



Címzett elköltözött

Ha Szegő Katalin – Kati néni – valahonnan figyelné netán, hogy egykori tanítványai emlékszámot állítanak össze a tiszteletére, minden bizonnyal íróniával szemlélné a dolgot.

Nekünk nincs ilyen könnyű dolgunk. Szeretnénk újra beszélgetni vele, de nem lehet: eltávozott közülünk. Azt tesszük hát, amit azok, akiknek fontos mondanójuk van, de nem találják a címzettet, és ezért hirdetést adnak fel.

Ez a szerény kötet ebben az értelemben gyászmunka. Néhányunké azok közül, akik Kati néni tanítványának, barátjának vagy mindkettőnek mondhaták magukat; olyanoké, akik fontosnak érezték, hogy ezen a fórumon tiszteljenek előtte.

Az olvasó mindazonáltal kevés személyes megemlékezéssel fog találkozni, annál több filozófiai tanulmánnyal. Nemcsak azért, mert nehéz múlt időben beszélni valakiről, aki bizonyos értelemben máig is vezet és ezután is vezetni fogja a tollunkat, hanem azért is, mert szívünknek kedves rítust elevenítünk föl ezzel. Kati néni szellemi vonzáskörzetében ugyanis szokásban állt, hogy frissen elkészült írásainkat először hozzá vittük, és biztosak lehetünk benne, hogy olyan figyelmesen fogja elolvasni őket, mintha maga az utolérhetetlen Kant írta volna. S ha már a rítus másik részéről – arról, hogy mi olvassuk az ő frissen elkészült szövegeit – végérvényesen le kell mondanunk, legalább a felét megpróbáltuk utánképezni valahogy.

Mit is szólna ő mindehhez? Lássuk csak... A személyével kapcsolatos részeket minden bizonnyal kivágásra javasolná, szigorúan szerkezeti megfontolásokból. Továbbá megemlítené, hogy a lehetetlen bikkfanyelvünkön igazán lazíthatnánk már egy kicsit, mert lehet ugyan, hogy ez nekünk így sokkal kényelmesebb, de hát a szöveg mégiscsak arra való, hogy olvassák, lehetőleg élvezettel. Mert, ahogyan az isteni Platón mondta volt, az írás – akárcsak a beszéd és az a sajátos szerelemféle, ami a filozófiát mozgatja – lélekvezetés. És alighanem ez volt Szegő Katalin – Kati néni – tulajdonképpeni műfaja.

Nem szerette a monológot.

A szerk.

Élet, írás és tanítás summája¹

1933. február 18-án született Szegő Katalin. Középiskolai tanulmányait a híres nagyváradi, Orsolya-nővérek vezette gimnáziumban végezte, ami azért fontos, mert sokszor beszélt erről, nagy szeretettel – a tudás szeretetét és a tudás megszervezésének a szigorát tanulta meg ott, felvette azt a belső formát, ami aztán egész életében jellemezte. 1951-ben iratkozott be a Bolyai Egyetem filozófia szakára, és – a történelmen végzett. 1955-től a Bolyai Egyetemen volt gyakornok, majd az úgynevezett egyesítés után a Babeş–Bolyain folytatta egyetemi karrierjét, az etika és a filozófiatörténet különböző diszciplínáit oktatva.

1974-től voltam a tanítványa. Harmincnál több éven át mély szakmai kapcsolat és barátság fűzött össze bennünket, a sötét nyolcvanas években néha azt mondotta nekem, hogy „én vagyok a második anyád”. Ezekben az években a szocialista etika és méltányosság kódjából származó úgynevezett etikai érvek ellen nevelte tanítványait, és innen származott az a kisugárzás, amely miatt valósággal föllélegezni jártak az óráira a szó ama mélyebb értelmében vett tanítványai, akik nagyon, de nagyon sokan voltak, és akik szakmai habitusukkal és a filozófia szeretetével – erre nagyon kényes szigorral vigyáztak – tartoznak neki.

Sötét évekről beszéltem. Nos, ő nagyváradi és kolozsvári polgárként (erre is mindig büszke volt) feladatának tekintette „fényt gyűjtani” a vaksi tekintetekben – hogy egy nagyobb költő, Giuseppe Ungaretti szavaival jellemezzem kisugárzását.

Abban a kolozsvári Majális utcai házban, könyvek között, egy kihalásra ítélt szakma számára nevelt százakat, érzékenyen igazított el embereket az értelem és az élet dolgaiban is, tisztában lévén a filozófia önismereti szerepével, azzal, hogy ez afféle *medicina mentis*, az ész orvossága is lehet. Megtanította őket arra, hogy miként vigyázzanak magukra és környezetükre, arra, ami emberileg lehetséges és szükséges.

1990-től viszont, immár előadótanárként, azt mondotta volt, hogy az erkölcsöt olyannyira bemocskolta az az utolsó két évtized, hogy ő már a maga számára hitelesen nem tud és nem akar etikai szaktárgyakat oktatni, hanem

¹ Elhangzott 2005 júniusában Szegő Katalin temetésén a kolozsvári Házsongárdi temetőben.

inkább visszatér Szent Pál leveleinek forrásaihoz, és megkeresi – szeretett Pascaljára is gondolva – a megújulás lehetséges forrásait. A szeretetet ismét megpróbálja összebékíteni a racionális filozófia hitével, merthogy ismét olyan évtizedek következnek, amikor körben-körben forog a szellem iránytűje.

A szellemről beszéltem. Ő még hitt abban, hogy lehetséges a szellem mint a klasszikus európai műveltség foglalata és üzenete, hogy a filozófia tanításai mit sem érnek a reneszánsz, a felvilágosodás, az európai modernitás nagy képviselőinek belső ismerete nélkül. A filozófia művelését ebben az összefüggésben képviselte: azt az elképzelést vitte tovább, hogy a tanításon túl Machiavellitől Immanuel Kantig valamilyen világpolgár rendszertet örökösei is lennének, ami ha nem is valamilyen külső rend felé, de a belső harmónia irányába kell hogy vezessen bennünket. Ezeket az elképzeléseit látjuk viszont azokban az annotált szöveggyűjteményekben, amelyeket a reneszánsz és a felvilágosodás klasszikusainak szentelt. Nélkülözhetetlen oktatói segédeszközeink ezek immár nagyszerű tanulmánygyűjteményével, a *Gondolatutak*kal együtt. Összességében mindezek emberi és filozófiai hitvalóságát is tartalmazzák.

Azt hangsúlyozta, hogy az ember arról írjon, amihez ért és ami igazán szívügye, de azt aztán az eszmei és művelődéstörténeti összefüggések keretében teljes mélységében láttassa. A gondolkodás szigora és fegyelme jellemzi tanulmányait, analitikus én nagyszerű, irigylésre méltó nyugodtsága és pontossága, az elmélet, a dolgok és a fogalmak átláthatóvá tételének képessége, ezt kell váltig tanulni tőle.

Amikor 2003-ban ez a páratlan könyv megjelent és megünnepeltük, szomorkásan jegyezte meg nekem egy sarokban: „most már akár el is temethetnek engem”. És ez a szarkasztikus, szinte baljóslatú mondat azóta is kísértett.

Pedig 1999-ben vállalkozott arra, hogy visszaadja szeretett Nagyváradjának is, amit a várostól kapott: egyetemi filozófiai tanszéket hozott létre munkatársainak egy szűk csoportjával.

Most befejeződött ez a pálya, búcsúzunk. Szegő Katalin nem csak szívünkben és eszünkben, de a filozófia és az emberség ránk hagyományozott gesztusaiban is tovább él.

Hova fogok ezután telefonálni, amikor a Machiavellire, Kantra, Nietzsche-re, Hegelre, Szent Pálra és annyi minden másra vonatkozó gondolataimat és mondataimat ellenőrizni kell?!

Drága Tanárnőnk, nyugodj békében ebben a végső fegyelemben és kegyelemben.

In memoriam Szegő Katalin¹

A 2003-ban megjelent *Gondolatutak* (gyűjteményes kötete) hátlapjára Szegő Katalin – egy kollégáját idézve – a következő sorokat írta: „A világtörténelem megítélése, egyáltalán az, hogy mi a *számunkra való történelem*, mi válik belőle fontossá vagy elhanyagolhatóvá, az attól függ, hogy melyik magaslaton vetettük meg a lábunkat: az Olümposzon, a Sínai-hegyen vagy a Golgotán?” Ha átforgalmazzuk az idézett mondatot, akkor ez Kati néni életének jellemzése is lehet, mert az élet attól függ, hogy hol vetettük meg a lábunkat, melyik hegyen állunk.

Egy nyugtalan, kereső ember temetésére gyűltünk össze, aki szenvedélyesen kereste az igazságot. Járt az Olümposz magaslatán Platónnal, Arisztotelésszel. Kereste az igazságot Kanttal, a tiszta ész segítségével, mert választ akart, megnyugtatót és biztosat. A hosszú út végén visszatalált gyermekkori hitéhez, a Sínai-hegyen megszólaló, majd a Golgotán, Jézus Krisztusban önmagát feltáró Igazsághoz, Istenéhez. A hazatalálás örömeivel, a megtalált Igazság biztonságával élte és fejezte be életét.

Ezen az úton, az Istenre találásban, barátira és segítségre talált Jelenits István piarista atyában. Vele együtt vallotta: a keresztény az, aki Krisztusra emlékezik. E hit szerint akart élni, elfogadva önmagát, vergődéseivel, bűnei-vel, sikereivel és sikertelenségeivel együtt. Bízott Isten irgalmas szeretetében, ez adott erőt az újrakezdéshez, a fáradhatatlan kereséshez, a munkához. Kati néni nemcsak tanított élete végéig, a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia és Katolikus Teológia karain, majd Nagyváradon, hanem a tudós ember alázatával tanult is. Tanult az Olümposz bölcseitől, a köngsbergi nagy gondolkodótól, a Sínai-hegy és a Golgota Istenétől. Szent Pál apostol volt a kedvence, és nem véletlenül; a nagy megtérővel vallotta ő is: a hit *logiké latreia*, „a hit értelmes hódolat Isten előtt” (Róm 12,1).

Koporsója mellett állva a feltámadásba vetett hittel imádkozunk. Hiszen ennek a hitnek alapja – Isten – él és létezik. Ez a hit bizalommal teljes, Istenre ráhagyatkozhatok, bízhatok ígéreteiben, mert a Golgotán tanúságot tett végtelen irgalmáról és szeretetéről. Ha hitem szerint élek és cselekszem, a halálban, életem utolsó tudatos tettében Istennel találkozom, életem benne és nála elérkezik a beteljesedésre.

¹ Elhangzott 2005 júniusában Szegő Katalin temetésén a kolozsvári Házsongárdi temetőben.

Mai, teljesítményre, eredményekre éhes világunkban is elmondhatjuk, Szegő Katalin élete befejezett élet, emberileg és tanárként is. Személyes kereséseiben megtalálta az igazságot, Istent. Munkatársaiban és tanítványaiban tovább él a tanítás és tanulás szeretete. Élete és munkássága biztatás és bátorítás a keresőknek és kételkedőknek, a hit és értelem nem ellenségei egymásnak – a hit ésszerű hódolat Isten előtt. Van bennünk valami, amit mi, keresztények léleknek nevezünk, amely nyitott Istenre. Pál apostol hitével búcsúzunk tőle: „Krisztus feltámadt halottaiból” (Róm 15,20); van feltámadás és van örök élet.

Tókécs László

Szegő Katalin életének
üzenete és öröksége¹

Szegő Katalin tanárnőt, amikor 1999-ben a Sulyok István Református Főiskolára, illetve a rövidesen létrejövő Partiumi Keresztény Egyetemre szegődött, régi-új ismerősként köszönthettem körünkben. Nagyváradról indult egykor, én pedig Kolozsváron születtem. A „kincses városban” vált jeles filozófianárrá, közéleti személyiséggé, ott, ahonnan a sors kifürkészhetetlen útján én viszont a „boldog Váradra” kerültem. Visszatértében és életünk útjának találkozásában – úgy éreztem – Erdély és Partium fővárosai adtak találkát személyünkben, és nem is akármilyen ügy: a romániai magyar felsőoktatás helyreállításának ügyében. Bölcsességet sugárzó és biztonságtudatot kölcsönző lényében erdélyi szellemi életünk „matriarcháját” tiszteltem és szerettem, aki a reményt és a bizonyosságot táplálta a kicsinyhitűekben és a kételkedőkben az iránt, hogy egyetemépítő munkánk és küzdelmünk nem lesz hiábavaló.

Akkor is, amikor a halála utáni tanévzáró és ballagási ünnepélyen felvettem az igét és beszédembe kezdtem, másokkal együtt Őrá gondoltam, lelki arca jelenvaló módon sejlett fel az egyetemi gyülekezetben. Fél évtizednyi nagyváradi munkássága révén, váratlan eltávozása nyomán immár végérvényesen beépült Ő is a nehéz vajúdással létrejövő, első újkori erdélyi magyar Egyetembe.

Egész élete az erdélyi magyar *Universitasé* volt, fél évszázados pályafutása pedig elválaszthatatlanul részévé vált a romániai magyar felsőoktatás történetének.

Egyetemi hallgatóként, majd gyakornokként abban a „kiváltságban” részesült, hogy az alighogy létrejött, nemsokára fel is számolt kolozsvári Bolyai Tudományegyetemen tanulhatott és taníthatott. Tanúja és szenvedő alánya volt az önálló magyar egyetem egyik napról a másikra való megszüntetésének. A legsötétebb időktől kezdve, jó- és balsorsban az ennek nyomán létrehozott Babeş–Bolyai Tudományegyetemen fejtette ki gyümölcsöző oktatói tevékenységét. Nyugdíjazásával viszont már akkor beteljesedettnek tekinthető pályája még korántsem ért véget. Megadatott neki, hogy megújuló erővel és lendülettel itt bábáskodjék a Partiumi Keresztény Egyetem és az egyetemmel együtt útjára induló Filozófia Tanszék megalapításában.

¹ Elhangzott 2005 júniusában Szegő Katalin temetésén a kolozsvári Házsongárdi temetőben.

Az erdélyi Magyar Egyetem születésének és bukásának, majd újbóli megalkulásának cselekvő tanújaként és közszereplőjeként Szegő Katalin élete és munkássága gazdag üzenetet hordoz, és maradandó örökséget hagyományoz át a nyomába lépőknek.

Most, amikor hosszan tartó akadályoztatás és keserves viszontagságok után végre konszolidálódni látszik Egyetemünk helyzete, illesse őszinte elismerés Őt és vele együtt mindazokat, akik jó példával jártak előttünk, akik embert próbáló időkben, a létünkben fenyegető, értékeinket leromboló, a legkevésbé sem „filozófiabarát” ateista kommunizmus korában, az egymást követő kudarcok és vereségek ellenében megtanítottak bennünket a hívő helytállás és a cselekvő újrakezdés *ethos*ára.

„Nem a vesztés a bukás, hanem a lemondás” – szokták idézik a Trianonra emlékezők egy francia politikus mondását. „Ne mondj le semmiről, / Minden lemondás egy kis halál” – kívánkozik mellé Babits Mihály eleven intelme (*Szimbólumok*). Szegő Katalin „olyan időszakban állt fiatal és útját kereső Egyetemünk mellé – olvassuk egyik méltatásában –, amelyben még több volt a nehézség, mint a megvalósítás, több volt a kérdőjel, mint a jövőre vonatkozó bármiféle bizonyosság”. Ennek ellenére kitartott mellette mindhalálig, kiépítésére, tanszéke létrehozására odaáldozta maradék életét, erejét, tudását. Eltávozásakor – 2005 júniusában – az elmúlás hihetetlen és keserű játékának tűnt, hogy az egyetemi ballagás helyett a kolozsvári Házsongárdi temetőbe vezetett az útja...

Hadd idézzük most emlékét egy másik tanévzáró ünnepélyen elhangzott igék szellemében.

Gyökerekről és *szárnyakról* szólt a prófétai tanítás. Arról, hogy gyökértelenné váló és szárnyaszegett erdélyi létünkben, ha Istenben bízunk és Őt követjük, akkor „Júda házának maradványa ismét gyökeret ver, és gyümölcsöt terem” (És. 37,31), és „akik az Úrban bíznak, erejük megújul, szárnyra kelnek, mint a sas-keselyűk, futnak és nem lankadnak meg, járnak és nem fáradnak el” (És. 40,31).

Amikor 1990-ben egyértelművé vált, hogy Iliescu Romániájában egyhamar nem lehet szó a Magyar Egyetem helyreállításáról, és ennek láttán megalapítottuk a Sulyok Főiskolát, ellenzőink, valamint a kicsinyhitűek nem sok esélyt adtak nekünk arra, hogy vakmerő vállalkozásunk eredményre vezessen. Hasonló volt a helyzet 1999-ben. Kevesen voltak azok, akik igazán hittek és tenni is képesek voltak a Főiskolából létrejövő új Egyetemért. Nem is csoda, hiszen a Trianon óta eltelt hét-nyolc évtized, valamint a közel félszázados lélekölő kommunista diktatúra lesújtó történelmi tapasztalata, nem utolsósorban pedig a posztkommunista áldemokrácia fájdalmas csalódásainak sorozata kedvünket, hitünket szegték, nem sok jóval kecsegtettek. „A fejsze a gyökereinkre vettetett”. Keresztyén hitünk és nemzeti önazonosságunk megtartó gyökérrendszere meggyengült és sorvadásnak indult. És hová lett már 1989 „megváltó Karácsonyának” szabad és lelkes szárnyalása?!

Ebben a szinte kilátástalan helyzetben kell újból és újból visszatalálnunk éltető gyökereinkhez: Istenhez és eleinkhez, hitünkhöz és hagyományainkhoz, maradandó értékeinkhez. Erdélyi gyökereinken felnövekedvén és megerősödvén ilyenképpen növeszthetünk újból szárnyakat, hogy lehúzó sorsunk fölé emelkedve, szabadon fussuk meg a pályánkat, építsük meg egyetemünket, egyházunkat, erdélyi magyarságunkat.

Kellék: A Tanárnőnek hosszú és változatos tapasztalatokban bővelkedő kapcsolata van az egyetemmel.² Bevezetőként mondjon néhány szót erről a gazdag egyetemi pályáról.

Szegő Katalin: 1955-ben végeztem a Bolyai Egyetemen, mégpedig nem filozófiát, hanem történelmet. Történt ugyanis, hogy az ötvenes évek elején megszüntették a filozófia szakot, csak a fővárosban maradt meg, és egy darabig talán a Babeşen. Sem Bukaresthez, sem a Babeşhez nem volt kedvem. Akkor én még egyáltalán nem tudtam románul, de persze egyéb megfontolásaim is voltak. Két lehetőséget adtak számunkra: vagy menjünk el filológusnak, vagy pedig történésznek. Én a történelmet választottam, azt hiszem, nem volt rossz választás, a történelmet mindig nagyon szerettem, most is a kedvenceim közé sorolom, ezenkívül kiváló tanárok kezébe kerültem. Volt közöttük olyan, mint Imreh István, aki nemcsak nagy tudós, hanem nagyszerű előadó is volt – valósággal eljátszotta az újkor történelmét –, és kitűnő pedagógus. Ő lett a tanári eszményképem, annyira, hogy olykor még ma is rajtakapom magam, hogy a gesztusait utánzom. Pedig eltelt azóta egy pár év.

A másik, aki nagy hatással volt rám, Szabédi László, önként vállalt tanárom. Többedmagammal ugyanis bekérezkedtünk a világirodalom óráira. Lenyűgöző előadások voltak, sok-sok filozófiával. Tehát zsenge koromban nem filozófus volt rám hatással, hanem egy történész és egy filológus-költő.

Sok olyan tanárt említhetnék, akik fenntartották a filozófiai érdeklődésemet, vagy inkább egyfajta nyitottságot a filozófiai kérdések felé. Ilyen volt például Gáll Ernő, aki az új iránti érzékenységet alakította ki. Filozófiai műveltségem megalapozását azonban főleg Tóth Sándornak köszönhetem. Amikor gyakornok lettem a filozófia tanszéken, pontosabban a dialektikus és történelmi materializmus tanszéken, akkor ő foglakozott velem – és a többi gyakornokkal –, és rögtön filozófiatörténettel kezdett „bombázni”. Emellett nagyon szigorú volt. Emlékszem, hogy *A szellem fenomenológiájának* meg *A tiszta ész kritikájának* az elolvasására olyan záros határidőket adott, hogy én majdnem a fejem tetejére álltam – de bevasalta rajtam. Tehát tulajdonképpen a filozófiai formálódásom akkor kezdődött, amikor gyakornokként bekerültem a tanszékre.

¹ Az interjú eredetileg a *Kellék* 4–5. számában jelent meg 1996-ban.

² A Babeş–Bolyai Tudományegyetemről van szó. Az interjú készítésének idején Szegő Katalin még itt tanított, a vele beszélgető szerkesztők pedig a diákjai. (*a szerk.*)

Kellék: 1959-ben összevonták a kolozsvári Babeş-, illetve Bolyai egyetemeket. Hogyan alakult ekkor a Tanárnő – kezdődő – oktatói pályája?

Szegő Katalin: Akkor, amikor '59-ben megtörtént a két egyetem egyesítése, engem érdekes módon átvettek. Pedig '56 után feljelentettek, hogy amikor az oroszok megszállták Magyarországot, fel voltam háborodva. Tény, hogy sírtam, de nem voltam olyan hangosan felháborodva, mint bátrabb társaim, akik közül sokat meghurcoltak, be is zártak. Nem voltam egy bátor alkat, és nem sokat pofáztam. Mindenesetre én meg voltam róla győződve, hogy ezért a dologért engem nem fognak átvenni, de átvettek.

Akkor tehát újraindult a filozófia tagozat, 2-3 tagos magyar csoportokkal is. Iszonyatos volt eleinte, mert hát gondoljuk csak meg, hogy ha 2-3 hallgatónak tart szemináriumot az ember egy éven keresztül, a végén a diáknak már ki sem kell nyitnia a száját, tudod, mit akar mondani. De aztán csak kialakult egyfajta szellemi alkalmazkodás. Bennem is kialakult, olyannyira, hogy mikor később nagy csoportokat kellett tanítanom, akkor meg az volt a baj. Annnyira megszoktam, hogy nagyon intim és majdnem elitképzést csinálok ezekkel a hallgatókkal, hogy később bizony nagyon rá kellett hajtanom, hogy nagyobb csoportokkal is tudjak dolgozni. Akkoriban azonban a Babeş–Bolyain a hetes létszámú csoport volt a maximum, ez volt a tömeg. Ennek – mint mondtam – megvoltak az óriási előnyei, hiszen egyfelől úri magunkban voltunk és elitképzést tudtunk csinálni, másfelől pedig kisebb valószínűsége volt a besúgásnak. Ez lehet, hogy ma már nagyon furcsán hangzik, de a valóság az volt, hogy egy nagyobb csoportban az ember sohasem tudta, hogy ki miért jegyez. Aztán később kiderült, hogy nem muszáj besúgó legyen az évfolyamon, mert amikor '89-ben megtalálták a „poloskákat”, akkor evidens volt, hogy arra sem volt szükségük, hogy besúgókat szervezzenek be, mert egy az egyben meghallgathattak előadást, szemináriumot vagy amit akartak.

