellenére az ókori és az újkori kontraktualizmus hasonlóságai is szembeszökőek:

Mindkét esetben az írott jog (többé-kevésbé) *egyenlőségelvű* megalapozásáról van szó. (Az egyenlőség természetesen csak kiinduló feltevés, az adott konkrét társadalmi viszonyokra vetített következtetések ellentétesek is lehetnek.)⁴⁰

³⁵ Finley, Moses: *Politika az ókorban*. Id. kiad. 283.

³⁶ Ténylegesen csak *participatív demokráciában* értelmezhető magatartásról van szó.

³⁷ Platón: *Kritón*. Ford. Gelenczey-Miháltz Alirán. Platón összes művei kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2005, 172. (50c)

³⁸ A „biztosíték” szó megfelelőbb lenne.

³⁹ Diels–Kranz 83, 3; Arisztotelész: *Politika*, 1280b8; Lükophrón töredékei. In Steiger Kornél (szerk., ford.): *Szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Id. kiad. 37.

⁴⁰ Antiphón és Hippiasz az emberek *egyenlőségére*, Kalliklész és Gorgiasz (Platón *Gorgiasz*-ában, illetve *Allamában*) az emberek természetes *egyenlenségére* következtet.

A szerződés (Hippiasz kivételével, aki elméletét nem a racionalításra, hanem a *philiára* – szeretet, baráti érzület – és a *homonoia*ra – egyetértés – alapozza), az ókori és az újkori filozófusoknál egyaránt *racionális*, azaz a döntésképes egyének szabad belátásán alapul.

Mind a görögöknél, mind az újkorban hasonló skálán helyezkednek el azok az érvek, amelyek a szerződés történetiségére, illetve hipotetikus jellegére vonatkoznak. Ahogyan a Hobbes, Locke, Rousseau által képviselt árnyalatok a történetitől a tisztán hipotetikus felfogás felé közelednek, hasonló mondható el a Lükophrón, Prótagorasz, Antiphón, Hippiasz, Szókratész (Platón) által vallott nézetek skálájáról is. (Figyelemre méltó egyébként Prótagorasz azon megjegyzése a róla elnevezett platóni dialógusban, miszerint nincs jelentősége annak, hogy fogalmi vagy mitikus úton közelítjük meg a kérdést, vélhetően az utóbbi – a mitikus út – utalhat a *történeti* megközelítésre is.)

Mind az ókorban, mind a modern klasszikusoknál homlokegyenest eltérő következtetésekre adott lehetőséget a társadalmi szerződés gondolata. Szembetűnő az analógia, amely a Szókratész (Platón) kontra Antiphón, illetve a Hobbes kontra Locke párok között ebben a tekintetben fennáll.

Az ókori szerződéselméletekben nincs szó sem a *szuverén* által létrehozott „*alávetés?*” szerződésről (Hobbes),⁴¹ sem úgynevezett „*kettős*” szerződésről, ahol az első a politikai közösséget létrehozó, a második pedig a kormányzati hatalmat átruházó szerződés (Locke).⁴² Az ókori szerződéselméletekben egy *folyamatos aktusról*, a szerződést állandóan újrakonstituáló politikai magatartásról beszélhetünk.

A fentiekből megállapítható, hogy a *hatalomnak való totális alávetettséget az antik szerződéselméletek nem ismerik*, hiszen az emberek még közös érdekeik (például a fennmaradás vagy a béke stb.) érvényesítése céljából sem ruházzák fel a szuverént (egyént vagy testületet) mindenre kiterjedő jogkörrel, abszolút hatalommal. A szerződés a politikai gyakorlatban (a népgyűlésen, a népbíróságokon hozott határozatok révén) napról napra újra létrejön, illetve felbomlik, ha nem képviseli többé a szerződésben részt vevők politikai akaratát.

Az abszolút hatalom ezért a görög szerződéselméletek alapján (szemben például az újkori hobbes-i rendszerrel) *egyáltalán nem legitimálható*.

⁴¹ Hobbes, Thomas: *Leviatán, avagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2001.

⁴² Locke, John: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 1999.

2. Legitimáció a konszenzus és a közhaszon alapján

Talán a legnagyobb hatást a szerződéselméletekhez közeli, de azoktól világosan elkülöníthető elv gyakorolta: ez a fennálló politikai rendszerek igazolása *konszenzus* (egyetértés, beleegyezés) alapján. Az ókorban az egyik legfőbb legitimációs elvként szolgált. Platón *Kritónja* (mint láttuk) világosan kimondja: azzal, hogy a város polgára felnőtté válva és megismerkedve a város törvényeivel nem hagyja el a várost (nem emigrál), noha sem személyét, sem vagyonát nem veszélyeztetné ezzel, tevőlegesen lép egyezségre a várossal. Ez a szerződés *önkéntes* és mindenféle *kényszertől mentes*, hiszen a város polgárainak szuverén joga eldönteni, hogy hol élnek le az életüket. Ha azonban szabad elhatározásából valaki a városban marad – hiszen „Szókratész egész élettörténete arról tanúskodik, hogy hallgatólagosan elfogadta az athéni intézményrendszert, amibe beleszületett”⁴³ –, akkor nincs lehetősége, hogy *magánemberként* vitassa a törvények érvényességét, mindössze két lehetőség áll előtte: vagy engedelmeskedik, vagy meggyőzi a várost.⁴⁴ (Az elmélet némiképp hasonlít John Locke „tacit consent” (hallgatólagos beleegyezés) teóriájához, melynek David Hume-tól származik közismerten hatékony kritikája.)⁴⁵

Az ókori városállamokra ugyanúgy igaz volt, mint manapság, hogy az emberek körében létezett egy „nagyjából *haszonelvű konszenzus* arról, hogy politikai kötelességgel olyan (és csak olyan) politikai formáknak tartoznak, amelyek hosszú távú kollektív előnyökkel méltányolják azt”.⁴⁶ Arisztotelész

⁴³ Taylor, Alfred Edward: *Platón*. Ford. Bárány István, Betegh Gábor. Osiris, Budapest, 1997, 245.

⁴⁴ A meggyőzés itt nyilvánvalóan az athéni állam nyilvános fórumaira, a népgyűlésre és a bíróságokra vonatkozik. Ez a híres „*persuade or obey*” doktrína, amelynek értelmezését a szókratikus gondolatkörön belül több tucat könyv és cikk vitatja. A legfontosabbak: Wozzley, Antony Douglas: *Law and obedience: the arguments of Plato's Crita*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1979; Kraut, Richard: *Socrates and the State*. Princeton University Press, Princeton, 1984.

⁴⁵ Az írástudatlan, képzetlen, vagyontalan földműves valójában nem tudja megválasztani, hogy hol éljen: Hume, David: Az eredeti szerződésről. In *David Hume összes esszéi*. Fordította Takács Péter. II. kötet. Atlantisz, Budapest, 1994, 235. Locke és Hume érvelése mögött azonban *nem* a közvetlen demokrácia politikai gyakorlata áll (mint a platóni Szókratész esetében). Az úgynevezett *dokimaszázia* (állampolgári eskütétel) során az új polgárnak számot kellett adnia az athéni törvények ismeretéről, tehát tudatos vállalásról lévén szó, nincs szó „hallgatólagos beleegyezésről”. Lásd Platón: *Kritón*. Id. kiad. 201. Platón egyébként nem csak a *Kritónban*, hanem a *Prótagorasz*, az *Állam* és a *Törvények* más helyein is képvisel egyfajta konszenzus-alapú legitimációs elméletet: *Prótagorasz* 322a–b; *Állam* 358e–359b; *Törvények* 678e; 680e; 681d; 683a.

⁴⁶ Dunn, John: *Political Obligation in its Historical Context*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980, 202.

Politikáján vörös fonalként húzódik végig az az elképzelés, hogy szabad emberek között a politikai autoritást nem lehet megalapozni sem a természetes alávetettség, sem a felsőbbrendű tudás alapján,⁴⁷ s ezért kizárólag a kölcsönös megegyezés (konszenzus) alapján, a kölcsönös előnyök érdekében megalkotott politikai rendszer lehet legitim. „A leghelyesebb alkotmány szerint polgár az, aki az erényes életnek megfelelően nemcsak képes engedelmeskedni és uralkodni, hanem *választja is azt*.”⁴⁸

A politikai rendszerek konszenzus-alapú legitimitációja már a Krisztus előtti 5. század közepén kialakult, de csak a 4. századra vált általánosan elfogadottá nem csak a filozófusok, hanem a szónokok és a drámairók között is.⁴⁹ Ha a *tiranniszta* (a korlátozások nélküli, abszolút hatalmat) konszenzus alapján akarták igazolni, két megoldás is kínálkozott:

A) Az abszolút hatalommal rendelkező személy (testület) valamiben annyira *vitán felül kiváló*, kiemelkedik a többiek közül, hogy az emberek elismerésük jeléül önként, meggyőződésből engedelmeskednek. „Kürosz szerint senki nem méltó az uralomra, aki nem vitézebb [*beliőn* – kiválóbb] alattvalóinál [...] azt vallotta, hogy az uralmon levőknek, amellet, hogy jó tulajdonságaikkal kimagaslanak [*beliomesz*], egyszersmind el kell kápráztatniuk alattvalóikat”.⁵⁰ Ebből azonban ismét veszélyes helyzet következhet: „Az annyira kiválóakra nincs törvény, mert hisz ők maguk a törvény” – írja Arisztotelész az egyeduralom elemzésekor.⁵¹

B) A másik (az előbbivel szorosan összefüggő) megoldás szinte tálcán kínálkozik egy olyan világban, ahol a *közhaszon*, a *közösség érdeke* a kezdetektől fogva legfőbb vezérlő elvként funkcionált. Talán Arisztotelész megfogalmazásában jelenik meg ez a legvilágosabban: „Ha az az egyetlen ember, azok a néhányan vagy sokan a közérdek szerint [*to koinon szümpberon*] uralkodnak, akkor keletkeznek a szükségképpen helyes alkotmányok, azok meg, melyek amaz egyetlen ember, ama néhány vagy sokak érdekéhez igazodnak, a korcs formák”.⁵² Azaz a jó alkotmányokban a *közérdek*nek megfelelően, a rossz alkotmányokban pedig *egyéni*- vagy *csoporthédek* szerint kormányoznak. Szókratésznál és Platónnál nem a közérdek/magánérdek a vízvázlatzó, hanem az, hogy az uralmon levők *törvényesen* vagy *törvénytelenül* uralkodnak.⁵³

⁴⁷ Rabszolgaság esetén – mint láttuk – Arisztotelész a *természetes alapokon álló alávetettség* elméletét képviseli.

⁴⁸ Arisztotelész: *Politika*. Id. kiad. 181. (1284a)

⁴⁹ Kahn, Charles: *The Origins of Social Contract Theory*. Id. kiad. 92–108.

⁵⁰ Xenophón: Kürosz nevelkedése. Ford. Fein Judit. In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 475–476. (VIII, 1:37; VIII, 1:40)

⁵¹ Arisztotelész: *Politika*. Id. kiad. 182. (1284a)

⁵² I. m. 146. (1279a)

⁵³ Az itt felvázolt elméletől Platón némiképp eltérő elképzelést mutat be az *Allamban* és

Három alapvető államforma létezik: a monarchia, az oligarchia és a demokrácia, ezek mindegyike lehet törvényes vagy törvénytelen. Az igazi király a törvényekkel összhangban és az alattvalók önkéntes hozzájárulásával (vagyis *konszenzus* alapján), a türannosz viszont törvénytelenül és az alattvalók akarata ellenére, *erőszakkal* uralkodik; az arisztokráciának a törvénytelen és elfajzott változata az oligarchia, a demokráciát pedig demokrácia névvel illetjük,⁵⁴ akár törvényesen, akár törvénytelenül gyakorolja a hatalmat – foglalhatjuk össze Platón álláspontját *Az államférj*ben.⁵⁵ Ezért is hangzik különösen az, amit Platón nem sokkal később mond, ugyanebben a dialógusban: „meggyőzéssel vagy *anélkül*, mindegy, hogy gazdag vagy szegény, hogy az írott törvényt követve vagy annak ellentmondva cselekszik valaki – de hogy hasznosat vagy sem [*ta szümphora*]: itt is ezt kell az állam helyes vezetéséhez a legigazibb szempontnak tartani”.⁵⁶ Ebben a passzusban mintha Platón maga kérdőjelezné meg minden addigi elképzelését a törvényességről, az államformákról és a helyes alkotmányról, s ráadásul egyetlen mondattal igazolja a korábbi műveiben ostromozott és kárhoztatott türannisz intézményét is. Ha viszont tüzetesen megvizsgáljuk a platóni kijelentést, egy újabb legitímációs elvet fedezhetünk fel benne: ez pedig a legitímáció a *közhaszon* alapján.

Az *Államférj* (*Politikosz*) (amely feltehetőleg még Platón második szicíliai útja után és barátjának, Diónnak a halála előtt készült) *igazi türannikus logosz*, hiszen az abszolút egyszemélyi hatalom fesőbbrendűségét és elkerülhetetlenségét propagálja.⁵⁷ Alapproblémája régi dilemmája a politikaelméletnek: mi

a *Törvények*ben. Az államformák körforgásáról és a kevert alkotmányról (a Platónra és Arisztotelészre vonatkozó hatalmas irodalmat leszámítva) lásd Ryffel, Heinrich: *Metabole Politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen*. Id. kiad.

⁵⁴ Platón még nem alkalmazza a „törvénytelen demokrácia” megjelölésére az *ochlokrácia* (tömeguralom, csőcselékuralom) elnevezést.

⁵⁵ Platón: *Az államférj*. Ford. Horváth Judit. Platón összes művei kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2007, 72–74 (291d–292b); hasonlóképpen Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Ford. Németh György. In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. (IV. 6. 12)

⁵⁶ Platón: *Az államférj*. Ford. Horváth Judit. Platón összes művei kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2007, 80. (296d–e)

⁵⁷ *Az államférj* mondanivalóját – mintegy Platónt védve – teljesen félre is lehet magyarázni, ahogy azt Taylor teszi *Platón* című könyvében a nyájról való gondoskodásról írva: „A megjegyzés szándéka szerint az »emberfeletti ember« fogalmát iktatja ki a tudományos igényű elméletből oly módon, hogy alapjaiban támadja meg az egyeduralkodó, a diktátor, a többiekkel atyaian, a törvények irányítása és kontrollja nélkül rendelkező »erős ember« kultuszát”. Taylor, Alfred Edward: *Platón*. Id. kiad. 554–555. Vonatkozó irodalom: *Plato's Statesman. A translation of the "Politicus" of Plato*. With introductory essay and footnotes by J. B. Skemp. Bristol Classical Press, Bristol, 1952/1987; Rowe, C. J. (ed.): *Reading the Statesman*. Academia Verlag, Sankt Augustin, 1995; Plato: *Statesman*. Translated, with introduction, by Christopher Rowe. Hackett, Indianapolis/IN, 1999; Plato: *The Statesman*. Ed. by Annas, Julia – Waterfield, Robin. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

az előnyösebb az emberek számára, a személyi hatalom vagy a személytelen alkotmányosság, a törvények uralma? A mű elején a király és az államférfi mesterségét, tudományát (*politiké, basziliké tekhné*, illetve *episztemé*) próbálják meghatározni, s ezért részletesen felosztják a különféle elfoglaltságokat. Az egyik felosztás eredményeképpen az államférfit a nyájban élő állatok *pásztor*-ként határozzák meg – azzal a megszorítással, hogy az ő csordája különösen nehezen kezelhető állatokból (!) áll.⁵⁸ „Hát akkor az, aki a jogosat és a jogtalan, a szépet és a csúnyát, a jót és a rosszat szabta meg írott vagy íratlan törvényekben az emberekből álló nyájak számára [*taisz tón anthrópon agelaisz*], akik az egyes városokban legelésznek [*nomeuontai* – pásztorolják őket], ki-ki a saját törvényhozójának a törvényei szerint [...] neki talán ne legyen szabad a korábbiaktól eltérő új rendelkezéseket hoznia?”⁵⁹

Noha a *pásztor-metaphora* az ókori Kelet népeinek természetesnek tűnhetett (az uralkodó, az istenkirály mint „jó pásztor”), görög földön – bár Homérosznál Agamemnón, a király *pásztor* népének, *poimén láón*⁶⁰ – különösen a klasszikus korban meglehetősen szokatlanul hangozhatott példaként és hivatkozási alapként. Nem véletlen, hogy Platón is „kertelések” közepette, egy nagy mítosz és két diaireszisz (felosztás) közé ékelve „vezeti elő” a *Politikosz*-ban. Hogy ennek mekkora jelentősége volt a politikaelméletben, az is mutatja, hogy a posztmodern filozófia egyik legizgalmasabb személyisége, Michel Foucault is nagyívű előadást szentelt annak a témának, hogy miként kapcsolódhatott össze ez a *pásztori hatalom a saját ellentétével, az állammal*.⁶¹ „Csak be akarok mutatni néhány, a pásztori hatalomra tipikusan jellemző témát; érzékeltetni kívánom a szembenállást a görög politikai gondolkodással – írja Foucault –, és meg akarom mutatni, hogy milyen fontossá váltak ezek a témák később a keresztény gondolkozásban és intézményekben.”⁶² Foucault szerint ezek a témák a következők: a) A pásztor egy *nyáj*, és nem egy terület fölött gyakorol hatalmat. b) A pásztor összegyűjti, vezeti és irányítja nyáját, más szóval a pásztor *közvetlen* jelenléte és tettei jelentik a nyáj létének alapját. c) A pásztor feladata, hogy biztosítsa a *nyáj üdvözülését*. (Állandó gon-

⁵⁸ A *Politikosz* második részében aztán (mivel a „pásztor” – noha a földi királyok számára az egyetlen követendő példát jelenti – csak az *aranykorbeli* király és államférfi számára fenntartandó titulus) az államférfit a városállam különféle érdekeit összeszövő mesterként, *takács*ként határozzák meg.

⁵⁹ Platón: *Az államférfi*. Ford. Horváth Judit. Platón összes művei kommentárokkal. Atlantisz, Budapest, 2007, 79. (295e–296a)

⁶⁰ Homérosz: *Íliász*, II, 243.

⁶¹ Foucault, Michel: Omnes et Singulatim (Mindenkít és egyenként is). A politikai ész kritikája felé. In Szokolczay Árpád (szerk.): *A modernség politikai-filozófiai dilemmái a felvilágosodáson innen és túl. Michel Foucault írásaiból*. MTA Szociológiai Kutató Intézet, Budapest, 1979/1991.

⁶² I. m. 39.

dozásról van szó, mivel a pásztor minden nap ellátja nyáját, minden nap csillapítja éhüket és szomjukat.) d) Minden, amit a pásztor tesz, a nyáj jólétére irányul, amíg ők alszanak, ő virraszt és felügyel.

Már Foucault-nak is feltűnt, hogy a 4. században a pásztor metaforája *nem* szerepelt sem Démoszthenésznél, sem Iszokratésznél, sem Arisztotelésznél. Szókratésznél és Platónnál viszont (a homéroszi ideált idézve) annál gyakrabban beszélnek pásztor-uralkodóról, és alakja megjelenik a xenophóni *Memorabiliában* is: „Mit gondolsz, miért nevezi Homérosz Agamemnónt a népek pásztorának? [...] azért jó fejedelem, mert nemcsak a maga életét rendezi el jól, hanem azokat is boldoggá teszi, akiken uralkodik”.⁶³ Platónnál a *Kritiaszban*, az *Államban*, a *Törvényekben* is felbukkan a téma, *Az államférfinak* pedig kifejezetten ez az egyik legfőbb problémája: lehet-e a város törvényhozóját, az uralkodót, egyfajta pásztorként meghatározni. „*Az államférfi* tehát a klasszikus ókor legrendszerezettebb értekezésének tűnik a pásztorság ama témájáról, amely később oly fontossá fog válni a keresztény Nyugat számára [...] Végigkíséri a nyugati történelem egész menetét. Még a mai társadalmak számára is rendkívül fontos. Abban a viszonylatban keletkezik, ami az *állam*, mint a jogi kereten belüli politikai hatalom, és az egyes emberek életét állandóan biztosítani, fenntartani és javítani akaró *pásztori hatalom* között fennáll.”⁶⁴ Foucault tehát a történelem és a történeti kultúrák legfőbb politikai problémájának a politikai-jogi-intézményesített rendszer *szembenállását* látja a személyi–gondozó–pásztori hatalommal. Valójában itt a politikai kultúrák *két alapvető modelljéről* van szó: a jogi-intézményes, illetve a pásztori-személyes jellegűről. Noha történetileg az előbbi jelent meg később a történelem folyamán, Platón korára (Kr. e. 4. sz.) a görög politikai élet aktuális színpadán kizárólag a jogi-intézményes keretek szolgáltatták a városállam működésének alapjait. Ezért amikor Platón és a szókratikusok a pásztori hatalom bevezetéséről beszélnek, anakronisztikus módon egy (a görög világban) akkorra már idejétmúlt, szinte *feledésbe merült* társadalmi-politikai rendszer felélesztésére törekcsenek.

A restaurált demokrácia szokatlan anyagi bőségnak örvendett Platón és Xenophón korában (Démoszthenész szerint például Athén a saját korában gazdagabb volt, mint bármikor előtte),⁶⁵ a rendszer egésze mégis vajúdott. Egymást érték a kilátástalan háborúk és polgárháborúk, és a látszólagos pénz-

⁶³ Xenophón: Emlékeim Szókratészről. Id. kiad. 91–92. (III. 2:1–2)

⁶⁴ Foucault, Michel: Omnes et Singulatum (Mindenkint és egyenként is). A politikai ész kritikája felé. Id. kiad. 57.

⁶⁵ Démoszthenész: 3. *Philippika*, 40. „Míg az athéni állam évi bevétele az első attikai tengeri szövetség fennállása idején mintegy 1000 talanton volt, addig ez Kr. e. 338 és 326 között elérte az 1200 talantont, s ez magából Attikából származott, hiszen Athén szövetségi rendszere már rég felbomlott.” Hegyi Dolores – Kertész István – Németh György – Sarkady János: *Görög történelem a kezdetektől Kr. e. 30-ig*. Osiris, Budapest, 1999, 242.

bőség ellenére a demoralizálódás nyilvánvaló volt.⁶⁶ Bármennyire is propagálták azonban egyes filozófusok megoldásként a pázsatorságot mint politikai eszmét, a pázsitor-uralkodó képe alapvetően *nem* felelt meg a görögség gondolkodásmódjának. „A keresztény pázsatorság eszméje radikálisan különbözött a görög gondolkodástól. Ha a görögöknek engedelmeskedniük kellett, azért tették, mert ez volt a törvény vagy a város akarata. Egy konkrét személy akaratát csak akkor követték, [...] ha az racionális módon *meggyőzte* őket ennek helyességéről.”⁶⁷ Fentebb láthattuk: Platón (noha kínos és állandó magyarázkodásra szorult a *Politikosz*-ban)⁶⁸ egyáltalán nem kívánta, hogy ideális uralkodója meggyőzze az embereket: „meggyőzéssel vagy anélkül! [...] cselekszik valaki – de hogy hasznosat vagy sem: itt is ezt kell az állam helyes vezetéséhez a legigazibb szempontnak tartani.”⁶⁹

Xenophón, Szókratész másik tanítványa azonban épp az ellenkező módon gondolkodik „türannikus” dialógusában, a *Hierón*-ban: az egészen végigvonul a gondolat, hogy Hierón akkor lesz majd valóban jó uralkodó, ha a polisz polgárai *önként és meggyőződésből* (*hekóntesz, peithomenoi*) engedelmeskednek neki.⁷⁰ Xenophónnál ugyanis még az abszolút uralkodó sem mondhat le az emberek meggyőzéséről, mert ha megtenné, uralma *nem lenne legitím*. „A közösséget érintő kérdéseket a közösség egésze vagy minél nagyobb számban képviselt része döntse el, mégpedig a szó és a nyilvánosság erejére támaszkodva. Az athéni politikai intézményrendszer ezzel egy olyan eszményt valósított meg sajátos formában, mely régóta élt a görögség kultúrájában: a szép szó magasabbrendűségét a nyers erővel szemben.”⁷¹

Xenophón elképzelése első olvasatra demokratikusabbnak tűnik Platónénál, valójában azonban ravaszabb és manipulatívabb. Xenophón ugyanis (Platónnal ellentétben) valóban vezetett már másokat (hadvezéri képességeinek méltó megörökítése az *Anabaszisz*),⁷² tehát pontosan tudta, hogy az embereket sok mindennel, sokféleképpen lehet engedelmességre szorítani, de a végeredmény mégsem ugyanaz, mintha önként és meggyőződésből cselekedné-

⁶⁶ Ez a pénzbőség inkább a magánembereket, mint az államot jellemezte (lásd a dúsgazdag Pasziónt, a felszabadított rabszolgából lett bankárt, aki az *athéni államnak* nyújtott kölcsönt).

⁶⁷ Foucault, Michel: i. m. 59–60.

⁶⁸ Platón: *Az államférfi*, 276 d–e; 296a–d.

⁶⁹ Platón: *Az államférfi*. Id. kiad. 80–81. (296d–e)

⁷⁰ Xenophón: Hierón, avagy a zsarnokságról. Ford. Gelenczey-Miáltz Alirán. In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. II. kötet, 568. (XI, 12)

⁷¹ Bolonyai Gábor: Bevezetés. In uő (szerk.): *Antik szónoki gyakorlatok*. Typotex, Budapest, 2001, 10. A görög retorikáról lásd Kennedy, George: *The Art of Persuasion in Greece*. Routledge, London, 1963; Buxton, Richard: *Persuasion in Greek Tragedy. A study of Peitho*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 2010.

⁷² Wood, Natalie: Xenophon's Theory of Leadership. Id. kiad. 33–66.

nek (ráadásul ellenállásra is lehet számítani). E tudásával felvértezve zseniális ötlettel állt elő: az ösztönzést nem kívülről kell rákényszeríteni az emberekre, hanem *interiorizálni* kell, belsővé kell tenni, hogy mindenki a sajátjának érezze azt. Ezáltal kettős célt lehet megvalósítani: a végrehajtás hatékony és gyors lesz, mert a vezetőnek, az uralkodónak nem kell folyamatosan és kívülről beavatkoznia, ráadásul az egész rendszer valamilyen módon megőrzi a demokrácia látszatát. Platón filozófus- vagy pásztor-királyait már rég elkergették a lázadók, amikor a *Hierón* állandóan iparkodó és egymással versengő polgárai még mindig a kölcsönös haszon és dicsőség reményében foglalatoskodnak *magánügyeik intézésével, ügyet sem vetve a politikára*.⁷³ Nincs is arra idejük magánelfoglaltságaik miatt, s a város ügyeit úgyis kiválóan kézben tartja helyettük is a „jó türannosz”, aki mellesleg homéroszi–platóni kifejezéssel élve még *népének pásztora* is, mivel minden egyes bárányára külön odafigyel, miközben a város egészét gyarapítja.

3. A türannisz legitimációja Xenophón *Hierónjában*

Xenophón – úgy tűnik – elsőként ismerte fel, hogy mit is jelent a megváltozott körülményekhez igazodó újfajta (modern kifejezéssel élve) *államérdék*, „amely minden közös ügy és terv esetén megkövetelendő, és amelynek egyetlen célja az állam megőrzése, kiterjesztése és boldogsága”.⁷⁴ A modern teoretikusokhoz hasonlóan az állam megerősítésének két alapvető módját tartja szem előtt.⁷⁵ A) A *pénzügy*: a pénzügyi keret biztosítása. B) A *hadügy*: állandó hadsereg felszerelése, kiképzése és fenntartása (a kettő közül a pénzügyi alapvetés az elsődleges, mert pénz nélkül ütőképes fegyveres testületek sem létezhetnek).

Δ) *Pénzügy*: az anyagi alapok megteremtése.⁷⁶

Xenophón (Platónnal ellentétben) mindig is kiemelten fontosnak tartotta a pénzügyi kérdéseket,⁷⁷ de csak élete végén, athéni polgártársaival való kibékülése után tért vissza szinte rögeszmeszerűen ahhoz a gondolat-hoz, hogy az állam bevételeit mindenáron növelni kell, ha a várost meg

⁷³ A hasznot és a dicsőséget Xenophónnak eszébe sem jut egymástól szétválasztani, sőt. A szétválasztást csak az újkorban, a 17. és 18. században teszik majd meg a filozófusok és a közgazdászok: Hirschman, Alber Otto: *Az érdekek és a szenvedélyek. Politikai érvek a kapitalizmus mellett annak győzelme előtt*. Ford. Pásztor Péter. Jászöveg Kiadó, Budapest, 1998.

⁷⁴ Chemnitz: *Az államérdékről*, 1647, idézi Foucault: i. m. 69.

⁷⁵ „Auxe tén polin”, Xenophón: *Hierón, avagy a zsarnokságról*. Id. kiad. XI, 13.

⁷⁶ „Prakteon men khrémata”, i. m. 563. (VIII, 9)

⁷⁷ *Emlékeim Szókratészről*, III, 6:5–6, *Kürosz nevelkedése*, VIII, 1:9.

akarják menteni.⁷⁸ A *Hierón*ban – még erőteljesebben, mint az *Emlékeimben* – szinte követeli, hogy részesítsék jutalomban, ha valaki újabb jövedelemforrást fedez föl a város számára. Mindenkinnek fejlesztenie kell a saját találékonyságát és tevékenységét, s még a mezőgazdaságban is versenyeztetni kell a gazdaságokat,⁷⁹ és ösztökélni kell azokat, akik az államra nézve bármiféle hasznos tevékenységet tudnak felmutatni, illetve felhajtani: „Ha pedig nyilvánvaló lenne, hogy már azt is nagy becsben tartják, ha valaki úgy tudja növelni a város bevételeit, hogy másoknak nem okoz kárt [!], ez még inkább elgondolkodtatná az embereket”.⁸⁰ Xenophón nem győzi hangsúlyozni a *versenysszellem* fontosságát polgári körülmények között is, és a hangsúlyt a polgárok *kezdeményező-készségére* helyezi:⁸¹ ennek óriási jelentősége van, hiszen a kompetitivitás addig jobbára csak az arisztokraták között számított erénynek.

A *Hierón*ban már nincs is malíciózus megjegyzése szülővárosára, ellentétben a *Küropeideiáival*, ahol még kritizálta az athéni nevelést, a szólásszabadságot, a jogegyenlőséget, a szükophantákat, az igazságtalan ítéleteket, az elnőiesedett életmódot és a katonai hanyatlást.⁸² A *Hierón*ban nem tesz kellemetlen megjegyzést a várossal kapcsolatban, hanem dicsérettel említi meg, hogy a drámai kórusok utánpótlásának biztosítása Athénban példaszerű versenyeztetéssel történik, olyannyira, hogy minden más tevékenységet ennek a mintájára kellene megszervezni.⁸³ Más helyeken viszont nem csak az állam érdekeit veszi figyelembe Xenophón: a *Bevételekben* például azt is hangsúlyozza, hogy az egyéni jövedelmek növelése is fontos, bár az *Oikonomikoszban* azt is hozzáteszi, hogy ennek természetesen összhangban kell állnia a városállam gazdasági növekedésével.⁸⁴ Megint másutt (a görög közvéleménnyel ellentétben!) azt is megemlíti, hogy a *munkának morális, erkölcsi értéke* is van, mert az a társadalmi béke egyik alapvető feltételét jelenti.⁸⁵ Xenophón talán semmiben sem bízott annyira, mint a *philonikiúra* (becsvágyra) alapozott jutalmazási rendszerben, és abban, hogy az emberi kezdeményező-készséget fejleszteni lehet a társadalom javára. Pénzügyi-gazdasági programjának reális értékét az is bizonyítja, hogy megvalósítása nem igényel nagy anyagi áldozatot, kevés ráfordítással is átültethető a gyakorlatba.

⁷⁸ *A bevételekről*, I, 1–2 (Magyarul Németh György fordításában lásd In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 653 – 667.); *Hierón, avagy a zsarnokságról*, IX, 9. ⁷⁹ I. m. IX, 7.

⁸⁰ Xenophón: *Hierón, avagy a zsarnokságról*. Id. kiad. 565. (IX. 10); *A bevételekről*, IV. 30–32.

⁸¹ *Hierón, avagy a zsarnokságról*, IX. 7–10.

⁸² *Kürosz nevelkedése*, I, 2:2; I, 3:10; II, 3:6-8; VIII, 8:6; VIII, 8:13; VIII, 8:15; VIII, 18:16.

⁸³ *Hierón, avagy a zsarnokságról*, IX, 4; IX, 11.

⁸⁴ *A gazdálkodásról*, II, 1, id. kiad. 45–104; V, 1; VIII, 16.

⁸⁵ *Emlékeim Szókratészről*, I, 2:57; II, 7:8.

B) *Hadügy*: az állam biztonságának, erejének alapja az állandó hadsereg (és rendőrség):

Xenophón éles szemmel vette észre azt is, hogy a *Hierón*ban az egyik legkényesebb probléma éppen a zsoldosok alkalmazásának kérdése.⁸⁶ Meg volt győződve arról, hogy egy erős államnak olyan állandó *professzionális hadsereg*re van szüksége, mint amilyen Iaszónnak, Pherai türannoszának a zsoldosserege volt a *Hellénikában*.⁸⁷ Továbbra is fontos szerepet szán a polgárok-nak, de elsősorban *az anyagi háttér* biztosításában: a polgároknak *adókkal* kell hozzájárulniuk a hivatásos hadsereg fenntartásához,⁸⁸ amely egyben (mivel a városállam területe nem túlságosan nagy) a *belső rendre* is figyel. Xenophón kínosan ügyel arra, hogy bebizonyítsa, a polgárok számára is előnyös a profi hadsereg fenntartása, hiszen a zsoldosok védik az emberek életét és vagyonát a gonosztevőktől, miközben azok saját *magánügyeiket* békésen és szabadon intézhetik. Mi több, háború esetén a legnehezebb feladatok nem a polgárookra, hanem a profi „kommandósokra” hárulnának, mivel azok a leginkább felkészült és harcedzett katonák.⁸⁹ Miután ez utóbbi vállalkozás (az állandó profi hadsereg létrehozása és a folyamatos harci készség) – ahogy azt történelmi példák sora bizonyítja – korántsem veszélytelen, egyáltalán nem meglepő, hogy Theodor Gomperz leginkább a cézárizmus apológiáját vélte felfedezni a *Hierón*ban.⁹⁰

Már Foucault helyesen emelte ki a pásztori hatalomról szóló előadásában, hogy az állam és az állampolgárok boldogulását célul kitűző ilyenfajta kormányzás mesterségének „[...] a célja éppenséggel nem a fejedelem hatalmának a megerősítése volt a birtoka fölött. A cél *magának az államnak a megerősítése*” (kiemelés tőlem).⁹¹ A xenophóni rendszer a *Hierón*ban egy olyan politikai racionalitásnak az első megjelenése, amely az újkor folyamán az *államérdek (raison d'état)* és az úgynevezett *polícia* (rendezett, *policed* állam) elméletében öltött testet. Az államérdek „az állam erejével összhangban levő kormányzást jelent: olyat, amelynek a célja az állam erejének a növelése egy terjeszkedő és kompetitív keretben”,⁹² a pásztori hatalomhoz hasonló *polícia* pedig „kiterjed az emberek összes viszonyaira, mindenre, amit tesznek vagy

⁸⁶ *Hierón, avagy a zsoldosokról*, VIII, 10.

⁸⁷ *Hellénika*, VI, 1; 5–6. Magyarul Németh György és Vilmos László fordításában lásd in *Xenophón történelmi munkái*. Id. kiad. 9–247.

⁸⁸ *Hierón, avagy a zsoldosokról*, IX, 7.

⁸⁹ Uo. X, 5–6.

⁹⁰ Gomperz, Theodor: *Griechische Denker* I–III. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1925/1973, Vol. II. 136. Más kérdés, hogy mit értünk cézárizmuson, és hogy egyáltalán milyen elméleti és gyakorlati párhuzamokat lehetne találni a türannikus gyakorlattal. Mindez kívül esik a jelen tanulmány keretein.

⁹¹ Foucault: i. m. 71.

⁹² I. m. 72.

elterveznek”.⁹³ A homéroszi–platóni pásztor új alakot öltött, és Xenophónnál észrevétlenül az állam és polgárai üdvén racionális eszközökkel munkálkodó „jó türannosszá” változott. A boldogság és boldogulás előmozdítása rendezett, szervezett és ellenőrzött állami keretek között azonban komoly veszélyeket is rejt magában: „Az emberek tevékenységébe való ilyen beavatkozást nyugodtan lehet *totalitáriánusnak* nevezni” – írja egy helyen Foucault.⁹⁴ Ahogy már Xenophón is éles szemmel vette észre, ezt a „rendezett boldogságot” csak akkor fogadják el az emberek, ha – saját hitük szerint – önszántukból és meggyőződésből cselekszenek, és a „jó türannosz” programját önként, külső beavatkozás nélkül valósítják meg.

A *Hieronban* egy olyan újszerű, „jó türannosz” uralta totalitárius államalakulat jelent meg, amelyre Eric Voegelin valóban joggal használhatta a poszt-konstitucionális cézárizmus elnevezést.⁹⁵ A *cézárizmus* fogalma azonban máig vitatott erősen 19. századi konnotációi miatt. Ezért én a *libertárius totalitarizmus* elnevezést javaslom a rendszer tagadhatatlan *liberális* vonásai (versenyszellem és versenyeztetés, egyéni kezdeményezőkézség kiaknázása, a magánügyek fontosságának hangsúlyozása), ugyanakkor *totalitárius* jellege (a politikai intézményrendszer és a törvények hiánya, a rendvédelem és a hadsereg kiemelt szerepe) miatt.⁹⁶

Nyilvánvaló, hogy ennek az államnak nehéz a gyengéit megtalálni, mert úgyszólván *mindenki érdekelt a működtetésében*, mindenki érdekelt a gyarapodásban és az állandó gazdagodásban is.⁹⁷ Az emberek nem azt tartják többé a legfontosabbnak, hogy a közterekre vagy a gyűlésekbe járjanak politizálni, sőt ez a tevékenység egyáltalán nem érdekli őket. Mint ahogy az sem fontos a számukra, hogy *szabadon* dönthessenek a közösséget érintő legfontosabb problémákról (háború és béke, adók kivetése stb.). Egyetlen dologgal vannak elfoglalva: állandóan és intenzíven versenyeznek egymással (egyének és egyének csoportjai is) a nagyobb haszonért és a haszonnal járó nagyobb dicsőségért.

A türannikus (totalitárius) hatalomnak sikerült a politikum teljes szféráját kiiktatnia.

⁹³ Turquet de Mayenne: *Arisztodemokrácia*, 1611, idézi Foucault: i. m. 75.

⁹⁴ I. m. 75–76.

⁹⁵ Erről lásd: Strauss, Leo: *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*. Free Press of Glencoe, New York, 1948/1963, 178; Strauss, Leo: *On Tyranny. Revised and Expanded Edition Including the Strauss–Kojève Correspondence*. University of Chicago Press, Chicago, 1991/2000. Straussról legutóbb magyarul lásd: Láncki András: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*. Attraktor, Budapest, 1999.

⁹⁶ Az elnevezés meglehetősen sokkoló lehet, azonban nem találtam jobb megoldást.

⁹⁷ Legalábbis a társadalom versenyképes része. Azok, aki a versenyből kimaradnak, nem számíthatnak az állam „pásztorokodására” sem.

Rosta Kosztasz*

Thuküdidész, a realista

„Aki látja a szakadékot, ámde a sasnak szemével – aki sas-karommal
meგრადja a szakadékot: ő az, aki bátor.”

(Így szólott Zarabustra, IV. A fölmagasló emberről 4.)

Szokatlanságánál fogva a mai Nietzsche-kutatás komoly érdeklődést mutat a német filozófus Thuküdidész-értelmezése iránt.¹ Az a mód ugyanis, ahogyan Nietzsche összekapcsolja a történetírót a szofista mozgalommal, másrészt pedig ahogyan ennek segítségével kielezi a klasszikus szembenállást a szofisták és Platón között, filozófiai, de filozófiatörténeti szempontból is figyelemfelkeltő. Bár a szofista mozgalom gondolkodását rekonstruáló filozófiatörténeti értekezésekben helyenként fel-felbukkan Thuküdidész neve, sehol nem találkozhatunk olyan markáns megfogalmazással, hogy a történetíró a szofista kultúra tökéletes összegzője volna.² Hasonló módon,

* A szerző az ELTE–BTK Filozófiai Intézetének harmadéves doktorandusza; telamonides@gmail.com

¹ Ezt igazolja több megjelent cikk (Zumbrunnen, John: “Courage in the face of reality”: Nietzsche’s admiration for Thucydides. *Polity*, 35. évf., 2002/2, 237–263; Schütza, Ole: Nietzsche und Thukydides. *Nietzscheforschung*, 11. évf., 2004, 223–230; Geuss, Raymond: Thucydides, Nietzsche, and Williams. In Manuel Dries (szerk.) *Nietzsche on time and history*. De Gruyter, Berlin, 2008, 35–50.), könyvfejezet (Leiter, Brian: *Nietzsche on morality*. Routledge, London, 2002, 47–53; Shanske, Darien: *Thucydides and the philosophical origins of history*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 129–153.), illetve a *Nietzsche-Studien* hasábjain lezajlott vita a szofistákról: Mann, Joel E.: Nietzsche’s interest and enthusiasm for the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 32. évf., 2003, 406–428; Brobjer, Thomas: Nietzsche’s relation to the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 34. évf., 2005, 256–277).

² Nietzsche, Friedrich: *Vírradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2000. 168; Nietzsche, Friedrich: *Bákványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2004. *Amit a régieknek köszönhetek* 2; Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. Colli, Giorgio – Montinari,azzino. De Gruyter, Berlin – New York, 1967, 13, 14 [116]. (Nietzsche műveinek erre a mérvadó kiadására a továbbiakban KSA rövidítéssel hivatkozom.)

első pillantásra roppant rejtélyes, hogy miféle döntő filozófiai ellentét húzódhat Platón és Thuküdidész, egy filozófus és egy történétíró között, és hogyan lehet utóbbi „gyógymód mindenfajta platonizmusra”.³ Nietzsche természetesen – stílusánál fogva – roppant szűkszavú, és nem prezentálja számunkra azokat az eszmetörténeti összefüggéseket, melyek megengednék nekünk, hogy a két gondolkodót közel hozzuk egymáshoz. A következő dolgozatnak így két fő célja van e Thuküdidész-kép vizsgálatával. Először is Thuküdidésznek a szofista mozgalomhoz, illetve Platónhoz fűződő filozófiatörténeti viszonyát kívánom bemutatni – erre azért lehet nagy szükség, mivel a Nietzsche-kutatók rendszerint nem tekintik feladatuknak, hogy e filológiai bázist felvonultassák. Másodszer a fent említett filozófiai ellentétet törekszem kibontani, aminek megértésében komoly segítségemre lesz az ismertett történeti háttér. Ennek során azt vizsgálom, hogy mit ért Nietzsche Thuküdidész realizmusán és milyen értelmet nyer ebben a kontextusban a hatalom fogalma.