Szóval kezdetben ezen a dialektikus és történelmi materializmus tanszéken dolgoztam. Hát nem mondom, hogy a lelkesedésemet ki tudta váltani. A 20. kongresszus után a mi nemzedékünkben megindult egy folyamat, amelynek legkiemelkedőbb egyénisége Bretter György volt. Ő úgy vélte, hogy aki dogmatizmusellenes akar lenni, annak először a saját dogmatizmusaitól kell megszabadulnia. Ez nagyon sok összeütközésre adott alkalmat, mert a bírálatában kíméletlen volt, és jól tette, hogy az volt, bár ennél fogva nagyon sok ellenséget szerzett, pontosan abból a nemzedékből, amelynek el kellett volna indulnia ezen a damaszkuszi úton. Nos, ez korántsem azt jelentette, hogy egyik napról a másikra egy újfajta gondolkodásmód jött volna létre, akár próbálkozás formájában is; mindez még mindig a marxizmuson belül történt, tehát mi nem voltunk azonnal antimarxisták. Az a felismerés, hogy nekünk nincs mit kezdenünk a marxizmussal, az már a '60-as évek vége. A '60-as évekig mi is úgy jelentkeztünk, mint „reformkommunisták”; talán nem

is ez a jó kifejezés, mi ugyanis azt gondoltuk, hogy belülről meg lehet változtatni a marxista gondolkodást, tehát, hogy is mondjam, az „igazi” marxizmust kerestük. A '60-as évek végére kiderült, hogy marxizmus van, de „igazi” nincs; kiderült, hogy a marxizmuson belül már nincs alternatíva. És az utánunk következő nemzedék már így is jelentkezett. Azok, akik a Diotima Kört megszínálták – Tamás Gáspár Miklós, Szócs Géza, Egyed Péter –, az a nemzedék már határozottan antimarxista attitűddel és jelszavakkal élt. A legvadabb jobboldali vagy baloldali – nem is tudom, minek nevezzem – dolog az volt, amikor valaki hegelianusnak vallotta magát. Például Huszár Vili, aki most Erlangenben tanít, és aki akkor hegelianus volt, ma már nem az. Vagy ilyen hegelianus törekvéseket mutatott például Molnár Guszti, és tanulmányozta az olasz marxistákat, illetve az olasz baloldali radikalizmust.

Tehát az utánunk következő egy „szerencsésebb” nemzedék volt, mi meglehetősen szerencsétlenek voltunk. (Úgy emlékszem, hogy ezt Bretter az egyik esszéjében meg is fogalmazta.) Mi készen kaptunk egy elrontott rendszert, és az, amit az utánunk jövő nemzedék megtett, megtehetett, mert tiszta lappal kezdett, az számunkra nem adatott meg, illetve nagyon nehezen jutottunk el odáig. Ők nemcsak radikálisabbak voltak, hanem többet is megláttak a társadalmi-politikai kérdésekből, mint mi. Volt olyan csoportom, az a nevezetes kéttagú, a Huszár–Molnár páros, akiktől én többet tanultam, mint ők tőlem. Most nem tényanyagra gondolok, hanem civil kurázsira, kiállásra stb. Tehát tanultam; bátorságot és szókimondást – a saját növendékeimtől. Persze, korban is közelebb álltam hozzájuk, mint érettebb kollégáim, másfelől pedig nyitott voltam ezekre a kérdésekre, s nem tudtam lelkileg összeomolni, ha azt tapasztaltam, hogy Tamás Gáspár, vagy Molnár vagy Huszár nem marxisták.

Kellék: Egy idő után – saját kezdeményezésére – a Tanárnő átkerült a filozófiatörténeti tanszékre. Milyen megfontolások álltak e döntés mögött?

Szegő Katalin: Versenyvizsgával mentem át a filozófiatörténeti tanszékre, abban a reményben, hogy a tárgy majd biztosítja az ideológiamentes oktatást, hogy a szorításból, ami a dialektikus és történelmi materializmus tanszéken volt, kikerülök. Aztán rájöttem, hogy állatira tévedtem, mert ez a főnöktől is függ, és míg a dialektikus és történelmi materializmus tanszéken egy nagyon liberális főnökünk volt, Kallós Miklós személyében, addig a filozófiatörténet tanszéket egy mereven marxista ember, Dumitru Isac vezette. Mégis, amikor az ember bement egy diákcsoporthoz, és bezárta az ajtót, gyakorlatilag rá volt bízva, hogy mit tanít. És valóban, a filozófia története, úgy tűnt, több módot ad arra, hogy megszabaduljunk az ideologikumtól.

Aztán az életemben történt egy „baleset” – muszáj volt valakinek az etikát tanítania. Ez úgy történt, hogy amikor megjelent a 36 vagy 37 parancsolat, az *Irányelvek a kommunista etikában*, akkor minden karon bevezették az etikát.

Ezek a szokásos diktatúrákorabeli rohamok: mindenkinek meg kell tanulnia a kommunista etikát, s így 24 óra alatt születtek „hivatásos” etikatanárok. Hát én nem így születtem meg, hanem hamarabb, amikor bevezették a filozófia szakon az etikát, ugyanis szemináriumot vezettem Gáll Ernőnél, majd néhány évig tanítottam is. Gyönyörű szép anyag lenne, ha mondjuk etikátörténetet tanítanánk. Ám amikor el kell kezdeni azt mai szempontok szerint méregetni, akkor világossá válik – s ezt már Arisztotelész is megfogalmazta –, hogy politikumtól elvonatkoztatott erkölcsstan nincs. Lehet, hogy sokan rossz néven veszik tőlem, de a politikai és az erkölcsi érték közvetlen összekapcsolását nem veszi be a természetem. Még a legokosabb, legjobb formában – mondjuk Diderot filozófiájában – sem. Ezt a viszolygást valószínűleg a „36 parancsolat” is kialakította bennem.

Szóval amikor megjött a 36 parancsolat, akkor megesküdtem, hogy abahagyom az etikát, mert a végletekig zavart az a bikkfanyelv, amellyel ezek a parancsolatok meg voltak írva. A legcsodálatosabb az volt, hogy erkölcsi kötelességem hazám altalajkincseit szeretni. Hát ez az istennek sem tudta az érzelmeimet megmozgatni, szegény kicsi sókristályok pedig ottmaradtak szerelem nélkül. Nahát ekkor határoztam el, hogy én ezt a komolytalan dolgot nem fogom tanítani. Vagy csinálunk egy nagyon elvont fogalmi etikát, vagy úgy csináljuk, mint az angolok: az erkölcsstan mint a megismerés egyik fajtája, amelyik nem parancsokat ad, hanem egyszerűen leírja a társadalom erkölcsi állapotát pozitivistá módon – de hát az világos volt, hogy ezt itt nem lehetett csinálni. Nem lehetett csinálni még a legszűkebb magyar körben sem, mert akkor rögtön az ugrott volna be, hogy esetleg a magyar ügy csupán leírás kérdése, és ezt a leszűkítést sem lehetett vállalni – tehát menekültem az egész dolog elől, és ahogy lehetett, megszabadultam tőle.

Hosszú időn keresztül tanítottam filozófiatörténetet, mielőtt jött a ren-delet, hogy ez is ideológiai tárgy, így megszűnt a magyar nyelvű oktatás. Ez ’85-ben volt, amikor is az összes humán tárgy magyar oktatását, kivéve a magyar irodalomét, megszüntették, és csak román nyelven folytatódtak. Ezt megelőzően persze megszüntették a lélektan oktatását – úgy magyar, mint román nyelven –, mivel egy ilyen egészséges népnek nem volt szüksége lélektanra, gyógypedagógiára stb. Megszüntették tehát a pszichológiát, s utána meg „leszeletelték” a még meglévő magyar nyelvű oktatást. Manapság mindig, amikor azt mondom, hogy igenis kell magyar egyetem, akkor erre gondolok, arra, hogy ez ne történjen meg, hogy ne váljék újra alkalmazhatóvá a „szalámi-taktika”.

A stratégia az lehetne, hogy legyen külön magyar egyetem, és ez lehetőleg állami legyen, mert ezt nem helyettesítheti semmilyen egyházi égisz alatt működő oktatás. Tehát ez lenne a perspektíva. Persze én tudom, hogy ez óriási akadályokba fog ütközni, és lehet, hogy csak utópia részünkről – de mint ilyet is fenn kell tartani. Vallom közben, és osztom a Gyimesi Éva nézetét,

hogy igen, ez a stratégiánk, de ennek kedvéért nem mondhatunk le arról, ami most van, ami már létrejött, vagy a meglévő keretek között létrehozható. Amit már megvalósítottunk az egyetemi oktatásban, arra kell vigyáznunk, azt kell építenünk, azt kell európai szintre hoznunk – anélkül, hogy lemondanánk a valamikori önálló intézményről.

Kellék: Többször esett szó a diákgenerációk és – tágabb értelemben – az egyes időszakok értelmiségének a különbözőségéről. Ezeknek a generációknak mindig megfelel egy valamennyire sajátos történelmi kontextus. Ennyire meghatározó lenne a történelmi környezet a gondolkodásmód számára?

Szegő Katalin: Én úgy hiszem, hogy bármennyire is nem divat történelmi kontextusról beszélni, mégis kell beszélni róla. Lehet, hogy a volt történész beszél belőlem, de történeti összefüggéstől eloldott nemzedék nincs. Hogy adjak egy filozófiai példát: én nem tartom véletlennek, hogy a francia egzisztencializmus divatja a második világháború után bontakozott ki. Tudjuk, hogy Sartre és Camus a háború előtt is élt, írt, lázított, de az 50-es évek elején akkora divatja volt irányzatuknak, hogy az ember csak csodálkozni tudott rajta. És ez azért volt, mert a felelősségérzetet, az egyéni felelősséget tagadó háborús világot követően elkezdtek beszélni az egyéni felelősség primátusáról, és nyilvánvaló, hogy nem véletlen: ekkor haraptak rá. Ez pont olyan, mint amikor Marcuséra harapott rá a francia lázadó diák a 60-as évek végén.

Ezeknek a szellemi divatoknak van történeti mögöttesük, és ugyanúgy a nemzedékeket is meghatározzák mindazok a történelmi események, az a történelmi összefüggésrendszer, amiben születtek, amit meg akarnak tartani vagy változtatni; én azt hiszem, hogy ennek nagyon nagy jelentősége van, sokkal nagyobb, mint ahogy azt a posztmodernnek mondják.

Persze arról lehet vitatkozni, hogy a történelmi kontextusnak kell-e legyen filozófiai rendszerbeli megfelelője, mint amilyen például a hegelianizmus volt. Én ugyan halkán néha azt hiszem, annak ellenére, hogy inkább kantianus vagyok, mint hegelianus, hogy szegény Hegelre Marxot vetítik vissza, és ezért nem kell. Attól függetlenül, hogy a hegelianizmust nem tartom ma possibili filozófiának, s nem hiszem, hogy valaha is vissza fog kerülni a filozofálás centrumába, a történelem dinamikáját figyelembe kell vennünk, amikor szociológiai vagy tágabb elméleti elemzéseket végzünk. A konkrét történelem ismerete nélkül minden ilyen elemzés üres.

Kellék: Hogyan néz ki ez a viszony ma? Kortársakként ráláthatunk-e azokra a tényezőkre, amelyek generációnk gondolkodásmódját döntően meghatározzák?

Szeggő Katalin: Az ember mindig azt kort látja a legkevésbé, amelyben él, így az ilyen diagnózisok megfogalmazása is igen problematikus. Rögtön hivatkoznék is a Római Klubra, ahol csodálatos fejű emberek voltak, ám akik a hatvanas évek elején azt mondták, hogy az új, a technika világához kötött nemzedék teljesen apolitikus – s az a nemzedék néhány év múlva szétverte a Sorbonne-t.

Kellék: Egy ideje egyre-másra fogalmazódnak meg azok az álláspontok, melyek szerint a filozófiatörténet nem tartozik a szigorúan vett filozofálás körébe, hogy sokkal inkább sorolható a történeti műfajok sorába. Mi a véleménye erről?

Szeggő Katalin: Ez attól függ, hogy hogyan műveli az ember. Én nem tudom úgy csinálni, hogy csak történelem legyen. Nyilvánvaló, hogy akár Descartes-ról, akár Locke-ról vagy Kantról beszélek, nem tudom megkerülni azt, hogy a mai filozófiai elméleteket figyelembe vegyem, azaz hogy mi az, amivel egy gondolkodó beépült az időbe. Tehát nem az az érdekes a gondolkodás történetében, hogy hány művet és mikor adtak ki, ki mikor született és mikor halt meg, hanem az a fontos számunkra, hogy mit tudott hozzáadni és milyen hatásokat tudott elérni az illető gondolkodó a gondolkodás további fejlődésében, és ez hogyan épült be – nagyképűen szólva – az emberiség egyetemes kultúrájába, vagy éppenséggel egy nemzet, egy régió kultúrájába.

Tehát én nem tudom mereven elhatárolni a filozófiát és a filozófiatörténetet; lehetséges, hogy éppen ezért nem vagyok igazi filozófiatörténész, de nem tudok ellenállni, engem mindig „elcsábít” a téma.

Kellék: Filozófus-e a filozófiatörténész?

Szeggő Katalin: Szerintem különbséget kell tenni a filozófiatanár és a filozófus között. Én nagyon büszke vagyok arra, hogy aránylag elfogadott és jó filozófiatanár vagyok. Ez az egész létem és eszméletem, de én nem vagyok egy alkotó filozófus. Nagyon jól tudom szintetizálni azt, amit mások csináltak, de én nem fogom továbbfejleszteni a filozófiai gondolkodás történetét, legfeljebb úgy tudom előkészíteni szóban és írásban az alkotó típusokat, hogy ezt megtehessek. Az én feladatomban az, hogy egyrészt kitűnő filozófiatanárokat készítsék fel, másrészt, hogy mindenféle filozófiai kultúrára *érzékeny* értelmiségiakat, kultúrahordozó értelmiséget neveljek. Ugyanis én még mindig azt a konzervatív nézetet vallom, hogy filozófiára szükség van, hogy nem tudunk élni nélküle.

Van egy régi rögeszmém, mégpedig az, hogy különbséget kell tennünk kultúrahordozó és kultúraalkotó értelmiségi között. Én kultúrahordozó értelmiséginek tartom a tanárt, a színészt, tehát mindazokat, akik közvetítenek,

akik közvetítik számunkra a kultúrát, és akik kultúrát befogadni képes közösséget formálnak. Ők fogják kialakítani azt a réteget, amelyik az új kultúra befogadására is képes; feladatuk pedig éppen ennek az érzékenységnek a kialakítása. Persze olykor ezekből kerülnek ki az alkotók is, de nem feltétlenül esik egybe a kultúrahordozó és a kultúraalkotó értelmiségi.

Kellék: Azt állította, hogy a filozófiára mindig, minden körülmények között szükség van, hogy „nem tudunk élni nélküle”. Talán ebből a meggyőződésből fakad egy másik, előadásokon sokat emlegetett állítása: „A szellemi élet kvintesszenciája a filozófia.”

Szeggő Katalin: Lehet, hogy ez némi túlzás, és ez egy filozófiatanár sajátos ideológiája. Én úgy érzem, hogy humaniorák nélkül csonka az emberiség kultúrája. Annak ellenére, hogy a technika vívmányai befolyásolják életünket, és mi szeretjük is ezt, nem attól leszünk igazán szabadok és boldogok, hogy tudom is én hány anyacsavart esik az egy fejünkre. Lehet, hogy ebben idejétmúlt vagyok, de én úgy érzem, hogy a kultúra egyéb vívmányaira – és nem csupán a gépi kultúrára – is szükség van. Hogy nekünk nagyobb hangsúlyt kell most tennünk a népnemzeti kultúrára, az tény, mert ez a megmaradásunkhoz szükséges, de nem biztos, hogy ez egy egészséges álláspont, s hogy ezt fenn kell tartanunk a végtelenségig. Én az a fajta értelmiségi vagyok, aki szereti megmutatni a más kultúrát is, vagy ha úgy tetszik, az európai kultúrát is.

Én úgy hiszem, hogy ott, ahol megszűnik a filozófia, az annak a jele, hogy technicizálódik az értelmiség. A filozófia jelenléte, a filozófiáé, amely mindig az emberi kérdésekre nyitott, mindig felteszi az emberi szabadság problémáját, s ha hiányzik, akkor egy nagyon pontos társadalmi diagnózist lehet kialakítani: hiányzik, mert nincs, ahogy kialakuljon. Itt megjegyezném, hogy a filozófia *differentia specificájának* tartom a vitát, a dialógust. Nyilvánvaló, hogy olyan társadalmi rendszerben, ahol nem lehet vitatkozni, ott meghal a filozófia, ott legfeljebb csak úgy marad fenn, mint filozófiatörténeti oktatás, vagy mint muzeális értékelmutatás. Ám ha mi nem muzeális értéként, hanem az eleven kultúra részeként kezeljük a filozófiát, akkor bizony kvintesszencia, mert ha nincs, akkor jelez valamit a társadalmi állapotokról, ha meg van, akkor a milyenségéből tudunk diagnózist felállítani.

Kellék: A Tanárnő által megéltekhez és elmondottakhoz képest az elmúlt években sokat változott a Filozófia Tanszék³ és a filozófiaoktatás szerkezete, milyensége. Melyek lennének Ön szerint a magyar filozófiaoktatás sajátos problémái?

³ A BBTE-n működő tanszékcsoportról van szó. (*a szerk.*)

Szegő Katalin: Először is megváltozott a felépítési koncepció, tehát hogy mi az, amit filozófiából oktatni kell. Nyilvánvaló, hogy a marxizmus-leninizmus meghalt, olykor még túlságosan is. Ez a megváltozott struktúrájú oktatás próbál alkalmazkodni a magyarországi, valamint a nyugati egyetemek struktúrájához.

A magyar nyelvű filozófiai oktatás nehézsége az, hogy kevés a tanár. Kezdtük '89-ben, ha jól meggondolom, hárman, és ma sem vagyunk túl sokan. A komolytalanság veszélye nélkül nem lehetséges, hogy egy egész filozófiai oktatást négy-öt ember csináljon. Persze, most már ott van a lehetőség, hogy végzős diákokat behozzunk az egyetemre, de ahhoz, hogy egy fiatal megfelelő szinten tanítson, legalább öt év kell. Lehet, hogy lenézem a képességeiket, de tanítani is meg kell tanulni, ki kell alakítani a jó értelemben vett pedagógiai rutint; másrészt pedig akkumulálni kell, mert lehet ugyan nagyon tehetséges egy fiatal tanár, de ahhoz, hogy igazán kompetens legyen, nagyon sokat kell tanulnia. Mindezek ellenére reményteljes dolog, hogy most már vannak végzőseink, akik középiskolákba is kimennek, s így nem érettségizettek fogják tanítani a filozófiát; az egyetemre is tudunk behozni fiatalokat, akik majd átveszik tőlünk az oktatást.

Kellék: Többször állította a Tanárnő, hogy a filozófiában nem mindig az igazságérték a döntő, hogy akár „téves hipotézisből is szép filozófiai rendszert lehet építeni”.

Szegő Katalin: Valóban, a filozófiában nem kell mindig kivont karddal rohanni az igazság után. Ez az „igazságkeresődsi”, s egyáltalán a filozófiának az a rögeszméje, hogy tudománnyá kell válnia, nem mindig állja meg a helyét. Nem vagyok szkeptikus, sem cinikus – ezzel nem a filozófia igazságértékét akarom aláásni.

Ott van például Bruno esete. Ma már el tudjuk dönteni, hogy Bruno panteizmusa egy elhibázott hipotézis, ám ez nem jelenti azt, hogy merőben értéktelen filozófiát hozott létre. Részletkérdésekben ugyanis olyan megoldásokat tudott adni, amelyek ma is élő, eleven problémák, és szépen tudta művelni ezt a filozófiát. Nos, nem úgy szépen, hogy a dialógusok irodalmi igénnyel vannak megírva, hanem a logikumból fakadóan. A logikumnak is megvan a maga esztétikuma, a logikai koherencia, a filozófiai diskurzus lendülete, igazságvágya lehet szép, vagyis nyújthat esztétikai élményt.

Másik példa: tudjuk, hogy az emberi méltóság gyökerei nem ott vannak, ahol Pico látta, hogy volnának; de azért nem mondjuk, hogy filozófiája merőben elhibázott. Erre vonatkozik, amit mondtam.

Kellék: Végezetül pedig kérnénk, arra válaszoljon, miként látja a magyar filozófia, az erdélyi magyar filozófia létét, lehetőségét.

Szegő Katalin: Nekem az a véleményem, hogy van egy integráns magyar kultúra, amelynek mi is részei vagyunk. Hiszem, hogy ezt nacionalizmus vagy hagyomány felé való kacsintgatás nélkül mondhatom. Tény és való, hogy vannak olyan regionális problémáink, amelyeket nekünk kell megoldanunk. Egy magyarországi tanár megengedheti magának, hogy kozmopolita legyen, mert mögötte van a magyar államiság stb. Ez nagyon leegyszerűsíti a kérdést, és éppen ezért mi nem nagyon engedhetjük meg magunknak ezt a dolgot. Az anyaországi oktatás, maga mögött tudva az állami szerveződést, jobb, gördülékenyebb, mint nálunk, ám ezek a nehézségek nem azt jelentik, hogy nem vagyunk annak a kultúrának a részei. Nekünk arra kell törekednünk, hogy kialakítsunk egy intézményrendszert; és itt nem feltétlenül csak egy önálló egyetemre gondolok, hanem a kutatást elősegítő, elitet létrehozó intézményrendszerre is. Ennek az intézményrendszernek egyaránt kell figyelnie az általános, egyetemes magyar kultúrára és egy Európába ágyazott nemzeti kultúrára, illetve az itteni sajátosságokra, mert itteni sajátosságaink vannak. Én például nem tudok elképzelni a két világháború között a Tavaszéhoz hasonló kérdésfelvetést az anyaországban. Tavasz a kisebbségben élő magyarok etikáját célozta meg, nem általában a magyarok etikáját. Tehát a kisebbségi lét hozza számára azokat a kérdéseket, amelyeket ismerünk.

Angi István

Az egyenesen járás művészete

Szegő Katalin pedagógusvezéreltsége

Előzetes

A szimbólumok előtt csak addig téblábolunk értetlenül, míg végül is, bátoritanul, csak belekezdünk felfejtésükbe. Hiszen kevés kivétellel a jelképek majd mindenike csak azért titokzatos, mert nem birtokoljuk előtörténetét, amely jelképiségében e történet keresztmetszetévé zsugorodott. Ha sikerül „keresztbe tenni neki”, ha keresztmetszetére rá tudjuk illeszteni az egykori hosszmeteszmet mondanivalóját, akkor felelevenedik, legalább főbb mozzanataiban, a távoli-közeli múlt eme története, s a szintagmákba titrált keresztmeteszmetek áttetszőkké válva értelmük birtokába jutnak.

A felfejtés a jelképet rendszerint metaforákba, metafora-láncokba oldja; előcsalja a *jel* mögül a *képet*, a képek sorát. A metaforikus átmenetek ezúttal különös területen zajlanak. A pedagógus Szegő Katalin portréját hivatottak érzékivé tenni. Különösségüket fokozza az a tény, hogy e portré vonásait nem metodikai kurzusokból kivonatoljuk (ilyesféle segédeszközei különben sem voltak), hanem ránk hagyott írásaiból.

A *Gondolatutak*-szintagma is jelkép; önmagában Szegő Katalin életútját szimbolizálja. És minden bizonnyal olvasói, barátai s talán elsősorban tanítványai azok, akik át akarnak nézni-látni diafán közegén, talán *jánuszosan*, a jövőt idéző múlt szegőkatalini módján.

A szimbólumfelfejtés igyekezetében

A *Gondolatutak*¹ jelzőkövei mentén számlálgatva a lépéseket és a távolságokat, arról győződhetünk meg, hogy ezek az utak egyenesek, és valamenynyen „Rómába vezetnek”. Egyenesek azért, mert – amint a matematika tudja – két pont között mindig a legrövidebb távolságot cserkészik be, ám a mértan még azt is hozzáteszi, hogy az egyenes vonala nincs lehatárolva, és mégsem

¹ Szegő Katalin: *Gondolatutak*. Szerk. Demeter Szilárd – Balogh Brigitta. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2003.

végtelen. A gondolatút egyenesen nincs lehatárolva, mert a kezdetei nagyon messzire nyúlnak vissza. Vége azért nincs, mert túllépi a láthatárt, és megsza- badít a feledés ódiúmatól. Végtelennek pedig azért nem végtelen, mert bár az *infinitum* sejtethető, tetten érhetőségét egyelőre az elképzelhetőség pusztá reménysege helyettesíti a továbbkérdés merészségében. Nos, a végtelenen túl mi lehet még...? Márpedig a *Gondolatutak* egyenesei nagyon is tudatos, tudatosítható, tudatosított és elképzelhető utak. *Tudatos* volt az út megtétele Szegő Katalin lelkében, az indulás izgalma a becserkészésre váró Nagy Isme- retlen, de Megismerhető felé; *tudatosító* volt egész pedagógiai tevékenysége szándékától e szándék következményéig; és *tudatosítottá* vált tanítványai szívé- ben mindazoknak a gondolatoknak, igyekvéseknek s főleg szimpátiáknak a révén, amelyeket szerető igyekezetében rájuk pazarolt megtett útjai mentén.

Arnold Schönberg, a nonkonformista, radikális zeneszerző *ars poeti- cájának* egyik posztulátuma, éspedig az a kitétel, hogy csak a középút nem vezet Rómába, ihletetlen rárimel Szegő Katalin peripatetikus beszélgeteisei- re tanítványaival. Mert bejárt gondolatútjai bizony nem középutak, és olyan egyenesek mentén haladnak, amelyek mindig elvezetnek kiindulópontjuktól végpontjukig. És a végpont sohasem a megérkezésé, mert sétáló gondolatai mindig túlmutatnak ezeken a megérkezéseken. Mint mondtuk, le nem zárt egyenesek mentén haladnak.

A megtételre váró utat szótári értelmében, görögösen *methodosznak* ne- vezhetjük. Ime, amiért ezek a *gondolatutak* egyben a megtett távolságok mód- szerét is hordozzák. Ahogyan mindig az egyenes a legrövidebb távolság két pont között, úgy Szegő Katalin módszereiben a rövidség mint a következetes célélérés igénye volt a meghatározó.

Jelzőkövek az immanenciák átlépései mentén

Gondolkodásában a szakmát lehatároló immanenciák keretként jelent- keztek. Írásai toposzait a filozófiatörténet jeles szakaszaiból válogatta. Ezek a válogatások mindig személyi jegyekkel jártak, Platónról Ágostonon keresztül Rickertig és Somló Bódóig. Mert, ahogy egyik beszélgetéséből felsejlik, *rész- létünk*² filogenézisét átvitte a filozófia ontogenézisébe akkor, amikor általuk a kiválogatott történelmi toposzokat a legnagyobb gondolkodókkal népesítette be. Ám ezek a benépesítések rendszerint átlépték a filozófiatörténet (vélt) homogén közegét, és átváltottak más mezők útjaira, mint például esztétikára, logikára és, talán elsősorban, az erkölcs vidékein kígyózó ösvényekre. Szám-

² Jelenits István fogalomtárából kiérezhető örömmel átörökített és sorozatosan alkalmaz- zott szintagma, amit szerzőnk egy Balázs Sándor és Jelenits István által folytatott *Vigilia*- beszélgetés anyagából idéz. (*Gondolatutak*, id. kiad. 282., ill. lábaj.)

adó kötetében, amelyet méltán címszavazott *Gondolatutak*nak, ezek a vélt zárt-ságok és valós átlépések végül is egyetlen nagy eredőbe konvergáltak: *a nevelés birodalmába*.

Szegő Katalin tudós volt, esszéista, az értékek imádója és megőrzője. De mindenekelőtt pedagógus volt. Bármelyik írását is olvassuk, gondolatainak mélységét a felvett témakör birtokbavétele mellett az e témakör birtoklásáért tanítványaival folytatott türelmes küzdelme jellemezte. Jól tudta, hogy az ismeret önmagában csak negatív tételezi saját magát. Ahogy mondani szokták, egy völgy tulajdonképpen egy negatív domb. Ám ha egy ilyen negatív dombból részeket és megint csak részeket veszünk el, akkor e domb nem kisebbedik, hanem, éppen ellenkezőleg, nagyobbá válik... Hasonlatunk csak annyiban sántít, hogy a virtuális domb mögé rejtett völgy két oldala a pedagógiai tevékenység során nem eltávolodik, hanem pozitíve közeledik egymáshoz. Mondjuk így, a virtuális domb valóssá válik, s ugyanakkor virtuálissá teszi a tátongó völgyet...

Szegő Katalin pedagógiája képes volt ilyen varázslatokra. Nem volt nagyobb öröme annál, mint hogy *egy az egyben*, hegyről völgyre vitatkozott tanítványaival. Ezeket a beszélgetéseket, amelyeket gyakran levelekbe is átfogalmazott – lásd a Szilviához intézett levelet –, többre becsülte számos szakemberrel és kollégával folytatott szakmai beszélgetésénél is.

Az egyenes szintagmájának jelképgazdagsága, amit a *Gondolatutak* képisége vetített elénk, az eddigieken túl még egy plusz retorikai értelmezést ébreszt bennünk: a gondolatutak megjárásának Szegő Katalin által *óhajtott módját*, az egyenesen járás művészetét, még akkor is, ha róla gyakorta csak egy fordított világ vett tudomást. Játékos stílusa, kivételesen szellemes egyénisége és igen fejlett humorérzéke biztosan nevetésre indítaná, ha még egyszer elmesélném neki azt a bizonyos Sztaniszlavszkij-epizódot, amelyben a mester az ittas ember járásának utánzására készíti tanítványait egy színpadi próba alkalmával. A vodkával igen jó barátságban lévő tanítványok boldogan vállalják a szerepet, és jobbra-balra tántorognak a buzgalomtól. Lelkes érdeklődésükre a mesternél – no, sikerült? – a mester válasza lesújtó: – Katasztrofális – mondja –, mert ti azt utánoztátok, amilyennek látszik a tántorgó részeg ember, én pedig a részeg igyekezetét kértem számon tőletek. Az ő szándéka pedig nem a tántorgás valósága, hanem az egyenesen járás óhajtása...

...Megszívvelve a költő szállóigéjét – „növeli, ki elfödi a bajt” – Szegő Katalin a maga gondolatmozzanataiban kicsinyke világunk fordított képeit leplezte le, elénk vetítette a valóságot, és azáltal, hogy kimondotta a bajt – a valóság rossz, a valóság tántorgó néha, és nem mámoros csupán (hiszen ez nem is lenne rossz...), hanem egyenesen be van löve –, annak megszüntetését előlegezte.

Kitörni egy ilyen valóságkeretből, újra egyenesen és mindig csak egyenesen járni – ez volt „Kati néni” minden írásának, minden órájának és minden beszélgetésének kissé rejtett, de annál elevenebb *ars pedagogicája*.

Pillantsunk bele ebbe az *ars pedagogicába*.

Szegő Katalin rejtőzködő pedagógiájának pillanathermeneutikái

1. A kifejtés pedagógiája (Mercurio)

A tanulmányban neszező közlésre szánt gondolatait szinte *in nascendi* tárja tanítványai elé. Ők pedig osztozhatnak szorongásában, elszántságában, mindenekelőtt pedig részt vehetnek a gondolat genézisében, igévé levésének esélyében. Ez figyelhető meg a védekezően a sorok mögé húzódó tanár kifejtő taktikájából. Részlet a *Mercurio* című írás expozíciójából: „Az ironikus, látszólag cinikus Mercurio nem címadó hős, hanem »mellékszereplő«. A kifejezés nem egészen találó, ezért használtam idézőjelet. Ugyanígy idézőjelbe tehetném azt a szót is: »rezonőr«. Pedig hát rezonőr is, mellékszereplő is. A baj csak az – és talán az irodalomtörténészek megbocsátanak, hogy a dráma-történetben járatlan filozófianár ilyen merész –, hogy több, mint rezonőr, és több, mint mellékszereplő.”³ Itt a kérdve kifejtés fordított világával találkozunk: a kifejtés felülkérdésével, melyben mintha tanítványai tennék fel kérdéseiket, és tanáruk ezekre az *in absentia* kérdésekre védekezőn válaszolna, úgymond „járatlanságáért” megkövetve őket. Az eredmény pedig a tudásátadás észrevétlenségének varázsa: megtudni valamit tudunkon kívül.

2. Lépések és átlépések cselfogásai

A görög filozófia és a szentpáli levelek című írása sajátos írás, az immanencia és a transzcendencia köztességének kérdésfeltevését rejtjelezi. Mert ami itt történik, több, mint a filozófia és a vallásfilozófia összevetése. Ez maga a *réssz-lét* toposzának kitöltése Szent Pál figurájával és gondolatai vissza- és előrevetítésével a megtett és megtételre váró úton. A kifejtés újra kvázi-bocsánatkérő (hát lehet egy ennyire szerény barátot, aki ráadásul tanárnő, nem megszeretni, és nem odaadó tanítványává lenni?); őt idézzük: „Paradoxonnak tűnhet, de mégis megkockáztatom: különösen azoknak van szükségük erre, akik valamihez valamilyen módon hűségesek, és mégis kipenderítik a megszokottból a hagyományt. Pál apostol pontosan ilyen.”⁴ A Szent Pál-i három hitvallás forrása – a még le nem írt evangélium, a zsidó hagyomány és a hellenista kultúra – végül is annak az eszmének a továbbgondolására készíti tanítványait, miszerint „nekem úgy tűnik, hogy Pál apostol ismerte a hellenizmus szellemének lényegét”. Érvelései pedig mélységes dokumentáltságáról győzik meg tanítványait, ahogyan kimutatja a hellenisztikus fogalmak Szent Pál-i alkalmazását, az antik retorika fogásainak aktív ismeretét és a himnusz-költészet minden szépségét és varázsát.

³ I. m. 316.

⁴ I. m. 265.

3. A kérdés tudományának átadása (Világnézet-e a vallás?)

Gondolatkifejtései során hivatkozásai is pedagógiai érvénnyel bírnak. Így kezdi írását: „Kérdés formájában fogalmaztam meg a témát, amit ma az Önök figyelmébe ajánlok. Talán közösen is elgondolkodhatunk fölötte.”⁵

És a tanulmány egy lábjegyzetéből kiolvashatjuk a rejtett választ (Igen!): „A katolikus püspöki kar körlevelei alaptémaként elemzik Magyarország gazdasági és szociális helyzetét, kulturális és politikai életét. Esetenként kemény bírálat tárgyává teszik a jogi intézkedések kétértelműségét, az állam szociális intézkedéseinek elégtelenségeit, nem a kívülálló »nagyvonalúságával«, hanem a társadalmába szervesen illeszkedő közösség aggodalmával és jobbítani akarásával”.⁶

Ő maga ennek az igennek a helyesléseként a *Hegyi Beszéd* szellemét idézi: ki kell mondani a véleményt a hatalmi harcokról, és minősíteni is kell őket. Állítani vagy cáfolni, de kell. Vagyis az egyház szellemi fórumának „[a] *Hegyi Beszéd* szellemében ki kell mondania, ha az igen, igen, s a nem, nem! Szóval nem apolitikus, nem is lehet az, hanem a szónak a legnemesebb értelmében fölülről, de nem kívülről kell néznie ezt a szférát, metapolitikus magatartást kellene kialakítania.”⁷

4. Interaktív pedagógia

(Óriásplakátokról feminista szemmel avagy a metafizika dicsérete)

A csillaggal jelölt lábjegyzet tanúságtétel az interaktív pedagógia szépségéről és Szegő Katalin „közvetlen stílusáról” pedagógiai munkája közben, és utána is. Jellegzetes visszacsatolás ez a tanítványok részéről: „Az 1998. május 16-án, Nagyváradon a *KorKÉPmutatás* szimpozion keretében elhangzott előadás átdolgozott változata. Az alcímet a *Kellék* szerkesztői [vagyis tanítványai – A. I.] sugalmazták, a szerző örömmel beleegyezett” – olvashatjuk a lábjegyzetben.⁸

A tanulmány két meghatározáskísérlete a feminizmus jelentésköréről a szegői pedagógia varázsát sejteti az önkijavítások látszata mögött felnövekvő gondolat átsugárzásában tanítványai–olvasói felé. „Az utóbbi időben ugyanis, legalábbis ez a benyomásom, feministának lenni azt jelenti, hogy egy meglehetősen jól körvonalazott és legtöbbször nagyon leszűkített ideológiához igazodni. Olykor rámenősen és nevetségesen. (Persze, ezt épp így elmondha-

⁵ I. m. 242.

⁶ I. m. 253.

⁷ Uo.

⁸ I. m. 281.

tom az egyoldalú férfisovinizmusról is.)⁹ És néhány sorral alább újra definiál – hozzáteszi: „Én azt hiszem, hogy az előbbi felszínes megfogalmazásom [...] abból a mélyebb belátásból származik [...] hogy mi, emberek, mindnyájan rész-léletet kapunk.”¹⁰

Ebből a megkétszereződő definícióból vezetnek el gondolatai az óriásplakátok bíráló elemzéséhez, amelyek éppen fordított látszatot akarnak kelteni: „[...] hozzászögezik az embert nem is annyira a rész-léthez, hanem annak legtöbbször esetleges mozzanatához, megszokott, ámbár legtöbbször lényegtelen mozdulataihoz, s egyedül ezeket tünteti fel az »embernek-lenni« céljának és ismérének. Azt akarják elhithetni velünk, hogy bizonyos áruk fogyasztásától válunk modern emberré [...]»¹¹

5. Az alapelemzés kutatói nélkülözhetetlensége (Somló Bódog értékelmélete)

Kiviláglik: minden vérbeli kutatónak van egy alaptémája, amely Ariadné fonalaként végig kíséri az évek során át a megoldásra váró kérdések elemzésében.

Valóban: doktori disszertációját *Somló Bódog társadalomfilozófiai gondolkodása* címen írta,¹² irányító fonala pedig huszonöt éven át elvezetett e gondolkodó főművének kimerítő elemzéséig a Somló Bódog értékfilozófiai írásait közreadó kötetben.¹³

Az alábbi sorok mintha az évek során tovább kristályosodó kutatás gondolati keresztmetszetét sugallnák: „Egy cselekvési norma helyessége ugyanis nem jelenthet egyebet, mint hogy éppen a helyes cselekvést írja elő. A helyes cselekvés pedig az erkölcsös cselekvés.”¹⁴ Mögüle kiérezzük a jelen toposzát a neokantianizmuson túlmutató távlatoktól és napjaink körvonalozódó horizontjától vissza egészen Fichtéig, a fichtei cselekvésprincípiumig és a tudománytan úgynevezett eticizálásáig.

⁹ Uo.

¹⁰ I. m. 282.

¹¹ I. m. 283.

¹² Szegő Ecaterina: *Gîndirea social-filosofică a lui Somló Bódog. Conducător științific: prof. dr. Gáll Ernő. Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, 1976.*

¹³ Somló Bódog: *Értékfilozófiai írások.* Szerk. Szegő Katalin. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 1999.

¹⁴ Idézet Somló Bódogtól. Szegő Katalin: *Gondolatutak.* Id. kiad. 213.

Ajánlások szimbolikája

Szegő Katalin egyéniségének pedagógiai alapkarakterét két jelképes mozzanatban – az ok és okozat hullámhosszán – mérhetjük be igazán.

Egyfelől, a *Gondolatutak* című kötet ajánlása szerzője tollából így hangzik: *Tanítványaimnak*.

Másfelől, Egyed Péter előszavát e kötethez így ajánlotta: *Szegő Katalinnak, Tanárnőmnek*.

Ehhez nincs mit hozzáfűzni, hiszen maguktól emlékeztetnek magukra a tanítástól a tanulásig vissza-visszacsatlakozó hullámsáv vezéreltségében.

Hagyomány és eredetiség avagy megoldhatóak-e a filozófia kérdései?

Szegő Katalinnak, Tanárnőmnek

Filozófiai módon gondolkodni, filozófiai módszerek szerint gondolkodni manapság több dolgot jelent, s ez részben azért van így, mert a posztmodern filozófiai „minimálprogramja” – amelyet e sorok írója is meglehetősen fenntartásokkal kezelt mindig, s melynek egyik legtanulságosabb példája az a mód volt, ahogyan Richard Rorty (nem termékenyen) félreértette mind Immanuel Kantot, mind Martin Heideggert – a filozófia nyelvi formáját tekintette döntően kizáró tartalmi kérdésnek. Szemben mivel? Szemben azokkal az összetevőkkel, amelyek mindig is meghatározóak voltak a filozófiai diskurzus kialakításában: a tudományokkal (avagy a filozófia tudományos szemléletével, a platóni *dianoetikus*, az arisztotelészi *aporetikus* hagyománnyal), illetve a kutatással, feltárással, kiképleléssel (ami az exploráció eredeti értelme). A posztmodern szemlélet tévedése tehát abban állt, hogy figyelmen kívül hagyta: a filozófia tartalma nem csupán a filozófia nyelvezete, illetve hogy ez a nyelvezet ugyan „kimeríti” a filozófust – amennyiben egészen szinguláris –, *ugyanakkor* egy egyetemes értekezési nyelv is, a kor filozófiájáé. Ez az álláspont ugyan nem volt egészen eredeti és ismeretlen, mert a nagy filozófiai művek lefordítását célul kitűző nemzeti programokban is felbukkant egykoron, valahányszor a többnyire csak a nyelvi kérdést látó és rendszerint humanista képzettségű fordítók nem úgy követték a filozófiát, mint tudományos és kutatási kérdést is. (Amely évszázadokon át a matematikával függött elsősorban össze. De szinte ugyanilyen joggal beszélhetnénk a politikáról vagy az anatómiáról–fiziológiáról. És persze a teológiáról. Manapság azonban a neurofiziológia és az agykutatás, a kognitív pszichológia és nyelvészet, a genetika, valamint a különböző szakmai deontológiák részéről érik a filozófiát a legfontosabb kihívások, e tudományterületek viszont számítanak a filozófiai szempontokra. A fizikát nem kell külön említenem.)

* A Szegő Katalin *Gondolatutak* című kötetéhez (szerk. Demeter Szilárd és Balogh Brigitta. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2003) írt azonos című előszó átdolgozott változata.

Azaz filozófiai perspektívában gondolkodni mind a mai napig a hagyományhoz való viszonyt is jelenti, illetve a hagyományhoz helyesen kialakított viszonyt, egy saját metafizikát, amely nem szükségszerűen jelenik meg a narratívában. Ezeket a kérdéseket általában is meg kell fogalmazniuk a filozófia művelőinek a különböző szakágakban, és különösen nem térhetünk ki a jelzésük elől, ha egy olyan alkotó problémarendszerébe bocsátkozunk, mint amilyen Szegő Katalin, aki a filozófiát évtizedeken át a filozófiatörténeti és etikai perspektíva felől művelte – elsősorban. Nincs hiteles filozófia e problémarendszer helyes felfogása és artikulálása nélkül, és mielőtt a Szegő Katalin-tanulmányokban megmutatkozó profilt körülrajzolnánk, hadd mutassunk rá arra, hogy miként fogalmazta meg e kérdéskört a 20. század filozófiai kiválósága, aki amúgy és nem mellékesen a szó régebbi – pozitivistá, faktologikus – értelmében is kiváló filozófiatörténész volt. Álláspontját nem a divat, hanem a pontosság okán kell hosszasan idéznünk:

A filozófiai tradíció teremtette alapfogalmak állománya ma még annyira meghatározó, hogy a tradíció e kihatását aligha értékelhetjük túl. Ezért van az, hogy minden filozófiai vizsgálódás, még a legradikálisabb, az újrakezdő is, meg van terhelve átöröklött fogalmakkal, ezáltal pedig átöröklött horizontokkal és szempontokkal, amelyekről nem minden további nélkül állítható, hogy eredendően és hitelesen ama léterületből és létszerkezetből erednek, amelyeket meg kívánunk érteni.¹

Heidegger alapvető tézisének értelmében az európai metafizika még a legjobb változataiban is egyre inkább csak elfedte azokat a lét-forrásokat, amelyekhez hozzá kívánt férni, a forrásokhoz visszamenni ezért a létfogalmak *destrukcióját* jelenti, azaz „az átöröklött és ugyanakkor szükségszerűen alkalmazandó fogalmak kritikai leépítését azokra a forrásokra, amelyekből e fogalmakat merítették”. A következőkben Heidegger egy csak látszatra bonyolult módszertani eljárásmodot épít fel – annyi magyarázat szükséges itt csupán, hogy az általa jelzett fenomenológia-koncepció nem a husserli fenomenológiájé, ő a fenomenológiát egy, az ontológiához vezető filozófiai módszernek tekintette.

A fenomenológiai módszer e három alapmozzanata: redukció, konstrukció, destrukció tartalmilag egymáshoz tartoznak és egymáshoz-tartozóságukban kell megalapoznunk őket. A filozófia konstrukciója szükségszerűen destrukció, azaz az áthagyományozottaknak a tradícióra való történeti visszanyúlásban végrehajtott leépítése, ami nem a tradíció negálása és elítélése, hanem fordítva, éppen pozitív elsajátítása, minthogy a konstrukcióhoz hozzátartozik

¹ Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 36.

a destrukció, s a filozófiai megismerés lényege szerint egyben egy meghatározott értelemben történeti megismerés.²

Több megjegyzés kívánkozik ide, először is annak a jelzése, hogy az, amit posztmodern módszereknek neveznek, soha nem e dialektikus eljárás szerint viszonyult a tradícióhoz, hanem a dekonstruktív mozzanatban kimeríthetőnek vélte a tradíciót. Heidegger felfogásában azonban a tradíció igenis veszélyes, vagy legalábbis kétértelmű dolog, a hagyomány egyáltalán nem teszi automatikusan érthetővé magát, a források nem kezdenek csobogni egy eredeti és autonóm koncepció hiányában. Szintén ki kell emelnünk a filozófiai megismerés történeti megismerésként való beállítását – egy meghatározott értelemben. Ez a meghatározott értelem az előzetes létmegértés, mint olyan perspektíva, amely nélkül nincs léttörténet, amelyre a filozófia végül is *rálát*, kiemeli a homályból. (Ezek is Heidegger kifejezései.)