1. A történelem haszna

Mielőtt rátérnénk első pontunkra, érdemesnek tartom a második korszerűtlen elmélkedés néhány jól ismert alaptételét feleleveníteni. Bár Nietzsche ebben az írásában egyszer sem említi Thuküdidészt név szerint, úgy vélem, mégis indokolt azt feltételezni, hogy a történétíró ott van a háttérben.⁴ A következő, számunkra fontos állításokat emelhetjük ki: a) a történelmet, a múltat csakis az élet céljából, a jövő szempontjából érdemes vizsgálni; b) a görögség „legmagasabb erőinek” korszakában őrizte történetietlen érzéket, azaz a történelmi tényeknek önmagukban nem tulajdonított értékét.⁵ Itt kétféleképpen járhatunk el: felfoghatjuk az elhangzottakat saját, újszerű gondolatokként, és meghagyhatjuk ezt a „görögséget” a maga meghatározatlanságában, vagy komolyan vehetjük, hogy Nietzsche a mű előszava értelmében a görögök vagy éppen egy görög történelemfelfogását teszi explicitté.⁶ Az utak

³ Nietzsche, Friedrich: *Bálványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2004. *Ami a régieknek köszönhetőek* 2.

⁴ Nietzsche levelezéséből kiderül, hogy már 1863-ban, schulpfortai éveit olvasta *A peloponnészoszi háborút*, illetve hogy bázeli éve alatt a pedagógium tananyagává kívánta tenni a művet. Lásd: Zumbrennen, John: I. m. 242; illetve Nietzsche, Friedrich: *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. Szerk. Colli, Giorgio – Mazzino Montinari. De Gruyter, Berlin – New York, 1975–2004. I.1. 234; 237; II.5. 480. (Nietzsche levelezésének erre a mérvadó kiadására a továbbiakban KGB rövidítéssel hivatkozom.)

⁵ Nietzsche, Friedrich: A történelem hasznáról és káráról. Ford. Tatár György. In Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz, Budapest, 2004, 104, 120.

⁶ „[M]int régebbi korok – kivált a görög – neveltje jutottam önmagamon mint e mostani kor gyermekén túl ilyen korszerűtlen tapasztalatokra.” I. m. 93.

ott válnak tehát el, hogy inkább a filozófust vagy inkább a filológust akarjuk-e a sorok mögött látni. Anélkül, hogy zárójelezném Nietzsche elmékedésének sajátságosságát, inkább az utóbbi lehetőséget választom. Idézzük fel tehát Thuküdidész híres szavait saját művéről, hogy dönthessünk e kérdésben.⁷

Lehet, hogy művem végighallgatása, mivel hiányoznak belőle a mesés részletek, látszólag kevés szórakoztatás nyújt, de nyugodt lehetek, ha azok, akik szeretnék az igazságot szemügyre venni [*to szaphesz szkepein*] a múlt eseményei, illetve a jövő dolgai kapcsán – melyek az emberi természet [*to antbrópinon*] folytán ugyanolyan vagy nagyban hasonlóak lesznek [mint a múlt] – azt *hasznosnak* [*ophelima*] találják. Könyvem örök értéknek [*ktéma esz aiei*] készült, nem pedig azért, hogy a hallgatóság pillanatnyi tetszéséért versenyezzen.⁸

Természetesen Thuküdidész idézett felfogását a történelemtől olyan sokan elemezték már, hogy ennek áttekintése önálló munkát követelne meg, ezért koncentráljunk csupán arra, ami a fentiek kapcsán fontos. Teljesen világos először is, hogy nem beszélhetünk a mai értelemben vett történelemkutatásról. Thuküdidész elsődleges célja nem az, hogy minél több történelmi adatot gyűjtsön össze, a múlt eseményeinek ugyanis csak egy bizonyos *perspektívából* van értékük – s éppen ez az, amit Nietzsche a görögök történetienl érzékének nevez. Másodszor, a történelem olyan eseménysorként jelenik meg, melynek törvényei az emberi természetben (*to antbrópinon*) találhatóak meg, s mely ezen törvények segítségével megérthető, sőt kiszámítható. Az emberi természet változatlansága ugyanis garantálja, hogy a múlt eseményeinek mintázata visszatérjen a jövőben. Thuküdidész munkája tehát *pedagógiai* célokkal bír:⁹ nem pusztán egy háború menetét, a hatalom önmozgását vagy az emberi természetet kívánja bemutatni,¹⁰ hanem annak az olvasónak kíván-

⁷ A felvetés, hogy a második korszerűtlen elmékedés alapgondolatai Thuküdidészre vezethetők vissza, Neville Morley dolgozatában szintén megjelenik, azonban a passzus beható elemzése elmarad, lásd: Morley, Neville: “Unhistorical Greeks”: myth, history, and the uses of antiquity. In Bishop, Paul (ed): *Nietzsche and antiquity*. Camden House, Rochester/NY, 2004, 29.

⁸ Thuk. I, 22:4, a fordítást módosítottam, kiemelés tőlem. (Thuküdidész munkáját a továbbiakban Thuk. rövidítéssel hivatkozom, és a következő kiadás alapján idézem: Thuküdidész: *A peloponnészosi háború*. Ford. Muraközy Gyula. Osiris, Budapest, 1999.)

⁹ Erről lásd Lisle, Robert: Thucydides 1.22.4. *The Classical Journal*, 72. évf., 1977/4., 345.

¹⁰ A hatalom önmozgása igen komoly hangsúlyt kap, melyet a következő három törvényszerűséggel fejezhetünk ki: a) a hatalom rákényszeríti birtokosát arra, hogy éljen vele: az erősebb uralkodik a gyengébben (Thuk. I, 76); b) a hatalom nem engedi birtokosának, hogy lemondjon róla, ez ugyanis egyet jelent az önfelszámolással (Thuk. II, 63); c) a hatalom nem éri be a pusztá önfenntartással és birtokosát expanzióra sarkallja, ugyanis a stagnálás mások hatalmának növekedését vonhatja maga után (Thuk. VI, 18). Bár e tételek rendszerint olyan módon vannak megfogalmazva, mintha a hatalomnak önálló élete

ja biztosítani a megfelelő módszertani eszközöket (az emberi természet és történekek összefügését), aki az igazságot (*to szaphesz*), pontosabban a múlt tényeinek helyes interpretációját kutatja azért, hogy a jövőt szintén tisztán lássa. A múlt tehát annyiban értékes, amennyiben a jövőre irányultan *hasznos*, azaz – ahogy Nietzsche is állítja – a történelem az élet és jövő perspektívájából nyeri el értelmét. A két kiemelt állítás ilyen módon thuküdidészinek bizonyul.

Nietzsche egy harmadik, a történelmi kutatások módszertanára vonatkozó állítást is megfogalmaz, mely szerint c) a történetírás objektivitása mint személytelen passzivitás pusztá színlelés, babona.¹¹ Ehelyett egy olyan aktív, művészi-összeszővő objektivitást javasol, amely a történelem jelenségeit visszavezeti – egyeseket kiemelve, másokat elfelejtve – az alattuk meghúzódó általános szükségszerűsége, olyan általánosra, melyből magyarázhatóak.¹² Ez a felfogás alapvetően kettős: egyrészt a jelenség–lényeg struktúra miatt tudományos, másrészt a narratíva tudatos megszövése miatt művészi. Csak-hogy éppen ez az a kettősség, amivel Thuküdidészt jellemezni szokták: Collingwood például az emberi természet szükségszerű pszichológiai törvényei miatt olyan „történelemellenes” szubsztancialista-pszichologista gondolkodónak fogja fel, aki inkább a hippokratészi módszer bővületében élő természettudós, mint történetíró, míg Cornford bevett nézete a háború narratívájában a tragédiát, Athén tragikus bukását pillantja meg.¹³ Nietzsche azonban korántsem tartja problémásnak a tudomány és a művészet nem-antik ellentétét, felfogásában ugyanis, ahogy azt láthatjuk, az ideális, azaz nem a modern értelemben vett történetíró éppen olyan művész-tudós, mint Thu-

volna, Thuküdidész tisztázza, hogy valójában az emberi természet törvényszerűségeiről van szó, mely alól senki sem képes magát kivonni.

¹¹ Nietzsche, Friedrich: A történelem hasznáról és káráról. Id. kiad. 135.

¹² I. m. 138.

¹³ Collingwood, Robin G.: *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Gondolat, Budapest, 1987, 79, 93; illetve Cornford, Francis M.: *Thucydides Mythistoricus*. E. Arnold, London, 1907, 221. Collingwood, mint a modern történetírás feltétlen híve és a nietzschei kritika feltételezhető célpontja, Thuküdidészt történelemellenesként fogja fel. Ezt azonban itt bátran figyelmen kívül hagyhatjuk, hiszen sokkal fontosabb az az egyetértés, ami Thuküdidész „pszichológiai szubsztancializmusa” kapcsán tapasztalható. Collingwood megjegyzése, mely szerint Thuküdidész módszertana kialakítása során sokat merített a hippokratészi orvostudományból, szintén helytálló (a hippokratészi gyökerekre először Charles Cochrane 1929-es *Thucydides and the science of history* című munkája hívta fel a figyelmet, a terminológiai összefüggésekhez lásd: Lisle: i. m. 346–347). A cornfordi elméletet jól igazolja már a mű első sora: „Az athéni Thuküdidész megírta [*xünegrapszje*] a háború történetét”. Az itt szereplő *xünegrapszje* (megszerkeszt, összeír) ige jól kifejezi, hogy nem pusztán krónikával, hanem egy tudatos narratívával van dolgunk. A mű tragikus komponenseihez lásd: Bedford, David – Workman, Thomas: The tragic reading of the Thucydidean tragedy. *Review of International Studies*, 27. évf., 2001/1., 51–67.

küdidész. *A peloponnészoszi háború* tehát az a mű, melynek történelemfelfogása markánsan meghatározza a második korszerűtlen elmélkedés alap gondolatait, s amiben ott lüktet az a történetietlen érzék, melyet Nietzsche a görögség legmagasabb erőinek korszakához rendel. A továbbiakban annak a kiderítése lesz az elsődleges feladatunk, hogy ezek a „legmagasabb erők” mivel szemben mutatkoznak meg és hová hanyatlanak.

2. Thuküdidész és a szofisták

Mint említettem, Nietzsche Thuküdidészt a szofista kultúra tökéletes összegzőjeként fogta fel. Sajnos az a vita, amely akörül forog, hogy ez az állítás a történetíró szofistákkal való azonosítását jelenti-e vagy sem,¹⁴ elterelte a figyelmet a helyes viszony feltárásának feladatáról: egy olyan *szellemi kapcsolatot* kell ugyanis keresnünk, mely – több hátramaradt feljegyzés értelmében¹⁵ – Szophoklész, Hippokratész, Hérakleitosz és Démokritoszt is integrálja a szofista kultúrába. A „szofista kultúra” kifejezés tehát itt közel sem azt jelzi, hogy annak részesei a szofista mozgalom tagjai volnának; hanem azt, hogy Nietzsche valamilyen szellemi rokonságot érzelt, mely egységben tartja és elválasztja ezeket a gondolkodókat bizonyos utódoktól, például Szókratésztől vagy Platóntól. A korszak ilyen egységes szemlélete egyébként nem egyedülálló, hiszen George Grote, aki az elsők között igyekezett a szofista mozgalom társadalmi és filozófiai fontossága mellett érvelni, hasonló képet rajzolt meg.¹⁶ Tekintsük most át négy pontban Scott Consigny rekonstrukcióját Nietzsche szofistáiról,¹⁷

¹⁴ Azt az álláspontot, hogy Nietzsche a szofisták közé sorolta Thuküdidészt, Mann vetette fel, amit Brobjer igyekezett cáfolni (Mann, Joel E.: Nietzsche's interest and enthusiasm for the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 32. évf., 2003. 413; Brobjer, Thomas: Nietzsche's relation to the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 34. évf. 2005. 265). Sőt, Brobjer úgy véli, hogy a tárgyalat csoportosítás azt jelenti, hogy Nietzsche valójában nem érdeklődött a szofisták iránt, hiszen ellenkező esetben nem alakított volna ki ilyen elnagyolt képet. Meggyőződésem ugyanakkor, hogy itt szó sincs elnagyolt képről, ahogy azt a feltárt filozófiatörténeti összefüggések majd igazolni fogják.

¹⁵ Nietzsche, Friedrich: *Virradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2000, 168. (KSA 13, 14. [116])

¹⁶ Grote, George: *History of Greece* (vol. 8.). Harper, New York, 1853, 317–399. Nietzsche viszonya az angol tudóshoz változó: először elfogadni látszik Grote azon álláspontját, hogy a szofisták erkölcsoktatók voltak. Lásd Nietzsche, Friedrich: *Platón és elődei*. Ford. Kurdi Imre és Molnár Anna. Gond–Cura, Budapest, 2007, 313; majd felülbírálván korábbi álláspontját, mint *realistákat* fogja fel őket (KSA 13. 14 [147]).

¹⁷ Consigny, Scott: Nietzsche's reading of the sophists. *Rhetoric Review*, 13. évf., 1994/1, 5–26. Consigny dolgozatára azért támaszkodom ezen a ponton, mivel szemben Mann és Brobjer munkáival, egységes képet kíván nyújtani Nietzsche szofistáiról. Érdemes megjie-

hogy első lépésben fogódzót nyerjünk a szofista kultúra mibenlétének meghatározásához.

A) *A szofisták genealógiája.* Nietzsche úgy gondolta, hogy a görög ember úgy tudott úrrá lenni robbanékony energiáin, erőfölöslegén (a kegyetlenség és pusztítás ösztönein), hogy azt versenyekben, *agón*ban vezette le. Az *agón* ennek megfelelően a társadalmi élet legtöbb szegmensében meg is jelent, komponenseit pedig minden esetben a résztvevők és a perspektívák pluralitása, a játék és a kreativitás alkotta. A szofisták teljes összhangot mutattak a görög kultúra e fő vonásával, amikor felismerve a versengés fontosságát maguk is *agón*okban mutatták meg ügyességüket, illetve pedagógiájuk is az *agón*okra való felkészítést célozta meg.

B) *A nyelv retorikai modellje.* A fentiek értelmében a szofisták a nyelvet minden esetben *agónikus*nak fogták fel, a retorikai kitűnőséget pedig a legmagasabb rendű kulturális és pedagógiai célnak tartották. A szókratészi iskolákkal való ellentét itt igen markáns: a beszélő még véletlenül sem az objektív igazság fáradhatatlan kutatója, hanem rétor, akinek elsődleges feladata, hogy ellenfele érveinek szétzúzása által saját perspektíváját vigye diadalra a nagyközönség előtt.¹⁸ A nyelv így biztosítja a kreativitás lehetőségét is, hiszen a feladat nem egy független, már létező valóság bemutatása, hanem csak a beszélőtől függő perspektíva sajátos meggrajzolása. A nyelv rögzített határait ez a felfogás tehát nyilvánvalóan kikezdi, a nyelv alapegységei az *agonikus* helyzet által meghatározott művészi trópusok lesznek, nem pedig a külső valósághoz igazodó, „megfelelő értelemmel” bíró nevek.

C) *Relativista episztemológia.* Összhangban az eddig elhangzottakkal, a tudás mindig kondicionális, azaz azon retorikai szituáció függvénye, melyben megszületik. Ebben a játéktérben egyik szereplő sem állíthatja azt, hogy kijelentései feltétlenül igazak, a retorika ugyanis felhasználási körét tekintve univerzális. Nem létezik nem-perspektivikus vagy neutrális nézőpont, melyből „maga a világ” vagy a „valóság” szemlélhető volna; a prótagoraszai *homo mensura* tétel értelmében csak perspektívák vannak, a „látszat” pedig – mely az adott beszélő nyelvi reprezentációja által jelenik meg – mindig azonos a „valósággal”. A látszat világa azonban, összhang-

gyezni, hogy Consigny érdeklődése nem pusztán történeti, ugyanis elképzelhetőnek tart egy neo-nietzscheánus szofista-olvasatot is.

¹⁸ Ha Szlezák értelmezését vesszük alapul, mely szerint a platóni dialógusokat vezető személy fölénye mindig kikezdehetetlen, akkor azt láthatjuk, hogy a perspektívák pluralizmusa az objektív igazság miatt eredendően ki van iktatva. Lásd Szlezák, Thomas A.: *Hogyan olvassunk Platóni?* Ford. Lautner Péter. Atlantisz, Budapest, 2000, 21–22. A látszat ellenére valójában nincs küzdelem, pusztán „kioktatás”, ami magyarázatul szolgálhat Nietzsche azon – sokszor nem elég komolyan vett – állítására, hogy Platón unalmas.

ban Hérakleitosz tanításával,¹⁹ a retorikai szituáció kontingens volta miatt folyton változásban, keletkezésben van, tagadva ezzel a létet, de bármilyen metafizikát is.

D) *Immoralizmus*. A morál területén Nietzsche két dolgot tesz világossá a szofisták kapcsán: egyrészt tudtak az ember amoralitásáról (*Unmoralität*), és ezért a morál területén sem fogadtak el semmilyen objektív igazságot (*Moral an sich* vagy *Gutes an sich*), azaz minden morális állítást kondicionálisnak tartottak; másrészt, mivel minden morális „igazságot” szemfényvesztésként értelmeztek, nem fogalmaztak meg morális imperatívuszokat sem. Consigny szerint ez azt jelenti, hogy a szofisták nem vettek fel olyan álláspontot, mint például a *Gorgiasz* Kalliklése.²⁰ Ez a megállapítás roppant fontos és hangsúlyozandó: imperatívuszt ugyanis leginkább a *phüszisz*-párti szofisták fogalmazhattak volna meg, ám Antiphón nem lépett túl munkája deskriptív keretein, a platóni Kalliklész és Thraszümakhosz pedig nem integrálható a történeti mozgalomba.²¹ Nietzsche szerint tehát a szofisták szélsőséges hedoniz-

¹⁹ Itt például láthatjuk, hogyan integrálódik Hérakleitosz a szofista kultúrába. De Démokritosz idesorolása is könnyen nyomon követhető, hiszen Nietzsche Prótágoraszt úgy jellemezte, hogy egyesítette magában Hérakleitoszt és Démokritoszt (KSA 13, 14 [116]). Itt feltehetőleg a Sextusnál fennmaradt prótagoraszí anyagelméletre kell gondolnunk (PH I. 217–218). Hérakleitosz szerepére később még visszatérek.

²⁰ Kalliklész egy igen szélsőséges hedonista álláspontot fogalmaz meg, mely az élvezetek maximalizálásának imperatívuszában csúcsosodik ki. A bázeli Platón-jegyzetek arról tanúskodnak, hogy Nietzsche elfogadni látszott a *Gorgiasz*-ban foglaltakat, ugyanis szofista alaptételként tüntette fel a jó és a kellemes azonosítását. Lásd id. kiad. 352; Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. Colli, Giorgio – Montinari,azzino. De Gruyter, Berlin – New York, 1967, 2.4, 171. (Nietzsche műveinek erre a mérvadó kiadására a továbbiakban KGW rövidítéssel hivatkozom.) Ezt azonban később revideálta, amit világosan jelez az is, hogy már e jegyzetekben átvette Grote apológiáját (a feljegyzések tehát inkonzisztensek, Grote ugyanis kizárta Kalliklést a szofisták köréből). Brobjer eljárása megint csak felszínes: bár észreveszi, hogy az önfelülmúlás gondolata inkonzisztens a kalliklési hedonizmussal, s jogosan iktatja ki a dialógusszereplőt a szellemi elődök közül, nem veszi észre, hogy Nietzsche túllépett a platóni negatív kép elfogadásán, és összhangban a mai kutatásokkal, nem tartotta Kalliklést szofistának. Lásd Brobjer, Thomas: Nietzsche's wrestling with Plato and Platonism. In Bishop, Paul (ed.): *Nietzsche and antiquity*. Camden House, Rochester/NY, 2004, 254–255.

²¹ Négy alakot nevezhetünk „a *phüszisz* bajnokának”: Antiphónt, Kalliklést, Thraszümakhoszt és Thuküdidészt. Lásd McKirahan, Richard D.: *Philosophy before Socrates*. Hackett, Indianapolis, 1994, 393–403. Bár Antiphón mindent megtesz a *phüszisz* és a *nomosz* szembeállításá érdekében, ahogy azt Pendrick is aláhúzza, teoretikus fejtegetése nem tartalmaz imperatívuszt. Lásd Pendrick, Gerard: *Antiphon the sophist*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 60. Kalliklést és Thraszümakhoszt Grote kizárta a szofisták köréből, Kerferd pedig Platón teremtményeiként mutatta be őket. Lásd Kerferd, George B.: *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris, Budapest, 2003, 148–149. Thuküdidész kapcsán itt elég annyit leszögeznünk: semmi okunk azt gondolni, hogy azonosult volna szereplőinek *phüszisz*-párti gondolataival.

mus helyett az *agón* keretei között megvalósuló önfelülmúlással, határait meghaladásával jellemezhetők. A zsarnoki morálhoz való ragaszkodás viszont minden ilyen szabadságot eredendően ellehetetlenítene.

Mielőtt továbblépni a szofisták és Thuküdidész kapcsolatára, érdemes megjegyeznünk: számos feljegyzés azt a benyomást kelti, hogy Nietzsche szellemi előfutárainak tekintette a szofistákat. A fenti négy ponttal Nietzschét is jellemezhetjük: nem kell sokáig keresgelnünk, ha olyan gondolatokat akarunk találni nála, amelyek az intellektuális párbaj nélkülözhetetlenségét vagy nyelvi korlátai szétfeszítésének szükségszerűségét hangsúlyozzák. A *homo mensura*-tétel ugyanakkor számos meghatározó gondolat megfogalmazásában felbukkan,²² ahogy a szofisták immoralizmusa is a nietzschei morálkritika fundamentumának bizonyul.²³

Consigny összefoglalója azért roppant hasznos, mert biztosítja számunkra azokat a szempontokat, amelyek alapján eldönthetjük, hogy mennyiben tekinthető Thuküdidész a szofista kultúra összegzőjének.²⁴ Guthrie és Gagarin véleménye,²⁵ vagy az az álláspont, mely szerint Thuküdidész a szofista Antiphón tanítványa volt, szintén indokoltá teszi a vizsgálatot.²⁶ Lássuk tehát most, hogy Thuküdidész mennyiben ért egyet a szofistákkal a valóság *agónikus*, plasztikus-perspektivikus, illetve amorális karakterét illetően.

²² Mann, Joel E.: Nietzsche's interest and enthusiasm for the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 32. évf., 2003, 406–428., 417–423. A következő alapgondolatokról van szó: az ember mint értékelő vagy értékmérő lény, érték-antirealizmus (a morális tulajdonságok nem igazi tulajdonságai a dolgoknak, a dolgok értékeslegese), az értékek naturalisztikus visszavezetése pszichológiai mozgatórugókra vagy biológiai alapjukra (túlélés), a perspektivizmus mint olyan képesség, mely biztosítja, hogy az ember túllépjen saját nézőpontján, illetve a magasabb ember mint az értékek forrása, teremtetője.

²³ „Roppant nevezetes pillanat ez: a szofisták szinte súrolják az első *morálkritikát*, az első *bepillantást* a morálba.” Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, Budapest, 2002, 428. (KSA 13, 14 [116]).

²⁴ Mint említettem, a Nietzsche-kutatók értetlenül állnak a kapcsolat előtt. Például ezt olvashatjuk: „A Nietzsche-szakértőknek kifejezetten az iránt kellene jobban érdeklődniük, amit Nietzsche közönsnek látott Thuküdidészben és a szofistákban, és annak a magyarázatára kellene törekedniük, hogy miért volt ez olyan fontos Nietzschének.” Mann, Joel E.: Nietzsche's interest and enthusiasm for the Greek sophists. *Nietzsche-Studien*, 32. évf., 2003, 414.

²⁵ Guthrie szerint, ha meg akarjuk érteni azt a kort, amelyben a szofisták éltek, feltétlenül Thuküdidészre kell kezdenünk, Gagarin pedig úgy véli, hogy Thuküdidész munkája elképzelhetetlen a szofisták nélkül. Lásd Guthrie, W. K. C.: *The sophists*. Cambridge University Press, Cambridge, 1971, 84; Gagarin, Michael: *Antiphon the Athenian*. University of Texas Press, Austin, 2002, 4.

²⁶ Gagarin: i. m. A főbb érvek: Thuküdidész elismerő beszámolója (Thuk. VIII, 68) Antiphónról (2), stílusuk komplexitása hasonló (18, 91), a pontosság (*akribéia*) fontossága az írott munkában (28), az emberi természet elemzése, főleg a *phüszisz* törvényei kapcsán (31), Hermogenész beszámolója viszonyokról (44–45), a hasznos (*xiampheron*) hangsúlyozása (79).

a) *Agón. A peloponnészoszi háború* vitathatatlanul olyan világot tár elénk, mely összhangban van Nietzsche elképzelésével a görög ember destruktív ösztöneit illetően. Sőt, megalapozott azt feltételeznünk, hogy amikor Nietzsche a görög poliszok kordában nem tartható ellenséges érzületeiről (egymás szétmancangolásáról vagy felzabálásáról) ír,²⁷ akkor e történeti munkából indul ki: a háború résztvevői ugyanis inkább végignézik, ahogy az egész hellén világ felperzselődik, de bosszúvágyukat akkor is kiélik. Thuküdidész szereplői mégis jóval komplexebbek, ugyanis rendszerint szócátákban, retorikai *agónok*ban csapnak össze. Aligha hihető ugyanakkor, hogy ezek az *agónok* hiteles történeti feljegyzések kívánnak lenni. Inkább arról tanúskodnak, hogy megkomponáljuk egy olyan *agónikus* kultúrát kíván színre vinni, mely elképzelhetetlen az ilyen összecsapások nélkül.

b) *A nyelv retorikai modellje*. A nyelvi *agónok* folyamatos jelenlétéből kifolyólag a retorikai alaphelyzet meghatározó komponense a műnek. Erről ugyanazt mondhatjuk el, mint korábban: bármit is akarunk megtudni az eseményekről, az mindig a retorikai alkotókészség függvénye; egy adott perspektíva diadalra vitele a nyelvi megformáltság sikerén múlik; nem létezik valamilyen magasabb valóságon alapuló igazság, mely felülírhatná a nyelvi kreativitás erejét. Számos történelmi döntést tehát retorikai *agónok* előznek meg, melyekben az ellentétes perspektívák logoszai (*antilogoi*) csapnak össze. Természetesen az *antilogoi* kapcsán a szofista mozgalom egyértelmű hatásáról beszélhetünk, hiszen Prótagorasz mondta először, hogy egy dologról két ellentétes logosz lehetséges (fr. A6), ahogy a *Diszsoi logoi* vagy Antiphón tetralógiáinak szerkesztése is párhuzamos. A kettős érvek szerepe azonban nem a meggyőzés, hanem az érvelési technika és ügyesség gyakorlása, s ezáltal új gondolkodási utak feltárása. Thuküdidész bevallott feladata az, hogy az egymásnak feszülő logoszok által az emberi természet analizisét nyújtsa, amely törekvés a valóság egy sajátos interpretációját célozza meg. Ami pedig a nyelvi korlátokat illeti, Cicero panaszai a történetíró stílusának nehézségét illetően igencsak árulkodóak.²⁸

c) *Relativista ismeretelmélet*. Thuküdidész természetesen nem dolgozott ki saját episztemológiai elméletet, de kimutatható, hogy egy relativista ismeretelmélet hatása alatt állt. Gagarin interpretációja megkülönböztet egymástól tényeket (*erga* vagy *pragmata*) és logoszok által megfogalmazott ítéleteket.²⁹ Az alapvető probléma azonban az, hogy a tényekhez nem lehet hozzáférni *logoszok* nélkül, azaz az igazság nem a tények pusztá ismerete, hanem a tények és a *logoszok* viszonyának függvénye: egy tény általában két ellentétes perspek-

²⁷ KSA 8, 12 [2]; illetve KSA 13, 14 [147].

²⁸ *De Oratore*, 30.

²⁹ Gagarin: i. m. 28–29.

tíva megszületéséhez vezet, melyek *logoszai* teljesen mást tüntetnek fel igaznak az adott tényről. Itt Prótagorasz sokat vitatott példája juthat eszünkbe a szélről, ami az egyik ember számára hidegnek, míg a másinak melegnek tűnik (fr. 1). Egy történeti munka kapcsán talán túlzás volna a tények fennállását megkérdőjelezni, ahogy például egyes interpretációk a közös szél létét is vitatják,³⁰ de az kétségtelen, hogy a tények, pontosabban a tények *tulajdonságainak* ilyen perspektivikus felfogása a szofista relativizmusból táplálkozik.³¹ Jól példázza ezt a thébaiak és a plataiaiak szörnyű vitája,³² melyben a spártaiak előtt a felek ugyanazon múltbeli tényeket (Plataia elszakadását Thébaitól) az igazságosság tekintetében teljesen ellentétesen mutatják be. E szakasz, mely a teljes plataiai férfilakosság kivégzésével zárul, elementáris erővel tárja eléink az igazság relativisztikus karakterét,³³ illetve a perspektívák összeütközésének és a győztes fél bosszújának szükségszerűségét.

d) *Immoralizmus*. Igen meghatározó az a nézet, mely Thuküdidészt a politikai realizmus ősatyjaként fogja fel. A politikai realizmus azt jelenti, hogy az államok közötti viszonyokban – összhangban az emberi természettel – minden esetben maximális hatalomra, a morális megfontolásokkal szemben pedig az önérdekre és a haszonra kell törekedni. Meggyőződésem, hogy ez az értelmezés téves, ugyanis figyelmen kívül hagyja a szerző egyik legalapvetőbb intencióját: bár számos szereplő felfogható politikai realistaként, a tragikus narratíva arra mutat rá, hogy ez a felfogás Athén tekintetében végzetes és önfelszámoló. Thuküdidész, aki ezt világosan látta, tehát inkább a politikai realizmus *kritikusaként* fogható fel.³⁴ *A peloponnészoszi háború* kétségkívül eléink tárja a történelem amorális karakterét – például hogy az igazságosság eredetileg egyenlők között született meg, akik azt csereként fogták fel –,³⁵ de Thuküdidész történetírói szerepénél fogva semmilyen imperatívuszt nem nyújt számunkra, s ezzel tökéletesen illeszkedik a szofista mozgalom immoralizmusába is.

³⁰ Ehhez lásd Kerferd ismertetését az értelmezési lehetőségekről: Kerferd, George B.: *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris, Budapest, 2003, 110.

³¹ A különböző görög népcsoportok ugyanabban a vonatkozásban feltüntetett teljesen eltérő szokásai is azt a tapasztalati bázist vonultatják fel, amely megalapozta a szofista relativizmust.

³² Thuk. III, 51–59.

³³ Természetesen egy ilyen kérdésben, mint a történelemben általában, nem létezik perspektívák felett álló igazság. Az igazságot az határozza meg, aki győzedelmeskedett a másik felett.

³⁴ Ehhez lásd például Ahrens Dorf, Peter J.: Thucydides' realistic critique of realism. *Polity*, 30. évf., 1997/2., 231–265; Bedford, David – Workman, Thomas: The tragic reading of the Thucydidean tragedy. *Review of International Studies*, 27. évf., 2001/1., 51–67, 52.

³⁵ Nietzsche több feljegyzésében is elismerően nyilatkozik Thuküdidész ilyen jellegű elemzéseiről, például Nietzsche, Friedrich: *Emberi, nagyon is emberi*. Ford. Horváth Géza. Osiris, Budapest, 2008, I, 92. és 93. Ehhez lásd: Thuk. III, 40; V, 89.

e) *Tudományosság.* Consigny nem tér ki rá, de az egyik legfontosabb jegy, amivel Nietzsche a szofista kultúrát jellemzi, a tudományosság. Ennek hangsúlyozását az indokolja, hogy a győzelmet arató szókratészi gondolkodás „megfertőzte” a tudományt a morállal, s ezzel a tudományos objektivitás hanyatlását idézte elő. Nietzsche tehát úgy véli, hogy a morál első helyre kerülésével a tudomány többé nem tudott olyan magasságokba törni, mint Démokritosz, Hippokratész vagy Thuküdidész esetében.³⁶

A szofisták görög kultúrája a görög ösztönvilágból nőtt ki: a periklészi kor kultúrájához tartozik, mégpedig olyan szükségszerűen, ahogy Platón nem tartozik hozzá: e kultúra elődeit Hérakleitoszban és Démokritoszban tiszteli, a régi filozófia *tudományos* típusaiban; kifejezését például Thuküdidész magas kultúrájában találja meg.³⁷

Thuküdidész tudományos törekvéseiről már több ízben esett szó, de nem a szofista kultúra viszonylatában: a történetíró azért tekinthető ezen a területen is e gondolkodásmód képviselőjének, mert az univerzális emberi mozgatórugók megragadása érdekében egy olyan, át nem moralizált tudományos metodológiát használ, mely ötvözi a kor meghatározó gondolkodóinak módszereit. Ilyen a már tárgyalt hippokratészi módszer a jövőre kiterjeszhető megfigyelésekről, a prótagoraszi eljárás a *logoszok* szembeállításáról, az antiphóni pontosság (*akribéia*) követelménye, a partikuláris és az univerzális elválasztása a történelmen belül, az összehasonlítás és a szembeállítás szintén az univerzális érdekében, illetve a szofista mozgalomra jellemző valószínűségi (*eikosz*) érvelés alkalmazása.³⁸ A mű objektivitásigényét mi sem igazolja jobban, mint hogy a legamorálisabb, legvisszataszítóbb konzekvenciák levonásától sem riad vissza.

Ez az elemzés remélhetőleg világossá tette, miért nevezhette Nietzsche Thuküdidészt a szofista kultúra összegzőjének. Mint láthattuk, a valóság *agónikus*, plasztikus-perspektivikus, amorális, illetve tudományos szemléletét illetőleg a közösség fennáll – Nietzsche ezt egy szóval *realizmusnak* nevezi. Mielőtt megértenénk, hogy e jegyeken túl mit is jelent pontosan ez a kifejezés, közelítsük meg azt annak ellentéte, a platóni „idealizmus” felől.

³⁶ KSA 11, 36 [11].

³⁷ Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, Budapest, 2002, 428 (KSA 13, 14 [116]); a fordítást módosítottam, kiemelés tőlem.

³⁸ Utóbbi négyhez lásd: Kallet, Lisa: Thucydides' workshop of history and utility outside the text. In Rengakos, Antonis – Tsakmakis, Antonis (eds.): *Brill's companion to Thucydides*. Brill, Leiden, 2006, 335–368.

3. Thuküdidész és Platón szembenállása

A fenti öt pont természetesen alkalmas arra is, hogy gyorsan áttekintsük Platón és a szofista kultúra ellentétét: a) a dialógus ellehetetleníti az agónt; b) a nyelvi gondolkodás iránya megfordul: a valóság igazodik a nyelv szükségleteihez, nem pedig fordítva;³⁹ c) az ideatan mindenfajta perspektivizmust kizár; d–e) a mindenség morálissá változik: az amoralitás feloldódik és megjelennek az imperatívuszok, a tudomány alárendelődik a morálnak. Joggal merülhet fel azonban a kérdés, hogy Nietzsche miért éppen Thuküdidésznek szán főszerepet ebben a szembenállásban – vajon milyen filozófiatörténeti ütközőpontok teszik ezt indokolttá?

Jó okunk van azt feltételezni, hogy Platón ismerte Thuküdidész írását, és az is könnyen elképzelhető, hogy egy ízben utalást tett rá.⁴⁰ Valójában azonban jóval mélyebb összefüggéseket fedezhetünk fel akkor, ha Thuküdidész politikai realitáit, illetve Platón Kalliklészt és Thraszümakhoszát egymás mellé állítjuk, ugyanis a filozófus elvetemült „szofistáinak” alapgondolatai már a történetíró munkájában megjelennek. Ezek a következők:

A) *Az (emberi) természet (phüszisz) ellentétes a törvénnyel (nomosz), utóbbi pedig képtelen elnyomni az előbbit.* A tételt Diodotosz mondja ki, de a kerkürai belvizsály hozza tökéletes kifejezésre:⁴¹ az emberi telhetetlenség és uralomvágy minden törvényen felülkerekedik, és teljes felfordulást idéz elő. Ezt a felfogást Platónnál Kalliklész és az ördög ügyvédjét alakító Glaukón fogalmazza meg explicit álláspontként.⁴² Nietzsche egy feljegyzése ezzel kapcsolatban Thuküdidésznek azt a felfogást tulajdonítja, hogy a polisz „isteni intézmény”, ugyanis az emberek természetüknél fogva nem alkothatták volna meg az őket kordában tartó törvényeket.⁴³

³⁹ Lásd Kerferd, George B.: *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris, Budapest, 2003, 99.

⁴⁰ Lásd O’Sullivan, Neil: Pericles and Protagoras. *Greece & Rome*, 42. évf., 1995/1., 21–22. Amikor Platón bemutatja Periklészt a *Prótagorasz*-ban (319a1), szinte szó szerint ugyanazt a jellemzést adja az államférfiről, mint Thuküdidész (I, 139:4). A *Törvények* egy passzusa pedig a történetíró munkája világos kritikájának tűnik: „Ezek tehát, barátaim, ama bölcs férfiaknak, költőknek és prózáiroknak ifjú emberek előtt hangoztatott nézetei, amelyek szerint az igazán igazságos, amit az ember erőszakos úton diadalmasan keresztülvisz; [...] innen a sok forrongás, mert e tanok az úgynevezett természet szerint helyes élet felé vonzzák az embereket, amely igazság szerint abban állna, hogy az ember másokon uralkodva, nem pedig a törvény szerint másoknak szolgálva éljen.” Platón: *Törvények*. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta Bolonyai Gábor. Platón összes művei kommentárokkal. Atlantisz, Budapest, 2008, 95. (890a) Ha az idézetben szereplő prózáiro valóban Thuküdidész, akkor úgy tűnik, hogy Platón azonosította az erősebb jogát hangoztató szereplőket magával a szerzővel.

⁴¹ Thuk. III, 45:82–84.

⁴² *Gorgiasz*, 482e; *Állam*, 359c.

⁴³ KSA 8, 12 [2].

B) *A természet szerint az ember a saját érdekére, hasznára van tekintettel, mely a konvencionális igazságosság elutasításához vezet.* Glaukón a varázsgyűrű segítségével szemlélteti a tételt: az emberi természet mindenkit arra ösztönöz, hogy ha teheti, saját érdekét tartsa szem előtt.⁴⁴ Ebből következik, hogy az igazságatlanság (a konvencionális igazságosság áthágása) sokkal több előnyt biztosít, mint az igazságosság.⁴⁵ Kalliklész radikálisabb megfogalmazásában: aki megteheti, lerázza magáról a törvények természetellenes láncait.⁴⁶ Thuküdidész az athéni küldöttekkel mondatja ki, hogy az emberi természet legalapvetőbb indítéka a félelem és a megbecsülés mellett a haszon.⁴⁷ A méloszi párbeszédben az athéniak ennek megfelelően utasítják vissza az igazságosságot, miközben saját hasznukat (*to xümpheron*) tartják szem előtt.⁴⁸

C) *Az igazságos az erősebb érdeke.* Thraszümakhosz alaptételével⁴⁹ általában az athéniak jellemzik a spártaiakat.⁵⁰

D) *A természet törvénye arra kényszerít, hogy az erősebb uralkodjon, a gyengébb pedig engedelmességedjen.* Szigorú értelemben vett amoralizmusról ebben a tekintetben nem beszélhetünk: Kalliklész szerint a természet törvénye⁵¹ minden emberre és állatra, de a halhatatlanokra is vonatkozik, feljogosítva az erőset arra, hogy uralkodjon a gyengén.⁵² A méloszi párbeszéd athéni delegáltjai egészen hasonló dologra hivatkoznak:⁵³ az istenek és az emberek a természetükben lévő kényszer vagy örökölt törvény folytán, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak.

E) *A pleonexia (telhetetlenség, mindig többet és többet akarás) mint meghatározó emberi vonás.* Platón elvetemült alakjainak karakterisztikumaként⁵⁴ Thuküdidésznel mint a történelmi események alapvető mozgatórugója jelenik meg. A *pleonexia* dolgozik például az emberekben a kerkürai belviszály során, vagy az athéniakban, amikor a tragikus kimenetelű szicíliai vállalkozásba fognak.⁵⁵

A fent megismert diagnózis az emberi természet kegyetlenségét és immoralitását illetően a két gondolkodó esetében tehát meglepően hasonló,

⁴⁴ *Allam*, 360c.

⁴⁵ *Allam*, 360d.

⁴⁶ *Gorgiasz*, 484a.

⁴⁷ Thuk. I, 76.

⁴⁸ Thuk. V, 89–90.

⁴⁹ *Allam*, 338c, 344c.

⁵⁰ Thuk. I, 76; V, 105.

⁵¹ *Gorgiasz*, 483e3.

⁵² Uo. 483d; 490a.

⁵³ Thuk. V, 105.

⁵⁴ Kalliklész: *Gorgiasz*, 483d1; 508a7; Thraszümakhosz: *Allam*, 359c5; 344a1.

⁵⁵ Thuk. III, 82; IV, 61–62.

Nietzsche szavaival élve: mindketten a sas szemével látták a szakadékot. Az utak ott válnak el egymástól, hogy az e közös gondolatokhoz fűződő viszonyuk (viszonyuk „a szakadék megragadásához”) teljességgel ellentétes. Nietzsche ezt úgy fogalmazza meg igen tömören, hogy „Thuküdidész morálja ugyanaz, ami Platónnál mindenütt szétrobban”.⁵⁶ Ennek megértése érdekében koncentráljunk az emberképre, illetve a pesszimizmus–optimizmus ellentétre.

Mivel Thuküdidész mindig képes arra, hogy szereplőinek viselkedését világosan megmagyarázza, etikai pozitivistának is felfoghatjuk.⁵⁷ Ezt az teszi lehetővé, hogy a történelmi események mögött mindig ugyanazt a változatlan emberi természetet látja. Thuküdidész kapcsán aligha beszélhetünk álmokról vagy illúziókról: az ember önző és hataloméhes lény, természete bármilyen jól megalkotott törvényt előbb-utóbb áthág, a három legalapvetőbb mozgatórugó pedig a megbecsülés (*timé*), a félelem (*deosz*) és a haszon (*óphelaia*). Az embereket leginkább vágyaik (*epilbümia*, *hormé* vagy *erosz*), a szenvedély (*orgé*), a dicsőségvágy (*philotimia*), a telhetetlenség (*pleonexia*) és az irigység (*phthonosz*) irányítják; s bár így egy irracionális teremtménnyel szembesülünk, a megfigyelő racionálisan mégis beláthatja, melyik szenvedély vette át az irányítást. A leginkább hangsúlyozott racionális fakultások a helyes ítélet (*gnomé*), a megfontolás (*logiszmosz*), illetve az előrelátás (*pronoia*), melyek gyakorlati, kalkulatív észet jelentenek: birtokosuk a körülmények helyes mérlegelése által olyan döntést tud hozni, mely hasznos cselekedetekhez vezet. Fontos leszögezni, hogy ez semmiképpen sem jelent morális vagy spekulatív észet.⁵⁸ Ezzel összhangban, Thuküdidész nem azonosult vagy ítélkezett morálisan figurái felett, céljának ugyanis inkább a mélyben megbúvó motívumok tudományos feltárását tekintette. Nietzsche feltehetőleg ezért nyilatkozott róla ilyen pozitívan:

Egy példakép. – Mit szeretek Thuküdidészben, miért tartom többre, mint Platón? Ő a legmaradéktalanabb és legelfogulatlanabb örömet találja minden tipikusban, ami az emberekből vagy az eseményekből van, és úgy véli, hogy minden típushoz tartozik bizonyos mennyiségű jófajta ész; ezt próbálja feltárni. Nagyobb gyakorlati igazságossággal rendelkezik, mint Platón; nem pocskondiázza, nem ócsárolja az embereket.⁵⁹

⁵⁶ KSA 10, 25 [163], saját fordításom.

⁵⁷ Ehhez lásd Shorey, Paul: On the implicit ethics and psychology of Thucydides. *Transactions of the American Philological Association*, 24. évf., 1983, 66.

⁵⁸ I. m. 76.

⁵⁹ Nietzsche, Friedrich: *Virradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2000, 168; a fordítást módosítottam.

Az itt említett gyakorlati igazságosság (*praktische Gerechtigkeit*) vélhetően azt jelenti, hogy a történetíró jóval igazságosabb szereplőivel, amikor nem ítélkezik felettük morálisan, ahogyan például Szókratész Kalliklész felett, hanem azokat a gyakorlati okokat keresi, amelyek meghatározzák viselkedésüket. Nietzsche nem téved, amikor úgy jellemzi Thuküdidészt, hogy észtlát hőséibe, ugyanis a történetíró azt állítja, hogy a szóról szóra való visszaadás lehetetlen faladata helyett a résztvevőkkel azt mondatta el, amit az adott helyzetben mondaniuk *kellett* (*ta deonta*).⁶⁰ Ez nem azt jelenti, hogy a háború szereplői minden esetben ésszerűen viselkedtek, hanem hogy létezik egy olyan interpretációs mező, melyben tetteik, törekvéseik ésszerűen magyarázhatóak.

Fontos még rámutatnunk, hogy Thuküdidész feladatának tekintette azt is, hogy orvos módjára diagnosztizálja a szenvedélyek és a remény (*elpisz*) helyes ítéletre gyakorolt irracionális befolyását. Ám annak ellenére, hogy például Athén sorsát éppen ilyen folyamatokkal magyarázta,⁶¹ mégsem igyekezett azt bizonyítani, hogy az embert függetleníteni lehet az ilyen káros hatásoktól. S ezzel kapcsolatban látható az óriási különbség: Platón ezen a ponton nem tud hideg és tudományos maradni, morális univerzumában ezek a szenvedélyek károsnak, gonosznak bizonyulnak. Emberismerete (vagy praktikus igazságossága) ennél fogva jóval szűkebb: az irracionális entitások előtt végső soron értetlenül áll, és pedagógiai célja ezek elnyomása, átválttatása. Jól példázza ezt a lélek hármass felosztása, ahol az alsóbb lélekrészekben több, fent már említett szenvedély kap helyet, például *epithümia*, *philotimia*, *erósz*, *pleonexia*. Platón tehát nem fogadja el az emberi természetet olyannak, amilyennek Kalliklész kapcsán megismerhettük, s feltétlenül hisz annak átalakíthatóságában, „megjavíthatóságában”.

Ezzel máris a pesszimizmus–optimizmus kérdéskörénél lyukadtunk ki. Thuküdidész – nietzschei értelemben vett – pesszimizmusát nem nehéz belátnunk: a tragikus narratíva a valóság alapvonásává teszi egyrészt a *hübriszt*, a határok átlépését, másrészt a *nemeszisz*t, a megérdemelt megtorlást. Ugyanígy nem lehet eltekinteni a *sztaszisz*t, a politikai belviszály szükségszerű kitörésétől sem. Geuss ezzel szemben így jellemzi Platón Nietzsche nyo-

⁶⁰ Thuk. I, 22:1–5.

⁶¹ Nagyon fontos szerep jut ebben a történetben Periklésznek. Az államférfit úgy jellemzi Thuküdidész, hogy ő az, aki az athéniak túlzó szenvedélyeit, melyek később a flotta pusztulását és a háború elvesztését idézték elő, úgy tudta kezelni, hogy meggyőzte őket ne hallgassanak ezekre a helyes ítélet meghozatala során. (Ehhez lásd Reeve, C. D. C.: Thucydides on human nature. *Political Theory*, 27. évf., 1999/4., 443.) Platón természetesen nem osztotta ezt a képet: Szókratész szerint Periklész nem tette jobbá a polgárokat, sőt elvadította őket (*Gorgiasz*, 515d–516c). A véleménykülönbség oka egyszerű: Thuküdidész nem gondolta úgy, hogy az emberi természet megjavítható, míg Platón szerint a nevelés omnipotens.

mán:⁶² a) a világ teljesen megismerhető; b) ha a világ teljesen megismert, feltárul annak morális karaktere; c) ez a moralitás összefügg alapvető emberi szükségletünkkel, a boldogsággal; d) az ész a boldogság garanciája: a tudás erény, az erény boldogság; e) a morális univerzum a halál után igazságot szolgáltat, az erényesek elnyerik jutalmukat, a rosszak – például a politikai realisták – büntetésüket. Sőt, bár Platón azt is lefekteti az *Allamban*, hogy a *sztaszisz* kitörése a lélekben és a poliszban egyaránt szükségszerű, mégis úgy gondolja, hogy a filozófia olyan erő, mely ezt orvosolni tudja. De a különbség nyilvánvalóan az *elpisz* megítélése kapcsán a legélesebb.⁶³ Thuküdidész ebben a tekintetben teljesen konzisztens az attikai tragédiával: a remény megcsal és tönkretesz, és ezt igazolja, hogy a mélosziak megmenekülésükben,⁶⁴ míg az athéniak Szicília elfoglalásában reménykednek.⁶⁵ Utóbbi kimenetele mindent elárul:⁶⁶ az athéni katonákat egy földalatti üregbe (*koilosz*) zárják, ahol az ürülék, a mostoha időjárás és a hullák okozta betegségek miatt odavesznek. Szókratész ezzel szemben annak a reményének ad hangot, hogy a jó emberrel semmi rossz nem történhet; sőt a *Phaidón* eszkatológikus mítoszában úgy fogalmaz, hogy nagy reménységgel (*elpisz megalé*)⁶⁷ kecsegtet az erény elsajátítása, ugyanis biztosíthatja az abból a börtönüregből (*koilosz*) való kiszabadulást, melyben élünk. Ez a példa teljesen világosan jelzi, hogy ketten közül ki tudta „megragadni a szakadékot”, és ki volt képtelen arra, hogy megtartsa magát benne.

4. Realizmus és hatalom

Remélhetőleg minden fontosabb filozófiatörténeti összefüggés a rendelkezésünkre áll már ahhoz, hogy értelmezni tudjuk Thuküdidész realizmusát. Mint láttuk, a szofista kultúra a valóság *agónikus*, *plastikus*-perspektivikus, *amorális*, illetve tudományos szemléletét jelentette. A nietschei elmélet e világlátás elemeinek átfogó *pszichológiai* kritériumáig hatol.

A szellem átmeneti éghajlata. – Számos fogalomtól megszabadítottuk önmagunkat – Isten, örök élet, bosszúálló túlvilági és evilági igazságosság, bűn, megváltó, a megváltásra való rászorultság –; egy átmeneti jellegű betegség a

⁶² Geuss, Raymond: Thucydides, Nietzsche, and Williams. In Dries, Manuel (ed.): *Nietzsche on time and history*. De Gruyter, Berlin, 2008, 39.

⁶³ I. m. 40–41.

⁶⁴ Thuk. V, 103; 111.

⁶⁵ Thuk. VI, 15.

⁶⁶ Thuk. VII, 87.

⁶⁷ *Phaidón*, 114c8.

szabadon hagyott helyeken pótlást igényel, a bőr kissé megborzong a fagytól, mivel korábban fel volt öltöztetve. Léteznek filozófiák, melyek *átmeneti éghajlatot* jelentenek azok számára, akik a friss magaslati levegőt [*die frische Höhenluft*] közvetlenül még nem viselik el. – Vessük ezt egybe azzal, ahogy a görög filozófusszekták átmeneti éghajlatként szolgálták: a régi polisz és annak képzése továbbra is hatott bennük: de mihez kellett az átmenetet biztosítaniuk? – erre még nem találtuk meg a választ. Vagy ez a *szofista*, a teljes szabadszellem [*der volle Freigeist*] volt?⁶⁸

A szofisták nem egyebek, mint egyszerűen realisták [*Realisten*]: az érték rangját adják a mindenki számára közös értékeknek és gyakorlatnak, – van hozzá bátorságuk [*sie haben den Muth*], mint ahogy minden erős szellemnek, hogy tudatában legyenek saját amoralitásuknak.⁶⁹

Annak ellenére, hogy a két feljegyzés között több mint tíz év telt el – előbbi 1877-ből, utóbbi 1888-ból való –, a szofistákról kialakított elképzelés mégis hasonló. A korábbi, mely szellemi rokonként, szabad szellemként üdvözli a szofistát, bár csak a görög filozófián belüli pozicionálásra törekszik, így is nagyon fontos dolgot szögez le: a szofista képes hideg, magaslati levegőt belelegezni,⁷⁰ azaz képes olyan kemény igazságokat elviselni, amelyek elől mások védtelenségük folytán ki kell hogy térjenek. Ilyen erőt próbáló tények a korábban már elemzettek: az emberi viszonyok *agónikus* természete, a valóság nyelvi alakíthatósága, a perspektívák párhuzamosságának és összecsapásának kikerülhetetlensége, az emberi természet amoralitása és a tudomány ideáellenes konzekvenciái. Thuküdidésznek köszönhetően ezt még kiegészíthetjük a tragikus világszemlélettel is, ami a fentiekből könnyen levezethető: az *agón* és a perspektívák összeütközése, illetve a morális világregnd hiánya egyenesen a tragikus bukáshoz vezet.⁷¹ A „látszat” (*Schein*) és a „való-

⁶⁸ KSA 8, 23 [110], saját fordításom.

⁶⁹ Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, Budapest, 2002, 429. (KSA 13, 14 [147])

⁷⁰ A magaslati levegő motívuma ismerős lehet: például az *Ecce Homo* a *Zarathustrát* mint *Höhenluft-Buch*-ot jellemzi (*Előszó 4*), *Az Antikrisztus* írója pedig azt állítja magáról, hogy fenn a hegyeken él, túl a jégen (*Előszó 1*). E könyvek közös jellemzője az ateizmus, amit legelőször éppen a szofista Prótagorasz fogalmazott meg, így a magaslati levegő motívumának alkalmazása ezeken a helyeken nem tekinthető pusztán véletlennek.

⁷¹ Érdemes róla említést tenni, hogy Mario Untersteiner olvasata a szofistákról igencsak hasonló: „[A] szofisták közös jellemzője volt egyfajta minden idealizmustól mentes tárgyilagosság, amely azonban nem a szkepticizmus, hanem inkább a realizmus és a fenomenalizmus útján járt. Ez utóbbiak nem akarják a valóságot egyetlen dogmatikus sémába erőszakolni, hanem engedik, hogy kitombolja magát a maga ellentmondásaiban és *tragikus* hevességében.” – idézi Kerferd, George B.: id. kiad. 21., kiemelés tőlem.

ság” (*Realität*) szofista ekvivalenciája továbbá éppen az, amivel Nietzsche a tragikus művészt jellemzi.⁷²

A későbbi feljegyzés, mely egyszerűen realistáknak nevezi a szofistákat, a fentiek felől már plauzibilisebb: a realizmus egy *pszichológiai* felfogást jelent, melyet itt az amoralitás belátásához szükséges „bátorság” fejez ki. Ez ugyanaz a nem morális értelemben felfogott intellektuális bátorság, mint ami a realista nézetek, a szakadék megragadásához volt szükséges, s amivel Nietzsche leghatározottabban jellemzi Thuküdidészt. Lássuk végre a legfontosabb vonatkozó jellemzést.

Őbenne jut tökéletes kifejezésre a *szofista kultúra*, akarom mondani a *realista kultúra*: ez a felbecsülhetetlen értékű mozgalom a szókratészi iskola mindenhol megtalálható morál- és ideálcsalásával szemben. A görög filozófia, mint a görög ösztön *dekadenciája*; Thuküdidész pedig a nagy összegzés, annak az erős, szigorú, kemény tényszerűségnek [*Thatsächlichkei*t] az utolsó megnyilvánulása, amely a régi hellének ösztönében gyökerezett. A valósággal szemben tanúsított *bátorság* [*der Mut* *vor der Realität*] tesz végső soron különbséget olyan jellemek között, mint Thuküdidész és Platón: Platón gyáván megfutmodik a valóság elől – *következésképpen* az ideálba menekül; Thuküdidészben megvan az *önuralom* [*hat sich in der Gewalt*] – *következésképpen* uralkodik a dolgokon is.⁷³

Az idézett szakasz világossá teszi, hogy a bátorságot és a gyávaságot a valóság kezelésével kapcsolatban kell értelmeznünk: hogy milyen a valóság természete, az csak az adott gondolkodó ösztönvilágának és lelki erejének függvénye. Thuküdidész képes szembenézni és megtartani magát a létezés szörnyűségeiben, a *factum brutumban*, éppen ez tényszerűségének, *legelfogulatlanabb világismeretének* a kulcsa⁷⁴ – ezért tud bátor lenni a valósággal szemben. Platón erre képtelen: ahogy láttuk, a morálba, az igazi, magasabb rendű valóságba menekül azon borzalmak elől, melyeket maga is feltárt. Csakhogy Nietzsche ezt hanyatlásként értelmezi: azok az egészséges hellén ösztönök (korábban ezek voltak a „legmagasabb erők”), amelyek nem pusztán a borzalmasban való önkontrollt, hanem az azzal való folytonos szembenézést is biztosították a művészetben, elpárolognak; a filozófia, mely a magánvaló beiktatásával megrágalmazza a „valóságot”, ezért a görög ösztön *dekadenciája*. Tulajdonképpen a jól ismert naturalizmussal van dolgunk, hiszen Nietz-

⁷² Nietzsche, Friedrich: *Bálmányok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2004. Az „ész” a *filozófiában* 6.

⁷³ Nietzsche, Friedrich: i. m. *Amit a régieknek köszönhetek* 2.

⁷⁴ *Unbefangenen Weltkenntnis* – Nietzsche, Friedrich: *Vírradat*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2000, 168.

sche az eszméket megalkotóik túlélési kényszerével magyarázza: Platónnak és társainak ki kellett vándorolnia a valóságból ahhoz, hogy életben tudjanak maradni.⁷⁵

Zumbrunnen azt javasolja, hogy a Thuküdidészről szóló passzust a *Bálványok alkonyában* a rákövetkező szakaszok felől értelmezzük.⁷⁶ A harmadik részben már ez olvasható: „Láttam legerősebb ösztönüket [a görögökét], a hatalom akarását, láttam őket reszketni ennek az ösztönnek a lebírhatatlan ereje [*Gewalt*] előtt.”⁷⁷ Nietzsche itt már egy olyan lebírhatatlan erőről (*Gewalt*) beszél, amely *szükségessé* tette a vakmerő realizmust és az amoralitást. A realista világszemlélet ilyen kényszerét a negyedik részben felbukkanó *dionüszoszi* erőtültengés (*Zuviel von Kraft*) képes megmagyarázni:⁷⁸ a hatalmas erőtöbblettel valamit kezdeni kell, fel kell tudni használni, a realizmus pedig hatékony levezetési forma. *A tragédia születésének* előszava ugyanígy kapcsolja össze a dionüszoszi erőt a realizmussal:

A kemény, a borzadályos, az ádáz, a lét problematikussága iránti intellektuális előszeretet, amely a jóléteből, túlaradó egészségéből, az élet *bőségéből* fakad. [...] A legélesebb, a legmélyebbre látó tekintet megkísértő *bátorsága*, mely a borzalmasra vágyódik.⁷⁹

Nietzsche itt ugyanazt az összefüggést tárja fel: a dionüszoszi erőtültengés, mely a realisták sajátja, úgy tud kielégítő módon kanalizálódni, hogy a szép mellett a rútra is vágyódik. Thuküdidész munkája minden ijesztő konzekvenciájával együtt ennek az erőnek a tiszta eredménye. Végül lássuk Nietzsche vallomását az *Ecce homo*-ból, mely nagy segítségünkre lehet a realista kultúra mint egész megértésében.

Csak Hérakleitosznál támadt némi halovány kétségem; az ő közelében valahogy jobban felmelegszem és jobban érzem magam, mint bárki máséban. A dionüszoszi filozófiának meghatározó gondolata az elmúlás és a pusztítás, az

⁷⁵ *Auswanderern aus der Realität* – KSA 13, 14 [147].

⁷⁶ Zumbrunnen, John: “Courage in the face of reality”: Nietzsche’s admiration for Thucydides. *Polity*, 35. évf., 2002/2., 258.

⁷⁷ A hatalom akarásának tárgyalására itt sajnos nem jut hely. Azt azonban fontos elmondani, hogy mivel „a hatalom akarása minden”, a platóni idealizmus és a thuküdidészi realizmus egyaránt a hatalom akarásának egy-egy alakzata. Nietzsche úgy vélte, hogy a hatalom akarásának realista változata az eddig legjobban sikerült alakzat.

⁷⁸ Romhányi Török Gábor általában az erőfölösleg kifejezést használja, de ez az erő fölöslegességének benyomását keltheti, ami félrevezető. A tültengés ezzel szemben arra utal, hogy az erőből meghatározó többlet van.

⁷⁹ Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Magvető, Budapest, 2003. *Előszó 1*; kiemelés tőlem.

ellentétek és a háború igénye, a keletkezés, ha kell akár a „lét” fogalmának radikális elutasításával is.⁸⁰

Bár az idézett szakasz Hérakleitosz dicséretét tárja elénk, nem szabad, hogy ez megzavarjon bennünket: egyrészt korábban már láttuk, hogy a filozófus a realista kultúra szerves része, másrészt Shanske értelmezése a hérakleitoszi filozófiát a thuküdidészi történetírás filozófiai bázisaként mutatja be.⁸¹ S valóban, az elmúlás és a pusztítás, az ellentétek és a háború mind-mind olyan fogalmak, melyek egyaránt döntőek a két gondolkodáson belül. De a legfontosabb mégis a keletkezés fogalma,⁸² ugyanis e centrális fogalomra fűzhetjük fel a realista valóság összes jegyét: az *agón*, a nyelvi plaszticitás, a perspektívák sokasága, illetve az immoralitás a keletkezés különböző területeken megvalósuló változataként fogható fel. Végso soron a keletkezés gomolygó örvénye az, ami minden szilárd talajt és mozdulatlanságot ellehetetlenít, s amiben a realistának mégis meg kell tudnia tartani magát. A dionüszoszi erő az a hatalom, mely felruházta ezzel a képességgel.

Összefoglalásként a nietzschei realizmus-fogalomról a következőket mondhatjuk el. Sem Thuküdidész, sem Nietzsche nem fogható fel politikai realistaként. Bár a történetíró valóban megfogalmazza a hatalom önműködésének törvényeit, alapvető intencióinak figyelmen kívül hagyását jelenti realista szereplőivel való azonosítása. Hasonlóképp komoly leegyszerűsítés a hatalom akarását realista hatalommániaként felfogni, ahogyan azt például Dodds teszi.⁸³ Nem tudom elfogadni továbbá Leiter értelmezését sem, aki Thuküdidészt mint „klasszikus realistát” mutatja be. Bár Thuküdidész kétségkívül arra törekedett, hogy az emberi motívumokat és viszonyokat mindenfajta illúzió nélkül, brutális őszinteséggel tárja fel – ez a klasszikus realizmus⁸⁴ – Nietzsche interpretációja nem merül ki egy ilyen közhelyszerű megállapításban. Ha tehát mindenáron valamilyen címkét kívánunk alkalmazni, akkor a pszichológiai realizmus kifejezését javasolnám. Nietzsche ugyanis az idealizmus és a realizmus kategóriáinak kiosztása során csak egy dologra koncentrált *metaelméletben*: a gondolkodók ösztönvilágára.⁸⁵ Thu-

⁸⁰ Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*. Ford. Horváth Géza. Göncöl, Budapest, 1997, 75.

⁸¹ Shanske, Darien: *Thucydides and the philosophical origins of history*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 142–143.

⁸² Ehhez lásd Isztray Simon: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*. L'Harmattan, Budapest, 2011, 81–90.

⁸³ Dodds, Eric: *Plato: Gorgias*. Oxford University Press, Oxford, 1959, 387.

⁸⁴ Leiter, Brian: *Nietzsche on morality*. Routledge, London, 2002, 48.

⁸⁵ Shanske megközelítését, mely a keletkezés fogalmát szem előtt tartva egy, a platóni tradíciót megelőző metafizikai realizmust körvonalaz (Shanske, Darien: *Thucydides and the philosophical origins of history*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 142–143.), azért tartom leegyszerűsítésnek, mert Nietzsche egyértelműen egy olyan metaelméletet

küidész összhangban van a hellén ösztönökkel, azok grandiózus kifejezése, ugyanis a létezés szakadékaiba való bepillantása és annak kifejezése végső soron dionüszoszi erejéből, a legegészségesebbek hatalmából táplálkozik.

alkot meg, mely a különböző filozófiai elméletek pszichológiai lehetőségfeltételeit vizsgálja. A középpontban tehát nem a keletkezés metafizikája van, hanem az az erő, amely a lét helyett képessé tesz e keletkezés megragadására.

A tömeg ereje és a társadalom integritása Spinoza hatalomelmélete

1672. augusztus 20-án Hága utcáin a royalista tömeg meglincselte Spinoza politikai szövetségeseit, a liberális de Witt testvéreket. Testüket fel-darabolták, egyes részeit a tömeg megsütötte és megette.¹ Spinoza maga is Hágában volt, felháborodását a testekre akasztott „*ultimi barbarorum*” felirattal akarta kifejezni, de háziura rázárta az ajtót, hogy ne sodorhassa magát veszélybe meggondolatlan cselekedettel.² Ezzel ért véget a fiatal Hollandia rövid – szűk húsz éves – történelmi korszaka, Johan de Witt főpenzionárius köztársasága, amikor a polgárság a hatalom megosztása nélkül, az ország belső részein lévő birtokai jövedelméből élő arisztokráciának a hatalomgyakorlásból való kiszorítása révén uralkodott. Ez a polgári köztársaság a kereskedelemről meggazdagodott tengerparti városok és a három hatalmas korai kapitalista vállalat, a Kelet-Indiai Társaság, a Nyugat-Indiai Társaság és az Amszterdami Bank által képviselt ideológiát testesítette meg. A privát élet nyugalmának biztosítását tűzte ki célul, a vallásgyakorlást az egyén magánügyének tekintette, az állam szerepét csak a vallás institutionális kereteinek biztosításában látta.³ Gazdasági ideológiája azon alapult, hogy a Hollandiát alig egy évszázados története során világhatalommá tevő gyarmati kereskedelem mindenki, a társadalom minden rétege érdekeit szolgálja. Antonio Negri azt állítja,⁴ hogy a piac e korai, de nagyon fejlett modelljének ideológiáját nem dialektikusként kell elgondolnunk, hanem neoplatonistaként. Ez azt jelenti, hogy még csak nem is egy utilitarista gondolkodásmóddal van itt dolgunk, hanem a javak emanáció-tanával: a gazdasági ideológia nem az előnyök maximalizálására törekszik a hátrányok minimalizálásával, hanem azt állítja, hogy egyáltalán nincsenek hátrányok, hogy a piac logikájának nincsenek vesztesei.

* Pécsi Tudományegyetem, Filozófia Tanszék; bagizs@gmail.com

¹ Israel, Jonathan: *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*. Clarendon Press, Oxford, 1995, 803.

² Nadler, Stephen: *Spinoza. A life*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 306.

³ Balibar, Étienne: *Spinoza and Politics*. Ford. Peter Snowdon. Verso, London – New York, 1988, 16. skk.

⁴ Negri, Antonio: *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Ford. Michael Hardt. University of Minnesota Press, Minneapolis–Oxford, 1991, 19.

A de Witt testvérek meggyilkolása nyilvánvalóan egy illúzió végét jelenti a holland és – tágabb értelemben – az európai polgári társadalom számára. Hogy ez az illúzió miben is állt tulajdonképpen, vajon valóban a piac első válságáról volt-e szó, amire Hobbes-nak a politikai veszteségek és nyereségek tudományos kalkulációján alapuló filozófiája volt a válasz, hogy volt-e utópikus elképzelése Spinoza intellektuális körének, amelyre a kései filozófia utópiellenessége válaszolt, az itt következőkben számunkra nem lesz érdekes. Az, hogy Spinoza számára is egy illúzió elvesztésével járt, világos, ha a korai *Teológiai-politikai tanulmányt* a kései filozófiához, akár az *Etika* IV. részéhez, akár a *Politikai tanulmányhoz* hasonlítjuk.⁵ De valójában Spinoza számára a de Witt testvérek csupán politikai *szövevségek* voltak, nem osztotta sem azok politikai, sem pedig teológiai nézeteit.⁶

Az itt következőkben azt fogjuk megvizsgálni, miként hatott ez a kiábrándulás Spinoza hatalomelméletére. Hatalomelméleten itt hangsúlyosan nem politikafilozófiát értünk. Bár elfogadjuk, hogy magát a politikafilozófiát is lehet a hatalom kérdését a középpontba állítva értelmezni vagy átértelmezni, ám több egyszerű gyakorlati okból szükségesnek látjuk itt e két megközelítésmódot elkülöníteni. Politikafilozófiai szempontból elkerülhetetlen lenne,

⁵ A továbbiakban a következő Spinoza-művekre és kiadásokra fogok utalni: Spinoza, Baruch de: *Opera*, I–IV. Szerk. Gebhardt, Carl. Carl Winters, Heidelberg, 1925; Spinoza, Benedictus de: *Etika*. Ford. Szemere Samu. Gondolat, Budapest, 1979; Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980; Spinoza, Benedictus de: *Politikai-teológiai tanulmány*. Ford. Szemere Samu, a fordítást átdolgozta Boros Gábor és Szalai Judit. Osiris, Budapest, 2002. A fordítást a magyar kiadásokhoz képest a legtöbbször módosítottam, ezeket külön nem jelzem. Az *Etika* szövegére a következő rövidítésekkel hivatkozom: D – definíció; P – tétel; Dem – bizonyítás; Sc – megjegyzés; Cor – következtetett tétel; L – segéd-tétel.

⁶ Ha a probléma politikai oldalát nézzük, Spinoza a régensek pártjával szemben demokratikus nézeteket vallott, már a *Politikai-teológiai tanulmányban* is, később pedig kifejezetten a tömeg (a nép) konstitutív erejét tematizálta. Vö. Israel, Jonathan: *The Dutch Republic*. Id. kiad. 801–802.: “Of course, both main party-fractions in Dutch life were undemocratic in that they saw no regular place for the people, or militias, in provincial or civic politics. Nevertheless, the pamphlet literature of 1672, and subsequent party-fraction propaganda show that there was a difference of attitude, between the blocs, towards the people. The States party-fraction stressed the absolute authority of the States, deploring any constraint of the regents, whether from the Generality or from below. States Party writers subsequently condemned the popular movement of 1672 as something illegitimate, and dangerous, often with some allusion to Middelburg being taken over by peasants and Delft by »fishermen«. By contrast Orangist publicists styled the populace »true patriots«, an invaluable check (on occasion) to regent presumption, hinting that, at least in emergency situations, popular intervention did not lack legitimacy. For it was the people who made the Prince Stadholder in July 1672, transforming the structure of power.” Ha pedig a teológiai oldalát vesszük szemügyre, azt mondhatjuk, a *Teológiai-politikai tanulmány* éppen-séggel a régensek pártjában domináns arminianus ideológia ellen íródott.

hogy számoljunk azzal a feszültséggel, ami a hatalom természetének Spinoza-féle elemzése és az általa javasolt állam institutionális szerkezete között fennáll. Ezt a nehézséget a kommentárok többféleképpen oldják meg, a két Spinoza feltételezésétől kezdve munkái dialektikus jellegének hangsúlyozásán keresztül az elmélet inkonzisztenciájának állításáig. Vizsgálódásainkat itt csak a hatalom elméletére korlátozzuk, nem függetlenül azt a politikai elmélettől, de megteremtve relatív autonómiáját.

Öt pontban határozhatjuk meg e hatalomelmélet aktualitását, amelyek nézetünk szerint alapvetően ebből az illúzióvesztésből származtathatóak, még pontosabban ennek az illúzióvesztésnek adnak formát. E jellegzetességek közvetlenül aktuálissá teszik e hatalomelméletet – egy politikai illúzióvesztés utáni korban élünk –, és aktuálissá teszik közvetve is: a modernitás nagy emancipációs projektumai utáni korban élünk. a) A hatalom olyan elgondolása, amely nem korlátozódik sem az elnyomó, sem a felügyelő hatalom elméletére, elismeri a lokális hatalom, azaz a tömeg produktív erejét, miközben korlátozza (mind elméletileg, mind preskriptíve) a globális hatalom, azaz az állam erejét. b) Nem szerződéselméleti keretek között gondolja el a társadalom konstitúcióját, azaz nem racionális belátáshoz, nem természetjoghoz, de még csak nem is emberi jogokhoz köti a közösségi cselekvés normáit. c) Számol a tömegek cselekvésének esetlegességével és irányíthatatlanságával. d) A hatalom univocitását, egységességét állítja. e) Integrált társadalomban gondolkodik, ami azonban nem totalitárius társadalom.

1. A hatalom

Antonio Negri Spinoza szövegeiben a hatalom fogalmának két formájára és két értelmére hívta fel a figyelmet. *Potestas*-nak nevezi Spinoza az államhatalmat, illetve a hatalom korlátozó formáit általában, és *potentián*-nak nevezi a produktív erőt, ami egyedül biztosít valódi, azaz nem csupán korlátozó hatalmat bármiféle társadalomnak. A hatalom produktív formája, egy társadalom ereje csakis a tömeg, a sokaság (*multitudo*) saját hatalmából származhat. Spinoza számára ugyanis minden individuum produktum, és a maga produktív erejét csakis önmaga reprodukciójának sikerességéből veheti. Minden létező (individuum) akkora hatalommal bír, amekkora képessége arra, hogy önmagát létében fenntartsa. Mármost egy állam mint individuum és egy egyén mint individuum között az a különbség, hogy az utóbbi csak az előbbi keretei között képes önmagát fenntartani. Vagyis az egyén minden hatalmát a társadalomtól, más emberekkel alkotott közösségből veszi. A természeti állapotban semmiféle értelemben nem szabadabb az ember, éppen ellenke-

zőleg: nincs hatalma birtokában.⁷ A társadalom hatalma ugyanakkor nem más államoktól származik, hanem csakis saját polgáraitól.⁸ Az egyén és a társadalom között az a különbség, hogy a társadalom képes az önmeghatározásra (legalábbis annak bizonyos fokára), míg az egyén mindig más, külső okoktól (más emberektől) függ.⁹

Hatalom annak tulajdonképpeni, produktív és reprodukív értelmében (*potentia*) csak egyetlen egy van Spinozánál. Ez Isten hatalma, ami azonban ugyanaz az egészben és a részben, a természet vagy a *natura naturans* végtelen individuumában és a *natura naturata* korlátozott individuumában. A különbség nem abban áll, hogy más lenne e hatalom természete, hogy *analógia* lenne a létezés két módja között annak skolasztikus értelmében; azaz, hogy a tökéletes létező hatalma más lenne, mint a tökéletlené. Az individuum hatalma Spinozánál nincs alávetve „a létezők hierarchiájának”.¹⁰ A különbség csupán abból származik, hogy az egyik hatalom önmaga által meghatározott, míg a másik más által meghatározott. Éppen ezért korlátozott létezés nem lehet a létező és a lényeg, *ens* és *essentia* megkülönböztetése alapján bizonyítani, hanem csak az alapján, hogy ami lényege szerint nem egy, az szükségszerűen korlátozott, másoktól függ, létezésének oka másban van, nem önmagában (ha önmagában lenne, akkor lényegének azt is tartalmaznia kellene, hogy hány darab lehet belőle).¹¹

Ez a hatalom pedig – ami nem más, mint minden egyes individuum saját létében való megmaradásának a képessége – Spinoza szerint a természeti jog,¹² mivel jog és hatalom számára ugyanazt jelenti. Márpedig ez a jog – szemben a teljes természetjogi tradícióval – elidegeníthetetlen, azaz semmiféle szerződés által át nem ruházható másra. Ezért, ha Spinoza beszél is szerződésről írásaiban, elmélete inkább a szerződéselméletek kritikájának, semmint azok variációjának tekinthető. Ezen a politikafilozófiai konzekvencián túl azonban a hatalom univocitásának van egy, a hatalomelmélet számára sokkal jelentősebb konzekvenciája.¹³ A hatalom Spinoza szerint

⁷ *Politikai tanulmány*, 2, 15.

⁸ Ezért mondja Spinoza, hogy egy államra mindig saját polgárai veszélyesek, nem a külső ellenfél. „Est praeterea hoc certum, quod civitas semper magis propter cives quam propter hostes periclitetur: rari quippe boni.” *Politikai tanulmány*, 6, 6.

⁹ *Etika*, IV, P 4.

¹⁰ Lásd például Gilson, Étienne: *Le thomisme*. Vrin, Paris, 1922, 152. skk., különösen 153.: “Puisque l’homme est situé sur la frontière où se rencontrent le monde des esprits et le monde des corps, il faut nécessairement que les puissances des unes et des autres créatures lui appartiennent.”

¹¹ Lásd elsősorban: 34. levél, *Politikai tanulmány és levelezés*, 214–215.

¹² *Politikai tanulmány*, 2, 3.

¹³ A spinozai lét univocitásának (analógiától való mentességének) alapvető elemzését lásd Deleuze, Gilles: *Spinoza et le problème de l’expression*. Minuit, Paris, 1968.

nem vehető el, nem adható át, nem rögzíthető egyetlen formában, és nem felügyelhető, csupán korlátozható (ésszerű institutionális keretek létrehozásával, amelyek lehetetlenné teszik bizonyos affektusok megszületését); és alakítható (kreatív imagináció segítségével); valamint – és persze ez okozza a természetét illető félreértéseket – elleplezhető, illetve önmaga is elrejtőzik, amennyiben látszatokat hoz létre.¹⁴ Mindenesetre elmondható, hogy Spinoza olyan radikálisan tagadja a hatalom voluntarista (egy ágens akaratához vagy cselekvéséhez kötött) felfogását, ahogyan azt még Foucault sem volt képes. A hatalom nem valakinek vagy valakiknek a birtoka, de nem is valami a szubjektumokat megelőző, azokat konstituáló vagy egyenesen konstruáló instancia, hanem a szubjektumok közösségének immanens működésmódja, konkrét törvénye. Nincs egy produktív és egy korlátozó hatalom, csak egy hatalom van, ami hol önmaga ellen fordul, hol kiteljesíti önmagát, attól függően, hogy milyen a szervezetsége. A hatalmat nem csak birtokolni nem lehet, de még csak megtestesíteni sem. A hatalomnak nincsen kívülje, abszolút immanens. Csak szerkezetét lehet átalakítani, és ezáltal meghatározni működését.

Az alapvető célkitűzés azonban mindig hatalmi jellegű, nem pedig hatalomellenes lesz: erős társadalom, létében megmaradni képes társadalom létrehozása. Ha azonban a társadalom ereje nem más, mint polgárai erejének összege, akkor itt látszólag körbenforgó érvelésbe botlottunk. Az egyén a társadalomtól kapja minden erejét, a társadalom viszont polgáraitól. Ez a körbenforgás azonban csak látszólagos, mert polgár és egyén Spinoza számára két meglehetősen különböző dolog: míg az utóbbi csupán képzeletbeli, addig az előbbi valódi individuum, de csak mint a *multitudo*, a produktív tömeg része. Valódi hatalmat egy államnak nem más ad, mint az integrált társadalom. „Mert az állam jogát annak a sokaságnak a hatalma határozza meg, amelyet mintegy egyazon szellem [*mens*] vezet.”¹⁵ Az „egyazon szellem” kitétel ebben a mondatban bizonyos értelemben megfelel Rousseau híres „*volonté général*”-jának, de csak bizonyos értelemben felel meg annak. Spinoza a társadalmat egységesítő szellemet valóban és szó szerint egyazon test egyazon szellemének, lelkének vagy elméjének (*mens*) tekintette. Az állam hatalmát a társadalom testétől nyeri, még pontosabban azonos azzal. De míg Rousseau és nyomában azután a modernitás nagy etatista elméletei, elsősorban Hegel és a hegelianusok az állam integritását mint az egésznek a rész, az

¹⁴ Meghaladja kereteinket a hatalom transzformációinak tárgyalása, csak jelezzük, hogy amikor Spinoza azt állítja, hogy a forradalom sohasem szünteti meg az államot, csupán formáját változtatja meg, akkor a transzformáció egy értelmezését állítja szembe a szerződés felmondásának elméletével. (*Politikai tanulmány*, 6, 2.) A látszatok szükségszerű létrejöttének kérdéséhez lásd Deleuze elemzését az *Etika* első részének *Függelékéről*: Deleuze, Gilles: *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit, Paris, 1981, 31.

¹⁵ *Politikai tanulmány*, 3, 7:30–31.

államnak az individuum feletti hatalmát értelmezték, azaz a társadalom totalitásban, néha egyenesen a totalitárius társadalomban látták az integráció lényegét, addig Spinoza az integritást mint diverzifikációt, mint pluralitást értelmezte – erre később visszatérünk. Spinoza számára minél diverzifikáltabb egy társadalom, annál nagyobb az esélye a túlélésre, annál nagyobb a hatalma.

Az államhatalom (*potestas*) kizárólagos szerepe ezzel szemben abban áll, hogy korlátozza a társadalom produktív erejét, tehát ez az, ami által „a sokaság kormányozható, vagyis bizonyos határokon belül tartható”.¹⁶ Ugyanis, hogy egy állam fennmaradjon, „közügyeit úgy kell elrendezni, hogy intézőik, akár az ész, akár az affektusok vezetik őket, ne is juthassanak abba a helyzetbe, hogy lelkiismeretlenek legyenek vagy rosszul cselekedjenek”.¹⁷ Még pontosabban, hogy „kormányzók és kormányzottak egyaránt, akár akarják, akár nem, mégis azt tegyék, amit a közjó kíván, azaz, hogy valamilyen önként vagy erőszak vagy szükségyszerűség által kényszerítve az ész szerint éljenek”.¹⁸ Az emberek nem irányíthatók abban az értelemben, hogy pozitív módon befolyásoljuk életmódjukat, erkölcsi példát mutatunk, vagy erkölcsiségre nevelünk. De muszáj őket kormányozni, csak hogy ne egyék meg egymást, hogy a tömeg produktív ereje ne forduljon önmaga ellen, saját integritása ellen.

Az ész által kormányzott társadalom azonban nem jelenti azt, hogy mindenkinek ésszerűen kellene élnie. Az ész semmiféle életmódot, nézetrendszert, ideológiát nem tud rákényszeríteni a társadalomra, éppen mert az észhasználat mindig a szabadság választása, soha nem lehet mindenki számára kötelező. A tömeget nem az észhasználat, hanem a képzelet vezérli, ahogy az *Etika* vonatkozó része állítja: „egy affektust nem fékezhet és nem szüntethet meg más, mint egy ellentétes s a fékezendő affektusnál erősebb affektus”.¹⁹ Az észhasználat csak határokat szab annak, amennyiben lehetőséget ad egy ilyen affektus megszületésére. A de Witt testvérek meggyilkolása éppen azt a tanulságot hordozhatta Spinoza számára, hogy a tömeg nem győzhető meg észérvekkel, illetve, hogy nem észérvekkel, hanem a képzelet eszközeivel győzhető meg. Noha már a *Teológiai-politikai tanulmány* is a képzeletet tartotta a politika terepének, az még olyan utópiát tartalmazott, amelyben mindenki felismerheti a mindenkori együttműködés hasznosságát – illetve tulajdonképpen abból az elkeseredésből született, hogy ez mégsem történik meg.²⁰

¹⁶ I. m. 1, 3:18.

¹⁷ I. m. 1, 6:20.

¹⁸ I. m. 6, 3:41.

¹⁹ *Etika*, IV, P 7.

²⁰ Lásd Deleuze, Gilles: *Spinoza. Philosophie pratique*. Id. kiad. 18.