Végül persze mindezt egy olyan hagyományos diszciplína nézőpontjára is érvényesíteni kell, mint a filozófia története.

A filozófia mint tudomány fogalmához, a fenomenológiai kutatás fogalmához hozzátartozik „a filozófia története”, ahogyan mondani szoktuk. A filozófia története nem egy tetszés szerinti függelék a filozófiai tanüzemben [Lehrbetrieb], lehetőséget adva rá, hogy valamilyen kényelmes és könnyű témát sajátítsunk el az államvizsgára, vagy csupán utánaérezzünk, hogy volt korábban, hanem olyan megismerés, ahol is a történeti ismeretszerzésnek a filozófián belüli speciális módja, a filozófia tárgyának megfelelően, különbözik minden más tudományos történeti megismeréstől.³

A filozófia történetében mozogni tehát ilyen értelmű történeti perspektívát jelent, végeredményben pedig azt, hogy megértsünk és a jelen számára leképezzünk egy problémát avagy problémarendszert. Ilyen értelemben érvényes az, amit Nicola Abbagnano, a kiváló olasz pozitív egzisztencialista filozófus mondott a filozófia megértéséről és történeti módszeréről, hogy ti. „minden filozófia minden időben érvényes”. *Ha* a fenti értelemben képesek vagyunk megérteni és leképezni a problémáit, akkor persze eljutunk egy egyidőben és folyamatosan is létező problémarendszerig. Ennek létrehozása és leképezése nagyon nagy feladat és megterhelés, *előadása* sajátos *dramaturgiát* igényel. Hiszen nézzük csak meg, hogy évszázadokon át hány lapos filozófiatörténetet írtak és írnak egyébként akár nem kimondottan másodvonalbeli szerzők is! Árad belőlük valaminek a meg-nem-értése és a szomorú por. Meg persze a filozófiatörténeti gondolkodás képtelensége és a csődje.

² Uo.

³ Uo.

Ezzel szemben állítom azt – még Szegő Katalin gondolkodásának, problémaprofiljának jelzése, részleges körülrajzolásának kísérlete előtt –, hogy neki sikerült. Sikerült évtizedek gondolkodói munkájával egy olyan problémakereső- és felvető módszert kialakítania, amely éppen a hagyomány és a források – fentebbi, heideggeri módon vett megértése – felé megy, anélkül persze, hogy valamilyen parttalan divat-hermeneutika felé csúszna el. Természetesen megvannak a preferenciái, színopsziszai, előzetesei, ezek azonban a filozófia művelői számára nélkülözhetetlen szituatív tényezők, szereplehetőségek, találkozások. A nagy alkotók szemléletét, „bőrét” néha fel kell öltetni, azonosulni kell velük és problémáikkal, hogy aztán – többnyire termékeny csalódottságban – önmaga felé közeledjen az alkotó.

Szegő Katalin számára (is) ilyen gondolkodó volt Niccolò Machiavelli, akit ő *a hatalom filozófiájának* nevez – és pontosan azért, mert „a firenzei titkár” a hatalom olyan belső összefüggéseit tárta fel és fogalmazta meg, amelyeket előtte senki, és amelyekre utána mindenkinek hivatkoznia kell, azaz minden működő hatalmi formációban rá kell mutatnia ezen összetevők sajátos kapcsolási módjára.⁴ A hatalom komponensei tehát a törvény, a félelem és az erőszak – figyeljük meg, hogy itt a törvénynek egy igen (baljóslatúan) pragmatikus bevezetésével találkozunk, amely nem kíván nagy figyelmet fordítani a kényszer–szabadság dialektikára. A szerző értekező logikájának egyik tulajdonsága megfogalmazásainak éle és pontossága, kategorikussága, a jelen esetben definíciószerűen: „A törvények fenntartják a *félelmet*, és Machiavelli szerint az emberek jobban félnek a félelemtől, mint magától a nyílt erőszaktól. Így a hatalom eredményes gyakorlatának kulcsa a törvényekre támaszkodó minimális félelem fenntartása.”⁵ (De mennyire jól, zsigerből „tudták” – és főleg alkalmazták – ezt a proletárdiktatúrában!) Manapság, amikor az egykori balosabb, ám keményebb szóhasználatot – amelyik soha nem félt a *hatalom*

⁴ Soha nem lehet eleget foglalkozni Machiavellivel. Ennek egyrészt történeti okai vannak: 1559-től majdnem háromszáz évig Machiavelli pápai indexen volt Európában, amelyet tájainkon Mária Terézia tiltása 1765-től csak nyomatékositott. Ugyanakkor folyt az erőteljes antimachiavelliánus elvharc, propaganda. Kapusi Márton szentelt a kérdésnek kiváló hatástörténeti tanulmányt: *Machiavelli fogadtatása Magyarországon a felvilágosodás időszakában és a reformkorban*. In *Machiavelli öröksége*. Szerk. Madarász Imre. Hungarovox Kiadó, Budapest, 2000. Ugyanebben a kötetben Giancarlo Cogo képviseli a tisztán hermeneutikai álláspontot: ő elsősorban arra mutat rá, hogy a Machiavelli-kutatásban ma legalábbis két alapkérdésben teljesen megoszlanak az álláspontok. Ezek: Machiavelli politikai realizmusa, illetve idealizmusa, álláspontja a vallási kérdésben. Ehhez azt kell hozzátennem, hogy Olaszországban, legalábbis a katolikus oktatás szférájában képviselt vélemény szerint Machiavelli a politikával *belyettesítette* a vallást... Szegő Katalin tanulmánya tehát ilyen szempontból is öröndetesen bővíti az elemzések spektrumát, nem beszélve aztán írásának – Dino Compagni *Krónikájához*, valamint Jakob Burckhardt történetírásához méltó – adatgazdagságáról.

⁵ Szegő Katalin: A hatalom filozófiája. In uő: *Gondolatutak*. Id. kiad., 55.

terminusával élni – felváltja a finomabb, professzorosabb *politika*, szinte üdítőnek tűnik az alapösszefüggésekre visszatérni. Ámde a következtetés szinte még csigázóbb: „Machiavellinél tehát a törvény az igazságosság és a hamis tudattal való manipuláció eszköze egyaránt. Ez olyan kétértelműség, amelyet Machiavelli soha sem tudott megoldani, az utódai sem, talán az egyetlen Spinozát kivéve.”⁶ De vajon meg kell-e avagy meg lehet-e oldani ezt a kétértelműséget, lehet-e az emberiség egyszer olyan egynemű, hogy a törvény mindenki számára egyformán jó legyen, és hogy soha senkit ne kelljen manipulálni?! Persze, nem etikus azt mondani, hogy ez a dolog elvileg megoldhatatlan, hogy valakit mindig el kell majd nyomni, méghozzá úgy, hogy ő az elnyomást jogosnak fogadja el – hiszen a törvény érette is van. Persze az is kiderül, hogy Szegő Katalin számára Spinoza (is) örök mérce. Ezért tehát itt tartom célszerűnek a spinozai megfontolásokat idézni, a *Tractatus politicus*-ból, a monarchikus kormányforma kapcsán. (Egyébként itt Spinoza azt is leszögezte, hogy az *Etikával* és a *Teológiai-politikai tanulmánnyal* teljesen összhangban vélekedik): „[...] semmiképpen nem gondolható, hogy az állam törvénye alapján minden polgárnak szabad volna saját gondolkodásmódja szerint élni”; „[...] az ember mind a természeti állapotban, mind az állami életben saját természeti törvényei szerint cselekszik, és a maga hasznát tartja szem előtt. Az embert [...] mind a két állapotban remény vagy félelem készíti arra, hogy ezt vagy azt tegye vagy ne tegye. De a fő különbség a két állapot között az, hogy az állami életben mindnyájan ugyanazoktól a dolgoktól félnek.” A félelem tehát az egyik immanenciája a törvénynek, a másik azonban Spinozánál is igen ravaszul van megfogalmazva: „[...] az egyes polgár nem a saját, hanem az állam joghatalma alatt áll, s ennek minden parancsát végrehajtani tartozik. Nincs joga eldönteni, mi méltányos és mi méltánytalan, mi igazságos és mi igazságtalan, hanem ellenkezőleg, mivel az államtestet mintegy egyazon szellemnek kell vezetni, s következőleg az állam akaratát mindenki akaratának kell tartani, azért azt, amit az állam igazságosnak és jónak ítél, úgy kell tekinteni, mintha minden egyes ember annak ítélte volna. Ennélfogva, ha egy alattvaló méltánytalanoknak tartja is az állam határozatait, mégis köteles őket végrehajtani.” Úgy látszik azonban, hogy némi kettősség Spinozában is volt. Szegő Katalin az állam természetileg abszolút voltának felfogásával szemben éppen a *Teológiai-politikai tanulmány* azon részét idézi, amelyben Spinoza mintegy elutasítja az öncélú hatalom elvét. „Az állam olyan céloknak van alárendelve, melyek politikaiak ugyan, de erkölcsi értékkel motiváltak. Az állam feladata a humanitás, a béke és a szabadság biztosítása.”⁷ Nem kerül itt be az érvelésbe, de fontosnak tartom jelezni, hogy a természet- és államjog eme klasszikus rendszerében (amelyben persze

⁶ Uo.

⁷ Szegő Katalin: *Amor Dei intellectualis*. In i. m., 81.

Hobbes argumentációja is alapvető) a protestáns – elsősorban Kálvin *Institutiójában* megfogalmazott – törvényfogalom nem érdektelen változást képvisel. Kálvin ugyanis azt mondta, hogy a törvény (amely természetesen isteni, de hát végeredményben Spinozánál is az) igen aktív, cselekvésre buzdítja a tunyákat és resteket, és persze az arra méltatlanokat is. Ebbe a gondolkörbe foglalható a Leibniz-tanulmány üzenete is: „Az isteni előrelátás és predetermináció nem zárja ki az akarat szabadságát. Sőt, a kettő kiegészíti egymást. Predetermináció nélkül kiveszne az emberi cselekvés értelme, célszerűsége; akaratszabadság nélkül a világ csak vigasztalan gépezet volna [...]”⁸ E sorok írója egykoron maga is boldogan azt hitte, hogy a szabadság szubjektuma – akármibe is vetítjük – monász, monolitikus egység. Ha éppen az individuumba vetjük, akkor meg valamilyen eleve adott egységet, belső összefüggést ad az individuumnak vagy az individuális személyiségnek. Úgy látszik azonban, hogy az újabb millennium elején ebből a leibnizi felfogásból semmi sem tartható fenn, a második modernitásban jó, ha a rész-szubjektivitásoknak van valamilyen elérhető körvonala, azazhogy például az állampolgár, mint szabad individuum is, legföljebb egy többé-kevésbé sikeres végeredmény, semmi esetre sem kiindulópont. Vagy vágyálom. (Egyébként az individualitás kérdéskörét ama „régí” és modern filozófiára való tekintettel mélyíti el és árnyalja Szegő Katalin *A filozófia kihívásai a szekularizált világban* című előadása.)

A modernitás (felvilágosodás, késői felvilágosodás, romantika) filozófiájának fősodrában, programatikus középpontjában haladva Szegő Katalin nem kerülheti és nem is kerül meg a posztkantianus etika főkérdését, azt, hogy ha fel is tételezzük az egyetemes maximát, a kötelesség parancsát, akkor sem térhetünk ki annak a hegeli álláspontnak az elhelyezése elől, melynek értelmében kötelességek vannak. Előbb azonban Szegő Katalin a hegeli szabadság-perspektívát szemrevételezi, mely – hasonlóan a fogalom tanához – a leggazdagabb a meghatározásokban. Az Én tiszta elgondolásában Hegel „hallgatólagosan visszatér Kanthoz, bár azt is hozzáfűzi, hogy minden meghatározótól való elvonatkoztatás csak az értelem szabadsága, a szabadságról való elképzelés, tehát üres szabadság”⁹ Ebben a perspektívában értékelhetjük igazán a mának mindig szóló interpretációt: „Az életben ilyen egyoldalúan belsőbe vonult szabadság-elképzelés a fanatizmusban és a politikai rémuralmak korszakában figyelhető meg.”¹⁰ Talán Hegel már előre látta azt, amit az előbbieken Leibniz-cel kapcsolatban jeleztünk, hogy ti. a kötelességek növekvő heteronómiája maga az élet ellentmondásossága, amit egyszer talán majd nem lehet közös nevezőre hozni a személyiségben. Abban Szegő

⁸ Szegő Katalin: A szabadság kérdése Leibniz filozófiájában. In i. m., 91–92.

⁹ Szegő Katalin: A moralitás problémája Hegel filozófiájában. In i. m., 107.

¹⁰ Uo.

Katalinnak teljesen igaza van, hogy az államiságban – végső soron – megvalósuló erkölcsi eszmény szép illúzió. De hát mi lenne a csodálatos *Jogfilozófiájából* e nélkül a nélkülözhetetlen konstruktív eszme nélkül?

Mindig is furcsállottam azt, szinte nehezményeztem, hogy Szegő Katalin nem írta meg dolgozatát Kantról. (Mint ahogy Cusanusról, kedvenccéről sem.) Azért nem írta meg, mert Kant szellemében gondolkodott, tehát szervesült vele és nem tudott leválni róla. Nyilván tisztában volt a kanti életmű behatároltságával, ami egy vállalt formalitást is jelent, és tisztában volt annak világnézeti korlátaival. Senki nem látta át ezt világosabban Hegelnél, ezért a hegeli életműben tartalmazott Kant-bírálat mintegy „hozza” Kantot – korlátaival és behatároltságával együtt. Ismétlem, itt azokról a következményekről van szó, amelyeknek határoló jellegével maga Kant is tisztában lehetett, azazhogy „műveleti szabályai” szerint csak adott végeredményeket validálhatott. Ez egy formális rendszerfilozófia, ha a kifejezést teljes mélységében és komolyságában vesszük. A transzcendentalista hipotézis szerint semmi nem lehet meg a végeredményben, ami nem volt meg az alapokban. Ezért, egyik legérdekesebb fejtegetésében, az ember széttöredezettségéről, szétszaggatottságáról szólóban, Szegő Katalin először a kanti és hegeli szubjektumfelfogás alapvető különbségét exponálta:

Sok filozófiatörténész – tévesen – úgy véli, hogy Hegel minden vonatkozásban Kant ellentéte. Tény, hogy Hegel nyíltan vagy burkoltan, de egyfolytában a köznapi gondolkodóval szembesült. De amikor a szubjektum világát és benne a moralitást vizsgálta, akkor nem kerülte meg Kantot. Az igaz, hogy nem is tehette volna. A reflexiós tudat problémakörének feltárását egyenesen Kant érdemének tartotta, olyan eredménynek, amelyből érdemes kiindulni. A kanti vizsgálat módszerével és az ebből fakadó elméleti következményekkel viszont nem értett egyet. Úgy tűnik, hogy ebben is, mint sok minden másban, a két német szellemóriás két malomban őrölt. A transzcendentális idealizmus szubjektuma mindig az ember belső világának csomópontja, az abszolút idealizmus gondolkodója pedig a szubjektum fogalmával olyan egyéneket jelöl, akiknek az egyedisége ugyan másodlagos, de akik tudatosan részt kérnek, részt kérhetnek a valóság alakításából. *Hegel szubjektuma történelmi folyamat alanya*. Ezt a felfogását egyértelműen először a *Fenomenológiában* fogalmazta meg. A berlini korszak *Jogfilozófiájában* a szubjektum már a történelemfilozófia egyik alapkategóriájaként jelenik meg újra. Ugyancsak ebben az előadássorozatban foglalja össze az erkölccsel kapcsolatos „végleges” nézeteit is.¹¹

A szerző szerint Hegel értette ugyan Kantot, de nem következetes. Ugyanis Kant a jogi értelemben vett individuumot mindvégig egységesnek

¹¹ I. m. 104.

tekintette, ebben nem lehetséges „szétszaggatottság“, az érzéki ember szempontjából sem olyan egyértelmű, hogy csak a szellemileg megformált akarat meghatározottságaiban lehet egységes. Ugyanis Kant azzal is tisztában volt, hogy a belső ember kihallhat szellemi végtelenségéből magasztos akaratot, impulzusokat is. Csakhogy nem azzal foglalkozik. Hanem mivel? Az ő erkölcsi maximájával kell hogy foglalkozzék.

A Kanttal való vitában filozófiai szempontból a *teljes* és *szétszaggatott* ember ellentéte a lényeges. Mint láttuk, Hegel nem zárta ki a lehetőségét annak, hogy ez a szétszaggatottság lehetséges, de szerinte Kant abszolutizálta a modern szétszaggatottság egyes mozzanatait, és valamilyen megszüntethetetlen formában örökkévalóvá tette. Amikor Hegel a szétszaggatottság elvével vitatkozott, nem maradt meg a legalitás-moralitás feszültségénél. A kérdés mélyebb elméleti gyökere abban rejlik, hogy Kant és Fichte – az ismeretelméletben és az etikában egyaránt – az ember érzéki és szellemi tulajdonságainak merev szembeállításából indult ki. Ily módon a civil társadalom ellentmondásai az érzéki embernek (*homo phaenomenomak*) és az értelmes erkölcsi lénynek (*homo noumenomak*) az összeütközésére szűkültek. Ebből az következik, hogy az ember az ésszerű imperatívuszokhoz alkalmazkodva kötelességét csak egyéni hajlamai ellenére teljesítheti, ahogy az egyébként kantianus Schiller gúnyosan megfogalmazta: „...undorral tedd, amit a kötelesség parancsol!” Hegel sem éppen finomkodó, amikor visszautasítja ezt a felfogást. Pszichológiai komoronyikoknak nevezi azokat, akik tagadják az egyéni hajlamok jelentőségét, akik állítják, hogy az egyéni hajlam és a szenvedély mindig csak rosszat szül. Az embernek különös célja szerint is joga van az erkölcsi kielégülésre, annál inkább, mert érzéki hajlamai szerint is akarhatja mások számára a nagyot, s közben maga számára ugyancsak óhajthat tiszteletet, hírnevet vagy kiemelkedést. De a szándék és akarás önmagában még semmi. A jót vagy rosszat, a nagyot vagy alantasat mindig a cselekedet valósítja meg: „az ember akarja a nagyot, de kell, hogy végre is tudja hajtani [...], a pusztá akarás babérai száraz levelek, amelyek sohasem zöldellnek.”¹²

Ezzel Szegő Katalin szépségesen megmutatta klasszikus német filozófiai megjelenésében a posztmodern filozófia egyik középponti kérdését. A szétszaggatottságot azonban a 20. század végének filozófiája immár megkezdhetetlen adottságnak fogta fel. Megelőzte ezt Max Scheler Kant-revizíója, aki a kanti felfogásnak ama részét kívánta mégis átértelmezni, amely a szubjektum egység-felfogásában immanens volt. (Szegő Katalin Max Scheler nézeteit nagyon mélyen beépítette a gondolkodásmódjába.)

¹² I. m. 105–106. Az idézetben szereplő idézet helye: Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 142–143.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy az, ami semmiképpen sem vagy alig épül be a posztmodern szubjektivitás-kritikába, az éppen Max Scheler Kant-interpretációja, amely a múlt század második évtizedében már igen pontosan jelezte a köznapi gondolkodó szubjektum-felfogásának belső problematikusságát. Max Scheler ezt a következőképpen láttatta:

Ez a gondolkodásmód (amely teljességgel jellemzi Kant tanítását is) másfelől minden, csupán *individually* érvényes jót azonosít a pusztán „szubjektív” jóval, vagyis azzal, ami csak jónak tetszik. [Ez persze Kant erőteljesen fenomenológiai interpretációja. – E. P.] Az individuális személy ebben a gondolati áramlatban teljesen feloldódott a *szociális* személyben, anélkül, hogy felismerték volna, hogy minden individuális személy egyformán eredetileg tekinthető szociális és intimszemélynek, s mindkettő csak a személy osztatlan egészének bizonyos oldalait és nézeteit alkotja. Ezen gondolatmenet révén azután egyesek (különösen Kant) az egész szociális személyen belül inkább az államjogi személyt, az *állampolgárt* részesítették előnyben, mint az etikailag érvényes személyfogalom kiindulópontját [...].¹³

A világpolgár-konceptciónak és az észlénynek mint a történelem szubjektumának a koncepcióját alapvető strukturális összefüggéseiben bírálta Scheler:

Kantnak ez a mély belátása azonban nem csökkenti azt a már alapfogalmaiban (s követői elképzelésében is) benne rejlő *tévedést*, hogy hamis azonosságjelet tett a pusztán szociális személy és az általában vett személy, az ész-személy és a szellemi-individuális személy közé, s ezen kívül a jog (a magánjog és az egyházi jog is) mindenfajta eszméjét előfeltételező *egyenlőnek* „számító” eszes személyek eszméjét is hamisan azonosította a személy mint *állampolgár eszméjével*.

Scheler szerint Kant egész individuum-, személy-, illetve szubjektum-konceptiójának előfeltevése az univerzalisztikus racionalizmus alapjaiból származik, ilyen értelemben a fundamentális kritika önmagában is elégséges lenne a kanti szubjektum-konceptió felszámolásához. Scheler azonban nagyon sokoldalú kritikus volt... Itt persze nem az a célom, hogy kimutassam, milyen részleteiben és hogyan is bírálja a kanti felfogás egyes elemeit. Matriális értékétikájában, etikai perszonalizmusában – egy megszívlelendően analitikus nyelvezetben – a személyhez rendelhető aktusokban tartja megalapozhatónak az akarat autonómiájának koncepcióját: „[...] minden valódi autonómia nem elsősorban az ész állítmánya (mint Kantnál), s a sze-

¹³ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a matriális értékétika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979, 763. *passim*.

mélyé csak mint olyan X-é, amely részesedik az ész valamely törvényszerűségében, hanem legelsősorban a személy mint olyan állítmánya.” „Az autonómia csupán előfeltétele a személy erkölcsi *érvényességének*; aktusai pedig annyiban előfeltételek, amennyiben ugyanezen személyhez rendelhetők hozzá.” Persze Schelernél is megvan a formalista vagy, ha akarom, akár transzcendentalista perspektíva (még), ezt azonban az általunk is követett kanti hagyomány-kérdés indokolja: „Minden erkölcsi értékállítmányokat hordozó aktusegységnek tehát az az alapvető előfeltétele, hogy autonóm személyek aktusegységei legyenek – de nem szükségképpen annak az adott személynek az autonóm aktusai is, aki mindenkor végrehajtja az ehhez az egyiséghez tartozó aktusokat.”

Jacques Lacan életművének szentelt összefoglalásában – amely ezen életműnek a magyar kultúrába való bevezetése kíván lenni, s amely egy nem kevésbé emlékezetes *Pompeji*-számában található – Farkas Zsolt a következő összefüggésekkel jellemzi Lacan szubjektum-felfogását:¹⁴ a szubjektum nyelv, interszubsztantívitás – a nyelv viszont a Másik beszéde; a szubjektum imaginárius, a beszélő én hasadt, a lény valósága kontextusfüggő permanens instabilitás. Szemben a karteziánus Ego egységes és teljességgel tudatos individualitásával, a lacani szubjektum a szocializáció folyamatában jön létre, amely az azonosulás–agresszió mezőben zajlik: nem individuum, hanem ellenkezőleg, dividuum. Minden egy jelentés révén talál emberi többletére, individualitására, ez jeleníti meg egy másik jelentő számára, szubsztantívitása egyfajta szignifikációs valóságban, kényszerben van. Végeredményben a szubjektum centrifugális és az individuáció centripetális vektorai hozzák létre az ént, amely folyamatosan kiszolgáltatott ennek az instabilitásban megvalósuló egyensúlynak.