A tömeg minden társadalomban önálló, autonóm működési elvekkel, törvényekkel rendelkezik. Ezek a törvények azonban teljesen esetlegesek, azaz semmiféle módon nem mondható meg előre, hogy mely ideológiát, életmódot, értékrendszert kell hogy kövessen, nem lehet azokat levezetni semmiféle racionális módon. Nincsen állandó „emberi természet” a vágyon, illetve kívánságon kívül. Következésképpen nincsenek olyan polgári törvények sem, amelyek mindenkor érvényesek lennének, azaz nincsenek egyetemes emberi jogok.²¹ Az egyetemesség általában véve nem előre adott, hanem megteremtett, megalkotott. Spinoza nem abban az értelemben próbál továbblépni a jogok univerzalitása felé, mint kortársai, a természetjogi gondolkodók, akik az eleve adott racionális emberi természetből vezették le a polgári együttélés egyetemes normáit. Számára az univerzalitás eredmény, nem pedig kiindulópont, a tömeg konstruktív, társadalomalkotó tevékenységének horizontja, amely felé e tevékenység saját törvényei, saját létének fenntartása által *törekszik*. „De a lelkeknek ezt az egységet csak akkor lehet megérteni, ha az állam arra *irányul* főképp, *amit a józan ész minden emberre nézve hasznosnak mond.*”²²

2. A tömeg eredete

Spinoza kétségkívül az első politikafilozófus, aki elismeri a tömeg társadalomlétrehozó erejét, és ennek megfelelően kései politikafilozófiájában főszerepet szán annak. Étienne Balibar például a következőképpen fogalmaz: „Sem ez az érdeklődés, sem pedig a vele járó hivatkozás az *imperium / multitudo* elméleti párosra nem csak nála található meg: elég, ha elolvassuk Hobbes-ot. Originalitása mégis nyilvánvaló abban a tényben, hogy Spinoza számára a tömeg mint olyan a vizsgálódás, a reflexió és a történeti elemzés elsődleges tárgya. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy Spinoza a saját idejében és azóta is egyike azon keveseknek a politikai elméletírók közül, aki számára a középponti probléma nem az állam konstitúciója (vagy az állami rend, sőt az állami apparátus konstitúciója), és nem redukálja a tömegmozgalmakat valamiféle előre adott természetre vagy egy, a biztonságot és stabilitást fenyegető horizontra, hanem mindenekelőtt azok sajátos logikáját és okaikat próbálja meg *kifejteni.*”²³ Részben éppen ez a figyelemreméltóan korai felismerés

²¹ Balibar, Étienne: *Spinoza and Politics*. Ford. Peter Snowdon. Verso, London – New York, 1988, 36. skk.

²² „*At haec animorum unio concipi nulla ratione posset, nisi civitas id ipsum maxime intendat, quod sana ratio omnibus hominibus utile esse docet*” – saját kiemelésem. *Politikai tanulmány*, 3, 7., 31. Balibar egyenesen történetfilozófiáról beszél, amely a társadalmi formák *conatus*ából születik meg.

²³ Balibar, Étienne: Spinoza l’anti-Orwell. In uő: *La crainte des masses*. Galilée, Paris, 1997, 59.

tette politikai értelemben is aktuálisá Spinozát a tömegdemokráciák elmélete iránt érdeklődő kritikai filozófiák számára. Althusseről és Matherontól kezdve Deleuze-ön át Negriig és Balibarig a tömegdemokrácia gondolatának megreformálását várták tőle. Ennek a recepciónak a legfontosabb eredménye – olyan eredménye, amire írásomban magam is mint evidenciára kívánok támaszkodni – az, hogy megmutatták a tömeg és a tömeg képzeletének produktív erejét Spinoza filozófiájában, és bemutatták, hogy az még legspekulatívabb elméleti rétegeiben is mindig társadalomfilozófia. Alighanem Matheron ment a legmesszebbre, de egyben a későbbi recepció alapvetését is megfogalmazta, amikor Spinoza fizikája esetében a fizikai létezők társadalmi szerződéséről beszélt.²⁴

Ha Spinoza nyomán a tömegről mint a társadalom tulajdonképpeni modern formájáról *a priori* módon beszélünk, az nem jelenti azt, hogy valamiféle mélyen spekulatív módon döntenénk arról, mi is a társadalom vagy az ember természete. Éppen ellenkezőleg, valójában zárójelbe tesszük ezt a kérdést. Spinoza a következőképpen fogalmaz, amikor még semmit nem mondott az emberi lélek természetéről, de a képzelet hatalmáról és illúzióiról előre akar bocsátani néhány dogot az *Etika* első részének *Függelékében*: „[...] nem itt van a helye, hogy levezessük ezeket az emberi lélek természetéből. Itt elég lesz, ha azt veszem alapul, amit mindenkinek el kell ismernie [*quod apud omnes debet esse in confesso*], ugyanis azt, hogy az emberek valamennyien a dolgok okainak ismerete nélkül születnek, s hogy mindenkiben megvan a vágy a maga hasznának keresésére”²⁵ Feltéve, hogy Spinoza mindenben téved az ember vagy a lélek természetét illetően, a tömeg elemzése még mindig nyújthat eszközt működésének megértéséhez, vagy legalábbis nyújthat modellt a benne foglalt inherens problémák kezelésére, mert ez az elemzés semmi másan nem nyugszik, mint amit mindenkinek el kell ismernie: az emberek az okok ismerete nélkül születnek és bírnak vágyakkal.

A tömeg Spinoza szerint egy esetlegességből veszi eredetét: abból, hogy a képzelet képes és hajlamos oknak hinni valamit, ami valójában nem az. Ez a szimpátia, illetve antipátia elmélete az *Etika* III. részében. A szimpátia elmélete pedig a képzelet elméletén nyugszik, először tehát ezt vizsgáljuk meg. Képzeletnek (*imaginatio*) ugyanis Spinoza nem csupán a lélek saját tevékenységéből származó ideákat nevezi (mint Descartes), hanem általában az ismeret első nemét, származzon az bárhonnan.²⁶ A képzeleti idea zavaros, mert „inkább Pál testének állapotát, mintsem Péter természetét mutatja”,²⁷ azaz vizsgálata által inkább a megismerőről tudunk meg valamit, semmint a

²⁴ Matheron, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit, Paris, 1988, 20.

²⁵ *Etika*, I. Appendix, 59.

²⁶ I. m. II. P 41. Sc II.

²⁷ I. m. II. P 17. Sc.

dologról magáról.²⁸ A képzeletet tulajdonképpen nem annak önkényessége, még csak nem is képszerúsége vagy a dologhoz való hasonlósága definiálja,²⁹ hanem kizárólag az, hogy a test *nézőpontjához* kötött. A képzelet testi annyiban, amennyiben tartalmazza a test perspektíváját. Mindent csupán e perspektívából, ebből a világban rögzített nézőpontból fog fel. Míg az értelem az örökkévalóság nézőpontjából (*sub aeternitate specie*) tekint a dolgokra, addig a képzelet nagyon is az itt és mosthoz kötött. Ezért kell megkülönböztetni az ideák két rendjét. „Azt mondom, *másodszer*, hogy ez a kapcsolat az emberi test affekcióinak rendje és kapcsolata [*ordinem et conconcatenationem affectionum Corporis humani*] szerint történik, hogy megkülönböztessem az ideáknak ama kapcsolatától, amely az értelem rendje (*ordinem intellectus*) szerint történik.”³⁰ A két rend különbsége a tekintet két formájának, a test és az intellektus nézőpontjának különbsége.³¹

Éppen ezért a képzelet önmagában nem tévedés, azaz nem valami negatív vagy látszatszerű a tudatban. A képzeletnek megvan a maga pozitivitása, a maga ereje vagy hatalma. A képzeletet csak annyiban tekinthetjük tévedésnek, „amennyiben úgy tekintjük, hogy híján van olyan ideáknak, amelyek kizárják azoknak a dolgoknak a létezését, amelyeket jelenvalónak képzel”.³² Valójában minden képzeletben van valami pozitív, amit nem oszlat el, hogy a hamisság hamisságát kimutatjuk. „Ami pozitívát tartalmaz a hamis idea, azt nem szünteti meg az igaz mint igaz jelenléte [*Nil quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum*]”.³³ A képzelet birodalma – ami nem mellesleg a tömeg gondolkodásának és így a politikának a birodalma is – nem egy mindenestül hamis birodalom, hanem egy más, esetleges és a test nézőpontjához kötött rendben adódó gondolatiság. A képzelet birodalma soha-

²⁸ „Az ideák, amelyekkel a külső testekről rendelkezünk, inkább saját testünk konstitúciójára, semmint a külső testekre vonatkoznak [*ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant*]”. I. m. II. P 16. Cor 2.

²⁹ „[...] a dolgok képeinek fogjuk nevezni, még ha nem is a dolgok formájára referálnak [*rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt*]”. I. m. II. P 17. Sc.

³⁰ I. m. II. P 18. Sc.

³¹ Egy híres helyen, az *Etika*, V. P 23. Sc-ban úgy beszél a bizonyításról, mint a *mens* szeméről, amellyel a dolgokat látja: „*Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes*”. Mármost ez a hely legalább annyira homályos, mint amennyire megvilágító erejű. Amennyiben ugyanis a *mens* a dolgokat mint szükségyszerűeket tekinti, annyiban az intellektus rendjét követi (noha még mindig inkább csak a ráció, semmint az intuíció rendjét), és valóban a demonstrációk a szemei. De az V. rész maga is felfogható úgy, mint egy perspektívaváltás leírása, a *mens* szemének erudíciója, a test nézőpontjától az örökkévalóság nézőpontjához való felemelkedése. Ennyiben pedig a *mens* szemecinek legalább annyira nevezhetők a test és az affektusok (ahonnan ez a nevelődés elindul), mint a demonstrációk (ahová érkezik).

³² *Etika*, P 17. Sc: 101–102.

³³ I. m. IV. P 1.

sem semmi, sohasem tiszta negativitás. Spinoza implicite azt állítja, hogy félreértjük a fikció – minden fikció, de elsősorban a politikai fikciók – értelmét, ha azokat úgy fogjuk fel, mint racionálisan eloszlatható illúziókat. Ez az egyik súlyos érv az ellen, hogy a politikában – legalábbis a nem az ész által vezérelt emberek politikájában – érvekkel, ne pedig a képzelettel próbáljunk hatni.³⁴ Ha bármiféle pozitív tartalmat, tehát nem csupán korlátozást, akarunk a tömegnek kommunikálni, az mindig csak affektív lehet, a képzeletre kell támaszkodnia, végső soron pedig a test nézőpontját, egy érdeket, egy meghatározott életmódot, *ingeniumot* kell felvennie.

A tömeg sajátos kommunikatív cselekvése, azaz hogy mindig hajlamos követni a többség véleményét (alá van vetve az *ambitio*, a becsvágy affektusának),³⁵ a *szimpátia* lehetőségén alapul, tudniillik azon, hogy minden dolog lehet *véletlenszerűen* (*per accidens*) öröm vagy bánat oka, anélkül hogy annak hatóoka (*causa efficiens*) lenne.³⁶ Ez a tömeg létrejöttének lehetőségfeltétele: ha mindenki ismerné örömeinek és bánatának – hatóképessége növekedésének, illetve csökkenésének – valódi okait, nem tömeg jönne létre, hanem a ráció állama.³⁷ Következésképpen a tömeg sohasem racionális: nem működik racionálisan, és nem is irányítható racionális eszközökkel. A tömeg a képzelet médiuma, méghozzá természete folytán, tudniillik azáltal, hogy a szimpátia, illetve antipátia vezérli, azoknak mintegy erősítőként funkcionáló médiuma. Benne a képzelet ideái esetleges módon, de nem minden törvény nélkül erősödnek és halkulnak el. A tömeg interferencia-mezőként működik, ahol az affektusok hullámmélete képes csak elemzési eszközöket nyújtani az események megértéséhez.

Mindazonáltal a szimpátia elmélete még csupán nominális definícióját (lehetőségfeltételét) adja a tömeg létrejöttének. Csupán azt mutatja meg, hogy „szerethetünk vagy gyűlölhethetünk egy dolgot pusztán azért, mert azt képzeljük róla”,³⁸ hogy növeli cselekvőképességünket. Az *Etika* III. része 31. tételének következtetett tétele mondja csak ki azt az állítást, amely aztán oly sok helyen megjelenik Spinoza filozófiájában, és amely tulajdonképpen a társadalmiság, az állam létrejöttének az alapját nevezi, amennyiben azt mint a képzelet eredményét, nem pedig mint a ráció megfontolását tekintjük:³⁹ „mindenki természetszerűleg azt kívánja, hogy a többiek az ő életmódja sze-

³⁴ *Politikai tanulmány*, első fejezet.

³⁵ Lásd: *Etika*, III. P 29.

³⁶ Uo. III. P 15. és Cor.

³⁷ *Politikai tanulmány*, 6, 3.

³⁸ *Etika*, III. P 16: 171.

³⁹ Az *Etika*, IV. P 37. mondja ki az állam konstitúciójának e két lehetőségét, két külön bizonyítást nyújtva hozzá. Elemzését lásd elsősorban: Balibar: i. m. 78. skk.

rint éljenek [*unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant*].⁴⁰ Tömeg azért jön létre, mert képzelete révén mindenki arra törekszik, hogy mások is úgy éljenek, mint ő, vagy ha ez nem lehetséges, akkor ő éljen úgy, mint mások. A képzelet közösséget alkot, nem az altruizmus nyomán, hanem mert a maga hasznát keresve mindenki mások befolyásolására törekszik (vagy megsemmisítésére, ha befolyással nem bír).

3. A tömeg inautentikus formái: közömbösség, versengés, részvét

Ha azt mondtuk, hogy Spinoza kései államelméletében olyan hatalom-elméletet alkalmaz, amely a tömeg cselekvésén és erején alapul, elsőként nyilvánvalóan azzal az ellenvetéssel kell számolnunk, amely szerint a tömeg sohasem cselekvő, hanem passzív, arctalan massa, amelynek nincsenek és nem is lehetnek céljai. Kétségtelen, hogy Spinozánál is megtaláljuk az arctalan és alapvetően passzív tömeget, amelyre a *vulgus*, vagy egyszerűen „az emberek” (*homines*) kifejezést használja. Az „emberek” mindazok, akik közömbös viszonyban állnak velem, akik sem nem növelik, sem nem csökkentik cselekvőképességem, azaz akik elvileg sem szomorúságot, sem örömet nem okoznak nekem, legalábbis nem közvetlenül okai ilyen affektusaimnak.⁴¹ A közömbösség azonban Spinoza számára mindig a tudatlansággal azonos,⁴² legyen az akár kételkedés (*dubitatio*), azaz teoretikus közömbösség,⁴³ akár „a kedély ingadozása” (*fluctuatio animi*), vagyis az affektusok közömbössége.⁴⁴ Valójában azokat képzelem közömbösnek, akikről nem tudom, hogy milyen viszonyban állnak velem, milyen hatással vannak rám. Az emberek korántsem közömbösek számomra, éppen ellenkezőleg, semmi sem hasznosabb az ember számára, mint egy (másik) ember,⁴⁵ mégis, a legtöbbször arctalan tömegnek tűnnek.

Az erőtlen tömeg azonban nem csupán képzeletbeli fogalom, valójában a tömeg mindig passzív egy bizonyos értelemben, de nagyon is cselekszik egy másikban. Nyilvánvaló, hogy tulajdonképpen értelemben csak az ész által vezérelt ember cselekszik, az affektusok embere midig is a szenvedélyeknek (a passzivitásnak) kiszolgáltató. Az affektusok által irányított ember (a tömeg) mindig is hatalom nélküli (*impotent*) lesz abban az értelemben, hogy

⁴⁰ *Etika*, III. P 31. Sc.

⁴¹ I. m. III. P 29. lábjegyzet.

⁴² *Politikai tanulmány és levelezés*, 56. levél.

⁴³ *Etika*, II. P 44. Sc.

⁴⁴ I. m. III. P 17. Sc.

⁴⁵ I. m. IV. P 35. Cor. I.

közösségének *kialakításához* szüksége van önmagában véve rossz (az egyén cselekvőképességét csökkentő) affektusok felhasználására, mint például a részvét,⁴⁶ vagy olyanokra, amelyek nem csupán önmagukban, hanem minden tekintetben rosszak (csökkentik a tömeg cselekvőképességét), mint például a becsvágy. Ennek ellenére a szenvedélyek determinálhatnak valakit cselekedetre is, nem csupán elszenvedésre. Amennyiben ugyanis, mint másokkal együttműködő lény, tesz valamit, annyiban elnyeri saját természeti jogát, saját *conatus*-át elégíti ki, növeli hatalmát, és ennyiben cselekszik, nem pedig szenved. Elvileg az sem lehetetlen, hogy valaki ezt a lehetőséget odáig fejlessze, hogy pusztán az öröm affektusai által eljusson a dolgok adekvát ismeretéig, azaz valódi szabad cselekvésre legyen képes.⁴⁷ A tömeg hatalma cselekvő hatalom, még ha a tömeget alapvetően szenvedélyek is determinálják.

A tömeg két, egymástól elválaszthatatlan, valójában egyetlen alapelvből levezetett formában jelenik meg Spinozánál. Az integrált tömeget a dezintegrálttól nem az különbözteti meg, hogy az egyik felvilágosultabb a másiknál, hanem pusztán szervezettségének formája. Önmaga ellen forduló, a maga erejét megosztó a tömeg, amennyiben a becsvágy (*ambitio*) vagy csupán a *humanitas* szervezi egységbe, azaz amikor tetteinket csupán az mozgatja, hogy „tetszésre leljünk az embereknél”.⁴⁸ Önmagát, önmaga hatalmát megosztó ilyenkor a tömeg, ugyanis az *ambitio* valami olyasmire irányul, ami csak egyvalakié lehet. Ebben az esetben ugyanis önmagában egy másikat különböztet meg, amellyel nem együttműködni akar, hanem annak elpusztítására tör. Ez a viselkedése azon alapul, hogy e másikat *más természetűként* ismeri fel. Spinoza itt kérlelhetetlen pontossággal határozza meg az emberek közötti versengés – vagy ami Hobbes óta ugyanaz: háborúság – forrását: más-más affektusok más-más emberi természetet hoznak létre.⁴⁹ Nincsen egységes emberi természet, csak amennyiben gondolkodó emberekről van szó.⁵⁰ A különböző életmódok különböző embereket, különböző emberi természeteket, vagyis lényegeket, más-más célra törekvő összetett individuumokat hoznak létre. Ennek következtében a másikat nem mint hozzám hasonlót és ily

⁴⁶ I. m. IV. P 50.

⁴⁷ I. m. IV. P 59. Dem. 323. „Ha tehát az ember az öröm hatása alatt oly tökéletességre jutna, hogy magát és cselekedeteit adekvát módon felfogja, akkor alkalmassá, sőt alkalmasabbá válnék ugyanazokra a cselekedetekre, amelyekre most oly affektusok determinálják őt, amelyek szenvedélyek [*Quare si homo laetitia affectus ad tantam perfectionem duceretur, ut se suasque actiones adaequate conciperet, ad easdem actiones, ad quas jam ex affectibus, qui passiones sunt, determinatur, aptus, imo aptior esset.*]” Ez a részlet mutatja, hogy Spinoza nem tartotta elképzelhetetlennek az öröm affektusai által eljutni ugyanoda, ahova az ész vezetésével, noha végső soron az *Etika* nem nyújt ilyen lehetőséget: a béke állama csak az ész által biztosított.

⁴⁸ *Etika*, III. P 29. Sc: 186.

⁴⁹ I. m. IV. P 32. és 33.

⁵⁰ I. m. IV. P 35.

módon számomra hasznosat ismerem fel, hanem mint tőlem különbözőt, potenciálisan rám veszélyeset.

Mindazonáltal nem feltétlenül kell, hogy a tömeget a becsvágy vezesse. Ugyanazt a tömeget szervezheti az *ambitio* és az *invidia* (a becsvágy és az irigység), amennyiben képzelete olyasmire irányul, ami csak egyvalaki számára lehet adott,⁵¹ és lehet a *commiseratio* (részvét) avagy *misericordia* által szervezett, amennyiben képzelete olyasmire irányul, ami több ember számára is elérhető.⁵² Ugyanaz az alapvető társas törekvés, tudniillik hogy mindenki arra törekszik, hogy a többiek az ő életmódját kövessék (*ut reliqui ex ipsius ingenio vivant*),⁵³ egyszer mint altruizmus, másszor mint versengés határozódik meg, attól függően, hogy mi a tárgya.⁵⁴ Spinoza számára az altruizmus, a másokért való, illetve a másokkal együttműködve történő élet nem valamiféle megtagadása az ember alapvető egoista természetének, nem is erkölcsi parancsból származik, és végül nem is racionális mérlegelés, az előnyök és hátrányok kiszámítása vezeti arra az embert, hogy azt kövesse inkább. Az ember alapvetően sem nem altruista, sem nem egoista. Csak a társas élet szerkezete dönt arról, hogy inkább az egyikké vagy a másikká válik-e.

Noha egyébként az altruizmus (a részvét) végső elemzésben maga is csupán látszólagos megoldást nyújt, és az ész által vezetett ember számára elkerülendő (mivel a részvét szomorúság),⁵⁵ valójában az affektusok által vezetett embernek is van lehetősége arra, hogy közösségét ne a versengés, illetve a háborúskodás alapján szervezze meg. Békét teremteni, ez „az állami élet célja”,⁵⁶ de békét teremteni azt jelenti: nem önmagával szembeforduló társadalmat teremteni. Ezt két módon lehet és kell elérni a *Politikai tanulmány* tanúsága szerint: negatív korlátokat kell szabni a tömeg erejének, pozitív pedig egységesíteni kell „egyazon szellemben”, azaz olyan közösséget kell létrehozni, amelyben a részvét és a mások örömén érzett öröm uralkodik. Kétségtelen, hogy ez utóbbi létrejöttét az *Etika* szövege legalábbis nem támogatja explicit formában, más értelmezésben egyenesen tagadja. De talán éppen ezért volt szükség a *Politikai tanulmány* megírására, ahol a társadalmi béke kérdése a leghatározottabban formát nyer.

⁵¹ I. m. III. P 32.

⁵² I. m. III. P 22.

⁵³ I. m. III. P 31. Sc; *Politikai tanulmány*, I. 5.

⁵⁴ *Etika*, III. P 32. Sc.

⁵⁵ I. m. IV. P 50.

⁵⁶ *Politikai tanulmány*, 5, 2.

4. Integritás

Semmi újat nem mondunk azzal, ha azt állítjuk: amennyiben nem csupán mint strukturális zárókövet, a mű logikájából következő állításokat, hanem mint valódi társadalomfilozófiai mondandót tekintjük az *Etika* negyedik részének az állam konstitúcióját leíró 37. tételét, akkor igen sovány eredményt kapunk. Kétségkívül jól látszik itt az állam konstitúciójának két lehetséges útja, a racionális a gondolkodó emberek ideális állama számára, és az affektusok által létrehozott a tömeg, azaz a gyakorlati cselekvő ember számára, legyen az bár része egyébként a gondolkodó ember államának is. Nem mond azonban semmit arról, milyen a jó állam és milyen a rossz, és mi az, ami miatt mégiscsak léteznek rossz államok, olyanok, amelyek önmagukat ítélik halálra.

Éppen ezért, amikor az integráció kérdéseit felvetjük, már némileg túllépünk a Spinoza-szöveg kommentálásának egy olyan formája felé, ahol a kommentár egy Spinoza által nem teljesen elgondolt probléma újra-elgondolásává válik. A *Politikai tanulmány* befejezetlensége révén mindig is csábította erre Spinoza értelmezőit: épp azon a ponton ér véget, ahol tudhatóan a Spinoza által legnagyobbra tartott államforma, a demokrácia kellene, hogy formát kapjon. Mi itt most nem abban az értelemben szeretnénk túlmenni az egyszerű újramondáson, hogy rekonstruálni próbálnánk ezt a tervezetet. Egy olyan kérdést szeretnénk kifejteni, amely implicit módon megvan már a megírt szövegekben is. Megkíséreljük mindvégig feljegyezni azokat a pontokat, ahol értelmezésünk a fenti értelemben kommentárrá válik, de nyilvánvalóan figyelemztetnünk kell arra, hogy e kommentár horizontja már az eddigi szövegrekonstrukciót is irányította.

Ahogy említettük, a tömeg esetlegesen, tehát nem az ész, hanem a törvénelmi, társadalmi körülmények nyomán hozza létre saját államát. Ebbe a folyamatba avatkozni, ha nem is lehetetlen, mindenkor egy bizonyos elkötelezettséget feltételez: nem lehet anélkül hatni a tömegre, hogy fel ne vennénk annak nézőpontját. Még ha az ész képes is olyan affektusok létrehozatalára, amelyek az állam konstitúcióját lehetővé teszik, csak annyiban képes befolyásolni a tömeget, amennyiben maga is affektusokat hoz létre. Az *Etika* IV. részének vége kétségkívül kidolgozza ennek elméletét. Mivel az *Etika* célja az ésszerű élet lehetőségének és sajátosságainak bemutatása, Spinoza itt nem foglalkozik azzal a kérdéssel, miként is lehetséges a nem az ésszerűség alapján létrejövő államban közös törekvéseket létrehozni. Csak annak kimutatása érdeklí, hogy minden „olyan cselekedetre, amelyre affektus (tehát szenvedély) determinál minket, az ész is determinálhat minket ezen affektus nélkül is”.⁵⁷

⁵⁷ „Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari?” *Etika*, IV. P 59.

Mindenesetre *léteznek* olyan cselekedetek, amelyekre szenvedélyek determinálnak minket, ezekkel azonban az *Etika* tudatosan nem foglalkozik.

Ez a kérdés igen rövid, de lényegre törő kifejtést kap a *Politikai tanulmány* ötödik fejezetében, valójában azonban megoldása csak Spinoza teljes elméleti filozófiájának áttekintésével lehetséges. A jó állam az integrált társadalommal bíró állam, ez az, aminek a legnagyobb a hatalma, a legnagyobb a képessége létének fenntartására. Minél nagyobb a dezintegráció egy társadalomban, annál biztosabb, hogy nem képes önmagát fenntartani és meghatározni. Minthogy az integráció kérdése egyetemes kérdés Spinozánál, azaz minden létezőre vonatkozik, nem csupán a társadalomra, ezért a fizika és a metafizika területét legalább annyira érinti, mint az etikát és a politikát. Itt most nagyon röviden csak a társadalom integritásának kérdésére térünk ki, elsősorban a béke fogalmának spinozai újraértelmezésén keresztül.

Egy individuum cselekvőképessége meghatározza erényességét, még pontosabban azonos azzal. Ebből következően, minél nagyobb egy állam cselekvőképessége, annál különb más államoknál. „Általában mégis azt mondhatom: minél alkalmasabb másoknál valamely test arra, hogy több dolgot egyszerre cselekedjék és szenvedjen el, lelke annál alkalmasabb a többinél arra, hogy több dolgot egyszerre fogjon fel; s minél inkább függenek csupán önmagától az egyik test cselekvései, s minél kevésbé hatnak közre más testek a cselekvésben, lelke annál alkalmasabb a határozott belátásra. Ezekből ismerhetjük meg az egyik lélek különb voltát a másiknál.”⁵⁸ Márpedig az államra mint individuumra ugyanazok az elvek érvényesek, mint bármilyen más individuumra. Egy állam lelke (*mens*) nem más, mint a tömeg, amely gondolkodását egyetlen lélekké, egyetlen társadalommá egyesítette. Ez a társadalom pedig tagjaihoz való viszonya által ítéltető meg mint jó (fennmaradni képes) vagy rossz (fennmaradni képtelen) társadalom.

Ezek alapján két dolog tesz egy társadalmat alkalmassá arra, hogy létében megmaradjon: a) integrációja, b) szabadsága. Mindkét kívánalmat magyaráznunk kell, mert Spinoza speciális értelemben használja mind a szabadság, mind az integritás fogalmát. Szabadságon – tudjuk jól – Spinoza nem az akarat szabadságát érti, hanem az önmeghatározás képességét, azaz hogy az individuum csak saját természetének törvényei szerint létezzen.⁵⁹ Ebben az értelemben szabadság és szükségszerűség nem zárja ki egymást.⁶⁰ Szabad az a társadalom, amely egységes szellemének vezetése alatt önmeghatározó képes maradni, azaz nem külső kényszernek, hanem saját belső törvényszerűségeinek, saját *ingenium*ának megfelelően képes élni. A kérdés azonban éppen az, mit is értsünk ezen a „belső”, „egyetlen szellem által vezetett” életmódon,

⁵⁸ I. m. II. P 13. Sc. 88.

⁵⁹ I. m. I. D 7.

⁶⁰ 56. levél

ingeniumon. A kérdés az, miként is alakul ki vagy miként is kellene hogy kialakuljon egy jó, azaz életképes államban a társadalom integritása. Nyilvánvaló: ha egyszer a hatalom a tömegeből származik, akkor az integritás elve sem származhat a tömegen túlról. Nem az a kérdés, hogy miként lehet korlátozni vagy kormányozni a tömeget, hanem az, miként lehet integrálni: nem politikai vagy politikafilozófiai kérdésről van itt elsősorban szó, hanem hatalomelméletiről.

Ebből látható az *Etika* IV. része 37. tételének egy másik hiányossága. A tétel 2. megjegyzésének feladata minden látszat szerint azon állam konstitúciójának fundamentumát megteremteni, amely nem az ész vezetése alatt élő emberek által jött létre. Az érvmenetet nagyjából úgy lehet összefoglalni, hogy mivel az emberek többnyire nem az ész vezetése alatt élnek, ezért olyan dolgokra vágnak, amelyek nem lehetnek mindenkié, ezért bizonyos (természeti) jogaikról le kell mondaniuk, hogy közösséget alkothassanak. Ez pedig azon az alapon történik, hogy „az embert csak a nagyobb kártól való félelem tartja vissza attól, hogy kárt okozzon másnak”.⁶¹ Az egyetlen lehetőségnek egy olyan állam létrejötte tűnik, amely a félelem erejére épül. Az *Etika* semmit nem mond arról az államról, amelyet nem a félelem alapoz meg, illetve ezt teljes egészében a ráció által vezetett ember számára tartja fenn. Eppen ezért érdekes a béke fogalma, amelyet a *Politikai tanulmány* vezet be a spinozai politikafilozófiába, noha természetesen a korszak egyik legfontosabb terminusáról van szó. A béke állama ugyanis a *Politikai tanulmány*ban élesen szemben áll a félelem által uralt állammal.

A társadalmi integráció kérdése a béke kérdése Spinozánál, Hobbes hatása itt is nyilvánvaló. Ám a béke nem a természeti jogok átruházása nyomán jön létre, nem a szerződés biztosítja azt. Béke csak olyan államban van, ahol létezik az az erény (tehát hatalom),⁶² amely annak sajátja: „A béke nem a háború privációja, hanem olyan erény, amely a lelkiérből származik, mert hiszen az engedelmesség állandó akarát annak végrehajtására, aminek az állam közösségének határozatából történnie kell”.⁶³ A béke nem a háború privációja, hanem annak negációja: olyan hatalom, amely képes elérni a megfelelést (*concordia*) a társadalomban. A félelem állama mindig csupán a társadalom közös hatalmának csökkentése révén képes (ideig-óráig) stabil államhatalmat teremteni. A béke állama megfelelést, integritást hoz létre a társadalomban, „mert hiszen a béke, mint már mondtuk, nem a háborútól való mentességben áll, hanem a lelkek egyesülésében, vagyis megfelelésében”.⁶⁴

⁶¹ „[...] unusquisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni”. *Etika*, IV. P 37. Sc. II. 299.

⁶² „Per virtutem et potentiam idem intelligo”. I. m. IV. D 8.

⁶³ „Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur: est namque obsequium constans voluntas id exequendi, quod ex communi civitatis decreto fieri debet”. *Politikai tanulmány*, 5, 4.

⁶⁴ „[...] nam pax, ut jam diximus, non in belli privatione, sed in animorum unione sive concordia consistit”. Uo.

A béke fogalmának értelmezése véső soron tehát a *concordia* terminusának értelmezéséhez vezet minket. Tartózkodunk ezt egyetértésként fordítani, noha Spinoza láthatólag nem használja más kontextusban, mint az emberek közötti véleményegyezése kapcsán.⁶⁵ Csakhogy az *Etika* IV. részének végén található *Függelék* főtételei számtalan olyan affektust sorolnak fel, többek között a félelmet vagy a hízélgést, amelyek képesek *concordiához* vezetni. Bár, ahogy említettük, az *Etika concordia*-fogalma hiányos, ezek a helyek azt mindenképpen mutatják, hogy nem csupán a vélemények egyezése hozhat létre megegyezést. Mindenképpen igaz, hogy „ami az emberek állami közösségének javára szolgál, vagyis ami előidézi azt, hogy az emberek megfelelésben éljenek [*homines concorditer vivant*], az hasznos”,⁶⁶ ám hogy mit is jelent megegyezésben élni, az kérdéses marad.

Spinoza integritás-elméletét, az egyetlen szellem, egyetlen *ingenium* által meghatározott társadalom elméletét nem lehet az egyetértésre, vagyis az eltérő életmódok bármiféle asszimilációjára egyszerűsíteni. Alexandre Matheron grandiózus könyve, az *Individu et communauté chez Spinoza* éppen azt a feladatot próbálta megoldani, hogy ezt az egyszerűsítést elkerülje: az integráció implicit spinozai elméletét dolgozta ki, és ráadásul ezt – a mi törekvéseinkhez hasonlóan – egy társadalomfilozófiai keretben tette. Csakhogy míg Matheron számára az alapvető kérdés az *elkülönülés* problémájára adott spinozai válasz, amelyet mint „emberi drámát” aposztrofál,⁶⁷ addig számunkra a hatalom dezintegrációja, önmaga ellen fordulása jelenti a fő problémát. A szeparáció elmélete feltételez egy olyan hatalomelméletet és a vele járó emancipációelméletet, amelyet nem osztunk, és meggyőződésünk szerint Spinoza sem osztott.⁶⁸ Értelmezésünk szerint Spinoza elméletében nem

⁶⁵ Lásd például: 21. levél: „Quum primam tuam Epistolam legebam, existimabam nostras opiniones fere concordare”.

⁶⁶ *Etika*, IV. P 40:303.

⁶⁷ Matheron, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit, Paris, 1988, 30.

⁶⁸ Jacques Rancière, aki egy másik, általunk szintén nem osztott hatalom- és felszabadítás-elméletet képvisel, a következőképpen foglalja össze az elkülönülés elméletében inherens problémát: „A felszabadulás e gondolata és gyakorlata azonban a történelem során összekeveredett uralom és felszabadulás egy teljesen eltérő gondolatával, amely végül felülkerekedett rajta: ez az elképzelés az uralmat az elkülönülés folyamatához, a felszabadulást pedig következképpen az elveszett egység visszahódításához kötötte. A vízió szerint, amelyet a fiatal Marx írásai mintaszerűen summáznak, a Tőke törvénye csak egy olyan társadalomban juthatott uralomra, amelynek egysége porrá zúzódott, amelynek gazdagsága elidegenedett, önmaga fölébe vetült, vagy szembekerült vele. Felszabadulás így csakis a közösség elveszett javainak globális újraelsajátítása lehet. Az újbóli elsajátítás pedig csak úgy valósulhat meg, ha tudatosul az elkülönülés globális folyamata. Ebből a nézőpontból az emancipációs formák, amelyeket azok a kézművesek valósítottak meg, akik új testet készítettek maguknak, hogy itt és most élhessenek egy új, érzéki világban, nem lehettek mások, mint illúziók, amelyeket egyrészt az elkülönülés folyamata, másrészt e folyamat nem ismerete

elkülönülésről, hanem dezintegrációról beszélhetünk. A hatalom univocitása kizárja, hogy eldologiasodott hatalomról beszéljünk, nincs elkülönült hatalom, csak transzformálódott hatalom van. Ugyanaz a hatalom válik ilyen vagy olyan jellegűvé (elnyomóvá, önfelszámolóvá vagy emancipatórikussá), attól függően, hogy mi a tárgya.

Matheron úgy definiálta az integráció spinozai fogalmát, hogy egy individuum akkor válik integrálttá, ha az azt konstituáló törvény minden, vagy legalábbis minél több komponenséhez viszonyt alakít ki.⁶⁹ Egy összetett individuum akkor marad meg létében, ha az azt konstituáló mozgás és nyugalom viszonya konstans,⁷⁰ ezt azonban többféleképpen lehet biztosítani: úgy, hogy a konstans csak az individuumok magasabb formái közötti viszonyt fejezi ki; vagy úgy, hogy az ezeket összetevő individuumokhoz való viszonyát is. A kezem összetett individuum, ujjakból, izmokból, csontokból áll, és alkalmas bizonyos feladatok elvégzésére, mivel testem egésze fenntart vele egy bizonyos viszonyt. A kanál fogásában például a kezem nem különbözik lényegileg egy zongorista kezétől: mindkettő ugyanarra az egyszerű feladatra alkalmaztatott, amelyben nem szükséges, hogy túlságosan integrált működést várjunk el tőle. Ám amint egy zongora elé ülünk, kiderül, hogy a zongorista keze ugyanazon diverzifikációs fok mellett, ugyanolyan fizikai felépítéssel sokkal nagyobb integritást mutat; az én testem kevésbé képes reagálni arra a környezeti kontextusra, amelyre a zongoristáé nagyobb integritása folytán jobban reagál.

Az egyetlen *ingenium* által meghatározott társadalom tehát nem jelenti azt, hogy egy domináns életmód elnyomná a többit, sőt azt sem, hogy az életmódok szintéziséből jönné létre új életmód, de természetesen azt sem, hogy az életmódok közömbösen állhatnának egymás mellett. A *Teológiai-politikai tanulmány* (amelyet eddig csak mint részletesen nem elemzett előzményt kezeltünk, elsősorban a tömeg elméletének hiánya miatt) éppen azt a társadalmi-politikai rendszert nevezi *demokráciának*, amelyben a legfőbb államhatalom (*potestas*) azonos a különös hatalmak vagy életmódok összegével.⁷¹ Noha a *Politikai tanulmány* az államformát már szigorúan megkülönbözteti a tömeg szervezettségétől, azaz integritásának, és így hatalmának fokától és formájától, nem adja fel a korábbi demokráciaelmélet legfontosabb téziseit, így azt a tézis sem, hogy az állam nem képes arra, és nem is lehet az a célja, hogy az életmódokat meghatározza, csupán azok egymás ellen fordulását

termelt ki. A felszabadulás csak úgy érkezhethet el, mint végpontja a globális folyamatnak, amely a társadalmat elkülönítette saját igazságától.” Rancière, Jacques: *A felszabadult néző*. Ford. Erhardt Miklós. Műcsarnok, Budapest, 2011. Rancière az érzékelhető újrafelosztásaként definiálja azt az emancipációs gyakorlatot, amelyet az elkülönülés elmélete elfojtott. Mi inkább az érzékelhető reintegrációjáról beszélünk.

⁶⁹ Matheron, Alexandre: i. m. 57.

⁷⁰ *Etika*, II. L. 7.

⁷¹ *Politikai-teológiai tanulmány*, 302.

korlátozhatja.⁷² Éppen ellenkezőleg: az, hogy a társadalom közös *ingenium*ának integrálnia kell minden különös életmódot, azt jelenti, hogy meg kell jelenítenie azokat, és általában véve viszonyt kell kidolgoznia hozzájuk. Sem azok elnyomása, sem az azokkal szembeni közömbös viszony – sem az asszimiláció, sem a tolerancia – nem képes autentikus társadalmat kialakítani, azaz olyan társadalmat, amely hatalma gyarapításaként fogja fel saját diverzitását.

Amikor Matheron azt a példát hozza fel, hogy egy emberi test sokkalta integráltabb, mint egy politikai közösség, mert az utóbbi törvényei nem érintik az élet minden szegmentumát,⁷³ akkor összekeveri a törvényt vagy a hatalom – ami, ahogyan láttuk, ugyanaz – két formáját. Az államhatalom természetesen nem terjedhet ki, sőt nem is szabad hogy kiterjedjen az élet minden részletének korlátozására. Ám a valódi, az egyetlen tulajdonképpeni hatalom, a társadalom törekvése arra, hogy létében megmaradjon és ne forduljon önmaga ellen, ki kell hogy terjedjen minden részletére, folyamatos integrációs tevékenységet kell folytatnia, hogy valóban képes legyen reagálni a környezet különféle affekcióira. Csak az a társadalom maradhat fenn, csak az lesz valóban hatalmas, amely megteszi ezt.

⁷² I. m. 358. skk.

⁷³ Matheron: i. m. 58.

A nemzeti gondolat nyelvfilozófiai megalapozása Fichte: *Beszédek a német nemzethez*

A kulturális, politikai vagy éppen faji nemzetfogalom mellett Fichte korában is bevett volt a nemzetet vagy népet egy adott nyelvet beszélők közösségként felfogni.¹ Bernhardi klasszikus megfogalmazása szerint népen „emberek olyan csoportját értjük, akiknek nyelvi jelei az azonossággal határos hasonlóságot mutatnak”.² A német nemzetről, megmaradási esélyeiről és küldetéséről gondolkodva Fichte is ehhez a tradícióhoz csatlakozott. Ahhoz azonban, hogy a napóleoni uralom alá került németiséghez fűzött reményeit megalapozhassa, nemcsak a nemzeti identitást kellett a nemzeti nyelvből eredtetnie, hanem azt is ki kellett mutatnia, hogy ez a nyelv olyan fölényrel rendelkezik a többi európai nyelvvel, mindenekelőtt a franciával szemben, amely történelmi küldetést ruház a németekre. Tanulmányomban azt a nyelvfilozófiai koncepciót rekonstruálom, amely éppen a német nyelvet és nemzetet tünteti ki, mégpedig éppen abból a szempontból, amely Fichte filozófiája szerint a fordulópontjára érkezett történelem továbbblendítésében jelentős.

1. A világtörténelmi korszakváltás és a német nemzet

A *Beszédek a német nemzethez* című előadássorozatát (1807–1808) Fichte *A jelenlegi kor alapvonásai* címmel három évvel korábban szintén Berlinben tartott előadásai folytatásának szánta. Ebben a történelmet *a priori* adott végcélján keresztül – vagyis hogy az emberi nem „minden viszonyát szaba-

* A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kara Filozófiai Intézetének oktatója; hankovszky@btk.ppke.hu

¹ Bär, Jochen A.: *Nation und Sprache* in der Sicht romantischer Schriftsteller und Sprachtheoretiker. In Grandt, Andreas (Hrsg.): *Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart*. De Gruyter, Berlin – New York, 2000, 199–228.

² Bernhardi, August Ferdinand: *Sprachlehre*. Heinrich Frölich, Berlin, 1801, 11.

don, az ész szerint rendezze be”³ – öt korszakra osztotta. Saját korát, „a tökéletes bűnösség állapotát” ezek közül a harmadiknak tekintette. E kor emberének bűne az, hogy közömbös az igazsággal szemben,⁴ és ésszerűtlen életet él, vagyis „nem gondol másra, csak saját magára, nem szeret mást, csak saját magát és egész életét csakis a maga személyes boldogságára teszi fel”.⁵ Ezzel szemben a negyedik kort az jellemzi majd, hogy „az ész a tudomány alakjában mindenütt behatol a nembe”.⁶ A „személy a nemben megfeledkezik önmagáról, és életét az egésznek az életére teszi fel és annak áldozza fel”.⁷ „A nem élete viszont az eszmékben fejeződik ki”, ezért a negyedik korszakot az jellemzi, hogy „megfeledkezünk magunkról az eszmékben”.⁸

1804 telén, amikor ezek a gondolatok megfogalmazódtak, még semmi nem utalt arra, hogy a harmadik korszak hamarosan átadhatja helyét a negyediknek. Fichte nem is tekintette feladatának ennek előmozdítását; megelégedett azzal, hogy sejtette, egyesek megelőzhetik korukat,⁹ és pusztán az *a priori* „világterv”¹⁰ bemutatására és a kordiagnózis felállítására törekedett. Úgy vélte, a „filozófusnál senki sem mentesebb attól a balhiedelemtől, hogy fáradozásaival jelentősen előreviheti a kort”.¹¹ A *Beszédek* megírásáig azonban – bizonyára reálpolitikai tapasztalatok nyomán – részben megváltozott a felfogása. Már *Machiavelliről* című műve is tanúskodik arról, hogy – bár továbbra is úgy gondolja, hogy a történelem fejlődésének lehetséges állomásai *a priori* meghatározottak – azt immár nem látja szükségszerűnek, hogy a történelem valóban befussa ezt a pályát, és elképzelhetőnek tartja a stagnálást, sőt a már meghaladott stádiumokba való visszaesést is.¹² Ebből a történelem menetébe való beavatkozás lehetősége, sőt kötelessége fakad,¹³ amely-

³ Fichte, Johann Gottlieb: A jelenlegi kor alapvonásai. Ford. Endreffy Zoltán. In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest, 1981, 413–701, 420. (A továbbiakban: *A jelenlegi kor alapvonásai*.)

⁴ I. m. 424.

⁵ I. m. 449.

⁶ I. m. 483.

⁷ I. m. 449.

⁸ I. m. 451.

⁹ I. m. 424.

¹⁰ I. m. 419.

¹¹ I. m. 427.

¹² Metz, Wilhelm: Die Weltgeschichte beim späten Fichte. *Fichte-Studien*/1. (1990), 121–131, 127–128. A visszafejlődés riasztó perspektíváját nyújtja: Fichte, Johann Gottlieb: Reden an die deutsche Nation. In Immanuel Hermann Fichte (Hrsg.): *Fichtes Werke* VII. De Gruyter, Berlin, 1971, 257–499, 342. (A művet a továbbiakban ebből a kiadásból idézem, és *Reden an die deutsche Nation* címmel utalok rá.)

¹³ Vö.: Aichele, Alexander: Einleitung. In Fichte, Johann Gottlieb: *Reden an die deutsche Nation*. Meiner, Hamburg, 2008, VII–LXXXIX, XXXII–XXXIII.

nek Fichte konkrét politikai cselekvéssel: a *Beszédek* elmondásával próbált eleget tenni.

Már csak azért is elérkezettnek láthatta az időt a cselekvésre, mert úgy érezte, új kor születésén munkálkodhat. Az előző előadássorozat óta ugyanis az akkor jellemzett harmadik korszak „egyszer csak mindenestül lefutott és lezárult. Az önzés, azáltal, hogy tökéletesen kiteljesedett, egyszer csak megsemmisítette önmagát”.¹⁴ Fichte itt a német államok sorsában bekövetkezett változásra utal. Az önzés egészen addig korlátozott és részleges volt, ameddig csak az alattvalók voltak önzők. Míhelyt azonban a fejedelmek sem voltak már különbek, elérte lehetséges maximumát. A fejedelmek önzése egyrészt abban nyilvánult meg, hogy csak a saját nyugalmukkal törődve elhanyagolták szövetségi kötelességeiket, és így a német államok sorban alulmaradtak a franciákkal szemben. Másrészt abban, hogy az olyan félreértett idegen kifejezésektől vezérelve, mint a „humanitás”, „liberalitás” és „popularitás”, nem voltak elég erőskezűek az állam belső ügyeinek intézésében, és így a csak a maguk javával törődő alattvalókat nem tudták a haza védelmére készíteni. A vezetők és vezetettek együttes önzése végső soron oda vezetett, hogy mindannyiuknak idegen akaratot kell szolgálniuk, és többé nem kereshetik a saját javukat.¹⁵ Így semmisítette meg magát a kiteljesedett önzés, és így ért el a történelem, legalábbis német földön, a negyedik világkorszak küszöbére.

Hogy ez ténylegesen beköszönt-e, vagy visszafejlődés kezdődik, Fichte szerint a *németeken* múlik, azon, hogy képesek-e gyökeres szellemi-erkölcsi megújulásra. Ehhez viszont csak a korábbtól eltérő nevelés vezethet, amely által az új nemzedékek egy megújult nemzetet alkotnak majd. „Csak a nevelés menthet meg minket az egyébként feltartóztathatatlanul ránk törő barbárságtól és elvadulástól”¹⁶ – vallja Fichte, és ezért a *Beszédek* legfőbb célja, hogy megnyerje a németeket az új nevelés ügyének.

Minden bizonnyal nem véletlen, hogy éppen a németek jutottak el először az új korszak küszöbére, az azonban Fichte szemében kétségtelen, hogy ők azok, akiknek először át kell lépniük rajta, sőt, hogy küldetésük az egész emberi nemet átvezetni ezen a küszöbön. A világtervben foglalt negyedik korszak ugyanis nem lehet kizárólag a németeké. Ez a kor éppen azért „a kezdődő megigazulás állapota”,¹⁷ mert benne az emberek megszabadulva az önzéstől, életüket nem egyszerűen másokért, sőt nem is egyszerűen népükért áldozzák, hanem megértik, hogy „a személyes életet a nem életére kell feltenni”.¹⁸ Akár-

¹⁴ Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, 264.

¹⁵ I. m. 270–271.

¹⁶ I. m. 436.

¹⁷ Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai*, 424.

¹⁸ I. m. 450.

mennyire is hangsúlyozza tehát Fichte a *Beszédek*ben a német nemzet kitüntettségét, patriotizmusa vagy akár nacionalizmusa bizonyos szempontból nem mond ellent korábbi kozmopolitizmusának.¹⁹ Ez utóbbi jegyében *A jelenlegi kor alapvonásaiban* még úgy vélekedett, hogy a szellem emberének igazi hazája „általánosságban Európa, sajátosképpen minden korban Európának az az állama, amelyik a kultúra csúcán áll”, ezért egyfajta „világpolgári szemléletnek a birtokában megnyugvással fogadhatjuk a különböző államok cselekedeteit és sorsának alakulását.”²⁰ Sőt, azt is kijelentette, hogy mivel Európa kultúrája gyakorlatilag egységes, a vesztes háborúban „meghódítottakat, akik az új kormánytól nagyjából ugyanazt kapják, mint a régítől, nem nagyon érdekli, ki uralkodik felettük.”²¹ Ezzel szemben a *Beszédek*et éppen az ihlette, hogy Fichte nem tudott belenyugodni a németiség sorsába, abba, hogy francia hatalom alá került. A változás hátterében nemcsak a Napóleon személyével mint a francia forradalom elárulójával szembeni ellenérzései húzódnak meg,²² hanem az is, hogy a történelmi események láttán időközben csalódnia kellett az Európába mint a kultúra, a szellem és a szabadság hazájába vetett reményeiben is.²³ Az új reménység a jövő Németszaga lett. A *Beszédek*et tartó Fichte, ha nem is gondolja, hogy Németország máris a kultúra csúcán állna, s így méltó lenne arra, hogy a „világpolgári szemléletű” emberek már most igazi hazájuknak ismerjék el, biztos benne, hogy az általa javasolt neveléssel oda fog emelkedni, sőt, a következő világkorszak – ha egyáltalán – csakis a német kultúrára épülhet. Ezért nem lehetett közömbös számára, mi történik szűkebb hazájával. Úgy látta, saját világtörténelmi szituációjában az emberi nem sorsa a németekétől függ. A német nemzetet tehát mindenekelőtt a küldetése tünteti ki a szemében.

A kérdés csak az, hogy van-e ésszerű ok éppen a németekben látni az emberiség, vagy legalábbis Európa (hiszen Fichte továbbra is főképp erre koncentrálna) sorsának letéteményesét. Ha esetleg vannak is különbségek a

¹⁹ Különösen akkor, ha a kozmopolitizmust és a patriotizmust úgy definiáljuk, ahogy Fichte teszi *A patriotizmus és az ellentéte* című dialógusában: „A kozmopolitizmus az az uralkodó akarat, hogy az emberi nem létezésének célja valóban beteljesüljön az emberi nemben. A patriotizmus az az akarat, hogy a cél legelőbb abban a nemzetben valósuljon meg, amelynek tagjai vagyunk, és hogy a siker ebből kiindulva áradjon ki az egész nemre.” Fichte, Johann Gottlieb: *Der Patriotismus und sein Gegenheil*. In Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.): *Fichtes Werke* XI. De Gruyter, Berlin, 1971, 221–274, 228–229.

²⁰ Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai*, 650. Vö.: „A keresztény európaiak lényegében egyetlen népet alkotnak, egyetlen igazi hazájuknak a közös Európát tekintik, Európa egyik végétől a másikig nagyjából ugyanazt akarják.” I. m. 424.

²¹ I. m. 638; vö. 427.

²² Vö. Lauth, Reinhard: *Der letzte Grund von Fichtes Reden an die deutsche Nation*. *Fichte-Studien*/4. (1992), 197–230; Reiß, Stefan: *Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ oder: Vom Ich zum Wir*. Akademie, Berlin, 2006, 107–110.

²³ Vö. Radrizzani, Ives: *Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch?* *Fichte-Studien*/2. (1990), 7–19, különösen 17.

német és a többi nemzet között, nem esetlegesek, egymást közömbösítő és könnyen kiegyenlíthetők-e ezek? Vajon azok a radikális módszerek, amelyekkel Fichte a szüleitől elszakított,²⁴ tehát eredeti kultúrájukból kiragadott gyermekeket nevelni akarja, nem lennének-e éppoly hatékonyak a világ bármely táján? Milyen alapon állíthatja Fichte, hogy „az új emberi nem nevelésének javasolt módját először a németeknek kell a németekre alkalmazniuk, és hogy ez a nevelés tulajdonképpen és elsődlegesen a mi nemzetünkhöz tartozik”?²⁵

A válasz abban rejlik, hogy Fichte a nemzetet a nyelv felől definiálja, amelyet egy sajátos nyelvfilozófia szempontjai szerint értékel. Más nemzetfogalmak nem tennék lehetővé számára a német nemzet sajátos szereppel való felruházását. Fichte ugyanis egyáltalán nem hisz a faji alapon szerveződő nemzetben, mert tudja, hogy Európában nem léteznek a leszármazás szempontjából tiszta népek.²⁶ A nemzet pusztán politikai alapon való megközelítése a megosztott Németországban még elégtelenebbnek tűnhetett, mint máshol.²⁷ A nemzeti identitás kulturális megalapozása is ingatag lenne, hiszen még maga a német kultúra is a környező népekkel való együttműködésből táplálkozik, azoktól nem függetleníthető.²⁸ Legalábbis Európában önmagukban a klimatikus és a földrajzi viszonyok sem alapoznak meg markáns nemzeti különbségeket.²⁹ Annak érdekében tehát, hogy a német nemzetben valami sajátosat, más nemzetekben nem meglévőt és ráadásul „az észtudomány korszakába”³⁰ való átmenet szempontjából jelentőset lehessen felmutatni, Fichtének a nyelvi nemzetfogalmat kellett választania. Erre támaszkodva ugyanis jól megkülönböztethető egymástól a nemzetek, Fichte nyelvfilozófiája pedig lényegi, sőt értékbeli különbségeket mutat ki a nyelvek között. Ezért, hogy a német nemzet kitüntetettséget megérthessük, a következőkben ezt a nyelvfilozófiát kell megvizsgáljunk.

²⁴ Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, 406, 434–435, 437.

²⁵ I. m. 311.

²⁶ I. m. 313–314.

²⁷ Vö. Bär, Jochen A.: *Nation und Sprache* in der Sicht romantischer Schriftsteller und Sprachtheoretiker. In Grandt, Andreas (Hrsg.): I. m. 206.

²⁸ Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, 340–341, 351; Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai*, 638.

²⁹ Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, 313. Úgy tűnik, Fichte megpróbál elhatárolódni attól a Montesquieu-re visszamenő elmélettől, amely a nemzeti karaktert az éghajlati viszonyokra vezette vissza; vö. Reiß, Stefan: I. m. 119. Később látni fogjuk, hogy ez nem sikerült maradéktalanul. Mivel ugyanis az egyes nyelvek különbsége az éghajlattól és a lakóhelytől is függ, közvetett módon a nemzetek különbsége is erre vezethető vissza.

³⁰ Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai*, 424.

2. A korai Fichte nyelvelmélete

Az ide vonatkozó megfontolások a *Beszédek a német nemzethez* negyedik és ötödik beszédében fogalmazódnak meg. A nyelv filozófiai reflexiója azonban nem előzmények nélküli Fichte gondolkodásában. Legkésőbb 1795-től markánsan jelen van, amikor önálló tanulmányban foglalkozott a nyelv eredetével és a nyelvi képességgel. A nyelv értékelése Fichte e korai írásában meglehetősen ambivalens. Egyfelől a filozófusok szerint általában „túlbecsülték a nyelvet, amikor úgy gondolták, hogy nélküle egyáltalán nem mehetett volna végbe észhasználat”,³¹ holott a nyelv pusztán kifejezője a gondolatoknak, amelyek a nyelv segítségével nélkül születtek. Ugyanakkor Fichte transzcendentális dedukcióval már ugyanebben a tanulmányban megmutatja, hogy a nyelv nélkül az ember nem felelhetne meg rendeltetésének: hogy mindig egyezzen meg, legyen összhangban önmagával.³² Néhány évvel később *A természetjog alapja* megfontolásaitól ösztönözve Fichte még ennél is rangosabb szerepet juttat a nyelvnek. A jénai egyetemen több szemeszterben is megtartott *Platner-előadások*ban végigvitt dedukció már magának az ének, illetve az embernek a lehetőség feltételeként is a nyelvet mutatja fel. „Amennyiben vannak emberek, vannak jelek is. Mert ahol egy ember van, ott van több is, ezek kapcsolatban állnak egymással jelek révén [közvetített] fogalmak által. Mármost általános értelemben ez a kölcsönhatás a nyelv, és enélkül nem létezhet az ember.”³³

Bár ezzel a nyelv *mint olyan* jelentősége megkérdőjelezhetetlenné vált, Fichte pályáján újra meg újra felbukkannak a nyelv tényleges teljesítőképességével kapcsolatos kételyek. Az imént idézett dedukcióval nagyjából egyidőben például így ír: „a nyelvi jeleket [...] elkoptatta a gondolatlanság, ezért némileg meghatározatlanná váltak, és segítségükkel nem tudjuk megfelelően kifejezni magunkat”. Ebben a helyzetben nem elegendő kimondani egy szót, hogy pontosan megadhassunk egy fogalmat. „Egy fogalom csak akkor lesz tökéletesen meghatározott, ha megadjuk azt az aktust, amellyel

³¹ Fichte, Johann Gottlieb: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. Ford. Felkai Gábor. In Felkai Gábor: *Fichte*. Kossuth, Budapest, 1988, 232–271, 240. (A továbbiakban: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*.)

³² A dedukcióról lásd Janke, Wolfgang: *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*. De Gruyter, Berlin – New York, 1993, 143–149.

³³ Fichte, Johann Gottlieb: Vorlesungen über Logik und Metaphysik. In Fichte: *Gesamt-ausgabe* IV. 1. Frommann–Holzboog, Stuttgart, 1977, 296. A dedukció kissé részletesebb vázlata néhány oldallal korábban ezt az alakot ölti: „Vagyok. Csak annyiban vagyok tudatában önmagamnak mint eszes lénynek, amennyiben magamat individuumként tételezem. Ezt azonban csak [úgy tehetem, ha] eszes lényt tételezek fel magam mellett. Ezt csak annyiban tehetem, amennyiben egy fogalmat közöl velem, ez pedig csak egy jel által lehetséges.” I. m. 293.

létrehozzuk.” Vagyis leírjuk azt az eljárást, illetve azon az eljáráson vezetjük végig lépésről lépésre a hallgatót, amellyel a gondolkodás – valamennyiünk gondolkodása – egy fogalmat megalkothat. „Tedd, amit mondom neked, és azt fogod gondolni, amit én gondolok.”³⁴

Am Fichte tulajdonképpeni kifogása a nyelvvel szemben súlyosabb annál, mint hogy a „gondolatlanság” használhatatlanná teheti. Az 1795-ben *A nyelv eredetéről* szóló tanulmány éppúgy, mint például a talán legfontosabb kései tudománytan, a második 1804-es³⁵ vagy az 1807-es *A patriotizmus és az ellentéte* magában a nyelv természetében lát olyan hibaforrást, amely miatt az igazságra és a realitásra irányuló, „puszta szavak általi megértés nem lehetséges”.³⁶ A probléma gyökere az, hogy a nyelv, amikor a szellemi fogalmakról beszél, elkerülhetetlenül egyfajta „szemantikai illúziót” kelt.³⁷ Ennek megértéséhez röviden át kell tekinteni a nyelv kialakulásáról szóló fichte elmélet egyes részleteit.

Fichte kiinduló tézise, hogy a nyelv ugyan „gondolataink önkényes jelek révén történő kifejezése”,³⁸ ez az önkényesség csak azzal kapcsolatos, hogy ki akarjuk-e fejteni magunkat vagy sem. Maguk a nyelvi jelek nem önkényesen kapcsolódnak a jelöltekhez. Ez legegyszerűbben a hétköznapi tárgyak és történések nevein látható be. Fichte szerint a nyelv kialakulásának folyamán először a látható és hallható egyedi jelenségek kaptak nevet, mégpedig úgy, hogy az emberek „a dolgok jeleit a természet hatásaiból vették; a jelek nem voltak mások, mint azok utánpótlói”.³⁹ Idővel az így kialakult „hieroglifa-nyelv” pusztán hangzó nyelvvé alakult, hangalakjaiban egyszerűsödött és olyan kifejezésekkel is bővült, amelyek esetében semmiféle mimetikus kapcsolat nem állt fenn a megjelölni kívánt dologgal.⁴⁰

A nyelvnek ezen a szintjén, vagy ahogyan később a *Beszédek* fogalmaz, a

³⁴ Fichte, Johann Gottlieb: Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. Ford. Endreffy Zoltán. In uő: *Válogatott filozófiai írások*. Id. kiad. 129–145, 133.

³⁵ Fichte, Johann Gottlieb: *Die Wissenschaftslehre* (1804). In Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.): *Fichtes Werke* X. De Gruyter, Berlin, 1971, 87–314, 205.

³⁶ Fichte, Johann Gottlieb: *Der Patriotismus und sein Gegentheil*. Id. kiad. 258.

³⁷ Ennek részletes leírását lásd: Janke, Wolfgang: *Die Wörter 'Sein' und 'Ding' – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache*. In Hammacher, Klaus (Hrsg.): *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Meiner, Hamburg, 1981, 49–69, 56–59.

³⁸ Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*, 233.

³⁹ I. m. 241.

⁴⁰ Fichte részleteiben is megpróbált számot adni arról a folyamatról, hogyan tértek át az emberek „a természetből eltávolodó jelölésmódra”. Feltételezte, hogy a közösségek vezetői tették meg az első lépéseket ebben az irányban, lásd I. m. 245–247.

nyelv „érzéki részével”⁴¹ kapcsolatban nem léptek fel szemantikai problémák, sőt az általános fogalmak, a dolgok fajainak és nemeinek megnevezésekor sem. Ezekben az esetekben ugyanis az érzéki szemlélet segítségül hívása a szavak szemantikáját érintő minden félreértést elkerülhetővé tesz. Egész más helyzet állt elő, amikor a „nagyon elvont fogalmak”, a „dolog” és a „lét”,⁴² illetve „a szellemi fogalmak jeleinek feltalálása”⁴³ volt a feladat. E fogalmak vagy eszmék nyelvi jeleit ugyanis a korábban is használt szókészletből választották. Az azóta is leküzdhetetlen problémát az okozza, hogy a szavak új használatukban is megőriztek valamit korábbi jelentésükből.

Ami az előbbi csoportot illeti, a „lenni” szó például a primitív nyelvekben is szerepel a „vagyok”, „vagy”, „van” alakokban. És mivel Fichte szerint a nagyobb absztrakciót követelő fogalmak mindig későbbiek, és így későbbiek a nyelvi jelek is,⁴⁴ biztos, hogy „ama magasztos, csak a legélesebb elvonatkoztatás számára hozzáférhető eszme nem lehet az, amit eredetileg e jelek segítségével fejeztek ki”.⁴⁵ Amikor tehát az ember eljutott oda, hogy felemelkedjen a lét fogalmához, a már rögzült jelentéssel rendelkező „lét” szóval kezdte jelölni. Ez azonban elkerülhetetlenül tévedéshez vezetett azáltal, hogy a „lét” és származékai a kezdeti nyelvben – és a legtöbb mai nyelvhasználó számára azóta is – „a tartóssat jelölik a változóval szemben, avagy az érzéki *szubsztancia fogalmát*”.⁴⁶ Így hajlamosak vagyunk magát a létet is valami mozdatlan, halott dolognak gondolni. (Ezzel szemben pályája során Fichte egyre nagyobb nyomatékkal hangsúlyozza, hogy a lét nem más, mint aktivitás és élet.)⁴⁷

Hasonlóképpen érzéki tárgyak neveinek kölcsönvétele segítségével jelölték az olyan fogalmakat is, amelyeket Fichte „szellemieknek” nevez (én, lélek, halhatatlanság, Isten). Ez az eljárás a legkevésbé sem volt önkényes, hanem az emberi természet alapvető szabályai szerint ment végbe. Fichte szerint ugyanis megvan „bennünk az érzéki és a szellemi képzetek sémák általi egyesítésének képessége [...]”. E sémákból kölcsönözték a jelöléseket a szellemi fogalmak számára. Azt a jelet ugyanis, amely a sémából vett érzéki tárgyat megillette a nyelvben, átvitték magára az érzékfölötti fogalomra”.⁴⁸ Például a szellem képzetét egy akarunktól független mechanizmus az árnyék képze-

⁴¹ Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, 320.

⁴² Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*, 249.

⁴³ I. m. 251.

⁴⁴ I. m. 249.

⁴⁵ I. m. 250.

⁴⁶ I. m. 250.

⁴⁷ Vö. Fichte: *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás. Szent István Társulat, Budapest, 2010, 11.

⁴⁸ Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*, 253.

tével kapcsolja össze. Mivel az árnyék képzetének már korábról megvolt a neve, amikor az ember felemelkedett a szellem fogalmáig, az árnyék nevét (az „árnyék” szót) kezdte használni ennek a megjelölésére is.⁴⁹

Fichte az elmondottakból a nyelvet érintő kritikai következtetésekre jut. Az a mód ugyanis, ahogyan az ember az úgynevezett szellemi fogalmakhoz jeleket rendelt, vagyis „[...] az érzéki jeleknek érzékfölötti fogalmakra történő átvitele [...] egy tévedés oka. Ez a jelölésmód ugyanis könnyen ráviszi az embert, hogy az így kifejezett szellemi fogalmat összetéveszse azzal az érzéki tárggyal, amelytől a jelet kölcsönözték.”⁵⁰ Itt mintha Fichte maga is némiképp „túlbecsülne a nyelvet”. Hiszen ha a gondolkodás tényleg teljesen nyelv nélkül menne végbe, mint néhány oldallal korábban állította, ha a séma a nyelv közvetítése nélkül is egybekapcsolná például a szellemet és az árnyékot, akkor a kettő összetévesztése egyáltalán nem nyelvi, nem szemantikai eredetű tévedés volna. A közös név által összekötött képzetek egységét Fichte bizonyára szilárdabbnak érezte annál, mint amilyent önmagában a séma teremthetett volna, és önkéntelenül feltételezte, hogy a gondolkodás valamilyen módon minden emberben támaszkodik erre az egységre.⁵¹

Fichte nyelvet érintő kritikáját nem enyhíti, hogy a belőle fakadó tévedés „elkerülhetetlen volt”, mivel a szellemi „fogalmakat nem tudták máshogy jelölni”.⁵² Az pedig talán még súlyosbítja is, hogy úgy tűnik, a nyelv okozta tévedés visszavezethető egy másikra, arra, hogy a szellemi tárgyak jele *maga is* „tévedésen alapul”.⁵³ Ez a még alapvetőbb tévedés aligha lehet más, mint hogy a séma egyesíti az érzéki és az érzékfeletti képzeteket, vagy legalábbis az, hogy az egyesített képzetekhez hajlamosak vagyunk azonos jelet rendelni. Így a nyelv eredendően és elkerülhetetlenül, vagyis természetéből fakadóan hibák forrása, és éppen a szellemi fogalmakról való beszéd esetében. Pontosan azon a területen, amelyen a világterv negyedik korszakához elvezetni kívánó nevelésnek a legfontosabb teendői vannak.

⁴⁹ A két fogalomra használt mai szavaink különbsége nem cáfolja ezt az elméletet, mivel a szavak hangalakja Fichte szerint változékony, és a séma által egybekapcsolt fogalmak nyelvi jelei idővel más-más irányba változhatnak.

⁵⁰ Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*, 254. A fordítást módosítottam.

⁵¹ Fichte szerint a nyelv még ennél is gyökeresebb félreértések forrása lehet. Aki ugyanis nem volt képes megalkotni magának bizonyos szellemi fogalmakat, az az ezek jeleként igénybe vett kifejezéseket sem érthette úgy, ahogyan kellett volna. „Az ilyen ember azt hitte tehát, hogy csupán azokról az érzéki tárgyokról van szó, amelyekről az előadott jeleket kölcsönözték, s ezért a szellemi tárgyakat túl materiálisan gondolta el.” I. m. 254. A fordítást módosítottam. A hiba elsődleges forrása persze itt sem a nyelv, hanem az, hogy az illető képtelen a maga tisztaságában elgondolni az adott érzékfeletti tárgyat.

⁵² I. m. 254.

⁵³ I. m. 253.

3. A *Beszédek a német nemzethez* nyelvelmélete

Fichte korai nyelvfilozófiájának ezek a belátásai, amelyek megalapozzák az elkövetkező évtized nyelvvel szembeni kritikus beállítódását, aligha összeegyeztethetők azzal az 1807-es gondolattal, hogy a történelem előrelendítése nem a felvilágosodás kiteljesedésétől vagy a „társiatlan társiasság” (Kant) hajtóerejétől, esetleg egy „világtörténelmi egyéntől” (Hegel) várható, hanem egy nemzettől, amelyet éppen a közös nyelv tesz nemzetté, és csak a nyelve tüntet ki más nemzetekkel szemben. Főleg akkor, ha figyelembe vesszük, hogy Fichte a német nemzet küldetését megalapozó nyelvfilozófiai fejtegetések elején is és végén is nyomatékosan elhatárolódik attól, hogy a német nyelv „különleges adottságaira”⁵⁴ vagy sajátos „belső értékeire”⁵⁵ hivatkozzon. Amit a német nyelvről tőle megtudunk, pusztán annyi, hogy benne hibátlanul megvalósul az, amit a *Beszédek* negyedik fejezetében „az általában a nyelv lényegéről szóló vizsgálódás”⁵⁶ a nyelv természetéről feltár. Ha tehát a történelem megújítását Fichte mégis egy nyelvi alapon szerveződő konkrét közösségtől várja, akkor ez csak úgy lehetséges, ha legalább részben megváltoztatja a nyelvről alkotott nézetét, nevezetesen azt, hogy a nyelv természetéből szükségképpen félreértések fakadnak a szellemi élet területén.

Az újabb Fichte-szakirodalmon végighúzódik a felismerés, hogy Fichte korai nyelvfilozófiája nincsen összhangban a *Beszédek*ben kifejtett elmélettel, sőt bizonyos aspektusaiban ellentétes is azzal.⁵⁷ Adós maradt viszont azzal, hogy feltárja, mi az a nyelvfilozófián belüli pont, amelynek újragondolására a változások visszavezethetők. Enélkül pedig úgy tűnhet, *egyedül* a patriotizmus vagy a nacionalizmus az ihletője a nyelv, vagy legalábbis a német nyelv újfajta értékelésének. A következőkben kísérletet teszek ennek a hiánynak a pótlására.

Fichte a *Beszédek*ben is kitart amellett, hogy a nyelv nem önkényes, ezért nem megállapodáson vagy egyes emberek hatalmi szaván múlik, hogy melyik tárgynak mi a neve. Sőt, korábbi tanulmányához képest is szigorúbb állás-

⁵⁴ Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, 314.

⁵⁵ I. m. 325.

⁵⁶ I. m. 314–319.

⁵⁷ Néhány példa időrendben: Verweyen, Hansjürgen: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*. Alber, Freiburg–München, 1975, 212–213; Hennigfeld, Jochem: Fichte und Humboldt – Zur Frage der Nationalsprache. *Fichte-Studien*/2. (1990), 37–50, 45; Barbarić, Damir: Fichtes Gedanken vom Wesen der Sprache. *Fichte-Studien*/19. (2002), 213–222, 220; Reiß: Fichtes „Reden an die deutsche Nation”, 221. Janke megkísérli a nyelv két megközelítését ellentmondásmentes összhangba hozni, de ő is csak úgy tudja ezt megoldani, hogy két, egymást dialektikusan kiegészítő tényezőként fogja fel őket. Janke, Wolfgang: *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*. De Gruyter, Berlin – New York, 1993, 167.

pontra helyezkedik, mert ott még feltételezte, hogy a közösségek vezetői olykor „feltaláltak” néhány „önkéntes jelölést, amelyre semmilyen, vagy csak véletlenszerű indíték adódott”.⁵⁸ A *Beszédek* a nyelv kialakulásának és fejlődésének három lépcsőfokát mutatja be, hogy közben a nyelv egész történetét mentesítse az önkénytől.

A) Először is a nyelv születését egy alaptörvény szabályozza, „[...] amely szerint az emberi beszélőszervekben minden fogalom ezzé és nem valamelyik más hanggá válik. Ahogy a tárgyak az egyes ember érzékszerveiben ezzel vagy azzal a meghatározott alakkal, színnel stb. képződnek le, úgy képződnek le a társadalomban élő ember beszélőszerveiben ezzel vagy azzal a meghatározott hanggal”.⁵⁹ Ahogy nem függ az önkényemtől, hogy milyen színűnek látok egy tárgyat, ugyanúgy nem függ az sem, hogy hogyan nevezem meg. Az ember tehát már-már passzív, szinte egyedül az függ tőle, hogy megszólal-e, és még ha úgy is dönt, hogy igen, akkor is „tulajdonképpen nem az ember beszél, hanem az emberi természet beszél benne”.⁶⁰

B) Ha viszont kizárólag az emberi természet határozná meg a szavainkat, mindössze egyetlen nyelv létezne. A nyelvek különbségét Fichte azzal magyarázza, hogy a nyelv fejlődését azok a hatások irányították, „[...] amelyek az éghajlatból, a beszélőszervek gyakoribb vagy ritkább használatából fakadtak, valamint amelyeket a megfigyelt és megjelölt tárgyak sorrendje a jelölések sorrendjére gyakorolt. Mindazonáltal ebben sem volt önkény vagy esetlegesség, hanem szigorú törvény”.⁶¹ Mivel pedig az azonos területeken osztozó emberek esetében ezek a hatások azonosak voltak, máshol viszont más hatások jelentkeztek, eltérő lokális nyelvek és az ezeket beszélő közösségek, a népek jöttek létre. Így azon felül, hogy az emberi természet beszél belőlünk, minden megszólalásunk elkerülhetetlenül magán hordja azon közösség történetének és tapasztalatainak nyomait is, amelyhez tartozunk. Fichte ezt annyira jelentőségteljesnek érzi, hogy nemcsak általában az ember és a nyelv szintjén, hanem a konkrét népek és nyelvek vonatkozásában is megfogalmazza a nyelv elsőbbségét a nyelvhasználóval szemben. „Tulajdonképpen nem egy nép mondja ki a tudását, hanem maga a tudása szólal meg belőle.”⁶²

C) Nemcsak a nyelv és a nyelvek kialakulását, hanem nemzedékről-nemzedékre való továbbfejlődésüket is egyedül „a természet nyelvi ereje” szabályozza.⁶³ Ezért minden nyelv szükségszerűen vált olyanná, mint amilyen a jelenben. És mivel a változások fokozatosak voltak, mivel nem voltak önké-

⁵⁸ Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*, 247.

⁵⁹ Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, 314.

⁶⁰ I. m. 314–315.

⁶¹ I. m. 315.

⁶² Uo.

⁶³ Uo.

nyes újítások, vagyis a nyelv kialakulásának folyamatában nem voltak ugrások, így, még ha nem is értjük már őseink beszédét, maga a nyelv mindvégig ugyanaz maradt.

Ez a háromlépéses történet nemcsak a nyelv „érzéki részéről” ad számot, hanem arról is, hogyan keletkeztek és fejlődtek a „szellemi fogalmak” jelei. Mindazonáltal ezek születéséről Fichte részletesen is számot ad, és nem elégszik meg azzal, hogy csak általában hivatkozzon egy szigorú törvényre, mint az érzéki tárgyak jelei esetében tette. Erre azért van szükség, mert ez az a pont, amelynek alaposabb végiggondolásával módosíthatja korábbi kritikus nyelvfilozófiáját. Láttuk, hogy a nyelv megtévesztő hatása végső soron abból fakad, hogy „az emberi lélekben rejlő alapnál fogva”⁶⁴ „egyesítünk” egymással bizonyos érzéki és érzékfeletti képzeteket. Ezt az egyesítést a korai Fichte szerint a séma végzi. A *Beszédek*ben viszont már szó sem esik sémákról, hanem csak szimbólumokról.⁶⁵ A kettő különbsége megfelel annak a megkülönböztetésnek, amelyet Kant *Az ítélőerő kritikája* 59. §-ában tett.⁶⁶ Eszerint mind a sémák, mind a szimbólumok fogalmak szemléletek általi megérezkítései, de „az előbbiek a fogalom közvetlen, az utóbbiak a fogalom közvetett ábrázolásai”. Kant elmagyarázta, hogy a szimbólumok esetében a fogalmak ábrázolása úgy történik, hogy „az ítélőerő kettős tevékenységet végez: a fogalmat először egy érzéki szemlélet tárgyára alkalmazza, másodszor pedig az e szemléletről való reflexió pusztá szabályát alkalmazza egy teljesen más tárgyra, amelynek az első csupán a szimbóluma.”⁶⁷

Azzal tehát, hogy a *Beszédek*ben a sémák helyét a szimbólum foglalja el, az egymáshoz rendelt érzékfeletti és érzéki képzetek kapcsolata lazábbá válik, csökkentve azt a veszélyt, hogy valaki közös nyelvi jelük miatt egybemossa őket.⁶⁸ Fichte, aki nem hivatkozik Kantra, a nyelv szimbolikus működésének bemutatásához mindenekelőtt egy érzékfeletti és egy érzéki valóságot különböztet meg bennünk, amelyeket leegyszerűsítve léleknek és testnek is nevez. Az előbbi számára érzékfeletti, az utóbbi számára érzéki tárgyak jelenhetnek meg, mégpedig minden tárgy a maga sajátos, mással összetéveszthetetlen

⁶⁴ Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*, 253.

⁶⁵ E változás tényét egy lábjegyzetben már Hennigfeld jelezte, de jelentőségét nem tárta fel. Hennigfeld: *Fichte und Humboldt*, 41.

⁶⁶ *Az ítélőerő kritikája* interpretációs jelentőségére már Janke is rámutatott; vö. Janke, Wolfgang: Die Wörter 'Sein' und 'Ding' – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache. In Klaus Hammacher (Hrsg.): *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Meiner, Hamburg, 1981, 59.

⁶⁷ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Pap Zoltán. Ictus, Szeged, 1997, 283.

⁶⁸ Árukkodó, hogy Fichte a *Beszédek*ben az érzékfeletti képzetek szimbolikus megnevezéséről szóló elméletének kifejtését éppen azzal kezdi, hogy megemlíti, amit elmond, az nemcsak azt írja le, miképpen ragadjuk meg az érzékfeletti, hanem azt is, hogyan „kerüljük el az érzékivel való összekeverését”. Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, 316.

módján. Végső soron aszerint különböztetjük meg a tárgyakat, hogy milyen, csak rájuk jellemző viszonyban állunk velük. Fichte ezen felül hallgatólagosan feltételezi, hogy minden érzékfeletti tárggyal való viszonyunk analóg valamilyen (legalább egy) érzéki tárggyal való viszonyunkkal. A nyelv, amely eredetileg csak az érzéki képzetek kifejezésére alkalmas, általa tud megnevezni egy érzékfeletti tárgyat, hogy kimondja, e tárgy „sajátos viszonya a lélekhez olyan, mint ennek és ennek a meghatározott érzéki tárgynak a viszonya érzéki valóságunkhoz”.⁶⁹ Nem érzéki és érzékfeletti képzeteket *egyesítünk* tehát, mint a sémákra hivatkozó korai elmélet szerint, hanem *analógiát* állítunk fel. Így, még ha a hozzánk való viszonyuk szerint analóg dolgokhoz közös nevet rendelünk is, ez a név nem az azonosságukat fejezi ki, hanem csak hozzánk való viszonyuk azonosságát. Mivel azonban két különböző fórum számára jelennek meg azonos módon, nem lehet összetéveszteni őket. A nyelv pedig, amely eleve az analógián, nem pedig az egyesítésen, az azonosításon alapul, szintén nem ad okot félreértésre. Az érzékfeletti tárgyakkal kapcsolatban tehát a nyelv működése abban áll, hogy „[...] megadja az érzékfeletti érzéki képét, csakhogy azzal a megjegyzéssel, hogy ez egy effajta kép. Aki magához a dologhoz kíván eljutni, annak a képben számára megadott szabály szerint kell a lelkét működésbe hoznia.”⁷⁰ Fontos hangsúlyozni, hogy a szimbólum lényege nem egyszerűen az, hogy egybekapcsol két különböző természetű tárgyat, hanem hogy közvetett módon érzéki képet, érzéki szemléletet rendel egy érzékfeletti tárgyhoz. Az érzékfelettihez a nyelv csak az érzékiség közegén keresztül vezet el. Nem absztrakt módon megadható szabályt nyújt az elme számára, hanem egy *képben* adja meg ezt a szabályt.

A szellemi fogalmak megnevezése kedvéért tehát Fichte módosított nyelvelmélete szerint nem kell erőltetetten összekapcsolni egymással érzéki és érzékfeletti képzeteket.⁷¹ Így nem kell már tévedések forrását látnia szel-

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ I. m. 317. Ez pontosan megfelel annak, hogy Kant szerint a szimbolikusan összetartozó tárgyak esetében csak a róluk való reflexió szabályai egyeznek meg (Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 283–284), és némiképp hasonlít ahhoz, ahogyan Fichte korábban az „elkoptatott” nyelven próbált túllépní: annak megadásával, hogy miképpen kell eljárni a gondolkodásnak egy fogalom megalkotásakor. Csakhogy míg akkor egy cselekvéssor lépésről lépésre való levezénylése volt a gondolkodás irányításának eszköze, most egy kép vezet a gondolkodást a szimbolizmus logikája szerint. Fontos azonban, hogy egyik esetben sem egy fogalom elmagyarázása történik, hanem úgy közvetítünk valakinek egy fogalmat, hogy megmutatjuk, hogyan kell azt önállóan létrehozni. Különbség viszont, hogy a szimbólum esetében lényegileg nyelvi természetű az, ami a fogalom megalkotását irányítja.

⁷¹ Ha Kant szövegét pontosabban olvasta volna, Fichte már 1795-ben is tudhatta volna, hogy sémákkal csak tiszta értelmi fogalmakhoz rendelhetünk szemléletet. Az olyan fogalomhoz viszont, „amelyet csak az ész képes elgondolni, s amelynek semmilyen érzéki szemlélet nem felel meg, egy olyan szemlélet társul, amelynél az ítélőerő eljárása pusztán analóg a sematizálásban követett eljárásával, vagyis az utóbbival csak az eljárás szabálya

lemi fogalmak kifejezésében pusztán azért, mert ennek eszköze a nyelv. Ezzel a nyelv mint olyan (jórészt)⁷² megszabadult attól a negatív megítéléstől, amely alá Fichte korábbi elméletében esett, és akár arra is alkalmasnak bizonyulhat, hogy a történelem előrelendítéséhez szükséges szellemi megújulás alapja legyen. Pozitív szerepének azonban van egy további feltétele is, ez pedig Fichte szerint csak a német nyelv esetében teljesül. A többi európai nemzet nyelvében ugyanis a történelem során olyan változások mentek végbe, amelyek zavaróan hatnak az érzékfeletti szférában való tájékozódás közben. A következőkben a nyelv lehetséges változásait kell tehát számba venni, hogy megértsük a németiségnek tulajdonított kitüntetett világtörténelmi szerepet.

4. A német nyelv kitüntetettsége

Bár minden nyelv érzéki szemléletekre támaszkodik az érzékfeletti tárgyak megnevezésekor, gyakran különböző szimbólumokat használnak. Ennek Fichte szerint az a legfőbb oka, hogy az egyes népek esetében más-más időpontban merült fel a szükséglet, hogy egy bizonyos érzékfeletti tárgyhoz nyelvi jelet rendeljenek, és az is különböző volt, hogy ebben az időben a fejlődés milyen szintjén állt a nép érzéki megismerése. Ez a magyarázata annak, hogy a különböző népek az egyes szellemi fogalmakat nemcsak más hangalakokkal, de más-más képekkel fejezik ki.⁷³ Tulajdonképpen már ez is megalapoz egyfajta különbséget a nyelvek között, hiszen az eszmékhez rendelt szimbólumok lehetnek többé vagy kevésbé adekvátak. Bár Fichte maga is utal erre,⁷⁴ nem ebből a megfontolásból kiindulva igyekszik a német nyelv fölényét kimutatni – talán mert ez konkrét fogalmak és szavak összehasonlító vizsgálatát követelné, és így letérítene az a priori vizsgálódás útjáról. Inkább annak tárgyalásával folytatja, hogy mennyire távolodhat el egy nép nyelve az eddig leírt eredettől.

szerint, s nem magát a szemléletet tekintve egyezik meg, tehát a reflexiónak pusztán a formája, nem pedig tartalma szerint”. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 282–283. Márpedig azok a fogalmak, amelyeket Fichte érzékfelettieknek hív, a kanti terminológiában az ész fogalmainak felelnek meg.

⁷² A lét és a dolog fogalmának kifejezéséhez kötődő szemantikai illúzió kérdését Fichte megújított nyelvelmélete nem érinti, hiszen ez az illúzió a korai Fichte szerint sem a sémák alkalmazásából fakadt, és ennyiben a nyelvben továbbra is tévedések forrását láthatjuk.