Félix Guattari és Gilles Deleuze az individuum hagyományos fogalmát a lacani alapokon mint az egység és az elkülönbözőződés dinamikáját, *differentiation–in-differentiation* logikáját értelmezi át. Gilles Deleuze egyik megközelítésében – immár a személyiséglélektan kanonizált álláspontjának megfelelően – az individualitást határértéknek láttatta, amely a problémákat folyamatosan megoldó szingularitásokból jön létre.

Jean-Luc Nancy 1988-as híres körkérdésére adott válaszában a szubjektum fogalmával kapcsolatban Gilles Deleuze episztemológiai megfontolásokból indult ki, mondván, hogy egy fogalom funkcióinak elhalásával, érvénytelenülésével a fogalom maga nem tűnik el, csak abban az esetben, ha nem találunk új területeket és új funkciókat a számára. Filozófiatörténeti szempontból a francia szerző álláspontja az volt, hogy a szubjektum egyik funkciója az univerzalizáló funkció volt „egy olyan területen, ahol az univerzalist már nem objektív lényességek fejezték ki, hanem noetikusság vagy nyelvi

¹⁴ Farkas Zsolt: A lacani szubjektumról. *Pompeji*, Szeged, V.évf., 1994, 139.

aktusok”.¹⁵ „Másodszor, a szubjektum individuációs funkciót tölt be egy olyan területen, ahol az individuum nem lehet többé dolog vagy lélek, hanem inkább egy élő és érző személy, aki beszél és akihez beszélnek.” Deleuze válaszában összesűrítette életműve legfontosabb elemeit. Abból indult ki, hogy az univerzalista hipotézist a filozófiával kapcsolatban mindenképpen fel kell adni, és helyébe a sokféleséget kell állítani. A filozófia így a *sokféleségek elmélete* lesz, ami nem utal semmiféle szubjektumra mint előzetes egységre. E sorok írójának véleménye szerint ez a megállapítás az európai filozófiának ama nagy hagyományára érvényesíthető csak és szigorúan, amit a főleg Descartes és Kant által képviselt európai racionalizmusnak nevezünk, de amelyben a nagy vallásfilozófiai tradíció – mondjuk Spinozától Hegelig – mintha nem lenne benne. Az előtekintő racionalizmus ugyanis nagyon jól kiegészült azzal a hittel, amelyet a felfelé tekintő racionalista Istennel – a Másikkal – folytatott. Ez a másik akár az összes *többiek*et is helyettesíthette, itt ugyanis egy szabályszerű filozófiai diskurzus működött a beszéd finalításában bizonyos (akár formális) igazságok formájában, az interszubjektivitás pedig egy végteleníthető belső monológ – a transzcendentális hipotézis értelmében. Más a helyzet viszont, ha a filozófiának ama másik, régebbi hagyományára gondolunk, amelyet Platón dialógusai képviselnek. Az igazság Platónnál sokkal inkább igazságok sokasága, amelyeket nagyon is individualizált szereplők képviselnek, s ha ideszámítjuk Platón dialógusokban citált szerzőit is, akkor a filozófia eme színpadán szinte mindenki fellép, aki a klasszikus görögségben valamit is számított. Az univerzalista-racionalista filozófiai diskurzusban aztán e szereplők vagy héroszok helyébe a lábjegyzetekbe és citátumokba utalt szerzők léptek, a szubjektum – és ilyen értelemben messzemenően igaza van Deleuze-nek – végtelen individuummá vált, amely a maga teoretikus abszolútumában és magán(ak)valóságában semmitmondóvá változtatta a szubjektumot, mert minden igazságot csak rá vonatkozóan tartott érvényesnek.

Deleuze javaslata szerint abban az esetben, ha mégis meg akarunk tartani valamit a szubjektum számára, a legerencsésebben akkor járunk el, ha lemondunk az *egőről*, annak személyes individualitásáról az esemény individualitása javára, az *ego* helyett az *ekceitások* vagy *hekceitások* kínálkoznak – „ezek az individuációk többé nem alkotnak személyeket vagy »egókat«”. Végeredményben – s Deleuze válaszát kronologikusan megfordítva: 1. „semmi nem megy ki a használatból, amit a nagy filozófusok a szubjektumról írtak”; 2. „a szubjektum fogalma sokat veszített érdekességéből a *pre-individuális szingularitások* és a *nem személyes individuációk javára*.”¹⁶

¹⁵ Gilles Deleuze: Egy filozófiai fogalom. *Pompeji*, Szeged, V. évf., 1994., 229. *passim*.

¹⁶ Ezzel a kérdéssel több tanulmányomban foglalkoztam: A szabadság és a szubjektivitás; Emberiség valamint szubjektivitáskritika; A filozófia szabadság-programja és a

Kétségtelen, hogy Szegő Katalin útmutatása az irányban, hogy a klaszszikus német filozófia örökségét egészében és egységében kell elemezni és felmutatni, megszívlelendő a posztmodern hiposztázációkban. Azt kell mondanunk, hogy ez még egy Richard Rorty nagyságrendű gondolkodónak sem sikerült.

Azt hiszem, hogy a klasszikus német filozófia (Schopenhauerrel bezárólag és legnagyobb kritikásával, Nietzschével együtt) mindmáig olyan problémarendszereket tartalmaz, amelyek artikulációja nélkül a filozófiát a már említett történeti perspektívában művelők – más kifejezést nem találok pontosabbnak és alkalmasabbnak – nem tudnak kibontakozni. Persze önmagában ez sem elég. Egy alkalommal Szegő Katalinnak így tettem fel a kérdést: megkerülhetetlen-e a felvilágosodás filozófiai örökségével teoretikusan szembenézni, és azt többé-kevésbé pozitíve megválaszolni? A válasz, természetesen, egy kategorikus *igen* volt.

Ebben az összefüggésrendszerben a Nietzsche-kérdéssel szembesülni – persze jóval több ez a recepciónál – is elkerülhetetlen. „A minden érték elértéktelenedése” nem pusztán a 19. század európai emberének válságjelensége volt, hanem – ahogyan Szegő Katalin hangsúlyozza – a nagy görög tradíció tűnt el, az, hogy a „miért” és „mi végre” kérdések összekapcsolhatóak, míg így szétszakítva elvesztették embert alakító jellegüket. Végeredményben az európai szellemi télosz látszott elveszni, az, hogy itt még alakítani lehet valamit, mi több: teremteni. A lét – a heideggeriánus terminológiával – egyre inkább csak a töredezettségét mutatta fel. (És persze Nietzschét nem kell feltétlenül jósnak látni, ő – még germán hitvallással – részt vett a francia-német háborúban, hogy aztán emberi hitvallásával megnyissa azoknak a paradoxonoknak a sorát, amelyekben az európai emberiség válságát – és ebben a világháborús ideológiákat – vele kapcsolják össze.) A szerző nagyon finoman figyelmeztet arra, hogy a Nietzsche-kérdés megközelítésében mindig a leegyszerűsítés a buktató. A mai recepció immár egyértelműen állítja, hogy Nietzsche felismerte: az európai metafizika zsákutcája az volt, hogy – a platóni hagyományokon alapulva – a filozófia nem tudott megszűnni pszichológia lenni, azaz átalakulni szigorú értelemben vett metafizikává, s ezzel kapcsolatban pedig, hogy a filozófia nyelve nem tudott nem a transzcendencia nyelve lenni. (Nagyjából ezeken az alapokon lett Nietzsche Heidegger számára is paradigmátikus alkotó.) Itt már nem lehet terem annak még csak rövid bemutatására sem, hogy annak, aki mindezen kérdésekkel foglalkozik, miért kell szembenéznie a karteziánizmus ismeretelméleti örökségével is, a problémátlan szubjektum és a tárgy hagyományával, avagy a

szubjektivitáskritika – a posztmodern után. In: *A jelenlétről*. Komp-Press, Kolozsvár, 2003, 17–52.

racionalizmus legvégső esélyeivel és lehetőségeivel. Ebben a kérdésben Edmund Husserl ment a legtovább, aki transzcendentális fenomenológiájában – a *cogito* elvét *cogito qua cogitatum*má alakítva – a racionalizmust is tudatfilozófiává változtatta. Részben erről szól kiváló Bergson-tanulmánya is, amelyben a tudat idejének kérdéséről olvashatunk, többek között arról, hogy milyen módon képződik az idő, mi az időszintézis. Az a véleményem, hogy bizony teremthető összefüggés a bergsoni koncepció és a transzcendentális fenomenológia időfelfogása között. Korának e nagy hatású filozófusával sajnos ma érdemtelenül keveset foglalkozunk, pedig ő építette be a relativitási elvet – Einstein speciális relativitáselmélete alapján – a filozófiába, amit persze a közbeszédnek sikerült a maga végtelen vulgaritásában feloldania. (Dienes Valéria állított megragadó emléket a Collège de France egykori professzorának, annak a ma már szinte felfoghatatlanul emfaticus egyéniségnek, aki képes volt egy ismeretlen magyar diáklánnyal két és fél órán át beszélgetni a fogadósobájában, annak hosszú leveleket írni és így persze egy életre meghatározni azt, amit gondolkodói beállítottnak nevezünk.)

Szegő Katalin természetesen nem térhetett ki legszűkebb szakterületének kihívásai elől sem, vagyis hogy etikai álláspontjának formáját és karakterét bemutassa. Nemcsak filozófiai-elméleti kérdés ez, nagyon is gyakorlati kérdés. Vissza kell – mégis – térni az erkölcsi problematikára fél évszázad totalitárius infámiája után, amelyet Romániában például *A szocialista erkölcs és méltányosság kódexe* képviselt. A felvilágosodás és a szubjektivitáskritika után szinte önként kínálkozó perspektíva a fenomenológus Max Scheleré, aki korszakos művének előszavában – *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* első változata 1916-ban jelent meg – célzott arra, hogy a kanti mű alapjainak feltétlen elfogadása és tisztelete mellett igaza volt Schillernek, aki azt írta – inkább a megérzés, mint a megértés alapján –, hogy a jeles férfiú, Immanuel Kant, „etikájában csak a szolgákról gondoskodott, és nem a ház gyermekeiről”. Az ész-etika szolgáiról van szó, persze, hiszen a ház gyermekei közismert módon ahányan vannak, annyifélék, és általában rosszkódnak, azazhogy nem engedelmeskednek a szabálynak, nem szabálykövetők. Ez a probléma, meg kell ismét találni a személyt, a személyiséget, és reális vágyösszefüggésekbe helyezni a szabályok lehetőségét. Ezáltal persze áttérünk valamilyen pluralizmusra – de nem relativizmusra –, a filozófiának a felvilágosodásig vallott szent univerzalizmusa után.¹⁷

Erkölc és megismerés című tanulmányában Szegő Katalin a következőképpen jellemezte a scheleri fordulatot és teljesítményt: „Etikájának központjában a személy fogalma áll, amely nem egyszerűen a gondolkodó Én, nem is

¹⁷ Ennek a kérdéskörnek a módszertanát foglalta össze Vajda Mihály kiváló *Scheler* tanulmányában. In uő: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, 1993.

a klasszikus értelemben vett »szubjektum«, hanem a személyhez hozzátartozik az érzelmi teljesség, a szellemi nagykorúság és a választás hatalma, és ezt az egészet körülöleli, átítatja az, amit az ember érzelmi világának nevezünk.¹⁸ Emellett persze Szegő Katalin azt is jelzi, hogy a filozófiai antropológia újabb formájának is Scheler az egyik szülőatyja. A „személyiség” és az „emotivitás” mint az etika materiális tényezői persze megjelenítik a kommunikáció fontosságát, azaz hogy az erkölcsi cselekvésre utaló nyelvi markereknek a jelentőségét az elemzésben. Befolyásolás, felszólítás és szabály mind az elemzés tárgyai lehetnek. (Sőt, még ennél is több van a nyelvben, Ch. L. Stevenson valamikor egyenesen totalitárius nyelvről beszélt.) Ez az etikai-, érték- és nyelvi komplexum azonban sokkal több, mint ismerettárgy és ismeretforrás. Szegő Katalin visszatér *credójához*, amely szerint a legfontosabb – és talán nem is mindig teoretikusan – *az értékfelmutatás*. Lényegében ezt a kérdéskört árnyalja a *George Edward Moore etikai nézeteiről* írott tanulmány, amely az analitikus filozófia, a nyelvi analízis apportját mutatja be az etikai- és értékfogalmak elemzésében. Hogyan válik a „jó” szubjektumból predikátummá? Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a kérdés ilyen elemzése Bretter György nyelvfilozófiájában is felbukkant, ontológiai összefüggésekben. Szegő Katalin összefoglalásában: „Moore nem akarja a »jó«-t viszonylagossá tenni. Épp ellenkezőleg, tudja és hangsúlyozza, hogy sok dolog és tulajdonság jó lehet, és sok minden jó is, de nincs egyetlen olyan tulajdonság sem, amely per definitionem a »jó«-t jelentené. Az eddigi definíciók szintetikus voltából következik, hogy a jónak tartott tulajdonságokat szükségszerűen meg kell különböztetni magától a »jó«-tól, hogy valóban jók lehessenek. Voltaképpen a fenti definiensekkel – a bölcsességgel, hasznossággal, élvezettel – nem is a »jó« fogalmát írták le a filozófusok, hanem azt, hogy »mi a jó az emberek számára«, vagy bizonyos emberek számára. De ez már egészen más kérdés. Ezekben a meghatározásokban a »jó« szubjektumként szerepel, de valójában predikátumként működik.”¹⁹ Végeredményben a tanulmányoknak ehhez a csoportjához kapcsolható a *Somló Bódog értékelmélete* című is, leginkább azzal a részével, amelyben Somló a tiszta erkölcsi autonómia – „az én lelkem belülről vezérel”, József Attila halhatatlanul tiszta megfogalmazásában –, illetve az erkölcsi heteronómia *közötti, köztes* álláspontot foglal el, illetve figyelmeztet a *szabályok* státusára, amelyek ugyan külsőknek tűnnek, de minden önreflexiós viszonyban is megjelennek, mint sajátos, ontológiai közvetítők.

(Ezzel ismét eljutunk a mai ember egyik legfontosabb problémájához is, ahhoz, hogy sem egyéni, sem kollektív szinten nem sikerül olyan szabályokat teremteni, amelyek a szabadság és a kényszer összefüggésében egyaránt biz-

¹⁸ Szegő Katalin: *Erkölc és megismerés*. In uő: *Gondolatutak*. Id. kiad., 174.

¹⁹ I. m. 198.

tosítanak a személy önreflexió és szilárd alapokon nyugvó cselekvési státusát. A posztmodern ember legfontosabb erkölcsi szabálya és értékmérője egyfajta készenléti és egzaltált bizonytalanság, az egyre nagyobb bizonytalanságok kezelésének képessége. Minél bizonytalanabb valami, annál jobb – ezt csak szélső megfogalmazásként állítom.)

Szegő Katalinnak köszönhetjük Somló Bódog életművének újrafelfedezését, kutatását, feltárását, értéktudományi írásainak kiadását.²⁰ E nagyszerű jogfilozófus „visszahozatalával” – Somló a századelő kolozsvári, majd budapesti szellemi életének meghatározó alakja volt – a kutató fél évszázad sivárosodása ellen is küzdött, egyben új horizontokat nyitott a jogfilozófiai és értéktudományi alap kutatásban.

Eddig főleg a szakfilozófus profiljáról beszéltünk. Az írások második nagy csoportjában megszólal – részben az előadó hangján – az az élénk és eleven gondolatiság és szellem, az az érzékenység, amely Szegő Katalin másik oldala. E sorok írója a továbbiakban nyilván inkább csak ízlésének szívébe találó néhány kérdést jelezhet, nehogy azt kelljen bemutatnia, amit a szerző oly „pontosan, szépen” megírt.

A *Világnézet-e a vallás?* a filozófus szemérmes hitvallása, egyben tartalmában és műfajában is megformázza azt a módot, ahogyan ész és hit, filozófia és teológia örök viszonyát minden gondolkodónak folyamatosan és egyedien általános érvénnyel újra kell fogalmaznia. Ebben a gondolatkörben élesedik ki *A görög filozófia és a szentpáli levelek* című tanulmány²¹ üzenete, azazhogy Pál

²⁰ Somló Bódog: *Értékfilozófiai írások*. Szerk. Szegő Katalin. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 1999.

²¹ Itt feltétlenül jeleznem kell egy olyan problémát, amely már *A filozófia kihívásai a szekularizált világban* előadásban is felbukkan, s Szegő Katalin éthoszának, továbbmenően azonban argumentációjának – *bélas!* –, optimizmusának is szerves része. A Francia Püspöki Kar levelére való hivatkozásról van szó (*A hit hirdetése a mai társadalomban. Levél a francia katolikusokhoz*). „A jól működő polgári demokráciákban kialakulóban van az egyházi és a polgári értékrendek egyensúlya” – írja a szerző. Én ezt egyszerűen nem így tapasztaltam és nem így tudom. A katolicizmus ma Európában kinek-kinek lelki és művelődési – és akkor értékrendi – kérdés, ez jó esetben így van. Azonban azt se feledjük, hogy ma Európa lakosságának húsz százaléka hitmegvalló és vallásgyakorló, olyan körülmények között, amikor nem egy történelmi egyház hierarchiáinak kemény válságával küzd, és ezt közvetíti a társadalom felé. Amúgy a fenomén leírása abszolúte pontos. „A veszélyt ma tehát nem a világi szféra, még csak nem is az állam és az egyház szétválasztása jelenti, hanem a *szekularizmus* – írja a szerző –, vagyis az a *világnézet* és az a *politikai gyakorlat*, amely a vallást minden áron a társadalomtól elzárt magánszférába, mi több, az egyéni lelkiismeret belső és hermetikusan elzártnak képzelt világába igyekszik száműzni. Szóval teljességgel szubjektivizálja azt. Legfeljebb a ma valóban sorsdöntő erkölcsi nevelésben és a jótékonykodásban adna számára teret. Az utóbbiban korlátlanul, az előbbiben bizonyos megszorításokkal, elfeledve persze azt, hogy a nevelés az egész emberi személyiségre irányul, mesterséges és céltévesztő felparcellázni, majd rész-szerepeket kiosztani. A mi tája-

apostol dilemmája, akinek döntenie kellett a görög filozófia racionális alapelve és logikája (amely az észhez és nem a szívhez, s csupán a kiemelkedő kevesekhez szólt), valamint a szeretet és a hit krisztusi elve között (amely összefoghatta az elnyomott sokaságot, felkínálván számára a megszabadulás esélyét). Ez a döntés igen bölcs volt annak hangsúlyozásában, hogy *szeretet nélkül semmi sincs* – ezt pedig a ma embere is igencsak érezheti mindennapi emberi- és életviszonyaiban és cselekedeteiben. Ugyanakkor valamilyen mértékben Pál apostolnak a görög bölcsességet is be kellett engednie a keresztény hitvallásba. Ezen aztán messze túl akartak menni az Apostoli Atyák – Jusztinosz, Órigenész, Alexandriai és Római Szent Kelemen –, mert az eretnekvitákban, valamint a dogma kialakításában nélkülözhetetlennek bizonyult a görög logika. De nem több, hisz világnézetnek már csak bonyolultsága miatt sem felelhetett meg a görög filozófia. A skolasztika nagy teológusai-filozófusai viszont azt is hangsúlyozták, hogy Isten az értelmi megközelítését (kísérletét) is beépíti a teljes értékű hitbe. (Végül is: ez a kérdéskör is kísérti a ma emberét.)

A *Látáskultúra és kereszténység* című tanulmány nagy tanulsága számomra az, hogy a keleti gondolkodóknál, de az európai filozófia mélyáramaiban is meglévő – a fogalommal egyenértékű – látás-instrumentáriumot töredékeiben sem ismerjük, csak tudunk róla. Mi láttatható és mi nem? Ahogyan Heidegger fogalmaz, mi van és marad a homályban, mi hozható a fényre és mi nem? A sematizmus-kérdésben pedig Immanuel Kant is alapvetően épít erre az explorációs módszertanra.

Az óriásplakátokról feminista szemmel, avagy a metafizika dícsérete alighanem az egyetlen hiteles álláspont, amit a nők (bocsánat: hölgyek) megpillanthatóságáról, a nőkérdés mai megközelítési perspektívájáról érvényesnek tartok. (Ezt nem csak én mondom, ezt azok a kolléganőim mondták, akik egy elég kétségbeesett keresgélésem alkalmával – ilyen témákban kellett volna egy pertinens vélemény – erre a tanulmányra hívták fel a figyelmemet.)

Egy formális bevezető kereteit messze túllépve, végül e sorok írója is – a bőség zavarával küzdve – át kellett hogy térjen saját olvasatára. Amelyben persze, hogy tévedhet. Ez azonban nem lehetett másként, ugyanis itt a filo-

inkon ebben a felfogásban természetesen egy sokkal kártékonyabb felfogás is munkál: a politikum és a morál egy olyan vezetes – és nem csak az elvek szintjén megnyilvánuló – szétválasztása, amely mindkét területet emberpusztítóan elidegenedetté teszi, és a »köz-akarata« nevében eltünteti az erkölcsi rendet. Ettől még a legelszántabb machiavellista is elpirulna, Machiavelliről nem is beszélve. Nekünk sajnos napjainkban is gazdagodó, bőséges tapasztalataink vannak ezen a téren.” (Szegő Katalin: i. m. 239–240.) Ez tehát a *veszély* fenoménje. De vajon mit tart a kibontakozásról Szegő Katalin, a filozófia és a társadalomtudományok képviselőjében? Mert ez utóbbi gondolat lenne diskurzusának nem egy helyén az *argumentum*.

zófia-történet (így!), az etika, a fenomenológia és más szakfilozófiák, valamint a második, késői (és a mi tájainkon sajnos nagyon elkésett) modernitás problémarendszerének feltárását, megjelenítését és összekapcsolását kapjuk – szintetikus olvasatban és egy könyvben. Nyugodtan mondhatom, hogy Szegő Katalin egy *filozófiai bevezetést* – a kifejezés szigorú szakmai értelmében – is átadott olvasóinak. Valamint a filozófia oktatóinak és hallgatóinak a *Reneszánsz gondolkodók* (1995), illetve *A felvilágosodás gondolkodói* (1996) bevezetett, szerkesztett és jegyzetelt köteteit.

És ez sem lehetett másként. Nem szólhattunk ugyanis arról – ámde mondanivalónk nem lenne teljes enélkül –, hogy Szegő Katalin, az oktató és pedagógus egyike azon keveseknek, akik a nehéz időkben átörökítették a filozófia művelésének és tanításának a klasszikus, humanista hagyományát (pontosan ezt tükrözi tanulmányainak, esszéinek belső formája). Goethe szavai illenek ide: „Lennék egész egyéni és/ hagynám a hagyományt,/ de ily vállalkozás nehéz,/ félek, hogy bajba ránt.// Autochton-voltom, nem vitás,/ becsületemre válna,/ ha nem volnék én is csodás/ módon más hagyománya.”