⁷³ Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, 317–318.

⁷⁴ I. m. 318.

Ha egy nyelv nemzedékről nemzedékre megőrzi a folytonosságát, akkor mindig ugyanaz a nyelv marad.⁷⁵ Fichte szerint az ilyen nyelv történetében az érzékfeletti és az érzéki tárgy között egyszer már sikeresen megteremtett kapcsolat sohasem szakad meg. Még ha mélyül is a nép ismerete a kapcsolat valamelyik tényezőjéről, a valaha hozzájuk rendelt név kettős referenciája akkor sem változik. Fichte ezt a tételt végtelenül komolyan veszi. Pedig elképzelhető, hogy egy népnek valamelyik érzéki tárgyra vonatkozó ismerete olyan mértékben megváltozik, hogy Kant kifejezésével élve megváltoznak a szemléletéről való reflexió szabályai is. Hacsak nem változnak ugyanabba az irányba azok a szabályok is, amelyek szerint az általa szimbolizált érzékfeletti tárgyról reflektálni kell, akkor a két szabály különbözni fog egymástól, és ezzel együtt megszűnik az analógia az érzéki és az érzékfeletti tárgy között. Mármost Fichte szerint ez nemcsak elméleti lehetőség, hanem a népek hosszú történelmében rendre megtörténtek ilyen esetek. Minden népnél máshogyan, de törvényszerűen megváltoztak az érzéki tárgyakra vonatkozó ismeretek ahhoz az időponthoz képest, amikor nevüket egy érzékfeletti tárgyra is átvitték. A tárgy neve ezután is ugyanarra referál, mint korábban, de a tárgy szemlélete már nem ugyanazokat a reflexiókat indítja be a népben. Úgy gondolhatnánk, hogy ezzel a tárgy megszűnik szimbólum lenni. Fichte azonban a nyelv folytonosságára, pontosabban „a nemzedékek örök közvetítőjére és tolmácsára, a mindannyiukból beszélő közös természeti erőre”⁷⁶ apellálva úgy véli, a név ezek után is képes az érzékfeletti tárgyra utalni, mégpedig továbbra is szimbolikus módon. Nem kanti értelemben vett karakterizáció révén, hanem továbbra is úgy referál rá, ahogyan korábban, azaz analógiásan utal az adott érzékfeletti tárgynak a lélekhez való viszonyára. Ennek már csak azért is így kell lennie, mert „többre a nyelv ebben a közegben nem képes”.⁷⁷

Csak akkor lehetséges, hogy az érzéki tárgyról egy adott kor műveltségének megfelelően reflektáljunk, de nevével mégis szimbolikusan utaljunk, mégpedig a reflexió korábbi szabályai szerint adódó érzékfeletti tárgyra, ne pedig egy másikra, ha a név valamiképpen a reflexió korábbi szabályait is magában hordozza. Arra azonban, hogy *ex* hogyan lehetséges, Fichte nem ad más magyarázatot, mint a folytonosságot és a nyelvben megnyilvánuló természeti erőt, illetve azt, hogy a nyelv megőrzi a nyelvi közösség történetének és tapasztalatainak a lenyomatait. A nyelv olyan hatalom, amely többre képes, mint amire az egyes beszélők saját erejükből képesek lennének. Így kap értelmet Fichte diktuma: „Tulajdonképpen nem egy nép mondja ki a tudását, hanem maga a tudása szólal meg belőle.”

⁷⁵ I. m. 316.

⁷⁶ Uo.

⁷⁷ I. m. 317.

Ha a nyelv az érzékfelettire, a szellemire, az eszmére csak szimbolikusan tud utalni, továbbá ha a szimbólumok csak a nyelv teljes múltjának birtoklása esetén tudják a gondolkodást a megfelelő eszméhez vezetni, akkor világos, hogy azok a népek, amelyeknek a nyelve töretlen múlttal rendelkezik, képesek az érzékfelettiről beszélni, képesek közösen és összehangoltan a szó valódi értelmében szellemi életet élni. Azok a népek viszont, amelyek esetében nincsen ilyen folytonosság, csak korlátozottan, vagy tévedést tévedésre halmozva tudnak az érzékfeletti világban közösen tájékozódni.⁷⁸

Amikor például egy nép átveszi egy másik nyelvét, az érzéki világra utaló szavak elsajátítása nem okoz gondot számára, hiszen nincs szükség annak ismeretére, hogyan alakult ki egy szó hangalakja, mert az egyes nyelvi jelek helyes használata az érzéki tapasztalat révén könnyen tisztázható. Más azonban a helyzet az érzékfeletti tárgyak neveivel. Ezeket egy analógia alapján egy érzéki tárgyról vitték át az érzékfelettire. A nyelvtanuló azonban legfeljebb azt sajátíthatja el, hogyan reflektálnak a jelenben az adott tárgy szemléletére a megtanulni kívánt nyelvet beszélők – ezt is csak akkor, ha megtanulta úgy szemlélni a dolgokat, ahogyan ők –, azt viszont nem, hogy hogyan reflektáltak rá korábban. Ezt még az adott nép tagja sem tudja elmagyarázni neki. A szimbolikus megjelölés ugyanis nem definíciót rendel az érzékfeletti képzetekhez, hanem érzéki szemléletet. Ha ez a szemlélet már nem hívható elő, vagyis ha nem lehet pontosan reprodukálni azt a viszonyt, amelyben a szimbólumként szolgáló tárgy valaha állt az érzéki megismeréssel, akkor arra sincsen mód, hogy a nyelvtanuló e viszony analógiája mentén eljusson a megfelelő érzékfeletti tárgyhoz. Számára az elsajátítani kívánt nyelv „szimbolizmusának teljes terjedelmében halott” marad.⁷⁹ Fichte ezt a „humanitás”, a „liberalitás” és a „popularitás” példáján mutatja be. Bár e szavak a latinban értékes eszmékre utaltak, az újlatin nyelvet átvevő germán eredetű népek előtt szükségképpen rejtve maradt a valódi jelentésük, így azok előtt a németek előtt is, akik tőlük kölcsönözték őket. Így már érthető, hogy az ezek által a rosszul felfogott eszmék által irányított német fejedelmek miért nem tudtak eleget tenni uralkodói feladataiknak, miért vezetett a hatalmuk elvesztéséhez az, ami pedig csak egyszerű szókölcsonzásnak tűnt.

Hogy a német nyelv és vele a német nemzet kitüntettségét bizonyítani lehessen, ahhoz már csak egy *a posteriori* tétellel kell kiegészíteni az eddigi *a priori* megfontolásokat. Eszerint – néhány néptől eltekintve, amelyeket Fichte szerint nem érdemes számításba venni – Európát germán eredetű népek

⁷⁸ Sőt, mivel a nyelv „kíséri, korlátozza és előrelendíti” az egyes ember gondolkodását és akarását is, egy ilyen nép körében a helyes *egyéni* gondolkodás és élet is szinte lehetetlen. Vö. I. m. 326.

⁷⁹ I. m. 321.

lakják, akik közül csak a németek őrizték meg eredeti nyelvüket.⁸⁰ A többiek, mindenekelőtt a Berlint éppen megszállva tartó franciák, idegen nyelvet vettek át. Ezért egyedül a német nemzetnek van élő nyelve, a többieké, még ha élőnek látszik is, gyökerében halott. Márpedig az egyetlen lényegi különbség a népek között éppen az, hogy megtartották-e saját nyelvüket, vagy idegenre cserélték azt;⁸¹ minden más ebből vezethető le.⁸² Ebből fakad az is, hogy egyedül a szellemi világban közösségileg is tájékozódni képes német nemzet alkalmas arra, hogy a negyedik korszakba, az ész és az eszmék szerinti élet korába vezesse az emberiséget. Igaz, csak akkor, ha megújul a Fichte által javasolt nevelés által.

Ehhez persze a német nyelvnek fenn kell maradnia, ami – mint Fichte gondosan kimutatja⁸³ – idegen fenntartás alatt hosszú távon nem lehetséges. Ezért az emberi nem érdekében vissza kell állítani a német függetlenségét.⁸⁴ – Így vezetnek vissza a nyelvfilozófiai megfontolások a politikai filozófia és a politikai cselekvés területére.

⁸⁰ I. m. 312, 325.

⁸¹ I. m. 314, 325.

⁸² I. m. 321, 328–343.

⁸³ I. m. 451–453.

⁸⁴ I. m. 451.

Geng Viktor*

Hogyan válhat
az ember Minótaurosszá?Polányi Mihály
*morális inverzió fogalmáról***

Polányi Mihályt elsősorban mint kiváló természettudóst, illetve mint kiemelkedő tudományfilozófust ismerhetjük, holott ez utóbbi tevékenységét erkölcsfilozófiai célkitűzései is jelentős mértékben meghatározták. Pályáját befolyásoló momentumként említi azt az 1935-ben Buharinnal folytatott beszélgetést, amelynek során beszélgetőpartnere a „tisza tudományok” feleslegességéről kívánta őt meggyőzni.¹ Polányi ezt az elgondolást a morális értékek instrumentalista értelmezésére vezette vissza, amely véleménye szerint a 20. századi kelet-európai, illetve kelet-közép-európai totalitárius államok ideológiáját teljesen, a nyugat-európai eszmetörténetet pedig részben meghatározta. Úgy vélte, hogy ennek a hibás teóriának az eredményeképpen jött létre az a folyamat, amelyet a „morális inverzió” elnevezésével illetett.

Dolgozatomban a „morális inverzió” fogalmát kívánom bemutatni. Azonban Polányi részletesebb történeti vagy eszmetörténeti fejtegetéseitől eltekintek, csak olyan mértékű általánosságban utalok rájuk, amennyit a fogalom értelmezése megkíván. Nem törekszem Polányi elméletének kritikájára sem, kizárólag ennek a, Polányi filozófiájában alapvető szerepet játszó, ennek ellenére csak elszórt passzusokban fellelhető fogalomnak a kibontására és értelmezésére szorítkozom.

* A szerző a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Tudományfilozófia és Tudománytörténet Doktori Iskolájának hallgatója; geng.viktor@gmail.com

** Köszönettel tartozom Fehér Mártának és Margitay Tihamérnak a kéziratomra tett hasznos és tartalmas megjegyzéseicért.

¹ Polányi Mihály: Tudomány, hit és társadalom. In *Tudomány és ember*. Ford. Beck András, Bánki Dezső. Argumentum Kiadó, Budapest, 1997, 8.

1. A morális inverzió folyamata

A) Polányi *Túl a nihilizmuson* című művében a következőket írja:

Robespierre és utó dai között kimutatható az a fejlődési folyamat, melynek során a messianisztikus erőszak valamilyen cél elérésének eszközéből öncéllá alakult. [...] Ezt az átalakulást én a morális inverzió folyamatának nevezem.²

Az idézetből azt olvashatjuk ki, hogy a morális inverzió fogalma egy társadalmi, történeti *folyamatra* utal. Egy másik írásában, *A következőtlenység veszélyei* címűben viszont inkább egy lelki *állapotra* enged következtetni:

Az ilyen emberekben megsemmisültek az erkölcsi ideálok fenntartásának tradicionális formái, s morális szenvedélyeik azokba a megmaradt csatornába terelődtek, amelyeket az ember és társadalom mechanisztikus értelmezése nyitva hagyott számukra.³

A morális inverzió egyaránt jelent eszme- és társadalomtörténeti folyamatot, és jelenti egy lélektani szempontból fontos állapot kialakulását is. Polányi ismeretelméletének egy nagyon lényeges momentuma, hogy az ember minden ismeretét, ítéletét – vonatkozzanak bár ezek az ítéletek a puszt a „tényekre” vagy az értékekre – az úgynevezett elköteleződés aktusával fogadja el. Polányi ennek két szintjét különbözteti meg: a második – magasabb – szinten az ember tudatosan a vélt igazságnak veti alá magát, azonban az első szinten hallgatólagosan elfogadja a szűkebb és tágabb környezete által áthagyományozott normákat, konvenciókat is. Ez utóbbi is rendkívül fontos: ennek hiányában nem tudnánk mire felépíteni későbbi – akár ezeket a konvenciókat is felülbíró – tudásunkat. „Ennyiben már a kezdet kezdetétől elköteleztünk vagyunk.”⁴ Tehát minden ismeretünk – beszéljünk akár erkölcsi vélekedésről, akár tudományos ismeretről – a hagyományokban, a konvenciókban, bizonyos *paradigmákban* gyökerezik. Ugyanakkor a tekintélyként elismert tudós, államférfi, művész vagy erkölcsreformer „magasabb szintű” elköteleződései nyilvánvalóan formálják is ezeket a konvenciókat. A morális inverzió folyamatát meghatározó vélekedések, attitűdök – például, mint látni fogjuk, az erkölcsi szkepticizmus vagy relativizmus, illetve a keresztény hagyományban gyökeret vert erkölcsi perfekcionizmus – többé-kevésbé jelen vannak mindazon személyek hallgatólagos tudásában, akik ennek a kultúrá-

² Polányi Mihály *filozófiai írásai II.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992, 83.

³ Uo. 64.

⁴ Polányi Mihály: Tudomány, hit és társadalom. In *Tudomány és ember.* Ford. Beck András, Bánki Dezső. Argumentum Kiadó, Budapest, 1997. 88.

nak a részesei. Ezek az egymásnak is ellentmondó konvenciók egyes individuumok tudatos elköteleződéseit egyetlen elvként határozhatják meg, és így kialakíthatják a morális inverzió lelki állapotát. A morális inverzió hatása alá került, tekintélyként elfogadott, befolyásos, illetve hatalommal rendelkező személy teóriája, cselekvését meghatározó hitvallása pedig természetesen visszahat a kulturális, társadalmi, történelmi és politikai folyamatokra.

B) Polányi a morális inverzió fogalmát a keresztény hagyományban gyökerező értékhierarchia megfordításának, „feje tetejére állításának” értelmében használja. Társadalomelméleti szempontból a következőket mondhatjuk. Polányi *Személyes tudás* című művében hangsúlyozza, hogy eredetét tekintve minden társadalom személyes érdekeken, az érdekek összeegyeztetésének kényszerén alapul, és mint ilyen, nem lehet független az erőszaktól sem. „A közpolgári kultúra csak fizikai kényszernek köszönhetően tud virágozni. Romlásba van plántálva.”⁵ A kényszerítő intézkedések, illetve a végrehajtó hatalom fenyegetésének hiányában felborulna a társadalmi rend, ami viszont nem pusztán az adott közösséget alkotó egyének többségének érdekeit sértené, hanem az erkölcsi rend lehetőségét szüntetné meg. Ennek a nyilvánvaló következménynek azért tulajdoníthat kiemelt szerepet Polányi, mert bár elismeri, hogy eredetüket tekintve az erkölcsi elvek érdekérvényesítésen alapulnak, s így kézenfekvő hasznosságuk alapján igazolni őket, tagadja, hogy ezek az értékek ne lennének függetleníthetők ettől az instrumentális szerepkörtől. Evolúcióelméleti szempontból például a kognitív képességek kialakulását bizonyos alapvető szükségletek hatékonyabb kielégítésével magyarázhatjuk, de ezzel együtt a kultúra egy nagyon fontos mozzanata, hogy a valóságra, az „igazságra” vonatkozó „intellektuális szenvedélyeink” függetlenedhetnek ettől a funkciótól. Polányi egyenesen abszurdnak tartja például az emberi megismerés egy kitüntetett részének, a tudományos tudásnak pusztán haszonelvű értelmezését. Az erkölcsi elvek esetében nem csak arról van szó, hogy az érdekektől függetlenül, önmagukban is motiválhatják a cselekvéseket, hanem arról is, hogy az előbb említett deskriptív megközelítések nem írhatják le őket maradéktalanul: értéküket ugyanis elsősorban önmagukban hordozzák. Ezzel az állásponttal Polányi egy markáns erkölcsi realizmus mellett foglalt állást. Normatív szempontból a társadalom igazi célját a valódi értékek megismerésében, a morálisan is fejlettebb közösségi élet elősegítésében fedezhetjük fel.⁶ Következésképpen a társadalmi kény-

⁵ Polányi Mihály: *Személyes tudás I–II. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Ford. Papp Mária. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 379.

⁶ Hangsúlyozni kell, hogy itt normatív szempontról van szó: egyáltalán nem jelenti azt, hogy a hatalmon lévők ténylegesen ezeket a célokat preferálnák. Deskriptív szempontból inkább azt mondhatjuk, hogy a polgári társadalmak intézményei végső soron előmozdítják az említett célok elérését.

szer elsődlegesen ezeknek a céloknak a szolgálatában nyer értelmet; a hozzá köthető erőszak szükséges rossznak tekinthető. Morális inverzióról akkor beszélhetünk, ha ez a „romlásba plántált” kényes egyensúly felborul: előfordulhat, hogy az eszköz célá, az eredeti cél pedig pusztá eszközzé alakul át. Ez azt jelenti, hogy az ilyen inverz felfogás hatása alá került kormányzatok végső soron magát az erőszakot, a hatalmat teszik célá, míg a korábban vallott értékek – mint például az igazság –, illetve a hozzájuk köthető intézmények radikálisan átértelmezve, egyre nyíltabban alávetett szerepet töltenek be egy ilyen társadalomban. A morális inverzió az értékhierarchiában fellelhető cél–eszköz viszony felcserélését, *megfordítását* jelenti.

Polányi erkölcsi realizmusát párhuzamba állíthatjuk a tudományos ismeretek – legalábbis a természettudományos ismeretek – általa feltételezett realizmusával is. A tudományok mindig valamilyen hagyományban gyökereznek, ugyanakkor az újabb ismereteknek köszönhetően a korábbi elvek, „paradigmák” időnként meg is kérdőjeleződnek, de ettől függetlenül a tudományos megismerés a *valóság* bizonyos *aspektusát* ragadhatja meg.⁷ Önmagában az, hogy erkölcsi ismereteink is bizonyos reformokon, változásokon esnek át, nem jelenti azt, hogy ezt ne foghatnánk fel a hagyományokon alapuló morális fejlődési *fojamat* részeként. A morális inverzió folyamatában másról van szó: ezt a jelenséget nem pusztá értékváltásként, hanem egyáltalán az értékek, de legalábbis az eddig elfogadott erkölcsi elvek egyre határozottabb tagadásaként lehet értelmezni. Ezzel együtt – vagy éppen ezért – nem is képes olyan új elveket felállítani, amelyek sikerrel vezérelnék azt a társadalmat, amely eredetileg ezer szállal kötődik a korábbi, és immár elutasított hagyományokhoz, elvekhez. Ezért Polányi szerint a morális inverzió magát az adott kultúrát, a társadalmi együttélés lehetőségét számolja fel idővel: a hasznossági kritérium alapján is megkérdőjeleződik. A morális inverzió fogalma tehát az erkölcsi realizmustól függetlenül is értelmezhető.

C) A morális inverzió fogalmának meghatározása nem lenne teljes, ha nem vizsgálnánk meg a kulturális, társadalmi változásokban részt vevő cselekvő ágens vonatkozásában is. Ebben az értelemben a morális inverziót egy olyan szemléletváltásnak tekinthetjük, amelyben az erkölcsi szkepticizmus, illetve a nihilizmus melletti elköteleződés fontos tényezőként jelenik meg.⁸

⁷ Polányi többek között Kopernikusz példáját említi. Kopernikusz elméletét Kepler és Newton fejlesztették tovább olyan mértékben, ami már Kopernikusz számára elfogadhatatlan lett volna, s ezzel együtt Kopernikusz egyes kiinduló téziseit, „paradigmáit” is elvetették. Ugyanakkor Kepler és Newton munkásságát nagy mértékben befolyásolta az a hit, hogy Kopernikusz a valóság egy aspektusát tárta fel, mint ahogy jelenleg mi is ezt gondoljuk. Polányi Mihály: *Filozófiai írásai* II. Id. kiad. 114.

⁸ I. m. 60.

A radikális erkölcsi szkepticizmus szükséges, de nem elégséges feltétele a morális inverzióknak. Számos gondolkodó érvelhet az erkölcsi szkepticizmus mellett, sokan tagadhatják a morális elvek konvencióktól független realitását, korántsem zajlik le bennük az említett mentális folyamat. Az értékek megkérdőjelezése csak elmélet marad számukra, kételkedésük pusztán a tudományos, filozófiai diskurzusok területére korlátozódik. Ha önmagában az erkölcsi értékekkel szembeni kételkedés talán még nem is, de az erkölcsi értékek objektív realitásának *tagadása* biztosan megfeleltethető a nihilista hitvallásban található vélekedésekkel, mégsem gondolhatjuk az ilyen teória érveit elfogadó gondolkodókat feltétlenül nihilistáknak.⁹

Polányi elgondolása szerint az ember alapvető jellemzője az értékítéletésre való hajlam, az ember nem létezhet anélkül, hogy világát ne értékítéletek alapján értelmezze. Emellett kiemeli, hogy az értékek vagy vezérelvek elkötelezett elfogadása, bár az individuum személyes aktusa, feltételezi a választott érték, cselekvési elv *univerzális érvényességében* való hallgatólagos meggyőződést és hitet is. Ha a teoretikus reflektálna erre a problémára, akkor vagy azt kellene mondania, hogy a tudományos, filozófiai tevékenységében alkalmazott objektivistá, racionális módszerek hiányosak vagy elégtelenek, illetve egész egyszerűen helytelen következtetésre jutott, vagy azt kellene elismernie, hogy magánemberként az emóciói által gerjesztett illúzió rabja.¹⁰ A tudományos elméletek és a mindennapos cselekvésekre vonatkozó elköteleződések viszont többnyire éles, de jótékony ellentmondásban állhatnak egymással.

Ha azonban a szkeptikus érzékenyebb a társadalmi igazságtalanságokkal szemben, de legalábbis szenvedélyesebben elkötelezett az elvei mellett, akkor előfordulhat, hogy ez az ellentmondás megjelenik tudományos munkáiban is. Polányi ezzel kapcsolatban többek között Freud példáját említi. Freud *Rossz közérzet a kultúrában* című írásának egyik passzusában kifejti, hogy egyetlen dolgot tudhatunk biztosan, nevezetesen azt, hogy az erkölcsi elvek csak illúziók. Az esszé elején azonban kifejezi mély tisztelőt Romain Rolland iránt, mert elutasítja azokat a hamis normákat, amelyeket általában azok alkalmaznak, akik hatalmat, sikert és gazdagságot akarnak, és akik ezek megszerzéséért tisztelnek másokat, miközben elmulasztják észrevenni az élet valódi értékeit; egy másik helyen pedig elkötelezi magát egy olyan nemes társadalom mellett, amelyben mindenki más együtt dolgozik mindenki boldogságáért.¹¹

⁹ I. m. 61. Természetesen a nihilizmusnak számos értelmezése lehetséges; Polányi elméletében két feltétele van: (a) Elsősorban az *erkölcsi* értékekre vonatkozik, és ezek nem pusztán megkérdőjelezését, hanem tagadását foglalja magában. (b) A tagadás nem marad pusztán elmélet: valamilyen szinten a nihilista magatartását, életvitelét is érinti.

¹⁰ I. m. 130.

¹¹ Polányi Mihály: *Személyes tudás I–II. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Ford. Papp Mária. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994, 395.

A morális inverzió kialakulása nem csak a szkeptikus gondolatokat, de az említett erkölcsi elköteleződések szenvedélyesebb jellegét is előfeltételezi. Azonban még ez sem elég: elméletben kétségbe vonhatjuk, sőt tagadhatjuk az értékek objektív realitását, ugyanakkor egy eszme elkötelezett hívei lehetünk, vagy jelentős karitatív tevékenységet folytathatunk úgy, hogy esetleg nem is érzünk feszültséget a két tény között. A morális inverzió előfeltételeként az erkölcsi szkepticizmus nem maradhat az élettől elzárt pusztá elmélet, ki kell lépnie a tudományos diskurzusok köréből; nem működhetnek a szokványos fékek, mint például a konformizmus vagy a megszokás. A szkepticizmusát következetesen továbbgondoló személy kétségbe esik: „mit kell tennem, ha azok az erkölcsi elvek, hitek, értékítéletek, amelyeket idáig elfogadtam, csak illúziók?”¹² Más szóval a következetes kételkedés a cselekvésekre vonatkozó elköteleződések is érinti. A szkepticizmus élet–halál kérdéssé válhat, és az ilyen jellegű kételkedéshez társulhatnak a morális aspirációk. Ezek az érzelmek kapcsolatban állnak az értelemkereséssel, azzal az elvárással, hogy a történelem menete egy morális tartalmú cél beteljesítése felé haladjon. Az igazságtalanságok leleplezéséből fakadó *erkölcsi felháborodás* pedig tovább fokozza ezeket az érzéseket. Két, egymással éles ellentétben álló elv együttes hatásáról van szó tehát: egyrészt egy markáns és következetes erkölcsi szkepticizmusról, ugyanakkor – részben a keresztény kultúrából átöröklött – szenvedélyes, morális tartalmú igényről. Ha a morális szenvedélyek és hitek nem oltják ki a következetes kételkedést, akkor a két elv jelenléte sok esetben inkább erősíti egymást, mintsem gyengíti. A szkeptikus érvek sokkal szenvedélyesebbé válhatnak, ha eleve fokozottabb elvárásokkal rendelkezünk a világgal szemben; s megfordítva, a kételyek felerősíthetik azon igényeinket, hogy valahol mégiscsak értelmet és értéket találjunk a világ rendjében. A morális aspirációknak köszönhetően az erkölcsi elvek megalapozásának problémája összefonódik egy másik, a mindennapos döntéseket közvetlenül érintő problémával. A következetes erkölcsi perfekcionizmus nézőpontjából ugyanis elkerülhetetlenné és szinte feldolgozhatatlanná válik az a felismerés, miszerint a kultúránkban jelenlévő tradicionális elvek sok esetben ellentmondásba kerülhetnek egymással. Például a mindennapos versenyhelyzetben szűkebb közösségünk érdekeinek preferálása szemben állhat más közösségek érdekeivel, és a politika színpadára tekintve úgy tűnhet, hogy itt a moralizálás akadályozhatja egy politikusnak nemcsak hatalmi törekvéseit, de kötelessége szerinti cselekvését is, hiszen feladata elsősorban az általa kormányzott, illetve képviselt ország, nemzet vagy társadalmi réteg *érdekeinek* védelmében áll.

¹² Polányi szerint ezt a fajta tépelődést ismerhetjük fel például Dosztojevszkij *Bűn és bűnbűdés* című regényében, Raszkolnyikov reflexióiban. *Polányi Mihály filozófiai írásai* II. Id. kiad., 1992, 61.

Ez a kétség az ókorig nyúlik vissza, a modern időkben Machiavelli elevenítette fel először. Friedrich Meinecke az első világháború vége felé Machiavelliből kiindulva vezette le – egy sor nagy gondolkodón keresztül – azt, hogy a kontinentális politikaelméletben egyre szilárdabbá vált a közhatalom szükségszerű immoralitásának elfogadása mind a belpolitikában, mind a külpolitikában.¹³

Ezek a felismerések annak „leleplezésével” járhatnak együtt, hogy a klasszikus értelemben vett erkölcs nem rendelkezik valós értékkel: inkább akadálya, és nem előmozdítója az életnek. Meinecke eszerint értelmezi Németország és ellenfelei ideológiai konfliktusát. Azt gondolja, hogy Németországot csak azért vádolták erkölcstelenséggel, mert őszintén kijelentette, hogy az erő egyenlő a joggal, miközben a tetteikben semmivel sem kevésbé gátlástalan angolszász hatalmak őszintétlenül továbbra is az erkölcsiségre hivatkoztak.¹⁴

Az ehhez hasonló, részben a közvéleményben is fellelhető ítéletek tényként való elfogadása, illetve következetesebb továbbgondolása teheti teljessé a szkepticizmust; egészen pontosan a kételkedés itt fordul át az erkölcsi értékek *dogmatikus* tagadásává. Mivel itt a „leleplezés” az egész személyiséget mélyen érinti, az ilyen meggyőződés kaput nyit a nihilizmus világába. A nihilista *felsőbbrendűnek* érzi magát, hiszen magát a leleplezést sokkal *igazabb* cselekvésnek érzi, mint a „moralizálók” ellentmondásos tevékenységét. Morális szempontból ítéli el a moralistákat, erkölcsi alapon veti meg az egész világot.¹⁵

Ha azonban az ember alapvető jellemzője az adott kultúrában fellelhető értéktételezések elfogadása iránti hajlam, ami ráadásul a nihilistát különösen jellemzi, akkor itt nyilván feszültség áll fenn: a nihilista saját cselekvéseit is befolyásoló következetességgel tagadja az értékek realitását, másrészt viszont szenvedélyes morális igények jellemzik. Ezért a nihilistát nem elégítheti ki tartósan saját felsőbbrendűségének tudata, és új irányokat kereső morális aspirációi olyan hitvallás felvállalására készítetik, amely védett a szkeptikus kihívásokkal szemben. Erre olyan ideológia, eszmerendszer alkalmas, amely nagyrészt elutasítja a klasszikus erkölcsi elvekre való hivatkozást, ugyanakkor a világra, a történelemre, a kultúrára vonatkozó „tudományos”, deskriptív leírásai az illető számára vonzó predikciókat, előrejelzéseket foglalnak magukba. Egy ilyen tan egyszerre tesz eleget az erkölcsi szkepticizmussal összefüggésben álló „tudományos,” kritikus, „objektív” tisztánlátás igényé-

¹³ Polányi Mihály: *Személyes tudás I–II. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Id. kiad. 384.

¹⁴ Uo.

¹⁵ „Éppen ezen hazugságok miatti utálkozásból nyilvánítja Nietzsche a nemes brutalitást a leginkább autentikus, becsületos és csodálatos dolognak.” Polányi Mihály *Filozófiai írásai II*. Id. kiad. 107.

nek, és a világ értékére, értelmére irányuló messianisztikus elvárásoknak.¹⁶ Úgy tűnik, hogy az illető értelemre, otthonra talált, biztonságban van.¹⁷

A morális inverzió értelmezésében kulcsfontosságú momentum, hogy a tradicionális elvek devalválódása során az erkölcsi szenvedélyek mint morális szenvedélyek új, immár részben immoralis tartalmú célokra irányulnak. Azonban ez problémát vet föl: hogyan lehetséges, hogy „az ember meg tudja őrizni, és gyakorolni is képes erkölcsi szenvedélyeit, miközben erkölcsi eszményeit »eldobja« az erkölcstelenség kedvéért?»¹⁸ Semmi problémát nem jelent annak feltételezése, hogy az értéktételezés aspirációja vagy a messianisztikus elvárások továbbra is jelen vannak, és a „megmaradt csatornában” új tárgyakat vesznek célba. Csakhogy Polányi ennél többet állít: feltételezése szerint a szűkebb, klasszikus értelemben vett erkölcsi tartalmú szenvedélyek játsszák az alapvető szerepet a folyamatban. Ennek megértése érdekében vissza kell utalnunk a kétfajta elköteleződés elméletéhez: az erkölcsi elvek explicit tagadása magasabb szintű elköteleződés, és nem feltétlenül érinti a hallgatólagos szinteket. Tehát nem pusztán az igények szublimációjáról van szó, hanem a szenvedélyessé vált klasszikus értéktételezések hallgatólagossá válásáról is.

A morális elvek realitását tagadó vagy felfüggesztő deskriptív magyarázatokban az értékítéletet feltételező emberi cselekvések törvényszerűségek, továbbá egyéni vagy csoportérdekek feltételezése alapján írhatók le.¹⁹ Polányi úgy vélte, hogy ez a „naturalisztikus” értelmező séma az összes, a jelenlegi paradigmákon alapuló „objektív,” társadalomtudományos megközelítést jellemzi, azonban az itt tárgyalt ideológiákat a „naturalisztikus” következtetések hangsúlyozása, kritikátlan eltúlzása is jellemzi. Ennek következtében azt állítják, hogy az élet nagy porondján kizárólag létharc uralkodik, többnyire az erőszak, de legalábbis az erősebb joga érvényesül, és a „gyengébbek”, illetve azok, akiknek történelmi szerepe lejárt, eltűnnek, illetve alávetett helyzetbe kerülnek. Miután a „tudományos” predikció bizonyos csoportok, nemzetek

¹⁶ Érdemes megemlíteni, hogy Polányi mind Nietzschét, mind Marxot a morális inverzió hatása alá került lázadó gondolkodónak tekinti, és nem húz közöttük éles határvonalat. Ez az ítélet bizonyos fenntartásokkal párhuzamba állítható Camus soraival is: „Nietzsche az emberiségen túli emberiségről vallott tanaiban, előtte pedig Marx, az osztály nélküli társadalommal, az eljövendőt használja a túlvilág pótlására. [...] Marx, akárcsak Nietzsche, a stratégia szabályai szerint gondolkodott, a formális erényt ő is gyűlölte. E két lázadás, mely végül szintén a valóság egy-egy aspektusához tapadt, beleolvad a marxizmus-leninizmusba.” Camus, Albert: *A lázadó ember*. Ford. Fázsy Anikó. 2. kiad. Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest, 1993, 98.

¹⁷ Polányi Mihály: *Személyes tudás I–II. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Id. kiad. 401.

¹⁸ Najder, Zdzisław: „Felfordult erkölcs” – vagy erkölcsi átértékelés? In Molnár Attila Károly (szerk.): *Polányi Mihály*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2002, 229.

¹⁹ Polányi Mihály: *Polányi Mihály filozófiai írásai II*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992, 113.

vagy társadalmi rétegek erőszakos úton történő hatalomra jutását tartalmazza, a rejtett erkölcsi értéktételezések is az ilyen gondolatokkal fonódnak össze. Az elmélet szerint ezek a közösségek egyrészt elnyomásban, megaláztatásban éltek, másrészt viszont az „elfogulatlan” tényfeltárás „kikezdzhetetlen logikája” alapján előre jelezhető, hogy a létharcban megerősödve szükségyszerűen széttörrik láncukat, és magukhoz ragadják a hatalmat. Ezek a gondolatok egyszerre elégitik ki az objektív tisztánlátásra és az igazságosságra vonatkozó aspirációkat. A hallgatólagosan működő erkölcsi szenvedélyek nem csillapodnak, hanem éppen ellenkezőleg, az áltudományos alapokon nyugvó ideológia elfogadásának egyre biztosabb mozgatórugóit nyújtják.

Ha a párosítás tudományos részét éri bírálat, azt keményen visszautasítják a mögötte meghúzódó erkölcsi szenvedélyek, ám ha a párosítással valamilyen erkölcsi kifogást szegeznek szembe, azt hidegen félresöpri tudományos eredményei kérelhetetlen verdiktjének felidézése. Mindkét komponens, a dinamikus is, az objektív is elvonja a figyelmet a másíkról, ha azt támadás éri.²⁰

Azonban az elméletben az erő, a hatalom, az erőszak mint nélkülözhetetlen eszköz is fontos szerepet játszik, ezért a rájuk vonatkozó hajlamok egyre szorosabban kötődhetnek az említett igényekhez. A szenvedélyek, törekvések új szerveződése alakul ki, amely az ideológia további torzítását eredményezheti. Az eszközök erkölcsi szempontból történő megválogatása pusztá szentimentalizmusnak minősül. Az ilyen ember gondolkodásában az erőszak – mint probléma-megoldási eljárás – egyre dominánsabbá válik, és mivel a végső cél a nagyon távoli jövőben érhető csak el, az erőszak egyre inkább céllá kezd átalakulni. A morális inverzió végeredménye a fanatizmus, „a fanatikus hatalomkultusz”.²¹

A két elv – az objektív, tudományos tisztánlátásra vonatkozó igényből fakadó szkepticizmus és a morális tartalmú aspiráció – ellentmondásossága többnyire gazdagítja társadalmunkat, de ha egy „logikailag szilárdabb” állapotba kerül, katasztrofális következményekkel járhat. Az ilyen jellegű elméletek határozták meg a 20. század totalitárius államainak ideológiáit: a naturalista előfeltevésekből kiinduló tudományos megközelítéseket torzították el a nácik inkább hamis biológiai, a marxisták pedig inkább hamis társadalomelméleteken nyugvó ideológiákká.

Mert az objektivista álarcosból csak addig tarthat, amíg az erkölcsi meggyőződések, amelyeknek a belső bizonytalanságát alátámasztja, viszonylag békések.

Ha gejzíryszerűen feltörnek a társadalmi életet érintő erkölcsi követelmények,

²⁰ Polányi Mihály: *Személyes tudás I–II. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Id. kiad. 390.

²¹ I. m. 391.

ahogy a tizennyolcadik század végén történt, s azóta e gejrír árja előntötte az egész világot, akkor erőteljesebb kifejezést kell találniuk. Ha egy haszonelvű sémába feckendezik őket, átalakulnak, s átalakítják ezt a sémát is. Így válik az erkölcsi inverzió teljessé: az állatnak ábrázolt ember Minótaurosszá változik.²²

Természetesen mondhatjuk, hogy a morális inverzió csak olyan embereket jellemezhet, akik eleve hajlamosak az erőszakra, akik a világgal szembeni sértettségüket, gyűlöletüket fejezik ki az ideológia elfogadásával. Polányit azonban nem ezek a patológikusnak nevezhető pszichológiai tényezők érdekelték. Filozófiai szempontból sokkal fontosabbnak tartotta azt, hogy kultúránk magában foglalja a két elv feszültségét, és hogy értelmiségiek széles csoportja kötelezte el magát olyan elvek mellett, amelyek a kívánt cél elérése érdekében a kíméletlen erőszakot, és a gondolat szabadság eltörlését hirdették.²³

D) Legyen szó akár a szélsőbaloldarról, akár a szélsőjobboldarról, Polányi a morális inverzió eseteiként értelmezte a 20. századi totalitárius rendszereket. Azonban, mivel a náci mozgalomban annak minden eltorzított romantizmusa ellenére marxi alapokat vélt felfedezni, továbbá, mivel az értelmiségiek egy jelentős része kötelezte el magát a kommunista eszmék mellett, Polányi elsősorban a marxizmussal kapcsolatban elemzi a morális inverzió fogalmát.

Többször is idézi Isaiah Berlin Marxról írt biográfiáját; ezek szerint Marx levelezésében fellelhetők azok az erőteljes tollvonások, melyek a klaszszikus erkölcsi elvekre való utalást voltak hivatottak áthúzni.²⁴ Tehát Marx olykor a tradicionális erkölcsi elveket helyezte előtérbe, némely esetben viszont a burzsoá hatalom megtévesztő eszközének tekintve utasította vissza a rájuk történő hivatkozást.

A kommunisták egyáltalán nem prédikálják a morált, amit Stirner a legkiterjedtebb mértékben cselekszik. Nem állítják az emberek elé a morális a követelményt: Szeressétek egymást, ne legyetek egoisták stb. Ellenkezőleg, nagyon jól tudják, hogy az egoizmus éppúgy, mint az önfeláldozás, éppen az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája.²⁵ Ennek a nyálás szeretetáradatnak felel meg az, hogy Kriege a Soltának adott válaszában és másutt is a kommunizmust úgy ábrázolja, mint az egoizmus

²² I. m. 397; lásd még: Yeager, D. M.: "Confronting the Minotaur: Moral Inversion and Polanyi's Moral Philosophy". *Tradition & Discovery*, 29. évf., 2002–2003/1., 22–48.

²³ I. m. 399.

²⁴ I. m. 385.

²⁵ Marx, Karl – Engels, Friedrich: A német ideológia. Ford. Kislégi Nagy Dénes. Magyar Helikon, Budapest, 1974, 294.

szeretettel eltöltött ellentétét, s egy világtörténelmi forradalmi mozgalmat redukál erre a néhány szóra: szeretet–gyűlölet, kommunizmus–egoizmus.²⁶

Másutt kifejti, hogy a morális tartalmú hivatkozások „energáló hatással vannak mindkét nemre”. *A Nemzetközi Munkásszövetség szervezeti szabályzata és ügyviteli szabályzata*ban viszont ez áll:

A Nemzetközi Szövetség [...] és a hozzá csatlakozott valamennyi egyesület és egyén az igazságot, az igazságosságot és az erkölcsöt ismeri el az egymás és minden ember iránti magatartás alapjául, tekintett nélkül színre, vallásra vagy nemzeti-ségre. A kongresszus kötelességének tekinti, hogy követelje az emberi és polgári jogokat mindenki számára.²⁷

Polányi lázadó nihilistának tekintette Marxot, azonban egy passzusában kiemeli, hogy amikor a morális inverzió elemzések a marxizmusról beszél, akkor ezeket a fogalmakat nem is annyira Marx személyéhez vagy meggyőződéséhez, sokkal inkább egy Marx tanaiból következő, egyre inkább eltorzuló ideológiához kapcsolja.²⁸ Polányi azt is megemlíti, hogy a totalitárius államok vezetői – mind a szélsőjobb, mind a szélsőbaloldal részéről – gyakran tradicionális elvekre hivatkozva próbálták legitimálni hatalmukat, s olykor talán saját maguk is elhitték ezt a propagandát.²⁹ Az is nyilvánvaló, hogy számos marxista elítélte a forradalmi terrort, és soha nem adta fel humánus meggyőződését.³⁰ A morális inverzió folyamata és a totalitárius rendszereket is meghatározó elvek elfogadása nem feltétlenül ekvivalens egymással. Másrészt a fenti példák – de Polányi ítéletei is – zavarba ejtő ellentmondást foglalnak magukba, ezért a morális inverzió fogalmát érdemes inkább olyan gondolkodási folyamatként értelmezni, amely személyenként eltérő lehet, és különböző szakaszokat, „állomásokat” foglal magába.

Ugyanez vonatkozik a morális inverzió fogalmának társadalmi, történeti értelmezésére. Robespierre feltehetően még hitt azokban a klasszikus elvekben, amelyeket a forradalmi terror igazolására sorakoztatott fel: az emberiség iránti szeretetre, az elnyomottak iránti részvételre hivatkozott.³¹ Időközben viszont az

²⁶ Marx, Karl – Engels, Friedrich et al.: Körlevél Kriege ellen. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei (MEM)*. 4. kötet. Kossuth, Budapest, 1964, 5.

²⁷ I. m. 16. kötet, 1864–1870, 482.

²⁸ Polányi Mihály: *Személyes tudás I–II. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Id. kiad. 386.

²⁹ I. m. 381–382.

³⁰ Például Rosa Luxemburg még Lenin hatalomra kerülése előtt a marxi tanok elárulásának tekintette Lenin elképzeléseit. Johnson, Paul: *A modern kor. A 20. század igazi arca*. Ford. Berényi Gábor. 2. kiad. XX. Század Intézet, Budapest, 2007, 68.