Vajda Mihály

Szókratész és Kalliklész vitája

És egy nyelvet elképzelni annyit tesz, mint egy életformát elképzelni.
(Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, 19.)

A *Gorgiasz*-ban, mint ismeretes, Szókratész egymás után három férfúval vitázik. Elsőnek magával Gorgiaszsal, majd Pólosszal, végezetül pedig Kalliklészsel. Az első kettőt mintegy legyőzi a vitában, azok végül minden kérdésben beadják a derekukat, kénytelenek elismerni, hogy ha talán Szókratész igazát át nem is érzik (ezek persze az én szavaim), állításait mégis el kell hogy fogadják: Szókratész ugyanis *bebizonyította* a maga igazát. Nem érzem magam hivatottnak Szókratész győzelmének okait kutatni: egyrészt érvelésének nem mindig egészen tiszta logikáját kellene ehhez precízen elemeznünk, amit a mű legújabb magyar kiadásának jegyzetelésekor a rövid jegyzetapparátus adta lehetőségek keretei között Steiger Kornél meg is tett.¹ Másrészt végig kellene gondolnunk, hogy vajon Szókratész vitapartneri nem azért maradnak-e alul a vitában, mert nem gondolták végig, hogy Szókratész általuk is osztott premisszáiból, mondjuk abból, hogy a szónoknak igazságos embernek kell lennie ahhoz, hogy az igazságosságra tanítson, Szókratész konklúziói valóban következnek. Lehet persze vereségük okát személyiségükben is keresni, Steiger azt írja, hogy Gorgiasz ugyan tekintélyes, tiszteletreméltó, de kicsit korlátozott gondolkodású rétor, Pólosz pedig bőbeszédű és erőszakos szónok,² aki – ezt már én teszem hozzá – éppen ezért nem bír a röviden és pontosan fogalmazó, türelmes–ironikus Szókratészsal.

Szókratész Kalliklész felett aratott győzelme azonban távolról sem egyértelmű. Megítélésem szerint a harmadik vita eldöntetlen marad, hiszen nemcsak Szókratész nem ismeri el Kalliklész igazát, hanem Kalliklész sem Szókratészét. A vita és az egész mű Szókratész monológjával zárul ugyan, a hosszú monológra azonban csak azért kerülhet egyáltalán sor, mert Kalliklész az itt szereplő Szókratésznek a történelmi Szókratész már betelt sorsára utaló szavaira – „Kénytelen leszek tehát elviselni, amit rám mér a sors”³ – a következő

¹ Lásd a *Platón összes művei kommentárokkal* sorozat *Gorgiasz* kötetét. Péterfy Jenő fordításának felhasználásával ford. Horváth Judit. Atlantisz, Budapest, 1998.

² Lásd i. m. 151.

³ Platón: *Gorgiasz*, 522c.

kérdéssel reagál: „És azt hiszed, Szókratész, szép dolog az, ha az ember ilyen helyzetbe jut és nem tud segíteni magán?”⁴ ezzel pedig a maga részéről a vitát befejezettnek nyilvánítja: „már úgyis végigmondtad az összes mondókádat”.⁵ Elképzelem magamnak Kalliklészt, amint a végén karba tett kezekkel, gúnyos képpel hallgatja a maga igazát a transzcendenciába menekülve bizonygató csúf öregembert.

Hogy miért olvastam egyáltalában újra a *Gorgiaszt*? A szegedi *Lábjegyzetek Platónhoz* konferenciasorozat erényről szóló konferenciájára készültem volna egy előadással, ehhez olvastam újra Platón azon dialógusait, amelyek az erényről (vagy az erényről is) szólnak. Az erényt illetően nem jutottam ugyan semmire, a *Gorgiaszra* azonban felfigyeltem. Szemben a bizonyosan korai szókratikus dialógusokkal, melyekben Szókratész többnyire nemcsak a beszélgetés elején, hanem a végén sem tudja, mi is volna a témát illetően az igazság, a *Gorgiaszban* sziklaszilárdan hisz a maga igazában, melyet bizonyíthatni is vél. Mennyiben jogosult akkor a *Gorgiaszt* is szókratikus dialógusnak nevezni? – kérdeztem magamtól. Hiszen nagyon úgy néz ki, hogy a történelmi Szókratész soha nem hirdetett semmiféle igazságot. Meggyőződésem szerint a *Gorgiasz* Szókratésze már Platón gondolatait fejezi ki, aki filozófusként a leghatározottabban szembehelyezkedik a megromlott polisszal, melyben szerinte a politika már – s most Hannah Arendtet fogom idézni – nem „a politikai élet valódi tartalmát” mutatja fel, azt „az örömet és meglegedettséget” ugyanis, „mely abból fakad, hogy a hozzánk hasonlók társaságát élvezzük, hogy együtt cselekszünk és jelenünk meg a nyilvánosság előtt, hogy szavainkkal és tetteinkkel hozzájárulunk a világ folyásához, s ily módon szerezzük meg és igazoljuk személyes identitásunkat, s kezdünk el valami teljesen újat”. Hanem ahol „a politika világa nem [...] más, csak elfogult, egymással ütköző érdekek harcmezeje, ahol más sem számít, mint a jólét és a haszon, a fanatizmus és az uralomvágy”. Ahol „minden közügyet érdek és hatalom irányít”.⁶ Nem véletlenül idéztem itt Hannah Arendtet. A *Gorgiasz*sal párhuzamosan az ő szövegeit olvasván figyeltem fel ugyanis e dialógusnak arra a sajátosságára, hogy benne két nyelvjáték, azaz két életforma, a filozófia és a politika ütközik meg egymással. Nem az volt az érdekes számomra, hogy vajon eldönthető-e az azt illető vita, hogy mi jobb, igazságtalanságot elkövetni vagy elszenvetni, s hogy vajon az-e a bolderabb, aki bűnhődik az általa elkövetett igazságtalanságokért vagy inkább az, aki megússza a büntetést; hanem hogy mi motiválja a filozófus, s mi a politikus gondolatait. Szókratész maga, az eleven és a kivégzett, minden szkepszise ellenére hitt még, hinni akart még

⁴ Uo.

⁵ I. m. 522e.

⁶ Az Arendt-idézetek a következő helyről valók: Hannah Arendt: *Múlt és jövő között. Nyolcgyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Osiris – Readers International, Budapest, 1995, 271.

a poliszban, mint tudjuk, ezért is nem akart megszökni Athénból; ennél fogva nála nem válik el még élesen egymástól a kétféle igazság, Platón viszont nem hisz már a poliszban, ahogy nem hisz a *Gorgiasz* Szókratésze sem. Ez a Szókratész már a metafizikai tradíció megalapítói közé tartozik, akik – ellentétben a szofistákkal – hisznek az egyetlen, kikezdehetetlen, megcáfolhatatlan igazságban, s azt is akarják tanítani. „Az igazságot nem lehet megcáfolni”. „Egyenesen lehetetlen, kedves Pólosz!”⁷ A szofisták viszont még a polisz emberei. Arendt nyomán magam is egyre inkább úgy látom, hogy alábecsüljük a szerepüket „[...] az emberi gondolkodás dogmatikus kötöttségek alól való felszabadításában, ha Platón példáját követve morálisan elítéljük őket. [...] Nem az a döntő, hogy visszájukra tudtak fordítani érveket, hogy képesek voltak az állításokat fejük tetejére állítani, hanem az, hogy megvolt a képességük a dolgokat csakugyan különböző oldalakról *nézni*, ami politikailag annyit jelent, értették a sok lehetséges, a valóságos világban készen adott álláspont befogadásának módját.”⁸

A polisz azonban valóban „megromlott”. Az a nyilvános, nem eszköz jellegű cselekvés és beszéd az agorán, melynek ágensei kitűnőségre és hírnévre törekszenek⁹ (Horváth Judit fordításában: tisztességes és megbecsült emberek akarnak lenni) valószínűleg már Szókratész korában sem jellemzője a polisznak; az agorán már csak az árusok kínálják portékáikat. A politika, a köz ügyeinek intézése mintegy a hivatalokba vonul egyre inkább vissza, és a közösség tagjainak magáncéljait, jólétét, gazdagodását van hivatva elősegíteni, nem cél már, hanem eszköz. Ennek megfelelően nem vesz részt többé benne a polisz-közösség valamennyi szabad polgára, azaz – a nőket, a kézműveseket és persze a rabszolgákat leszámítva – mindenki; hanem csak azon kevesek, akik a hatalom birtokában „intézik” a polisz ügyeit. Hogy azonban valaki a hatalmat megszerezze és a hatalomban megmaradjon, ahhoz vagy olyan képességekkel kell rendelkeznie, amelyek segítségével leigázhatja, igájába hajthatja a többséget, a hirtelen néppé vált polgárokat, azaz türannosszá válhat, vagy meg kell hogy nyerte a nép kegyeit, hízelegnie kell a népnek.

Mind a dialógus Szókratésze, mind pedig Kalliklész ennek az új, Platón álláspontja szerint már régebben megromlott polisznak a polgárai, azé a poliszé, melyben az az életforma, amelyet Arendt valódi tartalommal bíró politikai életnek nevez, s amelyet a polisz valamennyi szabad polgára élt, nem létezik többé. Platón álláspontja szerint a polisz már régebben megromlott,

⁷ Platón: *Gorgiasz*, 473b.

⁸ Hannah Arendt: *A sinatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter. Gond–Palatinus, Budapest, 2002, 117–118.

⁹ Lásd *Gorgiasz*, 484d. Arendt, amikor a kitűnés vágyáról, a hírnév és a kiválóság iránti szenvedélyről beszél, talán a *Gorgiasz* Kalliklészének szavait ismétli. Lásd pl. Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991, 90.

vagy talán sohasem is volt más:¹⁰ „nem tudunk olyan emberről a városunkban, aki jeles államférfi lett volna” – mondja Szókratész. „Azt te is [mármint Kalliklész – V. M.] elfogadod, hogy ma nincsenek ilyenek, de azt állítottad, hogy régebben igenis voltak, és példaként idézted az említett férfiakat.” [Kimónról, Themisztoklészről, Miltiadészről és Periklészről volt szó – V. M.] „Ugyanakkor nehéz elképzelni” – válaszolja Kalliklész –, „hogy a mai politikusaink közül bárki is olyan tetteket hajtson végre, mint azok a régiek”. Szókratész: „Hiszen, kedves barátom, nem is ócsárlom én a régieket abban, ahogyan az állam szolgálói voltak, sőt, azt hiszem, a maiaknál sokkal többet buzgólkodtak, és ügyesebben meg tudták szerezni azt, amire a nép vágyakozott. Ámde a nép vágyainak ők sem adtak más irányt, nem korlátozták őket, s a rábeszélést és a kényszert ők sem arra használták, hogy a polgárokat jobbá tegyék.”¹¹ „Azokat a férfiakat dicséred”, mondja Szókratész Kalliklésznek, „[...] akik mindent feltaláltak az athéniaknak, amit csak ezek kívántak, s torkig jóllakatták őket. Azt mondják róluk, hogy naggyá tették a várost, de akik mondják, nem veszik észre, hogy ez a növekedés csak puffadás, mert e régiebb politikusok a józan mértékkel és igazságossággal mit sem törődve csak kikötőkkel, hajógyárakkal, falakkal, vámokkal és más ilyen haszontalanságokkal töltötték meg a várost.”¹² A politika, a nyilvános beszéd és cselekvés eszköz, a nép, a csak a maga magángazdagságával és magánjólétével törődő nép szükségletei kielégítésének eszköze. A szabad polgárok demokratikus gyülekezete, az öntudatos egyedekből álló sokaság, amely sem a hatalomra törő és hatalommal bíró, ügyeket intéző államférfit, sem a maga magányában valamifajta elvont igazságot kutató filozófust nem ismerte – ha volt is valaha –, nincsen többé. Nincsen többé, vagy talán soha nem is volt olyan nyilvános beszéd, amely a különféle szempontok és nézőpontok ütköztetésével új világot teremtet; a világ nem a polgárok gyülekezetében születik, hanem adva van, s ha talán mégis mi vagyunk azok, akik alakítják, ezt öntudatlanul, magáncéljainkat kergetvén tesszük; ezen adott világ igazságára csak a magányban élő és magányában gondolkodó filozófus képes rálelni. A sokaság immár a nép, amely eltűri, némelykor egyenesen elvárja, hogy egyes önjelölt vagy ő maga által választott államférfiak uralkodjanak felette, feltéve, hogy azok lehetővé teszik számukra magáncéljaik elérését, jólétük fenntartását vagy fokozását, magángazdaságuk gyarapodását. A nép, az államférfi és a mind a szellem nélküli magáncélok kergetését, mind pedig a nép ezen céljait szolgáló, hatalma érdekében a népnek hízelkedő államférfit a maga szellemi magányában megvető és lenéző filozófus hármassága – ez jellemzi azt a helyzetet, amelyben Szókratész-Platón és Kalliklész vitája folyik. Mondottam, megeshet, hogy a

¹⁰ Amiben természetesen éppenséggel igaza is lehet. A korai athéni demokrácia arendti apoteózisa némelykor az én szememben is gyanús.

¹¹ Platón: *Gorgiasz*, 517a–c.

¹² I. m. 518e–519a.

világ, jelesül a görögök világa soha nem is volt másmilyen, hogy néhány évtizedre sem létezett a polisznak az az aranykora, amelyről Arendt álmódott.¹³ De ha valaha másmilyen volt, abban sem ez a Szókratész, sem Kalliklész nem létezhetett. Kettejüket ugyanis egyvalami köti össze, kettejükben egyvalami közös, nevezetesen a nép, a nyáj, a csöcselék mélységes megvetése. Abban a valaha volt vagy csak megálmodott világban pedig nép nem létezett még.

Szép, intellektuálisan ugyancsak vonzó feladat lenne megmutatni tudni, hogy miképpen születik egyszerre a hatalmasokat gyűlölő, *ressentiment*-nal teli, a hatalmasok előtt többnyire meghunyászkodó, ellenük néha az általa alkotott *nomosz* nevében fellázadó, de hízélgő szirénhangjuk által elbűvölhető nép, a nép felett ilyen-olyan eszközökkel, hitegetéssel-hízélgéssel vagy kemény kézzel hatalmat gyakorló államférfi, azaz a modern politikus és az egész földi komédiát mélyen megvető filozófus. E feladatra azonban természetesen még akkor sem vállalkozhatnék, ha biztos lennék abban, hogy e hármassikrek születését megelőzőn létezett a görögség arendti aranykora. Itt csak annak a kérdésnek szeretnék utánajárni, hogy miért vall a vitában Kalliklész, a modern politikus és Szókratész-Platón, a filozófus egymással szemben egyaránt kudarcot. Mondhatnánk persze, hogy egy filozófiai dialógussal, műalkotással állunk szemben, hogy a dialógus szereplői azért nem bírnak egymással, mert e műalkotás szerzője így és nem másképp akarta ábrázolni ezt a vitát. Csakhogy éppen ebben rejlik a látszólagos rejtély. A platóni dialógusok Szókratészének, képviselje a megírt figura akár Platón mesterét, akár Platón magát – mindig igaza van. Akkor is igaza van, ha fogalma sincsen, hogyan is áll a dolog, mert akkor éppen azt kell megértenünk, hogy a dolgokat lehet innen is, onnan is nézni. A *Gorgiasz* Szókratészének azonban, s ez, ha jól sejtem, kivételes a platóni életműben, úgy van igaza,

¹³ Sietve meg kell jegyezmem: a polisz Arendt leírta-megálmodta aranykora nem a görögség Winckelmann, Goethe, Lukács által elképzelt világa, a „[b]oldog kor, melynek a csillagos ég a járható és bejárni való utak térképe, melynek útjait a csillagok fénye világítja meg”. (Lukács György: A regény elmélete. In uó: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete. Ifjúkori művek*. Ford. Tandori Dezső. Magvető, Budapest, 1975, 493.) Nem. Az arendti aranykor nem a harmónia világa, az arendti görögség-látás Burckhardt, Nietzsche és Heidegger görögség-képére épül. A görögség olyan szemléletére, amely szerint e nép, most a szó egy másik értelmében, tragikusan szemlélte az életet – tudomásul vette a halált. Az arendti valódi politika éppen a halál tudomásul vételének, elfogadásának jegyében létezhetett csak. Arendt így ír: „Nyilvánvaló, hogy e szabadságban a kockázat, a vakmerőség tényezője eleve benne rejtett; a háztartás, amit a szabad ember kénye-kedve szerint elhagyhatott, nemcsak az a hely volt, ahol szükségszerűség és kényszer lebegett az emberek felett, hanem az is, ahol mindenkinek az élete biztonságban volt, ahol minden a létszükségletek kielégítését célozta. Tehát csak az lehetett szabad, aki kész volt életét kockára tenni, ezzel szemben nem szabad, rabszolgalelek volt az, aki túlságosan nagy szeretettel csüggött életén. E fogyatékoságot a görög nyelv külön szóval jelöli meg.” (*A sinatag és az óázisok*. Id. kiad. 61–62.) Ez a görög szó a *philopszükhia*. Lásd J. Burckhardt: *Griechische Kulturgeschichte*. II. kötet. Dtv, München, 1977, 391.

megingathatatlanul és megcáfolhatatlanul igaza, hogy ellenfelének is igaza van. Honnan a *Gorgiasz* e kivételessége? A rejtély megoldása számomra, most már, hogy megoldottnak vélem, rendkívül egyszerű. De hogy ily egyszerűvé legyen, ahhoz az egészre a nyelv, a meggyőzés, az érvelés szempontjából kellett rátekinenem. Ameddig az etikai kérdésfeltevés szempontjából tekintek rá, a rejtély megoldhatatlan, hiszen egy pillanatra sem hihetjük, hogy Platón ne az általa ábrázolt Szókratészszel értene egyet. De itt most őt is valami más érdekli. Az a kérdés ugyanis, hogy ha Szókratésznek ilyen egyértelműen és megcáfolhatatlanul igaza van, akkor miért tudja fenntartani az övével homlokegyenest ellenkező álláspontját valaki, aki azért maga is hajlandó gondolkozni. *Gorgiasz* és *Pólosz* legyőzetnek, *Kalliklész* korántsem. *Gorgiasz* és *Pólosz* ugyanis, *Kalliklész*szel szemben, Szókratész nyelvjátékát játsszák. Szókratész nyelvjátékának, a filozófiai nyelvjátéknak a talaján viszont Szókratész okosabb, s neki van igaza. A filozófiai nyelvjáték ugyanis nem a véges földi élet tényeire, hanem a szép, jó és igaz egységének földöntúli-transzcendens eszményére épít. Kant óta tudjuk (de láthatóan tudja az *EMBER* azt már Platón óta), hogy a *noumena* világában érvényes értékek igazolása nem lehetséges a lélek halhatatlanságának posztulálása nélkül. S mit tesz a *Gorgiasz* Szókratész-Platónja: posztulálja a lélek halhatatlanságát. „A halál, véleményem szerint, két dolognak, a léleknek és a testnek a szétválása.”¹⁴ „[...] azon igyekszem, hogy a lelkemet a leginkább ép állapotban állíthassam bírám elé. Ezért nem törődöm azzal, hogy mit tartanak rólam az emberek, hanem az igazságot szolgálom, s arra törekszem, hogy tőlem telhetőleg a legerényesebben éljek és úgy haljak is meg, ha időm betelt. [...] különben nem fogsz tudni segíteni magadon, ha majd elérkezik annak az igazságszolgáltatásnak és annak az ítéletnek az ideje [...]”¹⁵ Szókratész tehát fog tudni segíteni magán a halál után, az igazságszolgáltatás és az ítélet idején, ha nem is tud segíteni magán (ahogy a történelmi Szókratész nem tudott) halála előtt, a földi igazságszolgáltatás és ítélet idején. Ez utóbbit viszont *Kalliklész*, mint hallottuk, nem tekinti szép dolognak. De meggyőzheti-e egymást két ember, akiknek ennyire más a világmérete? Az egyik a véges, földi testi életre tesz, ahogy később majd aztán Nietzsche – lehetetlen nem észrevenni, hogy Nietzsche *A morál genealógiájában* mindazt, amit az úri morálról, a rabszolgamorálról, a gyengék erősekkel szembeni *ressentiment*-járól mond, az egyszerűen *Kalliklész* álláspontjának a megismétlése¹⁶ –, a másik az örök

¹⁴ Platón: *Gorgiasz*, 524b.

¹⁵ I. m. 526d–e, 527a.

¹⁶ Csak néhány fontos mondat: „[...] a természetes felfogás szerint mindig az a csúfosabb, ami a kellemetlenebb, például a jogtalan szenvedés, a törvény szerint azonban a jogtalan cselekvés a csúnyább. [...] Szerintem a gyöngé emberek és a tömeg hozza a törvényeket. [...] El akarják ijeszteni az erősebb s tehetősebb embereket, hogy ne törjenek náluk többre és ezért hangoztatják, hogy a nagyravágyás csúnya és jogtalan, és hogy a jogtalanság

igazságra és a lélek halhatatlanságára. Márpedig „[...] világgépem nem attól van, hogy meggyőződtem helyességéről; nem is attól, mert meg vagyok győződve helyességéről. Hanem ez az az öröklött háttér, amely alapján igaz és hamis között döntök.”¹⁷ S folytathatnám tovább még jónéhány idézettel *A bizonyosságról*-ból, melyek mind kulcsot adnak a szituáció megértéséhez, mondjuk azzal, hogy „Nagyon okos és művelt emberek hisznek a bibliai teremtetéstörténetben, és mások bizonyítottan hamisnak tartják, és az előbbieket számára ismertek az utóbbiak érvei.”¹⁸ Két aforizmat tartok ebben az összefüggésben rendkívül fontosnak. Az egyik mintha Szókratész-Platón magatartását jellemezné, azé a figuráét, aki minden áron bizonyítani kívánja a maga álláspontját, még ha a végén azután – önmaga által is tudottan – a hitre rekurál is. *A bizonyosságról* 166. aforizmája így szól: „A nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk.”¹⁹ A másik viszont Kalliklészt. Wittgenstein azt mondja: „Valakinek, aki a kétségkívüli állításokkal szemben [mármint a számomra kétségkívüli állításokkal szemben, teszem hozzá Wittgenstein szellemében – V. M.] ellenvetéseket akarna tenni, egyszerűen azt lehetne mondani: »Á, értelmetlenség!« Tehát nem válaszolni neki, hanem rendreutasítani.”²⁰ Nos, Gorgiaszal és Pólosszal szemben Kalliklész számos alkalommal tényleg ezt is teszi. Lássuk csak. Szókratész már majdnem csöbe húzza Kalliklészt, aki azt állítja, hogy a hatalmasabb, az erősebb a jobb is. Erre Szókratész azt válaszolja, hogy a tömeg a természet rendje szerint hatalmasabb az egyesnél, a tömeg törvénye tehát, mely szerint jogtalanság, ha valaki a hatalomból, vagyonból, mert hatalmasabb, erősebb, nagyobb részt kíván, valójában a hatalmasabb törvénye, tehát Kalliklésznek is el kellene fogadnia. Mire Kalliklész: „Ez az ember képtelen lemondani a locsogásról. Nem szégyellsz, Szókratész, még öreg korodra is szavakra vadászni? Mint valami kincsnek, úgy megörölsz neki, ha valaki rosszul fejezi ki magát. Szerinted én másokat tartok jobbnak, mint a hatalmasokat? Hiszen már rég megmondtam, hogy azonosnak tartom a hatalmasabbat és a jobbat. Csak nem képezed, hogy ha rabszolgánép és csőcselékhad, amely testi erején kívül semmit nem számít, összegyűlik és kimond valamit, azt én törvénynek nevezem?”²¹ Hát ez bizony kemény rendreutasítás. Aztán később: „Mindig

éppen abban áll, ha valaki hatalomból, vagyonból a többieknél nagyobb részre tart igényt. Ők maguk nyilván boldogan elfogadnák az egyenlőséget. [...] A természet ellenben, véleményem szerint, éppen azt mutatja, hogy úgy jogos, hogy a derekabnak többje legyen, mint a hitványnak, a hatalmasabbnak többje, mint a gyöngének.” (I. m. 483a–d.)