³¹ Polányi Mihály *filozófiai írásai II*. Id. kiad. 84.

erkölcsi elvek mögé tekintő, „leleplező” szkeptikus gondolatok elterjedtebbé váltak. Marx és Engels azt hangsúlyozták, hogy az adott társadalomban elfogadottá vált erkölcsi normák a gazdasági erők birtoklóinak pozícióit szilárdítják. Ha viszont ez igaz, akkor nem kell tekintetbe venni azokat az elveket, amelyek végső soron azok érdekét szolgálják, akiknek a hatalmát megdőnti a forradalom.

Robespierre terrorjának igazolását az adta, hogy nemes célokat szolgált; Marx elvetette az efféle igazolást és a puszta erőszakot tette meg a tudományos szocializmus útjának. Nem más ez, mint morális inverzió: olyan állapot, melyben az emelkedett erkölcsi célok csupán rejtetten munkálnak a nyíltan vállalt embertelenség mögött.³²

2. A morális inverzió „összetevői”

A) A morális inverzióknak három feltétele van: a) haszonelvű séma; b) erkölcsi szkepticizmus; c) felfokozott morális szenvedélyek. Mivel a cselekvő ágens vonatkozásában Polányi a nihilizmus felől értelmezi a fogalmat, úgy tűnik, hogy az inverzió létrejött az erkölcsi szkepticizmus és aspiráció összefonódásán alapul. Amikor viszont történeti szempontból vizsgálja a folyamatot, a szkepticizmus 17. századtól kezdődő fokozatos elterjedésének és elmélyülésének lehetünk tanúi, míg további passzusai szerint a morális, szociális érzékenység, bár szintén fokozatosan fejlődik, de az erkölcsi igények csak bizonyos politikai, társadalmi krízisek függvényében lángolnak fel.³³ Történeti szempontból a morális inverzió *folyamatának* lényege, hogy a jakobinusok által elfogadott haszonelvű sémában a szenvedélyek önmagukban is egyre inkább a hatalom eszközeire irányítják a figyelmet, ám a cél–eszköz viszony felcserélését az időközben felerősödő erkölcsi szkepticizmus által teremtett ideológiák hatalmi tényezővé válása teljesíti be. Az alábbiakban a három feltételt tekintjük át vázlatosan.

B) Polányi számára a morális inverzió fogalmának kialakításában jelentős szerepet játszott Arthur Koestler *Sötétség délben* című regénye.³⁴ Koestler bizonyos politikai ideológiákban, elsősorban a marxizmusban szerepet játszó utilitarista elgondolásokat kívánta bírálni.³⁵

³² I. m. 87.

³³ Polányi úgy írja le a 20. század legelső éveit, mint amikor az egyenlőség és szabadság gondolatai biztosan, de nyugodtabb mederben terjedtek. I. m. 52.

³⁴ Koestler számára a könyv megírásakor ihletet jelentett nemcsak Buharin és több egykori bajtárs, de éppen Polányi unokahúgának, Striker Évának a „nagy moszkvai perekben” történt meghurcoltatása is. Lásd Szívós Mihály: *A személyes és a hallgatóságos tudás elmélete. Előzmények, keletkezéstörténet, új távlatok*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2005, 31–32.

³⁵ Körmendy Zsuzsanna: *Arthur Koestler. Harcban a diktatúrákkal*. XX. Század Intézet, Budapest, 2007, 123.

Ha azt hisszük, mint ahogyan Bentham is hitte, hogy az emberi cselekvés értékét annak hasznossága vagy célszerűsége határozza meg, megszámlálhatatlanul sokmillió ember szenvedése felé nyitunk utat.³⁶

Koestler a regényben Rubasov és Ivanov párbeszédeiben jelenítette meg az utilitaristák által elfogadott premisszákból történő radikális következtetések – véleménye szerint – abszurd konklúzióit.

Csak egy számít: objektíve kinek van igaza. [...] A szubjektív jó szándék kérdése számunkra merőben érdektelen. Aki téved, annak fizetnie kell; akit pedig igazol a történelem, annak felmentés jár. [...] Csak kétféle etika létezik, és ezek homlokegyenest szemben állnak egymással. Az egyik, a keresztény, humanista etika szentnek nyilvánítja az egyént, és azt állítja, hogy emberi egyedekre nem alkalmazhatók a matematika törvényei. A másik viszont abból az alapelvből indul ki, hogy minden kollektív cél bármely eszközt szentesít, és nemcsak megengedi, de meg is követeli, hogy az egyén minden tekintetben alárendeltesek a köznek, s ha szükséges, akár fel is áldoztassék a köz érdekében – egyszerűen törölhető az élők sorából, mint egy kísérleti nyúl vagy áldozati bárány.³⁷

Polányi elgondolásában a haszonelvű felfogás nem önmagában jelenti a problémát. Minden társadalmat jellemez egyfajta haszonelvűség, de minden társadalomban megfigyelhető az erkölcsi elvek ellentmondásossága is. Ezek a követelmények egymást fékezik, és a cselekvő hallgatólagos tudása (intuíciója) alapján dönthet egy morális dilemma esetében. A baj ott kezdődik, ha az „objektív” következetesség és az erkölcsi aspiráció szenvedélyesebbé válik, és az utóbbi egyetlen célra irányul; például a közjóra. A problémát nem a hideg kiszámítottság, hanem a szenvedélyek elburjánzása okozza.

A haszonelvűséget filozófiai elméletként vizsgálva azonban Polányi inkább az etikai szkepticizmus kihívására adott válaszként értelmezte; az utilitarizmus nem maga a betegség, hanem inkább annak egy tünete. Az elmélet képviselői elfogadják, hogy az erkölcsi cselekvések *önmagukban* igazolhatatlanok, de mivel a megalapozási kísérletről nem kívánnak lemondani, a cselekvéseket egy nem erkölcsi érték maximalizálásával próbálják igazolni. Ez a nem erkölcsi érték a kellemes érzés, illetve az öröm.³⁸ Polányi szerint ez a teória azért lehet népszerű, mert az uralkodó „naturalisztikus”

³⁶ Koestler, Arthur: *A jogi és a komisszár*. Vál., ford. és az utószót írta Hruby József. Osiris–Századvég, Budapest, 1994, 118.

³⁷ Koestler, Arthur: *Sötétség délben*. Ford. Bart István. Európa–Reform, Budapest, 1988, 74, 116.

³⁸ Meg kell jegyezni, hogy ez az értelmezés önkényes leszűkítés, mivel a hedonista utilitarizmus csak egy szelete az utilitarizmusnak. Smart-Williams, Bernard: *Utilitarianism for and against*. Cambridge University Press, Cambridge, 1973, 15.

felfogásnak inkább megfelel. Az utilitarizmus valójában az objektív, tudományos igazolás álarca mögé rejtja a klasszikus értékeket: a humanizmust, az önzetlenséget, az igazságosságot. Nem más ez, mint az „objektivistá álarcosbál” során létrejövő „pszeudo-behelyettesítés” egy esete.³⁹ De a morális inverzió végső soron nem ugyanilyen „pszeudo-behelyettesítést” tartalmaz? Nem, a „behelyettesítés” itt valódi: a morális inverzió által meghatározott elméletekben a hallgatólagosan működő tradicionális értékítéletek egyre inkább *összefonódnak* azokkal a jóslatokkal, amelyek az erőszakos úton kivívott győzelmet ígérik. Ebből a frigyből pedig új normatíva, új értékítételezés születik. A cél, minden hangoztatás ellenére, sohasem igazán az egyes emberek kényelmének, jólétének elősegítése, vagy valamilyen egyetemes boldogság elérése. Ennek a gondolkodási folyamatnak a vége Orwell *1984* című regényének a világára emlékeztet. A regényben O’Brien vallatótiszt tárja fel a „Párt” célját.

A Párt teljes mértékben saját maga miatt törekszik a hatalomra. Bennünket nem érdekel mások java; kizárólag a hatalom érdekel. Nem a gazdagság, a fényűzés, a hosszú élet vagy boldogság; csak a hatalom, a tiszta hatalom.⁴⁰

Mivel az utilitarista gondolkodásban az erkölcsi szkepticizmus érveit korlátok közé szorítják, a hagyományos erkölcsi értékek nem lépnek frigre sem velük, sem az előbbiekkal összefüggésben álló „naturalisztikus” feltételezésekkel, inkább kompromisszumot kötnek egymással. A végső cél nem tartalmaz előrejelzéseket, tisztán normatív jellegű; kielégíti a hagyományos erkölcsi igényeket, ugyanakkor megfeleltethető a „naturalisztikus” elgondolásoknak is. Igaz, az utilitarizmus következetes továbbgondolása olyan helyzet elfogadásához vezethet, amelyet Aldous Huxley a *Szép új világban* ábrázolt.⁴¹ Ám az utilitarista gondolkodók minden erőfeszítést megtesznek annak érdekében, hogy elméletük összeegyeztethető legyen erkölcsi intuíciónkkal.

C) A morális inverzió által befolyásolt totalitárius rendszerek kialakulása előfeltételezi a nagyfokú társadalmi elégedetlenséget és a demokratikus intézmények hiányát vagy gyengeségét. Másrészt megköveteli az erkölcsi szkepticizmus gyakorlatot is érintő radikális továbbgondolását; Polányi szerint az angolszász kultúrában viszont olyan hagyományok alakultak ki, amelyek megakadályozzák az ilyen gondolatok következetes alkalmazását. Egy szkepticus, egy utilitarista, vagy éppen egy redukcionista elmélete igen nagy sikert arathat a tudományos pályán, de az ilyen teóriákból fakadó következtetéseket

³⁹ Polányi Mihály *filozófiai írásai II.* Id. kiad. 55.

⁴⁰ Orwell, George: *1984*. Ford. Szijgyártó László. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005, 290.

⁴¹ Polányi Mihály *filozófiai írásai II.* Id. kiad. 81.

senki nem kívánja a gyakorlatban is alkalmazni, illetve csak azokat a momentumait, amelyek a demokratikus tradíciókkal összeegyeztethető reformokat eredményezhet.⁴² Az angolszász kultúrában a filozófia soha nem vált élet és halál kérdésévé, itt érvényes lehet Hume mondása: a filozófia tévedései inkább nevetségesek, mint veszélyesek.

Míndek mellett nem feledkezhetünk meg a morális inverzió filozófiai, tudományos gyökereiről. Az utilitarizmus megkérdőjelezi az erkölcsi cselekvések immanens értékét, az általa alkalmazott érvek viszont az egyetemes boldogság maximalizálását szorgalmazó cselekvések megalapozását is kikezdehetnek. Bármilyen objektív, racionális kísérlet az erkölcsi cselekvések igazolására kudarcra van ítélve: „hogyan igazolhatnánk az igazság kimondásának, az igazságosság és könyörületesség fenntartásának kötelező jellegét?”⁴³

A tradicionális erkölcsi elvek *tagadását* eredményezhetik azok a tapasztalatok, amelyek szerint például a mindennapi, illetve a politikai életben többnyire az erősebb joga érvényesül, az erkölcsi tisztesség nem mindig kifizető; de ezek a tapasztalatok mindig is léteztek: csak akkor eredményezték elterjedt módon az erkölcsi elvek tagadását, ha az elméleti megalapozás problematikájához kapcsolódtak. Ebben a tekintetben az erkölcsi szkepticizmus tulajdonképpen a tények és értékek merev szétválasztásán alapul; az elv hallgatólagosan korábban is létezett, de első markáns megfogalmazását Hume adta. Elmélete szerint a tényítéleteket az ész segítségével tárjuk fel, de az ész vagy matematikai ideák, vagy az okok és okozatok között állapít meg relációkat.⁴⁴ Mivel az erkölcsi normatívák nem tartalmaznak ilyen relációkat, nem a „tényekből” fakadnak, valójában csak szenvedélyeinket fejezik ki. „Ez a csekély elővigyázatosság elegendő valamennyi közkeletű erkölcsi rendszer megdöntéséhez.”⁴⁵ Nyilvánvaló azonban, hogy az elmélet radikálisan leszűkíti az értelem műveleteinek területét, és Polányi ennek a leszűkítésnek a beteljesítéseként fogta fel a logikai pozitivizmus tételeit is. A teória szerint csak az olyan kijelentés fejezhet ki értelmes állítást, amely a tapasztalatban megragadható tényekre vezethető vissza, és így verifikálható. Az értékítéletek erre alkalmatlanok, ezért csak szubjektív érzésekről adnak számot, ezen felül mint normatív ítéletek, egész egyszerűen értelmetlenek.

Ugyanis egy érték vagy egy norma objektív érvényessége még az értékfilozófusok felfogása szerint sem verifikálható vagy dedukálható empirikus állítások-

⁴² I. m. 80–81.

⁴³ I. m. 53.

⁴⁴ Hume, David: *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006, 395.

⁴⁵ I. m. 468.

ból, ezért (értelmes állításban) egyáltalán ki sem fejezhető. Másképpen szólva: vagy megadják a „jó”, „szép” és a normatív tudományokban alkalmazott többi predikátum empirikus ismertetőjegyeit, vagy nem. Az első esetben egy ilyen predikátumot tartalmazó állítás tapasztalati tényt rögzítő ítélet lesz, nem pedig értékítélet; a második esetben látszatállítássá válik; értékítéletet kifejező állítás azonban egyáltalán nem alkotható.⁴⁶

Ezek szerint az olyan kijelentés, mint például a „gyilkosság rossz dolog”, vagy értelmetlen szófűzés, vagy olyan állítás, amelynek értelmét a pszichológus, illetve a szociológus hivatott feltárni. Polányi szerint ez a felfogás a végeredménye annak a karteziánus követelménynek, amely minden tekintélyre való hivatkozást visszautasítva, csak az objektívan, „világosan és elkülönítetten” belátható ismeretet fogadja el biztos tudásként. Ez az elmélet – amit Polányi objektívizmusnak nevez – viszont a hit és az ész radikális szembeállításának a következménye.⁴⁷ A követelmény szerint minden szubjektív, pusztán hiten alapuló ismeretet ki kell szelektálnunk annak érdekében, hogy az így megmaradt, immár biztos ismeretekre tudjunk építkezni. Csakhogy ebből az eljárásból nemcsak etikai, hanem végletes ismeretelméleti szkepticizmus is következik, ugyanis úgynevezett tényítéleteink is – végső soron – hiteken alapulnak.

Nem indokolt tehát a szkepticizmus egyoldalú alkalmazása; a tényismeretek és az értékismeretek együtt állhatnak vagy bukhatnak: ha az erkölcsi szkepticizmusban alkalmazott érveket következetesen továbbgondoljuk, magukat a „tényítéleteket” is felszámoljuk. Ráadásul a tudományos tevékenység vagy az „objektivista” követelmény is értékítéleteken alapul: az úgynevezett tiszta ténymegismerés is olyan cselekvés, amely eleve bizonyos értékítéletek melletti elköteleződéseket előfeltételez. Ezért elhibázott lépés éles szakadékot feltételezni a tények és értékek között. Ha azonban az összes szenvedélyt és hitet az egyik oldalra, a „világos, objektív” tudást a másik oldalra soroljuk, akkor az értékítéleteket és az ezek alapján meghatározott cselekvéseket csak a pszichológiai redukcionizmus sémája alapján tudjuk értelmezni.

Végső soron a mindenre kiterjedő naturalista felfogás nem is önmagában a tudományos gondolkodás, hanem sokkal inkább a tudományos megismerés helytelen értelmezésének a következménye. Ennek a paradigmának is megvolt a szerepe, gazdagította kultúránkat, de ideje lejárt. Polányi saját filozófiai tevékenységét is úgy értelmezte, mint amely egy lépést jelenthet ennek a paradigmának a felszámolásában.

⁴⁶ Carnap, Rudolf: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In *A Bécsi Kör filozófiája*. Ford. Altrichter Ferenc – Fehér Márta. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972, 87.

⁴⁷ Békés Vera: „Cogito ergo credo”. *Polanyiana*, 9. évf., 2000/1–2., 123–133, 129.

Összegezve azt mondhatjuk, hogy a hit és a tudás éles elválasztása eredményezte azokat az objektivista követelményeket, amelyek egyben a tények és értékek radikális elkülönítéséhez vezettek. Ezek szerint a megismerés területéről ki kell zárunk a tudásunk alapját, gyökerét képező hiteket és intuíciónkat is, és mivel az erkölcsi elveket *közvetlenül* hiteink és intuíciónk formálják, létezésük bizonyítása lehetetlenné válik.

Ebből a következő probléma fakadhat. Ha az értékítéletek univerzális érvényességét zárójelbe tesszük, akkor csak egy tisztán deskriptív magyarázat alapján racionalizálhatjuk őket.⁴⁸ Így viszont a normatívák kialakulása, genealógiája instrumentális szerepük alapján nyer értelmet. Ha pedig úgy véljük, hogy ez a leírás kimeríti a kérdéssel kapcsolatos tényeket, akkor arra következtethetünk, hogy az erkölcsi normák csak érdekeket szolgálnak.

Más úton is juthatunk ugyanerre a következtetésre. Az objektivista tudáselménynek leginkább a természettudományok felelhetnek meg, ezért mind a társadalomtudományban, mind a filozófiában hajlamosak lehetünk a természettudományos eljárásokat mintának tekintve redukcionista, naturalista séma alapján értelmezni az emberi jelenségeket. Ennek során szinte elkerülhetlenné válik a végkövetkeztetés: az ember morális meggyőződése vagy pusztán „ízlésítéletek” (emotivizmus), vagy egész egyszerűen más pszichikai tényezőkhöz, létfenntartási igényekhez, érdekekhez alapulnak.⁴⁹

D) Meg kell említenünk a morális inverzió egy másik fontos összetevőjét is, a morális aspirációt. E gyűjtőfogalom az alábbiakat tartalmazza.

Emberi cselekvés nem létezhet értékítéletek hiányában; minden cselekvésünk feltételezi a tudatosan vagy hallgatólagosan elfogadott normákat. Az ember alapvető szükséglete, hogy világát az értékek mentén értelmezze.

Elsősorban a keresztény gondolkodás következménye, hogy a világ eseményeit lineáris fejlődés keretében kívánjuk értelmezni. A végső, értékesnek ítélt cél hiányában a világ értelem nélkülinek mutatkozik számunkra. Ezzel függ össze nemcsak a messianisztikus, de egyáltalán a történeti szemléletmód is.⁵⁰

Szintén a keresztény hagyományoknak köszönhető az erkölcsi perfekcionizmus motiváló ereje. A szekularizáció viszont nem gyengítette, hanem a felvilágosodásban megfogalmazott programokkal inkább felerősítette a társadalmi igazságtalanságokkal szembeni érzékenységünket. A korábbi társadalmi hierarchia megbomlott, de a keresztény erkölcsi alapok tovább-

⁴⁸ Polányi Mihály *filozófiai írásai II.* Id. kiad. 112–113.

⁴⁹ I. m. 112.

⁵⁰ Természetesen ez az elgondolás párhuzamba állítható többek között Karl Löwith *Világtörténelem és üdvtörténelem* című írásával. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996.

ra is jellemzik kultúránkat; és ezek, párosulva a következetesség racionális elvárásaival, az emberi méltóság, az esélyegyenlőség, az egyenlő bánásmód, a szegénység felszámolásának igényét generálják.

Az igazságra, a tények megismerésére irányuló törekvés – intellektuális szenvedély – összeköti a tényekre és értékekre vonatkozó ítéleteket. Ugyanakkor a hit és a tudás szétválasztásának következtében ennek a törekvésnek egy vadhajtása alakul ki: a személytelen, a szubjektív tényezőktől elvonatkoztató objektív megismerésre való hajlam.

Természetesen ezek a törekvések és attitűdök minden embert más arányokban és mértékben jellemeznek, és többnyire csak hallgatólagosan munkálkodnak. Azonban bizonyos körülmények folytán, például értelemvesztés során, társadalmi igazságtalanságok, fonákságok megtapasztalása folyamán szenvedélyesebbé válhatnak.

Mivel a hit és a tudás szétválasztásának problematikája a középkori bölcsülethez nyúlik vissza, lehetséges, hogy nemcsak az erkölcsi szenvedélyek, de a szkeptikus törekvések is nagyrészt a keresztény hagyományokon alapulnak. Polányi elképzelései ezzel kapcsolatban viszont korántsem egyértelműek. Egyes passzusaiiban arról ír, hogy a szkeptikus törekvések jelen voltak az antik gondolkodásban is, csak éppen hiányozott „a keresztény messianizmus profetikus szenvedélye”.⁵¹ Ezeknek az utalásoknak az értelmezése viszont meghaladja a dolgozat kereteit.

3. Ismeretelméleti inverzió

Polányi rendkívül problematikusnak tartotta azt a tények és értékek szétválasztásából eredő és „Max Weber közvetítésével” egyre inkább elterjedt paradigmát, miszerint „az értékítéletek kívül esnek a tudomány kompetenciáján”, illetve ezeket mint normatív ítéleteket ki kell zárni a tudományos vizsgálat köréből.⁵² Ebből a követelményből ugyanis az következik, hogy soha nem válaszolhatunk meg tudományos korrektséggel olyan égetően fontos kérdéseket, mint például hogy „miképpen kell viszonyulnunk embertársainkhoz és milyen a jó társadalom?”⁵³ Ráadásul ez a szemlélet azt is kizárja, hogy számot adjunk magának a tudománynak az értékéről. Ha a saját megalapozását elutasító tudományt a legmagasabb rendű megismerési formának tekintjük, akkor legjobb esetben is csak instrumentális szerepet tulaj-

⁵¹ Polányi Mibály *filozófiai írásai II.* Id. kiad. 66.

⁵² I. m. 128.

⁵³ I. m. 132.

doníthatunk neki, ezzel viszont egy központi jelentőségű marxi tételt fogadunk el, nevezetesen azt, hogy „a lét határozza meg a tudatot”.

Ez a paradigma egyre elterjedtebbé vált, és nem csak korlátozta, de bizonyos mértékig el is torzította a társadalomtudományi ismereteket.⁵⁴ Észre kell vennünk, hogy ezt a folyamatot bizonyos mértékig a morális inverzió sémája alapján is értelmezhetjük: az erkölcsi szkepticizmus által korlátozott intellektuális szenvedélyek elferdítik a tudományos megismerést. A morális inverzió eredetileg a kultúránkat átható ellentmondást oldja fel; ám mivel az embert jellemző erkölcsi elvek radikális kétségbevonásával éri ezt el, az ellentmondások egy másik szinten folytatódnak. Például a totalitárius államok ideológiáiban a deskriptív jóslatok és a normatív állítások egy sajátos ellentmondást tartalmaznak: predikciókkal élnek, azt állítják, hogy ügyük szükségszerűen győzedelmeskedni fog, ám azt is mondják, hogy ennek érdekében nem csak szabad, de kikerülhetetlenül fontos is az erőszak eszközehez folyamodni. Nem világos azonban, hogy miért kellene az egyébként szükségszerűen megvalósuló célok érdekében a legszélsőségesebb eszközöket alkalmazni.

Értelmetlen ugyanis harcosokat toborozni egy olyan csatához, amelyről azt állítják, hogy már eldőlt, ha viszont mégsem dőlt el, akkor megjósolhatatlan a kimenetele.⁵⁵

Ez az egyik olyan pont, ahol az ilyen ideológiák bizonytalan alapja kétségtelenné válik; igaz, csak azok számára, akik eleve nem fogadták el az elméletet. Az ideológia elkötelezettje visszavághat azzal, hogy a szükségszerű folyamatoknak ő maga is részese, nem áll a történelem felett. Hitében az erősíti meg, hogy hallgatólagosan működő értékítéletei összefonódtak az előrejelzéssel: „a jóslatból tehát következik a cselekvésre való felhívás”.⁵⁶ Úgy tűnik, hogy az illető a felelősség terhet veszi magára, de az elmélet arra is alkalmas, hogy levesse magáról ezt a terhet: ha a forradalom érdekében cselekszem, akkor erkölcsi fenntartásaimat félreállíthatom, hiszen egyedül csak a történelem ítélkezhet felettem.

⁵⁴ Uo. Ugyanezt a feltételezést erősítheti például Kohlberg véleménye is: „A fejlődépszichológus nyilván nem lehet olyan naïv, hogy a »van-tól a kell-ig« állítások csokrával belépjen a filozófusok oroszlánbarlangjába. [...] Meggyőződésem, hogy a fejlődépszichológusnak ezt mégis meg kell tennie. [...] A pszichológus nem tanulmányozhatja a kogníciót vagy a moralitást episztemológiailag semleges módon”. Kohlberg, L.: A van-tól a kell-ig. Honnan ered a naturalista hiba és hogyan küzdhető le a morális fejlődés tanulmányozásával. In Kulcsár Zsuzsanna (szerk.): *Morális fejlődés, empátia és altruizmus*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 1999, 114, 116.

⁵⁵ Polányi Mihály: *Személyes tudás I–II. Úton egy posztkeritikai filozófiához*. Id. kiad. 390.

⁵⁶ I. m. 391.

Mind a nációk, mind a marxisták azt állították, hogy elméletük tudományos alapokon nyugszik, „Marx és Engels számára a természettudomány volt az objektív igazság archetípusa”.⁵⁷ Ha azonban a lét határozza meg a tudatot, ha minden univerzális intenciójú ítélet a társadalmi helyzet tükröződése, akkor ez alól a tudományos ítéletek sem jelentenek kivételt. Ha úgy véljük, hogy éppen a marxista nézőpont lehet egyedül tudományos, akkor ennek bizonyítására szükségünk van egy újabb, immár ténylegesen objektív perspektívára, de a tétel éppen ennek létezését tagadja. A marxista „tudomány” állításait ismét csak a történelem igazolhatja.

Polányi szerint ez az önfelszámoló gondolkodás a „naturalisztikus” felfogásban eleve benne rejlik. Ha minden cselekvés csak szubjektív vágyakat és érdekeket szolgál, akkor minden megismerési aktus is ilyen; de ebben az esetben az elmélet megfogalmazója is ilyen motivációkkal rendelkezik. Azonban, az elméletet továbbgondolva nem lehet olyan kritérium a kezünkben, amelynek segítségével dönthetnénk a tétel igazságértéke felől.⁵⁸ Ezek önmagukban tekintve csak elméleti problémák, azonban „a lét határozza meg a tudatot” teória gyakorlati alkalmazásra talált a sztálini rendszerben. Mivel csak az számít igazságnak, ami a Párt érdekét szolgálja, a tudományoktól mint az igazság birtokosaitól azt várták, hogy csak a Párt érdekét elősegítő tételeket fogadjanak el.⁵⁹ A pártosság leleplezése nem gyengíti, hanem erősíti a fent említett tételt. Ha viszont az ember nem létezhet univerzális intenciójú ítéletek nélkül, akkor az elméletet őszintén elfogadóknak hinniük kell abban, hogy a szubjektivitás univerzális tétele az objektív igazságot fejezi ki. Az ellentmondást úgy tudjuk értelmezni, ha feltételezzük, hogy itt az univerzalitás igénye és hite teljesen hallgatólagossá kezd válni.

Ebben a helyzetben igen erős „ütésgátlóval” rendelkezik az ideológus: ha minden ítélet csak valamilyen osztályérdeket fejez ki, akkor a vele szemben megfogalmazott ellenvetések is csak szubjektív természetűek lehetnek. Bármilyen kritika, hivatkozzon akár az igazságra, az erkölcsre vagy a jóérzésre, csak burzsoá érdekeket képviselhet. Az ő tételei ellenben, bár elismerten szintén érdekeket tükröznek, ténylegesen igazak és helyesek. Ha a logika eszközével kritizálják a teóriát, kész a válasz: a logika is csak olyan társadalmi konstrukció, amely érdekeket fejezi ki; az objektivitás elutasítása viszont lehetővé teszi számára, hogy ennek ellenére adott esetben a következetes gondol-

⁵⁷ I. m. 402.

⁵⁸ Nietzsche azon kijelentései, hogy „olyan, mint igazság nincsen”, „minden hamis”, zavarba ejtőek, önmagukat is érintik. Ezért vagy önfelszámolóak, vagy a „magánvaló” világára vonatkoztathatók. Lásd Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche*. Ford. Csátár Péter. Latin Betűk, Debrecen, 1998. Az utóbbi esetben viszont szükség van egy olyan perspektívára, amely alapján dönthetnénk a „magánvaló” hamissága felől.

⁵⁹ Polányi Mihály: *Személyes tudás I–II. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Id. kiad. 403.

ködés eszközeit használja fel. Ez a fajta cselekvés saját magát támasztja alá, visszaigazolja az ideológus alaptételét: „a lét határozza meg a tudatot”. Többek között így érthetjük meg, hogy a koncepciók perек elkötelezett áldozatai sok esetben szinte már maguk is kezdték elhinni az ellenük felhozott vádakokat.⁶⁰

Úgy tűnik, hogy nincs eszköz a kezünkben az ideológia internális kritikájára. Azonban Polányi többek között azért is vitte végig a sztálini ideológia bírálatát eddig a konklúzióig, hogy demonstrálja tézisét: nemcsak a morális ítéletek, de minden elmélet végső soron elköteleződésen, hiten alapul. „A miértekre egy ponton túl már csak azt tudom válaszolni: »mert így hiszem.«”⁶¹ Emellett megemlíti, hogy a sztálini rendszerben az ideológiai torzítás nemcsak a társadalomelméleteket, de végül a természettudományokat is elérte. Mivel szinte kizárólag az osztályelmélettel kívántak minden emberi jelenséget magyarázni, büntetőtáborba hurcolták Nyikolaj Vavilovot, az orosz genetika atyját. „Ez a hadjárat megfélemlítette a biológusokat; s 1939 után bénítólag hatott a biológia számos szakterületére.”⁶² A morális és ismeretelméleti inverzió alapuló gondolkodás a gyakorlatban válik önfel-számolóvá: a tiszta tudományos tudást hosszabb távon megbénítva az osztályharc vagy a társadalmi érdekek egyik legfontosabb eszközének használatát korlátozza. Az inverz gondolkodás tehát hasznossági alapon is bírálható, ám nem felejthetjük el, hogy „az inverzió valamennyi logikai előzménye ma épp úgy jelen van, mint korábban”.⁶³

⁶⁰ Lásd Polányi Mihály *filozófiai írásai II.* Id. kiad. 133. Polányi elmélete alapján további magyarázatokat nyújt erre Fehér Márta írása, lásd Fehér Márta: *A Sötétség délben és a jogi-logikai inverzió problémája. Polanyiana*, 14. évf., 2005/1–2., 113–120.

⁶¹ Polányi Mihály: *Tudomány, hit és társadalom.* Id. kiad. 10.

⁶² I. m. 8.

⁶³ Polányi Mihály *filozófiai írásai II.* Id. kiad. 95.

A hatalom szerepe és nyelve a tudományos vitákban Esettanulmány a szocializmusból**

A tanulmányban a szocializmus tudományos életét vizsgálom, különös hangsúlyt helyezve a hatalom ideológiai alapját jelentő politikai gazdaságtan és az ehhez kapcsolódó marxi terminológia szerepére. Ezt egy olyan tudományos vita elemzésén keresztül teszem, amelyben elméleti, azaz politikai gazdaságtani, illetve gyakorlati megközelítések egyaránt megjelentek. A korszak megértéséhez tudásszociológiai programot választottam; egy prezentista vagy whig szemléletű visszatekintés ugyanis a modern tudományos szempontokat kérné számon a résztvevőktől, ezzel lehetetlenné téve a szocializmus elméleti megfontolásainak érdemi megértését. Ezzel szemben a választott tudományos viták elemzésére szolgáló szociálkonstruktivista program azonos elvárásokat támaszt a polémiában részt vevő csoportokkal szemben; rávilágít arra, hogy a vita nem volt átideologizált, egyes gondolatok marxi tételekkel való alátámasztása nem volt szükséges, és annak megtétele nem mindig segítette az elérni kívánt célt, vagy éppen ártott annak.

A tanulmányban először rövid áttekintést nyújtok a tudásszociológiáról és a nemzeti jövedelemnek a vitát kiváltó fogalmáról, majd a tudásszociológiai program egyes szakaszai mentén előrehaladva elemzem a vitát.

1. A tudásszociológia és a hatalom nyelve

A társas episztemológia a klasszikus ismeretelmélethez hasonlóan az igazolt vélekedésekhez vezető utat vizsgálja, a hangsúlyt azonban a társas, és nem a pszichológiai folyamatokra helyezi. Az ismeretek társas környezetben való kialakulása a tárgya a tudományos tudás szociológiájának is, tudásként azonban nem az igazolt hiteket, hanem azt az ismeretet fogadja el, amelyet

* A szerző a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Tudományfilozófia és Tudománytörténet Doktori Iskolájának hallgatója; andras.pinter@filozofia.bme.hu

** Köszönöm Hüttl Antóniának, Kőhegyi Gergelynek és Zemplén Gábornak a tanulmány írásának különböző szakaszaiban tett értékes megjegyzéseit, valamint Szilágyi Györgynek, hogy egy beszélgetésünk során új megvilágításba helyezte az esettanulmányt.

a tudományos közösség elismer. Így eszköztárában például antropológiai és tudományos viták elemzésére szolgáló módszerek jelennek meg. Ennek ellenére vannak, akik a társas episztemológia *nem klasszikus* megközelítéseként tekintenek rá, a tudásszociológusok többsége azonban nem fogadja el ezt a besorolást.

A tudományos tudás szociológiájának a viták elemzésére alkalmazott módszerei közvetlen előzménye David Bloor *erős programja* volt,¹ amely többek között elméleti háttérrel biztosított az igazolt tudásnak tekintett ismeretek szociológiai vizsgálatához, a hitek igazságértékét részben a tudás kontextus-függősége miatt elemzési körén kívül helyezte, ezzel segítve a tudomány prezentista történetének elkerülését. Az erős program ugyan önmagában nem párosult gyakorlati elemzésekkel, azonban több empirikus, gyakran tudománytörténeti esettanulmányt inspirált. Az egyik fő csapásiránya a tudományos viták elemzése volt, amire példa Harry M. Collins megfogalmazásában *a relativizmus empirikus programja*.² Az elsősorban technikasociológus Trevor J. Pinch és Wiebe E. Bijker a tudomány és a technika szétválasztásának nehézségéből, gyakran értelmetlenségéből kiindulva *a relativizmus empirikus programját a technika társadalmi konstrukciójának* eredetileg technikasociológiai elemzésekre kitalált programjával ötvözte, megmutatva, hogy a két eredetileg eltérő megközelítésmód kölcsönösen segítheti egymást.³

A fenti, szociálkonstruktivistának nevezett programok egyes elemzési szakaszai inkább támpontoknak, mint szigorú előírásoknak számítanak, a kereteket jelölik ki egy tudományos vita és/vagy egy termék elemzéséhez (a kettő szétválaszthatósága gyakran problematikus). A folyamat kezdetén lehetőség nyílik egy fogalom és/vagy termék jelentésének (újra)értelmezésére, amelyről az egyes társadalmi csoportok különböző igényeket, problémákat fogalmaznak meg. A kialakult variációk közül (legyenek azok továbbra is fogalmak és/vagy termékek) szelekciós mechanizmus segít választani és így lezárni a folyamatot. Ezt követően a létrejött eredmény stabilizálódik, és egy szélesebb társadalmi kontextus részévé válik.

A fenti programot a vitában részt vevő releváns társadalmi csoportok szimmetrikus és pártatlan elemzése miatt választottam, mivel ez lehetőséget biztosít a szocializmus ideológiai alapjait képviselő tábor érveinek és motívációinak, és így a tudományos élet kereteinek mélyebb megértésére. Ennek

¹ Bloor, David: A tudásszociológia erős programja. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Aron Kiadó, Budapest, 1976/1999, 427–445.

² Collins, Harry M.: Szakaszok a relativizmus empirikus programjában. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): i. m. 471–476.

³ Lásd: Pinch, Trevor J. – Bijker, Wiebe E.: Tények és termékek társadalmi konstrukciója, avagy hogyan segítheti egymást a tudányszociológia és a technikasociológia. *Replika*, 1987/2005, 51–52, 57–87.

bemutatására egy Magyarországon az ötvenes–hatvanas években lefolytatott tudományos vitát elemzek. A vita tárgya a gazdaság legfontosabb mutatójának, a nemzeti jövedelemnek a meghatározása, és a tét, hogy az akkoriban használt szocialista módszertan legfőbb egyediségét feladva egy nyugatinak tekintett ENSZ-módszertant vegyen át a magyar statisztika. Ez a vita, amely a termelési oldalnak a szolgáltatásokkal való bővítését jelentette, több szocialista országban, köztük a Szovjetunióban is lezajlott, azonban Magyarország volt az egyetlen, ahol tényleges változás is történt, és végül 1971-től a világon egyedülként mindkét módon kiszámolták a mutatót.

A hatalom számára az ideológiai bázist a társadalomtudományokban a marxista alapokra épülő politikai gazdaságtan jelentette. A nemzetijövedelem-számítás, amelynek meghatározása kiemelt gazdaságpolitikai jelentőséggel bírt, közvetlenül is Marxnak tulajdonított fogalmi értelmezésekre épült. Az új (bővített) nemzetijövedelem-fogalom mellett érvelők így a hatalommal szembeni harcként élték meg az új rendszer bevezetésére tett erőfeszítéseiket. A Központi Statisztikai Hivatal (KSH) főosztályvezetője, Mód Aladárné így fogalmazott egy rendszerváltás utáni konferencián: „A Hivatalban elég gyorsan kialakult a meggyőződés, hogy ezen [a nemzeti jövedelem fogalmán – P. A.] változtatni kell, és elkészült egy szolgáltatásokat is felölelő rendszer. [...] [J]ól tudtuk, hogy a dogmatikusoknál, főleg a Szovjetunióban, mekkora visszahatást fog kelteni ez a javaslat, ezért törtük a fejünket, hogyan lehet a várható elmarasztalást csökkenteni”.⁴ Hasonlóan élte meg ezt az időszakot Csernok Attila, a KSH osztályvezetője is: „a marxizmus felkent »főpapjai« riadót fújtak, a bővítés-pártiakat éles, nem ritkán politikai ízű támadások érték, »revizionistáknak« nevezték őket”.⁵

A vita elemzése azonban ezzel szemben azt mutatja, hogy nem csak hogy nem érte támadás a bővítés-pártiakat, de nem is várták el tőlük, hogy marxi alapokra támaszkodva mutassák be az álláspontjukat. A hatalom ideológiai alapját képviselő oldal egyedül annyit várt, hogy maradjanak a politikai gazdaságtan által valójában igen szélesen megjelölt mozgástéren belül, azonban ezt az önkéntes Marx-interpretációk nem tartották be.

⁴ Árvay János – Hegedűs B. András (szerk.): *Péter György. Egy reformközgazdász emlékére*. Cserépfalvi–T-Twins, Budapest, 1994, 57–58.

⁵ Csernok Attila: *A komáromi pontonbíd*. Szerzői kiadás, Budapest, 2008, 306–307.

2. A nemzeti jövedelem fogalma

A szociálkonstruktivista program a tudományos vitákat a tudományos fogalmak értelmezési lehetőségeként elemzi, legyen szó aktuálisan kialakuló, még rögzített jelentéssel nem rendelkező koncepcióról, vagy egy már bevett, a tudományos közösség által konszenzuálisan elfogadott jelentés stabilitásának meggyengüléséről, amely ismételten teret enged az újraértelmezéseknek.

A *nemzeti jövedelem* a gazdaság által egy adott időszak alatt megtermelt új értéket jelenti, amelynek értékfogalma a közgazdasági elméletek függvényében változott.⁶ A 20. századra két jelentése alakult ki egymással párhuzamosan. Az Adam Smith-re visszavezethető és Marx által továbbalakított értékfogalom az anyagi termelésre (mezőgazdaság, ipar) és az ahhoz közvetlenül kapcsolódó (anyagi) szolgáltatásokra (például szállítás) terjedt ki. A Szovjetunióban a húszas években komoly vita folyt arról, hogy a nem-anyagi szolgáltatásokat értéktermelőnek lehet-e tekinteni, végül elvetették a bővítést. A kialakult fogalom a *népgazdasági mérlegrendszer*nek képezte a részét, amely a gazdaság teljes körforgását, így a jövedelmek elosztását és újraelosztását is bemutató mérlegekből állt. A koncepció szerint csak az anyagi tevékenységek hoztak létre *eredeti jövedelmet*, ami az újraelosztás folyamatában további *származékos jövedelemként* jelenhetett meg a szolgáltató ágazatoknál.⁷ Az elszámolási rendszerben, amelyre nemzetközi konferenciákon *Material Product System*ként (MPS) hivatkoztak, ugyan történtek az évek során kisebb változtatások, az alapkoncepció azonban változatlan maradt. A Szovjetunió felbomlásával a térség korábbi szocialista országai lényegében felhagytak a KGST-módszertan szerinti számítással, és áttértek az ENSZ-számításra.

A *System of National Accounts*nak (SNA) nevezett ENSZ-módszertan, amelynek közvetlen alapjait a negyvenes évek végén, illetve az ötvenes évek elején dolgozták ki, a fogyasztói preferenciák elmélete alapján határozta meg az értéket, így a szolgáltatások is a termelő ágazatok részét képezték.

Így a két rendszer közötti legmarkánsabb különbség a szolgáltatások kezelésében jelent meg, mivel a KGST nem tekintette azokat értéktermelőnek, és így a nemzeti jövedelem részének, az ENSZ viszont igen.⁸ Sztálin halála után azonban megjelent az igény az egyes szolgáltató ágazatok anyagi,

⁶ Lásd Hüttl Antónia: A gazdasági mérés történetéről. *Közgazdasági Szemle*, 50. évf., 2003/2., 164–182.

⁷ A kor terminológiájában a *termelés*, a *termék* és a *termelő szféra* az anyagi/dologi termékekre terjedt ki; az egyes *szolgáltatásokat* a termelő szférától való távolságuk alapján csoportosították, azaz nem tekintették azokat termelőnek; *produktív (termelő) jellege* azonban nemcsak a termelő szférának, hanem a szolgáltatásoknak is lehetett (például anyagi szolgáltatások). A *tevékenység* kifejezés az összes ágazatot magában foglalta, termelő jellegüktől függetlenül.

⁸ Az MPS és az SNA nemzetijövedelem-fogalma között lényegi különbségek vannak, de ez a tanulmány szempontjából mellékes.

illetve értéktelmező jellegének az újraértelmezésére a központilag tervezett gazdaságok egy részében, elsősorban a Szovjetunióban. A „személyszállítás termelő jellegének bizonyítása és beszámításának elfogadása [...] ütött rést a szolgáltatások általános nem termelő jelleg szerinti elbírálásának már-már megmerevedett nézetén” – fogalmazta meg a szociálkonstruktivista program keretében tökéletesen beilleszthető pontossággal a Magyarországon lefolytatott vita egyik résztvevője.⁹ A Burgerné által hivatkozott vita eredményeként ugyanis a KGST 1959-ben kibővítette a nemzeti jövedelem által elszámolt tevékenységek körét a személyszállítás, a mosodák, a kelmefestők, a vegytisztítók eredményével.