¹⁷ Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Európa, Budapest, 1989, 94. 18 I. m. 336.

¹⁹ I. m. 166.

²⁰ I. m. 495.

²¹ Platón: *Gorgiasz*, 489b–c.

ugyanazt hajtogatod, Szókratész.”²² Vagy: „Milyen erőszakos vagy, Szókratész! Szerintem jobb, ha nem folytatjuk tovább, vagy pedig keress magadnak másik vitatkozó társat.”²³ „Kötekedsz velem, Szókratész.”²⁴

Kalliklész rendreutasít, mert tisztában van vele, hogy ő meg Szókratész nem egy nyelven beszélnek. S Platón, s nem is mindig Szókratésszal kimondatva, holott egészében Szókratész mégiscsak az ő szócsöve, többször is fölfedi a szituáció titkát, azt a tényt, hogy nem egyfajta, hanem többféle nyelvjáték, nem egyfajta, hanem többfajta logika van a világban, mert más-és másféleképpen élünk. Szókratész a filozófiával él, a filozófia a kedvese. „[...] akadályozd meg kedvesemet, a filozófiát, hogy így beszéljen. Mert amit tőlem hallasz, kedves barátom, azt mindig ő mondja, de távolról sem oly szélszélyesen, mint a másik pajtásom. Kleiniasz fia ugyanis egyszer így, másszor amúgy beszél, a filozófia azonban mindig ugyanazt mondja.”²⁵ Kalliklész nem is vitatja, hogy a Szókratész szájával szóló filozófiának a maga nyelvjátékán belül megvan a maga igazsága. Ő maga azonban egy más igazság híve: „Ez hát az igazság” – mondja –, „s magad is fel fogod ismerni, ha majd a filozófiától elfordulva fontosabb dolgokra adod fejed. Mert mulattató a filozófia, kedves Szókratész, fiatal korunkban, mértékkel űzve; de kész veszedelem, ha a kelleténél többet bíbelődünk vele. Hiába kiváló tehetségű valaki, ha egy meghatározott koron túl is filozófiával tölti meg az életét, szükségképpen tapasztalatlan marad mindabban, amiben pedig jártasnak kell lennie, ha tisztességes és megbecsült ember akar lenni.”²⁶ Nem fogja ismerni állama törvényeit, nem fogja tudni, hogyan beszéljen az emberekkel magán- és közügyekben, és az emberek örömeiben-vágyaiban, és egyáltalán emberismeretben teljesen járatlan marad. [...] A legjobbnak azt tartom különben, ha az ember mindkettőben jártas. A filozófiával műveltségünk céljából foglalkozni szép dolog, s éppen nem válik szegényére az ifjúnak. De már nevetségesnek tartom, ha valaki még meglelt korában is filozofál. [...] ha érettebb ember foglalkozik filozófiával, s nem tudja abbahagyni, az illetet, Szókratész, meg kellene botozni. Mert ahogyan az előbb mondtam, ha még akkora tehetsége is van az ilyennek, férfiatlanná válik, egyre csak kerüli a nyilvános élet zaját s a piacot, ahol [...] a hírnevet szerzi az ember, [...] és soha nem hagyja el a száját egyetlen nagyszerű, szabad, hatékony gondolat sem.”²⁷ S végül Szókratész vonja le a következtetést. „Hisz láthatod, hogy arról beszélgetünk” – mondja –, „aminél nemigen található komolyabb tárgyat senki, akinek csak egy csöpp esze is van – tehát arról, hogy milyen

²² I. m. 490e.

²³ I. m. 505d.

²⁴ I. m. 515b.

²⁵ I. m. 482a–b.

²⁶ Péterfy Jenő fordításában itt „kitűnőségre és hírnévre törekvő” áll.

²⁷ I. m. 484c–485e.

életet éljen az ember; vajon, amint te óhajtod, a férfi kötelességét végezze, beszéljen a nép előtt, gyakorolja a szónoklást, vegyen részt a közügyekben, amint most ti teszitek, vagy inkább forduljon a másik életmód, a filozófia felé.”²⁸ „[...] egy nyelvet elképzelni annyit tesz, mint egy életformát elképzelni” – így Wittgenstein.²⁹ „A politikum e terét, amely mint ilyen, a sokak által megbeszélte és tanúsított valóságot és a szabadságot egyaránt megvalósította és garantálta, csak akkor vizsgálhatjuk a politika szféráján túl lévő értelmének szemszögéből, ha – mint a polisz filozófusai – a kevesekkel való érintkezést előnyben részesítjük a sokakkal való érintkezéssel szemben, és meggyőződésünké válik, hogy a szabad egymással-valamiről-beszélgetés nem valóságot, hanem ámitást, nem igazságot, hanem hazugságot eredményez.” – mondja Arendt.³⁰ Csakhogy mintha Arendt mintegy a filozófusok bűnéül róná fel ezt a polisszal való szembefordulást s a szabadság egy másik terének, az akadémiai szabadság kevesek birtokát képező terének megteemtését. „Az Akadémia szabadságtere a piactérnek, az agorának, a polisz központi szabadságtérének teljes értékű pótlására volt hivatott”³¹ azoknál, akik a kevesekkel való érintkezést részesítették előnyben. Csakhogy a filozófusok nem a politikai szabadság terében az agorán folyó beszéddel fordulnak szembe; amíg ez a beszéd a maga nagyságában létezett, ha egyáltalán létezett, nem volt filozófia, nem voltak filozófusok. A filozófusok a csak a maga magánérdekeit tekintő sokasággal, a néppel, és az ezen érdekeket hatalmuk fenntartása érdekében jól-rosszul szolgáló politikusokkal szállnak szembe. A megromlott polisszal tehát. Azt a véleményt, hogy a szabad egymással-valamiről-beszélgetés nem valóságot, hanem ámitást, nem igazságot, hanem hazugságot eredményez, Arendt szerint elsőként Parmenidész képviselte. Hérakleitosz szerinte pusztán csak a rosszakat, akik sokan vannak, különítette el a kevesektől és a jóktól, ami Arendt szerint alapjában véve megfelelt a görög politikai élet küzdő szellemének. Ami ez utóbbit illeti, nem nagyon hiszem, hogy Arendtnek igaza lenne. A filozófia, meggyőződésem szerint, amióta csak létezik, ezt a beállítódást tette magáévá.

A *Gorgiasz* Kalliklésze minden, csak nem a polgárok között cselekvésével és beszédével magát kitüntető, magának hírnevet szerző valaki, akivel Szókratész-Platón azért szállna szembe, mert nem kedveli az agora lármáját. Kalliklész egy nietzschei értelemben vett úr, aki egy a filozófiától eltérő, életkedvelő életformát képvisel, aminek lehetőségfeltételét abban látja, ha a politika a csőcselék, akármilyen eszközzel is, de megzabolázza. Mert hiszen az olyat, mint Szókratész, a csőcselék, az első jöttment a törvényték elé

²⁸ I. m. 500c.

²⁹ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, 19. Ford. Neumer Katalin. Atlantisz, Budapest, 1998.

³⁰ Hannah Arendt: i. m. 72.

³¹ I. m. 74.

hurcolhatja. Szókratész-Platón tisztában van ezzel, hogy is ne volna: „Még azon sem csodálkoznék, ha halálra ítélnének”³² – mondja. Csakhogy ezt a Szókratészt, ellentétben az elevennel, halálra ítélttel és kivégzettel, már nem a polisz törvényeinek, hanem az örök és megváltoztathatatlan igazságnak a tisztelete motiválja. Kalliklész életformáját nem tudja választani, mert nem ennek a világnak él, s ennek megfelelően az a véleménye, hogy a politikusok és szónokok a „[...] közügy örve alatt magánérdekeiket hajhásszák [...] Becézik a népet, mint a kisgyermeket szokás, kedveskednek neki, s cseppet sem érdekli őket, hogy rontják-e, javítják-e őket ezen az úton”.³³ Kalliklész válasza: „Ez már nem olyan egyszerű. Vannak szónokok, akik igazán a szívükön viselik a polgárok érdekeit, amikor beszélnek, vannak azután olyanok is, akikről te beszélsz.”³⁴

Ez a vita, a politikus és a filozófus vitája 2500 éve zajlik Európában. A legnagyobbak mindig is tudomásul vették azután, hogy eldönthetetlen. A *Gorgiasz* fényében újraolvastam a *Julius Caesart*, melyben Antonius nagymonológja a meggyőzés, a rábeszélés – és persze a hízélgés iskolapéldája. Shakespeare e drámájának szereplői mintha maguk is Platón dialógusából értenék meg magukat. A hírnévre és dicsőségre törekvő Caesar, aki a modern világban szükségképpen zsarnokká lesz. A kis Decius-ok csapata, akik semmiféle aljasságtól, hízélgéstől vissza nem riadnak, hogy valaki nagynak az árnyékában a maguk peccenyéjét sütögessék. Brutus, a filozófus, akit a közjó szeretete magányából kilépni kényszerít, minthogy azonban semmi pragmatikus lépésre nem szánhatja el magát, ha azt nem tekinti igazságosnak, ki, amidőn dőfé, szerette Caesart,³⁵ szükségképpen elbukik. S végül a pragmatikus politikusok, Brutus oldalán Cassius, legfőként pedig Caesar oldalán Antonius, akik úgy gondolják, hogy aki az igazságba nem akar belebukni, kénytelen igénybe venni csúf eszközöket is. Hadd zárjam ezt a vázlatot Antonius két monológjával:

Caesar holtteste fölött, mikor már egyedül van vele, Antonius ezt mondja:

Ó, megbocsáss, te vérző földdarab,
Hogy hentesidhez ily nyájas vagyok.
A legnemesbik férfi romja vagy te,
Ki valaha az idők hullámában élt.³⁶

³² Platón: *Gorgiasz*, 521d.

³³ I. m. 502e.

³⁴ I. m. 503a.

³⁵ Lásd William Shakespeare: *Julius Caesar*. Ford. Vörösmarty Mihály. III. felvonás, 1. szín.

³⁶ Uo.

A hentes Brutus holtteste fölött meg:

Ez volt a legnemesbik római
Mindnyája közt; a többi lázadók,
Amit tevének, ökivüle, mind
Irgységből tévék nagy Caesar ellen.
Ő tiszta szándékból és egyedül
Közjó miatt szövetekezett velök.
Szelíd volt élte, s úgy vegyültenek
Az elemek benne, hogy fölkelhete
A természet s világnak mondhatá:
'Ez férfi volt.'³⁷

³⁷ I. m., V. felvonás, 5. szín.

Demeter M. Attila

Mi a politikai filozófia?

Politikára vonatkozó szisztematikus filozófiai reflexió régtől fogva létezik. Ha első írásos dokumentumának Platón *Államát* vagy Arisztotelész *Politikáját* tekintjük, akkor elmondhatjuk, hogy több mint kétezer éve. Filozófiának és politikának az összefonódása viszont relatíve új keletű jelenség. A francia felvilágosodás absztrakt társadalomfilozófiáinak elképesztő korabeli társadalmi sikere és a jakobinusok elméleti dogmatizmusa oda vezetett, hogy – Edmund Burke és más későbbi konzervatívok őszinte sajnálatára – a 18–19. századi politika eseti döntésekben megnyilvánuló gyakorlati bölcsességből és tevékenységből elvont elvek nevében művelt „tudományos” foglalatossággá vált. „La politique – mondotta Sieyès egyszer Dumontnak –, a politika az a tudomány, melyet én azt hiszem, tökélyre vittem (achevéé).”¹ De a forradalom célja maga Robespierre szerint is az volt, „hogy valóra váltsa a filozófia ígéreteit”,² ami azt mutatja, hogy magát a *filozófiát* illetően Robespierre-nek sem voltak kételyei.

Másfelől viszont a filozófia ígéreteinek valóra váltása rövid távon mégiscsak az újkori európai történelem első demokratikus diktatúráját eredményezte, s ennek ma is filozófia és politika viszonyának kérdésére kell irányítania a figyelmünket. Ezért van az, hogy „a modern politikai filozófia tárgya nem a polis és annak politikája, hanem filozófia és politika viszonya”.³

Egy régi, még Arisztotelésztől eredeztethető megfontolás szerint azonban a politikai filozófia *gyakorlati* filozófia, s itt a „gyakorlati” jelző egyszerre utal a politikai filozófia tárgyára és helyzetére. Tárgya szerint ez a politikai dolgok vagy tágabban az „emberi dolgok” filozófiai vizsgálata, helyzete szerint viszont maga is a mindenkori politikai valóság része. Ez azt jelenti, hogy a politikai filozófia nem idegen, és normális esetben nem is idegeníthető el a politikai valóságtól.

¹ Thomas Carlyle (Tamás): A francia forradalom. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata, Budapest, 1875, II. kötet, 217.

² Maximilien Robespierre: A politikai erkölcs elveiről. In uő: *Elveim kifejtése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988, 421–442, 423.

³ Robert Cumming: *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*. Vol. 2. Chicago University Press, Chicago, 1969, 16. Idézi Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról. In uő: *A sivatag és az óázisok*. Gond – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002, 225–372, 225.

Ezt az Arisztotelészről eredeztethető gondolatot a 20. század elején Karl Mannheim tudásszociológiai alapon is igazolni próbálta, mégpedig az ideológiáról és utópiáról szóló könyvének éppen abban a fejezetében, amely a következő, elgondolkodtató címet viseli: *Lehet-e a politika tudomány?* Mannheim szerint evidens módon nem, mert, mint mondja, a megismerés maga is politikailag és társadalmilag meghatározott. (Tulajdonképpen egy egész alfejezetet szentel ennek bizonyítására.⁴) „Az, hogy miként látjuk a történelmet – írja –, hogy miként konstruálunk meg adottságokból egy összhelyzetet, attól függ, mi magunk hol állunk a társadalmi áramlásban. Minden történelmi-politikai teljesítmény esetében megállapítható, hogy alanyai honnan nézték a dolgokat. S a gondolkodás léthez kötöttsége itt nem feltétlenül tévedés forrása, hanem épp ellenkezőleg, gyakran épp ez segít tisztán látnunk a politikai történe-
ket.”⁵

Valójában azonban Mannheim nem csupán a tudományos politika lehetőségére *ellen* érvel, hanem egyszersmind azt is bizonyítani próbálja, hogy a *vitatársadalom* ama koncepciója, amit a 19. századi liberalizmus munkált ki, s ami a parlamentarizmus révén a 20. század elején tett szert népszerűsége, de amit már Carl Schmitt is erős kritikával illetett,⁶ nem egyéb, mint a „polgári intellektualizmus” által indukált történelmi illúzió. A liberalizmus kormányzati elve a különböző vélemények ütköztetése, a vita, amely racionális érvelés segítségével törekszik az ellenfél meggyőzésére. Schmitt szerint azonban a huszadik századi tömegdemokrácia a vitát formálissá tette, a véleménypártokat pedig érdekpártokká változtatta. A parlamentben többé már nem vélemények, hanem érdekek ütköznek, nem vitatkoznak, hanem üzleti tárgyalásokat folytatnak. Ilyenformán többé már nem érvényesül a liberalizmus alapját jelentő racionális véleménycsere.

Mannheim lefosztja Schmitt téziseiről a történelmi szubsztrátumot, s megállapításait általános érvényű szociológiai állítások rangjára emeli. A francia forradalommal alakot öltő „polgári intellektualizmus” döntő tévedése szerinte éppen az, hogy „kifejezetten tudományos politikát követel”, s hogy „vagy egyáltalán nem látja az életben és a gondolkodásban meglévő akarati, érde- és érzésbeli, világnézeti mozzanatot, vagy úgy kezeli, mintha az intellektussal azonos és az ész által minden további nélkül feldolgozható volna”.⁷ „A modern intellektualizmust az a tendencia jellemzi, hogy nem tűri az érzelmileg kötött, értékelő gondolkodást. S ha mégis ilyenre bukkanna (márpedig

⁴ Lásd: A megismerés maga is politikailag és társadalmilag meghatározott. In Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996, 138–170.

⁵ I. m. 147.

⁶ Lásd Carl Schmitt: A parlamentarizmus és a tömegdemokrácia ellentéte. In uő: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Osiris Kiadó – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.

⁷ Karl Mannheim: i. m. 143.

minden politikai gondolkodás lényegileg az irracionális közegében létezik), akkor lehetőleg úgy konstruálja meg e jelenséget, hogy az „értékelő” mozzanatot leválaszthatónak, elkülöníthetőnek lássék, így pedig legalábbis egy része megmarad a tiszta elméletnek. Ám eközben teljesen figyelmen kívül hagyják azt a kérdést, vajon az emocionális bizonyos körülmények között nem fönódhat-e össze jóval lényegibben a racionálissal (behatolva akár a kategoriális struktúrába is), úgyhogy az elkülönítés több területen is de facto teljesíthetetlen volna. E nehézségekkel azonban épp a polgári intellektualizmus nem vet számot. Tántoríthatatlan optimizmussal törekszik arra, hogy ilyesfajta irracionálisoktól mindenestül megtisztított területet nyerjen. A célokról azt mondja ez a tan, hogy létezik egy *heyles* célkitűzés, melyet – ha eddig nem sikerült volna – vita révén el lehet érni. Így a parlamentarizmus eredeti koncepciója (amiként azt Carl Schmitt világosan kimutatta) egy olyan vitatársadalom koncepciója volt, melyben az igazságot elméleti úton keresik. Ma már nagyon jól tudjuk, hol rejlik e gondolkodásmód szociológiailag értendő önámítása, s hogy a parlamentek nem vitaközösségek. Hiszen minden »elmélet« mögött akaratilag, hatalmílag és érdekszerűen kötött kollektív erők rejlenek, így hát az itt zajló vita nem elméleti, hanem *valóságos vita*.⁸

Mannheim szerint tehát magának a politikai gondolatnak a kategoriális struktúráját is determinálják azok az emocionális tartalmak, amelyek politikai létezésünk szükségszerű velejárói, így kevés esély van arra, hogy valaha is racionális vita útján eljuthatnánk az egyetlen *heyles* és mindenki számára egyként kívánatos célkitűzés tekintetében az ésszerű megállapodásra. Ez csak akkor volna lehetséges, ha a politikai megismerés vagy gondolkodás legalább alapstruktúráiban független lenne a politikai erők küzdelmeitől, ezzel szemben viszont azt látjuk, hogy a politika terén „a gondolkodási stílusoknak” olyan sokasága létezik, „mely még a logika terén is különbségeket eredményez”.⁹

Mi következik mindebből a politikai filozófia *formájára* nézve? Milyen lehetőségei vannak a politikai filozófiának a fentebb leírt tudásszociológiai megfigyelések összefüggésében?

Ha a mai amerikai liberális gondolkodókat, Rawlston, Dworkinton, Rortyton olvassuk, azt látjuk – s ez különösen Rawlston korai munkájára, *Az igazságosság elméletére* igaz¹⁰ –, hogy a politikai filozófia szerintük nem több és nem más, mint a procedurális köztársaság formális és univerzálisan érvényes alapelveinek igazolási kísérlete. A procedurális köztársaság elveit Dworkin *Liberalizmus* című tanulmányában a következőképpen foglalta össze.¹¹ Mindenkinek van nézete az élet céljáról, arról, hogy mit tartunk jó életnek, mire kell tö-

⁸ I. m. 144–145.

⁹ I. m. 137.

¹⁰ John Rawlston: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

¹¹ Ronald Dworkin: Liberalism. In Michael J. Sandel (ed.): *Liberalism and Its Critics*. New York University Press, New York, 1984, 60–79.

rekednünk nekünk és másoknak. De azt is elismerjük, hogy egyenlően és tisztességesen kell bánnunk egymással, tekintet nélkül a célokra vonatkozó elgondolásaink különbségeire. Ez utóbbi elkötelezettséget procedurálisnak nevezhetjük, míg az élet céljaira vonatkozó elkötelezettséget szubsztantívnak. Dworkin azt állítja, hogy a liberális társadalom mint társadalom nem fogad el egyetlen, az élet céljairól szóló sajátos nézetet sem. Az igazságos társadalmat olyan elveknek kell igazgatniuk, amelyek a jónak semmiféle előzetes, tartalmi, materiális fogalmát nem feltételezik. Az igazságos társadalom a jónak semmiféle sajátos képzetét nem részesíti előnyben, hanem lehetővé teszi a polgárok számára, hogy saját céljaikat kövessék, azáltal, hogy mindenki számára azonos szabadsági jogokat biztosít. A társadalmat tehát egy erős procedurális elkötelezettség egyesíti: az embereket egyenlő megbecsüléssel kell kezelnünk. A kormányzat mint olyan azért nem támogathat egyetlen szubsztantív nézetet sem – például nem lehet célja a törvényhozásnak, hogy ilyen vagy olyan értelemben erényessé tegye az embereket –, mert ezzel megsértené a procedurális normát. Következésképpen, ami igazságossá tesz egy társadalmat, az nem a társulás valaminő célja, hanem az az alkotmányos vagy törvényi keret, amelyen belül a polgárok a rivális értékek és célok között szabadon válogathatnak. Az igazságos társadalom *nomokrácia*, a törvény uralmán alapuló rend, nem pedig *telokrácia*.