A bővítés ugyan csak minimális változtatásnak tűnhet, azonban rámutatott, hogy Sztálin halálát, de különösen az SZKP XX. kongresszusát követően a tudományos viták érdemi jelentőségűvé váltak, így képesek voltak hatást gyakorolni gazdaságpolitikai jelentőséggel bíró döntésekre is. Az eredmények a későbbiekben hivatkozási alapot jelentettek a további változtatás mellett érvelőknek.

A fenti bővítést az anyagi tevékenységek fogalmának újraértelmezése tette lehetővé, amely megengedte, hogy „a rendszeresen végzett társadalmi szolgáltató tevékenységek is, amelyek anyagi feltételek között működnek és az anyagi létfeltételek biztosítása érdekében hasznosulnak”, részét képezzék a nemzeti jövedelemnek,¹⁰ azaz maga a nemzeti jövedelem fogalma változatlan maradt. Ugyanakkor ez nem jelentette azt, hogy ne lehetett volna ezt is a kritika tárgyának megtenni.

Magyarországon három komoly vita folyt a szakmai folyóiratokban a nemzeti jövedelem fogalmáról. Az elsőre 1956–1957-ben került sor Horváth Róbert egyetemi tanár és Hajpál Gyula, a KSH munkatársa között,¹¹ azonban az 1956-os forradalom vélhetően nem segítette, hogy az amúgy is sok szempontból esetlenné és személyeskedővé váló vita érdemi változtatásokat indítson el. A második vita, amelyet tanulmányomban részletesen elemzek, 1963 és 1964 között játszódott le; ezzel párhuzamosan az MSZMP Közgazdasági

⁹ Burger Kálmán: A fogyasztói szolgáltatások és az árutermelés. *Közgazdasági Szemle*, 10. évf., 1963/9., 1031.

¹⁰ I. m. 1033.

¹¹ Lásd Horváth Róbert: A polgári nemzeti jövedelemszámítás Magyarországon. *Statistikai Szemle*, 34. évf., 1956/4., 324–337; Horváth Róbert: A nemzeti jövedelemszámítás tantörténetének módszertani kérdéséről. (Válasz Hetényi István és dr. Hajpál Gyula hozzászólására). *Statistikai Szemle*, 35. évf., 1957/6., 463–477; Hajpál Gyula: A nemzeti jövedelem fogalmi meghatározásának egyes gazdaságelméleti kérdései (Hozzászólás dr. Horváth Róbert: A polgári nemzeti jövedelemszámítás Magyarországon c. tanulmányához). *Statistikai Szemle*, 34. évf., 1956/11–12., 990–1001; Hajpál Gyula: Elvi megjegyzések a nemzeti jövedelem módszertani kérdéseihöz (még egyszer Horváth Róbert tantörténeti tanulmányához). *Statistikai Szemle*, 35. évf., 1957/7., 586–588.

Elméleti Munkaközösségének (EMK) ülése 1964-ben leszűkítette a további viták keretét. A harmadik vita, amelyet Csernok Attila, a KSH osztályvezetője indított el,¹² határozottan elméleti jelleget öltött, és 1965-től több éven keresztül vissza-visszatérően folytatódott.

3. A vita szereplői

A szociálkonstruktivista program a vitában részt vevő társadalmi csoportokat az (újra)értelmezni kívánt fogalomnak tulajdonított jelentés alapján ragadja meg. Jelen esetben a nemzeti jövedelemre két markánsan elkülönülő irányból tekintettek a résztvevők: voltak, akik elméleti – politikai gazdaságtani, mások gyakorlati–statisztikai megfontolások kielégítését várták el a fogalomtól. Az első csoport az elmélet irányából szemlélte a fogalmat, és elégedett volt az uralkodó állapottal, utóbbiak viszont több gyakorlati problémát láttak a rendszerben. Mindkettő a következetesség mellett érvelt, csak más területen. Az elméletpártiak a politikai gazdaságtannal kompatibilis fogalmakat védtek, amely az anyagi tevékenységeket figyelembe vevő nemzeti jövedelemnek felelt meg, a gyakorlatpártiak viszont többek között az egyes statisztikai mutatók között akarták az összhangot megvalósítani, amelyet egy szolgáltatásokkal bővített mutató szolgált volna jobban.

A hatalom ideológiai támaszát a szocializmusban a marxizmus-leninizmuson túl a politikai gazdaságtan jelentette;¹³ a tudásszociológiai elemzési keret azonban rávilágít arra, hogy mindez nem gátolta meg, hogy érdemi vita alakulhasson ki az elméleti oldallal, és nem tette szükségessé az elméleti megfontolások marxi terminológiával történő alátámasztását. Ennek egyik okát a szocializmus politikai gazdaságtanának megismerésbeli problémáiban látom.

A marxi elmélet egyik fontos alaptétele szerint a termelésnek vannak általában-való és meghatározott társadalmi fejlődési fokon álló, azaz a történelmi-társadalmi viszonyoktól független és függő jellemzői.¹⁴ Marx ezt szem előtt tartva vizsgálta a kapitalizmus politikai gazdaságtanát, és csak szemléltetésképpen vetette össze más gazdasági-társadalmi rendszerekkel, például a

¹² Csernok Attila: A nemzeti jövedelem értelmezésének néhány elméleti és gyakorlati kérdése. *Közgazdasági Szemle*, 12. évf., 1965/2., 218–228.

¹³ A marxizmus-leninizmus párttörténetet, valamint dialektikus és történelmi materializmust, a politikai gazdaságtan marxista alapokra támaszkodó közgazdaságtant takart. Az utóbbi kifejezésnek több eltérő jelentése is kialakult, a tanulmányban azokra nem hivatkozom.

¹⁴ Lásd például Marx, Karl: Bevezetés („A politikai gazdaságtan bírálatához”). In *Karl Marx és Friedrich Engels művei (MEM)*, 13. kötet. Kossuth, Budapest, 1857/1965., 149–176, 151–155.

kommunizmussal.¹⁵ Míg a tőkés viszonyok alapos vizsgálatát lehetővé tették a több országban több száz évre visszanyúló empirikus ismeretek, addig a szocialista rendszer megismerésére csak egy országot jellemző évtizedes tapasztalatok álltak rendelkezésre.¹⁶ További problémát jelentett, hogy mivel a szocializmus a tervezésen alapult, ezért a konkrét gazdaságpolitikát még nehezebb volt szétválasztani a gazdasági rendszertől, mint a tőkés országokban.¹⁷ Hosszú vitákat követően 1954-re ugyan kiadták a Szovjetunióban az első politikai gazdaságtan tankönyvet,¹⁸ amely a későbbiekben kvázi-hivatalos viszonyítási pontként jelent meg, a legalapvetőbb fogalmak ezt követően is ugyanúgy vitathatóak maradtak.

Még nem ez a rugalmasság jellemezte ugyan Magyarországot az ötvenes évek doktriner időszakában,¹⁹ de az első Nagy Imre-kormány és a XX. kongresszust követő, az 1956-os forradalomig tartó átmeneti hónapokban, majd végül a hatvanas évektől kezdve megnyílt a lehetőség érdemi tudományos viták folytatására.

A szocializmusban a tudományos vitáknak a gazdaságpolitikai döntésekre gyakorolt érdemi hatását, valamint a hatalom egyik ideológiai támaszának számító politikai gazdaságtannal való viszonyát jól jellemzi a nemzetijövedelem-számítás körül 1963–1964-ben Magyarországon kialakult diskurzus. Egyrészt a nemzetijövedelem-számítás olyan fogalmakra épített, amelyek központi helyet foglaltak el a politikai gazdaságtanban, másrészt a gazdaság teljesítményének első számú mutatójaként kiemelt jelentőséggel bírt a gazdaságpolitika számára.

¹⁵ Marxnak és más „klasszikusoknak” az elszórtan a szocializmusra vonatkozó megjegyzéseit lásd például: Brus, Włodzimierz: *A szocialista gazdaság működésének általános problémái*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1967, 25–30.

¹⁶ Ez jelentette az alapját annak a hatvanas évektől széles körben elterjedt nézetnek, amely szerint a szocializmus különböző gazdasági mechanizmusokat is megenged, és a sztálini centralizált modell nem maga a szocializmus, hanem annak csak egyik szélső esete volt.

¹⁷ Nagy Tamás: A politikai gazdaságtan néhány kérdéséről (A politikai gazdaságtan tankönyv új magyar nyelvű kiadása alkalmából). *Közgazdasági Szemle*, 3. évf., 1956/6., 657–675.

¹⁸ Osztrovityanov, Konsztantyin V. [et al.] (szerk.): *Politikai gazdaságtan tankönyv*. Szikra, Budapest, 1955. Ennek végső vitájához íródott 1952-ben Sztálin egyik fő műve, lásd: Sztálin, Joszif V.: *A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban*. Szikra, Budapest, 1953.

¹⁹ A közgazdasági cikkek jelentős része, vélhetőleg az elméleti kérdések vizsgálatának kockázata miatt, ágazati gazdaságtannal és gazdaságpolitikával foglalkozott, erről lásd Pillis Pál: A politikai gazdaságtan tanszékek tudományos kutatómunkájának helyzete és feladatai. *Közgazdasági Szemle*, 3. évf., 1956/5., 592–603.

3.1. Egy besorolhatatlan megközelítés

A visszaemlékezések a nemzetijövedelem-számítás vitájában szereplő feleket a bővítés szempontjából határozták meg. Mivel a vita statisztikai szempontból a világon egyedülálló eredményhez vezetett, ezért eleve a statisztikusok visszaemlékezéseiben jelent meg az esemény, akik számára pedig a bővítés jelentette a törésvonalat. Véleményem szerint a vita két különböző, egymást nem feltétlenül érintő gyakorlati–statisztikai és elméleti – politikai gazdaságtani megfontolás mentén alakult.

Az 1957-ben hirtelen véget érő vitát 1963-ban újraindító Burger Kálmán Gimes Anna, az MTA Közgazdaságtudományi Intézetének tudományos munkatársa bővítéspárti oldalon volt, ugyanakkor nem sorolható be az általam alkotott csoportokba. Burgerné motivációja a fogyasztói áruforgalomban megjelenő szolgáltatások elméleti és megoldandó gazdaságpolitikai kérdéseinek elemzése volt,²⁰ ami az általam felállított mindkét csoportba besorolhatóvá teszi, ugyanakkor a nemzeti jövedelem őáltala megfogalmazott jelentésével egyik csoport sem értett egyet.

Burgerné szerint a termékek és a szolgáltatások többsége nemcsak a kapitalizmusban, hanem a szocializmusban is áruformával rendelkezik.²¹ Az értéket létrehozó és nem létrehozó tevékenységek határát nem az anyagi, hanem az árutermelő jelleg határozza meg. Így a nemzeti jövedelemnek, amely a gazdaságban megtermelt új értéket tartalmazza, az összes áruforgalomba kerülő terméket és szolgáltatást is tartalmaznia kell. Mindezt többek között Marx műveiből vett idézetekkel támasztotta alá.

Elméleti – politikai gazdaságtani és gyakorlati–statisztikai motivációi egyaránt voltak Burgernének, azonban a klasszikus marxi terminológia Marx alapján történő újraértelmezése az elméleti oldalt, míg a mérsékelten bővített koncepció a nemzeti jövedelmet a szolgáltató ágazatok minél nagyobb körére kiterjeszteni akaró gyakorlati oldalt, elsősorban a KSH munkatársait készítette hozzászólásra.

Burgerné elkötelezettségében is különbözött a két csoporttól.²² Nem rendelkezett kívülről adott előzetes elképzeléssel, feladattal, amit minden áron meg kellett volna védenie, illetve oldania. A szolgáltatások vizsgálatakor többször beszélgetett a KSH Közgazdasági Főosztályának munkatársaival, és látta az ottani kutatásokat és törekvéseket, valamint a politikai gazdaságtanra mint kutatónak volt szüksége, azonban nem volt a KSH munkatársa, és nem kötődött annyira a bevett marxista elmélethez, hogy az egyes csoportok céljait átvegye.

²⁰ Burger Kálmán: *A fogyasztói szolgáltatások egyes közgazdasági kérdései*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1965, 9.

²¹ Burger Kálmán: *A fogyasztói szolgáltatások és az árutermelés. Közgazdasági Szemle*, 10. évf., 1963/9., 1030–1043.

²² Lásd: Interjú Burger Kálmán Gimes Annával. Budapest, 2010. 12. 15.

3.2. Elméleti – politikai gazdaságtani megfontolások és problémák

A vitában részt vevők szétválasztására a bővítés kérdése nemcsak nem a legpontosabb szempont, hanem még félrevezető is. Feltételezi ugyanis egy olyan csoport létezését, amely ellenezte volna a bővítést; ilyen viszont, ha létezett, nem jelent meg olyan élesen, mint amennyire a visszaemlékezések állították. Huszár István, a KSH akkori első elnökhelyettese szerint kifejezetten támogató volt a légkör, a szovjet statisztikai hivatal vezetőjével megértő módon beszélgettek a bővítés kérdéséről, és a KSH egyértelmű presztízsnyeréssel került ki a vitából.²³ Ugyanakkor tényleg volt egy oldal, amely kritikát fogalmazott meg a gyakorlati–statisztikai oldallal szemben.

A „bővítésellenes” oldal mindig egy névtelen, a hatalmat képviselő oldalként jelent meg a visszaemlékezésekben, szemben a bővítéspártiakkal, akik hamar bekerültek a döntést előkészítők panteonjába.²⁴ Több jel arra mutat, hogy Földes Károlyt, az MSZMP KB „agit-prop” osztályának munkatársát az előbbi csoporthoz sorolták, holott Burgerné cikkére írt válaszában a bővítésről a következőképp fogalmazott: „A szerző [Burgerné – P. A.] konkrét javaslatainak fő tendenciájával [...] egyet lehet érteni, álláspontjának van létjogosultsága. Ami a vitát elsősorban kiváltja, az javaslatainak elméleti megalapozása.” Majd zárójelben megjegyzi: „gyakorlati javaslatainak megtételéhez egyáltalán nem lett volna szüksége erre az elméleti tételre. Sőt: a szerző saját elméleti tételének büvkörében maradvá leszűkítette és az áru jellegű szolgáltatásokra korlátozta saját gyakorlati javaslatait”.²⁵

Földes tényleg a kritikus oldalt képviselte, de nem a bővítést, hanem a politikai gazdaságtani elemzéseket és a Marx-interpretációkat kritizálta. A gazdaságpolitikai következményekkel járó kérdéseknél általános volt az egyes marxi politikai gazdaságtani tételek újraértelmezése a megfelelő elméleti alátámasztás megteremtése érdekében. A nemzetijövedelem-számítás vitájának harmadik szakaszát elindító írás²⁶ létrejöttéről maga a szerző így fogalmazott visszaemlékezésében: „[...] engem bíztak meg [a KSH-vezetés – P. A.], hogy az általunk [KSH – P. A.] helyesnek tartott »kibővített« nemzetijövedelem-felfogást összehozzam a marxizmussal. Írjak egy cikket a Közgazdasági Szemlének, melyben a marxista elmélettel összhangban alátámasztom a szolgáltatásokkal kibővített nemzeti jövedelmet”.²⁷

²³ Interjú Huszár Istvánnal. Szentendre, 2010. 05. 18.

²⁴ Lásd Árvay János: *Nemzeti termelés, nemzeti jövedelem, nemzeti vagyon. Magyarország népgazdasági mérlegrendszere*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1973, 38–47., „Az új népgazdasági mérlegrendszer kialakítását megelőző elméleti viták” című fejezet.

²⁵ Földes Károly: Érték – nemzeti jövedelem – szolgáltatás. Id. kiad. 41.

²⁶ Csernok Attila: A nemzeti jövedelem értelmezésének néhány elméleti és gyakorlati kérdése. Id. kiad. 218–228.

²⁷ Csernok Attila: *A komáromi pontonbíd*. Id. kiad. 307.

Ilyenkor a szerzők kikeresték az őket igazoló idézeteket, míg a nekik ellentmondóakat bagatellizálták. A bevettnek tekintett politikai gazdaságtani nézet szerint például a nemzetijövedelem-számítás körébe az anyagi tevékenységek tartoztak, és ennek elméleti alapját a marxi *egyszerű munkafolyamat* jelentette. Burgerné szerint „Marx sohasem szorítkozott az anyagi termelőmunka megítélésében az *egyszerű munkafolyamatra*”.²⁸ Csernok szerint pedig „[...] erre a feltételezésre Marxnak [...] az elkerülhetetlen egyszerűsítések céljából feltétlenül szüksége volt. Egy tudományos absztrakcióval van dolgunk”.²⁹

Az elméleti – politikai gazdaságtani oldal semmiképp sem tekinthető offenzívának ebben a vitában, de a hatalom ideológiájának egyik támaszaként erős, magabiztos hátszéllel rendelkezett, így defenzív pozícióba sem kényszerült. A nemzeti jövedelemnek, illetve az alapjait érintő fogalmak – például produktív munka, értéktermelés – bármilyen újraértelmezése kihívást jelentett számára, és arra reagálnia kellett.

Érdeemes azonban hangsúlyozni, hogy a hatalom ideológiájának kidolgozásában részt vevő „agit-prop” osztály munkatársaként és a politikai gazdaságtan kutatójaként megszólaló Földes az elméleti alátámasztástól függetlenül még Burgernéénél nagyobb bővítést is elfogadott volna. Véleménye szerint a nemzeti jövedelem fogalmi elemzését bizonyos mértékig külön lehet választani a konkrét tervezési, pénzügyi, statisztikai megfontolásoktól, mivel utóbbi eltérhet „[...] a politikai gazdaságtanilag ideálistól. Amilyen hiba lenne a gyakorlatnak balga módon »megtiltani« ezt az eltérést, ugyanolyan hiba lenne pusztá tényéből az elmélet helytelenségére következtetni”.³⁰

Egyáltalán nem várta volna el, hogy a bővítés-pártiak csak az elméleti alátámasztásért súlyos Marx-köteteket böngésszenek át. De ha már ez megtörtént, hogyan vélekedett a politikai gazdaságtani fogalmak újraértelmezéséről? Van létjogosultsága más Marx-értelmezéseknek, vagy csak a tankönyvi, kvázi-hivatalos értelmezés lehet helyes? Földes erről így nyilatkozott: „Ha valóban az a helyzet, hogy a nemzeti jövedelem jelenlegi fogalma nem elegendő, nem eléggé alkalmas a hosszú távlatú tervezés céljaira vagy egyéb célokra, akkor nem lehet megtiltani, hogy itt változtatásokat eszközöljünk. [...] De egy dolgot látni kell: akkor nem lehet megtartani a nemzeti jövedelem régi definícióját”.³¹ „Többféle okból térhet el a gyakorlati intézkedés attól, ami a régi el-

²⁸ Burger Kálmánné: Id. kiad. 1032.

²⁹ Csernok Attila: A nemzeti jövedelem értelmezésének néhány elméleti és gyakorlati kérdése. Id. kiad. 222.

³⁰ Földes Károly: i. m. 36.

³¹ Az MSZMP Közgazdasági Elméleti Munkaközösségének 1964 júliusában megtartott vitája. A nemzetijövedelem-számítás néhány főbb elméleti-módszertani kérdése. In *A nemzetijövedelem-számítás néhány kérdése*. Kossuth, Budapest, 1966 (*Az MSZMP Közgazdasági Elmélet Munkaközösségének vitái*), 71.

méletben van. Először is, lehet olyanfajta eltérés, hogy kiderül, a régi elméleti tétel nem felel meg a megváltozott körülményeknek. Ilyen esetre van példa a marxizmusban”.³² „A szerzőnek [Burgerné – P. A.] természetesen jogában áll bebizonyítani, hogy a marxizmus valamelyik tétele a megváltozott körülmények folytán már nem érvényes, és új tételekre van szükség. Ő azonban nem ezt teszi. Éppen ellenkezőleg, sok idézettel és hivatkozással azt igyekszik bebizonyítani, hogy az ő tétele felel meg Marx nézeteinek”.³³

A felvázolt kép rögzített Marx-interpretációt sugall. Elvileg van lehetőség egyes fogalmak újradefiniálására azoknak a rendszerből való kiemelésén keresztül, de magát Marxot újraértelmezni gyakorlatilag nem lehet. Tehát egyik oldalról elismeri Földes a szocializmus politikai gazdaságtanának alakulását és bizonytalan pontjait, másik oldalról viszont *A tőke* és az *Értéktöbblet-elméletek* értelmezését lezártnak tekinti.

Az EMK-ülésen véleményét merevsége miatt (!) több kritika érte, amelyekre így válaszolt: „Vannak bizonyos fogalmak, kategóriák a marxizmusban, amelyeket egy idő múlva az élet kényszerítő hatása folytán más értelemben használunk. [...] Ezeknek a kategóriáknak van bizonyos állandósága is. Itt nem olyan terminusokról van szó, amelyeket tetszés szerint lehet megváltoztatni. [...] Én úgy értelmezem, hogy a marxi kategóriákban a marxizmus politikai gazdaságtanának alapelvei vannak kifejezve”.³⁴

Ha a marxi kategóriák értelmezésében nem is volt engedékeny, látni kell, hogy a kérdést megkerülhetőnek tekinti. Ezt figyelembe véve nem tekinthető jogosnak a bevezetőben idézett támadásroham, főleg, hogy a kritika nem a bővítést, hanem az elméleti kidolgozást érintette.

Míndezek alapján kockázatosnak és feleslegesnek tűnik a marxi fogalmak újraértelmezése, ha a cél nem a politikai gazdaságtan továbbgondolása. Burgerné motivációja ugyanakkor egyaránt volt elméleti és gyakorlati, szemben a gyakorlati–statisztikai oldallal, akik egy bizonyos pontig tudatosan kerültek az elméleti kérdéseket, elkerülve ezzel az esetleges konfliktust.

3.3. Gyakorlati–statisztikai megfontolások és problémák

Burgerné írása az elméleti – politikai gazdaságtani oldalon túl a KSH-t is érintette, mivel a nemzeti jövedelemmel kapcsolatos problémáit nem oldotta volna meg a „csak” árutermelésre szűkített bővítés. A statisztikai hivatal részéről

³² I. m. 74.

³³ Földes Károly: i. m. 42.

³⁴ Az MSZMP Közgazdasági Elméleti Munkaközösségének 1964 júliusában megtartott vitája. A nemzetijövedelem-számítás néhány főbb elméleti–módszertani kérdése. Id. kiad. 97–98.

Drechsler László, a KSH osztályvezetője szolt hozzá a kérdéshez,³⁵ aki Burger-né elméletet újraértelmező kísérletétől és konkrét gyakorlati javaslatától egyaránt távol tartotta magát, miközben jelezte, hogy Burger-né törekvései ezen túl a legnagyobb támogatásban részesülnek: „Népgazdasági számviteli rendszerünk már régóta érzi a hiányát egy olyan összefoglaló mutatószámnak, amely az anyagi tevékenységek mellett a nem anyagi tevékenységek eredményét is magában foglalja. Ezért véleményem szerint a cikk fő következtetésével – ha a szerző érvelésével, s bizonyos megállapításaival nem is – egyet kell érteni”.³⁶

Drechsler többször is kiemelte, hogy írásában a nemzetijövedelem-számítás anyagi tevékenységekre történő leszűkítése következtében kialakult gyakorlati problémákat mutatja be. Ugyanez a szemlélet jellemezte *A nemzetijövedelem-számítás néhány főbb elméleti-módszertani kérdése* című dokumentumot is,³⁷ amely a statisztikai hivatal álláspontját a Közgazdasági EMK-nak bemutató vitaanyagként íródott.

A gyakorlati–statisztikai oldal számára a nemzeti jövedelem jelentését nem Marx, hanem a mutató rendeltetése határozta meg. Rendeltetésként a KSH-anyag a gazdagabb és teljesebb tájékoztatást jelölte meg.³⁸ Drechsler a mutatónak a szükségletek kielégítésében betöltött szerepét tekintette kritériumnak. Az EMK-ülésen részt vett Ajtai Miklós, az Országos Tervhivatal elnöke, és ott így fogalmazott: „A tervek készítésénél a szocialista társadalom alapvető céljából kiindulva, mindenekelőtt az életszínvonal növekedését vizsgáltuk”.³⁹ Bár a hangsúlyok között volt különbség, a megjelölt kritériumokban közös volt, hogy a szolgáltatások szélesebb körének figyelembevétele következett belőlük.

A gyakorlati–statisztikai oldal értelmezései ugyanakkor inkább újrakarakterizációs kísérleteknek tekinthetők, nem a szolgáltatások szélesebb körének elszámolására tett erőfeszítéseik közvetlen motivációját fejezték ki.

Egyrészt voltak olyan evidenciák, mint a nem anyagi tevékenységeknek a fogyasztásban és a munkavállalásban betöltött növekvő szerepe, ezért szük-

³⁵ Drechsler László: A szolgáltatások és a nemzeti jövedelem (Hozzászólás Burger Kálmánné „A fogyasztói szolgáltatások és az árutermelés” című cikkéhez). *Közgazdasági Szemle*, 11. évf., 1964/3., 353–357.

³⁶ I. m. 353.

³⁷ Huszár István (előterjesztő): A nemzetijövedelem-számítás néhány elméleti-módszertani kérdése. In *A nemzetijövedelem-számítás néhány kérdése*. Id. kiad. 5–37. A dokumentum a KSH Közgazdasági Főosztálya, ezen belül Mód Aladárné főosztályvezető, Árvay János főosztályvezető-helyettes, valamint Csernok Attila, a Népgazdasági Mérlegrendszer Osztály vezetője irányításával 1964-ben készült el. A vitaanyagot Huszár István, a KSH első elnökhelyettese terjesztette elő.

³⁸ I. m. 11.

³⁹ Az MSZMP Közgazdasági Elméleti Munkaközösségének 1964 júliusában megtartott vitája. A nemzetijövedelem-számítás néhány főbb elméleti-módszertani kérdése. Id. kiad. 55.

ségesnek tartották a szolgáltatások fokozott figyelembevételét a statisztikákban és a tervezésben. Ennek egy lehetséges megoldása lehetett volna a KSH szerint, ha a nem anyagi tevékenységek a nemzetijövedelem-számításhoz az újraelosztási tábláknál közvetlenebb módon kapcsolódnának.⁴⁰

Másrészt a nemzeti jövedelem termelési oldalának az anyagi tevékenységekre történő korlátozása több statisztikai nehézséget eredményezett: a) A nemzeti jövedelem felhasználási oldalán a fogyasztásnak csak az anyagi alapja jelent meg. b) Az életszínvonal- és reálbérszámításoknál számolt fogyasztásnál a szolgáltatásokat is figyelembe vették, így nem volt összhang a két mutató között.⁴¹ c) Az anyagi tevékenységek által megtermelt eredeti jövedelem újraelosztásakor létrejött származékos jövedelem figyelembevétele csak bizonytalan becsléseken keresztül volt megvalósítható. A népgazdasági mérlegrendszerben a nemzeti jövedelem és a pénzügyi mérleg, amely a különböző gazdasági szereplők összjövedelméről számolt be, az eredeti és származékos jövedelmek közti különbség megszüntetésekor összhangba kerülhetne.⁴² d) A nemzetközi összehasonlítás szempontja pro és kontra is felmerülhetett volna, de jellemzően csak a KGST-országokkal történő összehasonlítás került szóba.

A gyakorlati oldal problémáinak relevanciáját mindenki elfogadta. Kérdés azonban, hogy az elméletet képviselő oldalról érte-e támadás a koncepciót. A KSH-anyag szerzői hiába próbáltak távol maradni az elméleti kérdésektől, ez többek szerint nem sikerült nekik. Az ülésen részt vevők közül többen szóvá tették, hogy a tanulmány címe „elméleti-módszertani” kérdéseket említ, ezután rögzíti, hogy valójában mégsem érint elméleti problémákat, majd ehhez mégsem tartja magát.

Az egyik legsúlyosabb elméleti kritika, hogy a KSH a nemzeti jövedelmen belül minden olyan tevékenységnek utat adna, amelyeket a polgári koncepció is figyelembe vesz. Földes itt is mérsékelt álláspontot képviselt: „Elképzelhetőnek tartanám, hogy bizonyos fokig a polgári közgazdászok által alkalmazott kategóriákat is felhasználjuk. Ha tudatában vagyunk korlátaiknak és helyüknek, akkor ezeket is fel lehet használni”.⁴³ A fenti összevetéssel szemben azonban Vajda Imre nyugalmazott egyetemi tanár (az Országos Tervhivatal első

⁴⁰ A szolgáltatások szerepének a nemzeti jövedelmen kívül maradása miatt történő elhanyagolását többen vitatták.

⁴¹ Hasonló megfontolások miatt más országokban ellenkező következtetésre jutottak, és az életszínvonal-számításokban sem vették figyelembe a nem anyagi tevékenységeket. Véleményük szerint amit nem lehet megtermelni, azt nem is lehet elfogyasztani. A magyarországi statisztikusok ellenkező irányból érveltek: amit el lehet fogyasztani, azt meg is kellett termelni.

⁴² Korábban ezt a problémát kiegészítő táblák segítségével még el tudták képzelni, lásd Horváth Róbert: A nemzeti jövedelemszámítás tantörténetének módszertani kérdéséről. Id. kiad. 463–477. Ez érvként a hatvanas években már nem jelent meg.

⁴³ Az MSZMP Közgazdasági Elméleti Munkaközösségének 1964 júliusában megtartott vitája. A nemzetijövedelem-számítás néhány főbb elméleti-módszertani kérdése. Id. kiad. 72.

elnöke, 1947–1949) a kérdés átkeretezését javasolta: „[...] nem arról van szó, hogy lényegében választani kell a marxista és a polgári számítás között [...]. Sem az egyik, sem a másik alternatíváról nincs szó, hanem arról, hogy választani kell két nemzetijövedelem-számítási mód között. [...] [E]gy jó kiindulást kompromittálnánk azzal, ha szükségtelenül ezt azzal a címkével látnánk el, hogy ez a polgári számítási módok elfogadása”.⁴⁴ Azt azonban fontos látni, hogy ha egyes résztvevők hangvétele éles is volt, a többség szintén nem értett egyet azzal, hogy az új mutatót olyan széles körre terjesszék ki, mint amit a KSH sugallt (például adminisztratív szolgáltatások).

4. Egy látszólagos kompromisszum

A tudás- és technikaelemzésre használt program második szakasza olyan mechanizmushoz köti a viták lezárását, amely választ ad a fogalom szempontjából releváns jelentéssel rendelkező társadalmi csoportok problémáira. A nemzeti jövedelemről az elméleti – politikai gazdaságtani, illetve a gyakorlati–statisztikai oldalnak kellett megoldottnak éreznie felvetett (esetleg időközben átalakuló) igényeit. Ebben a folyamatban döntő szerepet játszott az MSZMP Közgazdasági Elméleti Munkaközösségének 1964. július 17-i ülése,⁴⁵ ahol a KSH nemzeti jövedelemről írott anyagát vitatták meg.⁴⁶ Ha az ülés a fogalom jelentésének kérdését nem is zárta le teljesen, elindította a mechanizmust.

A vita lezárásához olyan javaslatra volt szükség, amely továbbra sem sérti a marxi fogalmi háló konzisztenciáját, ugyanakkor a konkrét statisztikai nehézségeket is megszünteti. A megoldási javaslatot Drechsler vetette fel: „Továbbra is kellene rendelkezünk természetesen olyan összefoglaló mutatószámokkal, amelyek *csak* az anyagi tevékenységek eredményét tük-

⁴⁴ I. m. 58–59.

⁴⁵ Uo. Az elméleti munkaközösségek (EMK) elsősorban az MSZMP időszakát jellemezték, lásd Szakadát István: A párt szervezeti felépítéséről. In Nyíró András (szerk.): *Politikai szociológiai tanulmányok a kommunista bürokrácia vezérkaráról*. BKE Szociológia Tanszék, Budapest, 1990, 34. Az általuk „kidolgozott tanulmányokat felhasználták a társadalomtudományok helyzetével kapcsolatos PB határozatok elkészítésekor, a közigazdászok és filozófusok kommunista aktíváinak előkészítéséhez, továbbá megjelentették ezeket folyóiratokban, illetve önálló tanulmánykötetben”. Németh Jánosné Vágyi Karola (szerk.): *Az MSZMP központi vezető szervei üléseinek napirendi jegyzékei. 1956–1989 [elektronikus dokumentum]*. Arcanum, Budapest, 2003. Interneten: < <http://www.arcanum.hu/mol/> > (Letöltve: 2011.01.25.) A Közgazdasági EMK elnöke a Gazdaságpolitikai Titkárság vezetőjeként Nyers Rezső volt, a résztvevők többek között a legfontosabb gazdaságirányítási, kutatási, oktatási intézmények munkatársai közül kerültek ki.

⁴⁶ Huszár István (előterjesztő): A nemzetijövedelem-számítás néhány elméleti-módszertani kérdése. In *A nemzetijövedelem-számítás néhány kérdése*. Id. kiad. 5–37.

rözik [...], de emellett ki tudnánk mutatni az anyagi és nem anyagi szférák együttes tevékenységének eredményét, kölcsönhatását is”.⁴⁷

Korábban Burgerné kifejezetten a nemzeti jövedelem fogalmának kibővítése, pontosabban annak szerinte helyes értelmezésének következetes alkalmazása mellett érvelt, Földes pedig azt javasolta, hogy ha kiderül, hogy a nemzeti jövedelem definíciója elavulttá vált, akkor a teljes fogalmat újra kell értelmezni, elhagyva ezzel a marxi fogalmi hálót, mivel az értékfogalom, amelyre a nemzeti jövedelem támaszkodott, nem változott meg. Ezzel szemben Drechsler kompromisszumos megoldást javasolt: legyen két fogalom. Az egyik az anyagi tevékenységeket, azaz a politikai gazdaságtan nemzetijövedelem-fogalmát, a másik pedig annak szolgáltatásokkal bővített verzióját mérné. Egy később lényeginek bizonyult kérdésre azonban ez a megoldás továbbra sem adott választ: a kettő közül melyiket nevezzék *nemzeti jövedelemnek*.

Tényleges kompromisszumos megoldás csak úgy jöhetett volna létre, hogy ha a statisztikai–gyakorlati megfontolásokat érvényesíteni akaró oldal nem akarja kiragadni azt a marxi fogalmi hálóból – márpedig erre nem tett lépéseket –, akkor el kell fogadniuk, hogy az anyagi tevékenységet mérő statisztika megőrzi eredeti nevét. Erre, úgy tűnik, volt hajlandóság a KSH részéről: „nem kellene mereven ragaszkodni ahhoz – mint ezt Burgerné teszi –, hogy a kibővített fogalmat tekintsük ezentúl nemzeti jövedelemnek. Sok érv szól amellett is, hogy a nemzeti jövedelem maradjon meg a régi, csak az anyagi tevékenységet tartalmazó fogalomnak”.⁴⁸

Ugyanakkor ez az engedékenység valójában látszólagos volt. Ha Drechsler nem is mereven, de kitartóan sugallta, hogy a kibővített fogalmat kell nemzeti jövedelemnek nevezni. Az anyagi értelmezés véleménye szerint „mesterséges” szétválasztásokhoz vezet, „[...] aminek elég sok hátrányát lehet érezni a gyakorlatban. [...] [R]endelkez[ni kell] egy olyan nemzeti jövedelem-mutatószámmal is, amely felöleli a szolgáltatások volumenét is”.⁴⁹ Azaz több nemzetijövedelem-fogalomról beszélt, miközben egyértelműen olyan feltételeket támasztott a statisztikával szemben – például a fogalom kritériumának a szükséglet-kielégítést tekintette –, amelynek a bővített verzió jobban megfelelt.

Tanulmányában ugyanakkor explicit módon nem nyilatkozott arról, hogy melyik mutatót hogyan nevezné. Ezzel szemben a KSH vitaanyaga egyértelműen nyilatkozott: „amennyiben a nemzetijövedelem-számítás körébe a szolgáltatásokat bevonnánk (úgy, hogy az ily módon kiszélesített körön belül az anyagi termelés eredményét elkülönítve továbbra is kimutatnánk), akkor a tulajdonképeni rendeltetés szempontjából csak nyernénk azáltal, hogy gaz-

⁴⁷ Drechsler László: A szolgáltatások és a nemzeti jövedelem. Id. kiad. 354.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ I. m. 355.

dagabbá és teljesebbé tennék a tájékozódást”.⁵⁰ Ez egyértelműen kijelölte, hogy az új mutatót illeti meg a régi elnevezés. Az anyagi tevékenységek külön kimutatását pedig még gesztusnak sem lehet tekinteni, mivel a mutatót már csak a KGST felé történő adatszolgáltatás miatt is ki kellett volna számolni.

A gyakorlati–statisztikai oldal taktikai megfontolások miatt két egymástól elválasztható rész célra osztotta fel a célját. Az elsőt függetlenné tették a nemzeti jövedelem fogalmától: legyen egy bővített mutató. Ahogy Péter György, a KSH elnöke fogalmazott: „Nevezétek el, ahogy akarjátok, fő, hogy megcsináltátok”.⁵¹ Ez a kérdés ugyanis mellőzött mindenfajta politikai gazdaságtani megfontolást, így képes volt kikerülni a vitát az elméleti oldalal. Mód Aladárné KSH-főosztályvezető szerint ennek volt köszönhető, hogy „ha az ominózus »három T« közül a »támogatást« nem érthettük is el, de szerencsére a »tiltás« sem történt meg”.⁵² Mindezek fényében nem meglepő, hogy a Közgazdasági EMK ülésén mindenki egyetértett ezzel – a bővítés mértékében azonban voltak eltérések –, mint ahogy azt is mindenki elfogadta, hogy a régi számítást is meg kell tartani. A második rész cél viszont továbbra is az maradt, hogy a kibővített mutatót nevezzék nemzeti jövedelemnek.

Miért ragaszkodott a nemzeti jövedelem fogalmának a meghatározásához a KSH? Drechsler ugyan elmondása szerint „terminológiai kérdésként” tekintett az új mutató elnevezésére, azonban rögtön hozzátette: a lényeg, hogy „jelentőségének megfelelő szerepet töltsön be a népgazdaság eredményeinek összefoglaló értékelésében”.⁵³ Ugyanezt Nyers Rezső, a Közgazdasági EMK elnöke így fogalmazta meg: „El kell érni, hogy a gazdaságpolitika orientálódjon erre a második fajta mutatóra. Ha viszont nem jó nevet adunk az új mutatónak, félő, nem tud konkurrálni majd az elsővel”.⁵⁴ Márpedig ha az új mutatót nevezik nemzeti jövedelemnek, akkor az mindent megold.

Mindezt az ülés végén a névadásról kialakult rövid vita is megerősítette, ahol a többség szerint félrevezető és egyesek szerint elméletileg helytelen lett volna nemzeti jövedelemnek nevezni az új számítást, ehelyett a bruttó nemzeti jövedelem és a kibővített nemzeti jövedelem elnevezések merültek föl, és egyedül Huszár István, a KSH első elnökhelyettese jegyezte meg, hogy „legyen nemzeti jövedelem az új, a régi pedig nemzeti jövedelem szolgáltatások nélkül”.⁵⁵

⁵⁰ Huszár István (előterjesztő): A nemzetijövedelem-számítás néhány főbb elméleti-módszertani kérdése. Id. kiad. 11.

⁵¹ Árvay János – Hegedűs B. András (szerk.): i. m. 58.

⁵² Uo.

⁵³ Drechsler László: i. m. 354.

⁵⁴ Az MSZMP Közgazdasági Elméleti Munkaközösségének 1964 júliusában megtartott vitája. A nemzetijövedelem-számítás néhány főbb elméleti-módszertani kérdése. Id. kiad. 107.

⁵⁵ Uo.

5. A vita lezárása és stabilizációja

Az EMK-üléssel elindult a vitát lezáró mechanizmus; kijelölték a keretet a KSH számára. A gyakorlati–statisztikai oldal ezt követően még tett egy kísérletet a nemzeti jövedelem újradefiniálására, amely hosszas elméleti vitához vezetett, ennek elemzése azonban túlmutat e tanulmány keretein.

A fentiekben egy tudományos vita menetét mutattam be a szocializmusban, politikailag érzékeny területen. Politikailag érzékeny, mert a nemzeti jövedelem fogalmának kiemelt gazdaságpolitikai jelentősége volt, valamint az értelmezési lehetőségeknek a hatalom egyik ideológiai alapjával, a politikai gazdaságtannal való összeegyeztethetősége kétséges volt. A tudományos vita elemzésére választott tudásszociológiai program lehetőséget biztosított arra, hogy a vitát ne egy félrevezetően kézenfekvő prezentista szemléletből kiindulva, eleve a nyugati módszer mellett érvelők szemszögéből mutassam be, hanem az érveket és a motivációkat szimmetrikusan figyelembe véve elemezzem. Mindez teret engedett a szocialista rendszer egyik ideológiai bázisát jelentő politikai gazdaságtan tudományos életben betöltött szerepének bemutatására.

Állításom szerint a hivatalos ideológia alapjait képviselő oldal megengedően kezelte a változtatásokat addig a pontig, amíg a felülvizsgálni kívánt kérdések az elmélet által tágran meghatározott mozgástéren belül, vagy akár attól teljesen különböző, például gyakorlati dimenzióban mozogtak. Részben ez tette lehetővé, hogy az elemzett esettanulmányban, bár a terminológiai kérdések változatlanok maradtak, a konkrét statisztikai elképzelések mégis megvalósuljanak.

A részben technikaelemzésre kitalált program szerint a folyamat az adott technika vagy tudományos eredmény stabilizációjával zárul. Ebben a vitában az eredmények stabilizációja az első publikált statisztikákat jelenti. Az első kísérleti népgazdasági mérlegek 1970-ben készültek el az 1968–1969-es adatokra,⁵⁶ majd az első hivatalos mérlegrendszer, amelyben 1960-ig újrászámolták az adatokat, 1971-ben tették közzé.⁵⁷ A *nemzeti jövedelem* továbbra is az anyagi tevékenységeket vette figyelembe, a bővített mutató végül a *nettó nemzeti termelés* elnevezést kapta.

⁵⁶ Központi Statisztikai Hivatal: *Népgazdasági mérlegek 1968–1969*. KSH, Budapest, 1970.

⁵⁷ Központi Statisztikai Hivatal: *Népgazdasági mérlegek 1960–1970*. KSH, Budapest, 1971.