Ezt az álláspontot a maga során Rawls úgy foglalja össze, hogy a helyesnek mindig elsőbbséget kell élveznie a jóval szemben. Az, hogy a helyes elsődleges a jóval szemben, első megközelítésben két dolgot jelent: 1. hogy az egyéni jogok sohasem áldozhatók fel a közjó vagy a közérdek nevében; 2. hogy az igazságosság elvei, amelyek ezeket a jogokat garantálják, nem alapulhatnak a jónak semmiféle előzetes képzetén. Az igazságos társadalom elveit Rawls az „eredeti helyzetre” vonatkozó filozófiai hipotézisével igazolta, ami szerkezetében és funkciójában nagyban hasonlított a klasszikus szerződéselméletekre. Ezt azonban itt nem részletezném, részint, mert közismert, részint, mert későbbi munkájában Rawls ezt az elképzelését módosította, mégpedig olyan értelemben, hogy az igazságos társadalom elveinek megfogalmazásában és igazolásában a filozófiának már semmiféle szerepet sem szánt. A procedurális köztársaság elveit, intézményeit és jogszokásait nem a filozófia, hanem a történelem igazolja – az a történelmi tradíció, mondja Rawls, amely a reformációval és a vallásháborúkkal vette kezdetét, s a vallási türelem eszméjén keresztül az alkotmányos kormányzat kialakulásához, illetőleg a szabadpiaci kapitalizmushoz vezetett.¹² A demokratikus társadalom intézményi struktúrájának érvényes igazolását tehát nem a filozófia szolgáltatja, hanem az igazságosság nyilvános értelmezésének hagyományai, illetőleg azok az in-

¹² Lásd John Rawls: A méltányosságként értett igazságosság: politikai és nem metafizikai elmélet. In Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1988, 174–188.

tuitív eszmék, amelyek a létező demokratikus intézményekben öltének testet. Ebből vonja le aztán Rorty – sűrűn hivatkozva Rawlsra – azt a következtetést, hogy a demokráciának mindenkor elsőbbséget kell élveznie a filozófiával szemben.¹³ A filozófia sem igazolni, sem cáfolni nem képes a demokráciát.¹⁴

Jomagam persze egyáltalán nem hiszek a politikára vonatkozó filozófiai reflexió „fölöttébb haszontalan voltában”. De még mielőtt megpróbálnám kifejtetni, hogy véleményem szerint micsoda is a politikai filozófia, és mi a haszna, előbb utalnék néhány olyan gondolatra, amelyek valamilyen módon Mannheim szociológiai leírásából következnek, s amelyek elsősorban azt mutatják meg, hogy mi *nem lehet* és milyen szerepeket *nem vállalhat* jogszerűen a politikai filozófia.

Először is a politikai filozófia *nem tudomány*, mert a politikai *cselekvés* területén nem lehetséges tudomány. Ez persze nem zárja ki a politikatudomány, azaz a politológia lehetőségét, hiszen Mannheim számára is világos volt, hogy vannak a politikának olyan területei, amelyek a többi társadalomtudomány mintájára empirikusan kutathatók. A politikai gondolkodás viszont egyszerre leíró és *előíró*. Egyszerre szól a napi politikai valóságról (s esetleg a felhalmozott történelmi ismeretállományról), ugyanakkor pedig a holnapról és a holnapi teendőkről. Márpedig arról, amit *tenni kell*, aligha tudunk másként, mint az *értékek*, választott vagy követett értékeink, *céljaink* függvényében beszélni. Bármennyire is szeretnénk a politikát egyszerű technikai feladvánnyá alakítani, bármennyire szeretnénk, ha elegendő lenne hozzá a csupasz tudományos szakértelem, a politika és a politikai *teendők* világa a „szakértők” nagy bánatára még jelen órában is fájdalmasan ki van szolgáltatva az értékítéleteknek, amelyek, mint tudjuk, se nem igazak, se nem hamisak. Politikai döntéseink nem az igazra és a hamisra, hanem a jóra és a rosszra, esetleg a rosszra és a kevésbé rosszra vonatkoznak. Ezért van az, hogy a politikai *cselekvés* területén nem lehetségesek tudományos, vagyis megkérdőjelezhetetlen érvényű, bizonyított ismeretek.

A tudományos politika követelése és a politika tényleges gyakorlata ezért óhatatlanul ütközik egymással, mint ahogyan történelmileg tekintve az is igaz, hogy „az igazság és a politika konfliktusa két homlokegyenest ellenkező életmódból nőtt ki – a filozófuséból, ahogyan azt először Parmenidész, majd

¹³ Lásd Richard Rorty: *The Priority of Democracy to Philosophy*. In Gene H. Outka – John P. Reeder (eds.): *Prospects for a Common Morality*. Princeton University Press, Princeton, 1993, 254–278.

¹⁴ Mindeközben persze Rawls és Rorty úgy tesznek, mintha az amerikai demokrácia alapító atyái nem olvasták volna Locke vagy Montesquieu műveit, s maga Thomas Jefferson, akit Rorty olyan végtelen tisztelettel emleget, ne lett volna maga is erős elkötelezettje bizonyos filozófiai nézeteknek. Márpedig Locke, vagy őt követően Montesquieu ugyanannak a brit politikai tapasztalatnak, a politikai szabadság intézményi feltételeinek filozófiai kanonizációját végezték el, és ez bizonyult végső soron meggyőző erejűnek az olyan alkotmányozók számára, mint James Madison és mások.

Platón értelmezte, és az állampolgárából”.¹⁵ Ha a politikáról való tudásunk maga is a mindenkori politikai valóság része,¹⁶ akkor ez egyszerismind azt is jelenti, hogy maguk a politikai ismereteink is a szabad politikai vita következményének és „logikájának” rendelődnek alá. Azok a politikai elméletek, amelyek az igazság kizárólagos birtokosainak (s emiatt vitán felül állónak) tekintették magukat (s többnyire ilyen volt minden politikai utópia, ideértve a Platónét is), a történelem egyhangú tanúsága szerint többnyire csak erőszakot és igazságtalanságot szültek.

Másfelől viszont a politikai filozófia nem is lehet mindössze őrzője és felülvizsgálója a racionális politikai vita fogalmi, kategoriális tisztaságának. És nem csupán azért, mert ez megengedhetetlenül szűkre szabná a politikai

¹⁵ Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In uő: *Múlt és jövő között*, Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 233–271, 239.

¹⁶ Az az állítás, hogy a politikáról való tudásunk maga is a politikai valóság része, első látásra úgy tűnik, lehetővé tenné, hogy valahogyan – például az előítéleteinkre való tudatos reflexió révén – mégiscsak kivonjuk gondolatainkat saját politikai helyzetünk kényszerítő szorításából. Valójában azonban ez csak akkor volna lehetséges, ha a politikai egész terrénuma valamiféle objektív valóság volna, hasonló ahhoz, mint amit a természettudományok kutatnak. Csakhogy, miként egy másik, ez esetben francia szociológus, Raymond Aron kimutatta, a politika valósága felerészt *tudati* természetű valóság. „A politika szó kétértelműsége – írja – abból fakad, hogy ugyanaz a szó egyidejűleg fejezi ki a valóságot és az erről alkotott képzeiteinket. Politikáról szólva egyrészt a pártok közötti konfliktusokra célzunk, másrészt az erre vonatkozó ismereteinkre. Ugyanez a kétértelműség megtalálható a történelem szó használatában is. Ugyanez a szó (*störténelem*) jelöli a társadalmak vagy a korszakok egymást követő folyamatát, és azokat az ismereteket, amelyekkel erre vonatkozóan rendelkezünk. A politikum egyszerre jelöl egy területet és e területről kialakított ismereteinket, s úgy vélem, hogy a kétértelműség eredete itt is ugyanaz. Arról van szó, hogy *a valóságról alkotott tudat maga is részét képezi a valóságnak*. A szó szigorú értelmében akkor van történelem, ha az emberek tudatában vannak a múltjuknak, különbséget tesznek múlt és jelen között, és különféle történelmi időket különböztetnek meg. Hasonlóképpen, a politikának mint területnek a fogalma feltételezi, hogy van némi tudásunk erről a területről. Egy adott közösséghez tartozó egyéneknek megközelítőleg tudniuk kell, hogy kik azok az emberek, akik parancsolnak, hogy ezek miképpen választódnak ki, s hogy milyen a hatalom gyakorlásának módja. Minden politikai rendszer feltételezi, hogy azok az egyedek, akiket egyesít, valamennyire értik, hogy milyen rendszerben élnek. Így például Franciaországban nem élhetnének demokráciában, ha az állampolgároknak nem volna minimális elképzelésük azokról a szabályokról, amelyek szerint ez a rendszer működik. A politika mint ismeret a politika ezen spontán tudatának a továbbfejlesztése. S minden politikai ismeret hallgatólagosan számon tartja a megélt politikának más lehetséges politikákkal való esetleges szembekerülését. S ha több akar lenni, mint a fennálló rendszer pusztá igénlése, akkor vagy kerülnie kell minden értékhatkozást (s mi így csináljuk a dolgokat, mások amúgy, de tartózkodom attól, hogy összehasonlítsam a mi módszereink értékét a többiekével), vagy pedig meg kell találnia a legjobb rendszerhez vezető ismérvet. A politikáról való tudatnak a politikai valóságba történő beágyazása fölveti a tényítélet és az értékítélet közti kapcsolat problémáját. Más a helyzet a természeti valóság esetében, ahol az erre vonatkozó tudat nem része magának a valóságnak.” Raymond Aron: *Demokrácia és totalitarizmus*. L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2005, 18–19.

filozófia illetékességi körét (hiszen ebben a formájában ez alig lenne több a vitatechnikában használatos metodológiai, argumentációs alapismeretek tárházánál és alkalmazásánál), hanem azért is, mert a politikában elképzelhetetlen a maradéktalanul racionális vita. A politikai vita nem racionális, hanem valóságos vita, amelyben az emberi lények teljes emberi valójukkal vesznek részt. Ez az a tény, amivel a mai, liberálisnak mondott, valójában azonban inkább demokrata angolszász analitikus politikai filozófia nem látszik számot vetni. „A kortárs politikai elméletírók láthatóan azzal a céllal írják könyveiket vagy tanulmányaikat, hogy racionális érveket dolgozzanak ki, amelyek révén megnyerhetik olvasóik ésszerű beleegyezését vagy egyetértését. Machiavelli és más republikánus szerzők viszont úgy fogták fel a politikai elméletet, mint retorikai kísérletet, és ekként is művelték. Ez azt jelenti, hogy műveik révén olvasóikat arra szerették volna készíteni, hogy elfogadják vagy elvessék nézeteiket, megmozgatva értelmüket, s érzelmeiket. Az értelmet az ékesszólás, a *ratio*-t az *oratio* révén próbálták meggyőzni, s ezért példákkal, metaforákkal, elbeszélésekkel, intéssel és buzdítással éltek, azaz bevetették a hagyományos retorika összes fegyverét. Vállalva annak ódiúmat, hogy gyógyíthatatlan nosztalgiaiban marasztalnak el, azt kell mondanom, hogy a régi módi jobb volt, mint az új, s hogy a politikai elméletnek a retorikától az analitikus filozófiáig tartó fejlődése, mely Hobbesszal kezdődött, s John Rawlsszal érte el a tökélyt, stílárís értelemben hanyatlás volt, nem pedig fejlődés. Most eltekintve attól a nyilvánvaló (de nem mellékes) ténytől, hogy az olyan munkák, mint Machiavelli *Fejedelme* vagy *Beszélgetései* irodalmi szépségűek, amire ma már a politikaelméleti munkák nem is törekednek, evidens, hogy a politikai elméletnek filozófiai iparágként való felfogása konfliktusban áll napjaink politikai valóságával, közelebbről pedig a demokratikus vita természetével, legalábbis ahogyan azt mi ma ismerjük.”¹⁷

Ezzel függ össze az is, hogy a politikai filozófiának az a formája, amelyet Viroli fentebb leírt – nevezzük itt és most republikánusnak –, általában gyanakvó az absztrakt elvekkel, és szkeptikus az ideális társadalmi rend absztrakt elvekből való levezethetőségével szemben. A szerződéselméletek, miként azt már Kant is szóvá tette, nem rendelkeznek explikatív, csupán normatív erővel. Nem magyarázzák meg, hogy miként keletkeztek az államok, csupán annak indokát adják, hogy az embereknek miért kell államokban élniük, s az államoknak milyeneknek kell lenniük. Ha Arisztotelészt vagy Montesquieu-t olvassuk, akkor azt látjuk, hogy ők ilyen célból történelmi ismereteiket vették igénybe: összehasonlították koruk és az elmúlt korok alkotmányait, s levonták a megfelelő tanulságokat. „Úgy gondolom – írja Viroli –, hogy ma is bölcsőbb dolog normáinkat s az ezek mellett szóló érveket múltbéli és jelenlegi országok alkotmányának történelmi összehasonlítására, illetve az egyes országok

¹⁷ Maurizio Viroli: *Republicanism*. Hill and Wang, New York, 2002, 18–19.

alkotmányának értékére alapozni. Így elkerülhetjük azt a kellemetlen következményt, hogy a társadalmi és politikai valóság megértésében kénytelenek legyünk eltekinteni az ideális modelltől, s másfelől lehetőséget ad arra is, hogy érveinket a történelmi elbeszélés és a példák kényszerítő erejével támasszuk alá. A republikánus nyelvezet eredendően a szabad köztársaságok tanácskozó testületeiben alakult ki, azokban a szuverén testületekben, amelyekben vita után a legfelsőbb döntéseket hozták; ez a nyelv sokkal inkább a retorika nyelvezete, semmint a filozófiáé; nem az igazságot keresi, hanem a közjót; nem absztrakt megalapozást igényel, hanem bölcsességet.”¹⁸ Montesquieu ugyan megpróbálta absztrakt elvekre visszavezetni politikai elméletét, de – ha hihetünk báró Eötvösnek – filozófiájában „minden igazabb, mint az elvek, amelyekből kiindul”.

Összegezve tehát: azt gondolom, hogy a politikai filozófiának az a formája, amelyre a fentiekből adódóan eséllyel törekedhetünk, *retorikus*, nem pedig analitikus. Nyelvezete nem tudományos, hanem a demokratikus közegben képződő valóságos viták valóságos nyelvezete. Nem feltétlenül bizonyítani, hanem inkább hatni akar. Ne felejtjük el, hogy még maga John Stuart Mill is, aki pedig szilárdan hitt a racionális vita esélyeiben és az ésszerűség társadalmának fokozatos kifejlődésében, *esszéit* írt a szabadságról, bevettve az ékesszólás minden fegyverét. Ha a szabadság mellett érvelünk olyanokkal szemben, akiknek a szemében többet ér a biztonság vagy a jólét, nem marad más eszközünk, mint a retorika. A szabadság értékét sajnos nem lehet levezetni vagy bizonyítani.

Ezek után viszont azt is meg kellene mondanom, hogy micsoda az így felfogott politikai filozófia *haszna*. A forma adva van, a cél hiányzik. De egyetérték Leo Strausszal: a politikai filozófia értelme és értelmessége ma is éppoly nyilvánvaló, mint azóta mindig, amióta Athénban megszületett. A politikai filozófia igénye magából a politikai cselekvés tényéből következik. Minden politikai cselekvésnek ugyanis vagy a megőrzés, vagy a változtatás a célja. Ha elégedettek vagyunk a jelennel, akkor szeretnénk elejét venni a rossz irányba történő változásnak. Ha a jelen idegen, akkor valami jobbat kívánunk helyette létrehozni. Ebből fakadóan mindenfajta politikai cselekvést a jobbról és a rosszabbról alkotott valamilyen eszme vezérel. Így vezet el magának a politikai cselekvésnek a logikája ahhoz a kérdéshez, hogy mit is kellene nekünk, egyazon politikai közösség tagjainak, *közösen* tennünk. A kívánatos közös célról alkotott személyes véleményünket ugyan rendszerint nem vonjuk kétségbe, de ha elgondolkodunk rajta, kétségbevonhatónak fog bizonyulni. Önmagában az a tény, hogy kétségbe vonhatjuk, a közös cél olyan eszméje felé vezérel bennünket, amely már megkérdőjelezhetetlen. Egy olyan, a jó társadalomról alkotott elképzelés felé, amely már nem vélemény, hanem tu-

¹⁸ I. m. 60–61.

dás.¹⁹ A politikai filozófia tehát nem egyéb, mint a jó társadalom, a kívánatos közös cél valamilyen tartalmilag is körülírható eszméjére való törekvés, annak legcsekélyebb reménye nélkül, hogy a jó társadalom mindenki számára egyként kívánatos formáját valaha is sikerülne, akár gondolatban is, elérni. Ha van valami közös a filozófiában és a politikai filozófiában, hogy mindkettő csupán a bölcsességre való *törekvés*, és nem a bölcsesség maga. Legfennebb filozófia és politika más és más utakon törekszik erre az ismeretformára. Azt gondolom, hogy a politikai filozófiának ma sincs más lehetősége erre, mint a demokratikus vitában való részvétel.

Egy dolog ugyanis meglehetősen nyilvánvalónak tűnik számomra. Az így felfogott politikai filozófia aligha lehet több szimpla politikai *véleménynél*. Olyan véleménynél, amit az emberek olyankor szoktak formálni, amikor politikai lényekként viselkednek, azaz politikai közösségük cselekvési alternatíváiról gondolkodnak és vitatkoznak. És ezzel, azt hiszem, sikerült rámutatnom, ha nem is a politikai filozófia hasznára, de legalábbis a politikai filozófia *eredetére*.

Azt gondolom tehát, hogy nem szükséges a *közös* cél (a közjó, az igazságos társadalom stb.) *tartalmi* eszméjéről lemondanunk, de ugyanakkor mindig fenn kell tartanunk, hogy a közjó fogalmára jogszerűen csak a demokratikus vitában tehetünk szert. A meggyőzés minden más eszköze, mint mondják, „alantas elméletben és veszélyes gyakorlatban”.

Sajnos azonban ez az elképzelés nem új. Több mint kétezer éves. Tulajdonképpen már Arisztotelész azt gondolta, hogy szigorú különbséget kell tenni az ún. „első filozófia” és a „politika” között. Az első filozófia célja a lételvek és a létezők okainak vizsgálata, módszere pedig a kategoriális elemzés, melynek instrumentumait a logikától kölcsönzi. A politika, vagyis „az emberi dolgok filozófiája” ezzel szemben „a végső dolgok” tudománya, értve ezek alatt az emberek mindenkori és mindenkor változó céljait. Minthogy a folyton változó dolgokról nem lehet maradandó ismeretet alkotni, mindaz, amit a politikai filozófia mondani tud, csupán feltételezhetően igaz, valószínű, feltételes igazság.

A módszertani kiindulópontot a célok vizsgálatában Arisztotelész szerrint az emberek eltérő és gyakran ellentétes véleménye képezi arról, hogy mi is a jó nekik és másoknak. Ez követi egyfajta *dialektikus* eljárás és finomítás, ami aztán eredményül adja a „jó”-nak azt a fogalmát, amelyet az emberek többsége nagy valószínűséggel elfogad mint saját javát. Persze erősen kételkedés, hogy ez az eljárás valaha is teljes mértékben kielégítő eredményre vezetne, azaz sikerülne megtalálnunk a közjónak vagy a közös célnak olyan, tartalmilag is körülírható képzetét, amelyet *minden* ember elfogadna mint saját

¹⁹ Lásd ehhez Leo Strauss: What is Political Philosophy. In uő: *What is Political Philosophy and other Studies*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1959, 7–55.

javát. Valószínűtlennek tartom tehát, hogy valaha eljutnánk a jó társadalom mindenki számára elfogadható gondolatára, de még ha ez *ad absurdum* sikerülne is, akkor sem leszünk képesek ezen eszmének az embereket kizárólagosan racionális érvekkel megnyerni. (Arisztotelész viszont azt gondolta, hogy az embernek mint embernek, vagyis az emberi nemnek szabott céljai vannak, amelyek nem lehetnek mások, mint az értelem céljai, s amelyeket az okos ember megfontolás és mérlegelés révén ismer fel.) Viszont azt a következtetést jogszerűen levonhatjuk innen, hogy ha a politikai filozófia több akar lenni egyszerű véleménynél, maximum arra törekedhet, hogy *reprezentatív* legyen.

Általában is igaz – miként egyébként azt már Edmund Burke észrevette –, hogy egy politikai elképzelés próbája *nem logikus*, hanem *pragmatikus*. „Egy politikai tétel gyakorlati következményei igen nagy szerepet játszanak értékének meghatározásában. A politikai problémák elsősorban nem az igazsággal vagy hamissággal kapcsolatosak. A jóra és a rosszra vonatkoznak. Ami minden valószínűség szerint rossz eredményt szül, az politikailag hamis; ami pedig jóra vezet, az politikailag igaz.”²⁰ Éppen ezért, ha lehet, még fontosabb, hogy minden egyes politikai program, cselekvési terv, minden egyes elképzelés a lehető legszélesebb körű társadalmi vitának legyen alávetve, hogy azt a lehető legszélesebb társadalmi konszenzus övezze, abból a célból, hogy úgynevezett „igazságának” minél nagyobb legyen a valószínűsége. Valamiképpen ennek az eljárásnak kell jellemeznie magát a politikai gondolkodást is. „A politikai gondolkodás reprezentatív jellegű. Úgy alkotok véleményt egy kérdéstről, hogy azt különböző szempontok szerint végiggondolom, tudatomban felidézem azok álláspontját, akik nincsenek jelen; vagyis képviselem őket. [...] Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban, miközben egy adott kérdésen elmélkedem, és minél jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnám én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtetésem, véleményem.”²¹ Ilyenformán, még ha a politikai gondolkodás magányos aktus is, magánya nem hasonlít az önmagával beszélgető filozofikus lélek hangtalan beszédére. A politikai „igazság” valahol az emberi vélemények ütköztetésében, vitájában képződik.

De nem lehetséges-e, hogy bármennyire is reprezentatív egy politikai gondolat, velejét tekintve mégis téves? Végül is az újkori történelem folyamán igen gyakran láttuk az európai emberiséget különféle utópiák és téveszmék ígézetében tévelyegni. Arendt talán éppen abban téved, hogy az önálló véleményalkotás olyan mérvű képességét feltételezi az emberekről, amelynek lehetősége többségük számára eleve nincs adva.²² A közelmúlt történelmi ta-

²⁰ Edmund Burke: Fellebbezés a mai whigeaktól a régebbiekhez. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 185–232, 211.

²¹ Hannah Arendt: *Igazság és politika*. Id. kiad. 248.

²² De ne ítéljük el emiatt túl hamar Arendtet. Túl sok republikánus szerző gondolkodott

pasztralatai szerint a tömegdemokráciákban és a meggyőzés rendelkezésünkre álló eszközei mellett viszonylag könnyű népesebb tömegeket is egy rossz elgondolásnak meggyőzni. És ilyenkor előfordulhat, hogy a magányos gondolkodó oldalán van az igazság, még akkor is, ha kevesen osztoznak vele elképzeléseiben. Lehet tehát, hogy gondolatai nem *reprezentatívak*, és mégis igazak. Ma már tudjuk például, hogy a szocializmust illetően Mill és Hayek oldalán volt az igazság,²³ de ezért a tudásért kegyetlen árat fizettünk. Ami megint csak Burke-öt igazolja: egy politikai elgondolás próbája pragmatikus, nem pedig logikus. A „létező szocializmus” nem egy igaz eszmerendszer téves alkalmazása volt, hanem magának az eszmerendszernek a téves voltát igazolta.

Ha így áll a dolog, akkor a politikai filozófiára egy származékos feladat is hárul, s meggyőződésem szerint Arendtet egész tudatos életén át ez az igyekezet hajtotta: egy olyan politikai rendszerre vonatkozó elgondolás megalkotása, amelyben az egyének közvetlenül érdekeltté válnak a politika kérdéseiben, s így számukra az önálló politikai véleményformálás lehetőségei és eszközei közvetlenül is adottak.

hozzá hasonló módon. A republikánus gondolkodó szeretne olyan embereket látni, akik képesek tetteik következményeit mérlegelni és megfontoltan dönteni. Miért is ruháznánk fel a polgárok közösséget szuverenitással, ha közben elvitatjuk tőlük az önálló döntés képességét?

²³ Lásd John Stuart Mill: Fejezetek a szocializmusról. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angol-szász liberalizmus klasszikusai*. I. kötet, 153–210.; Friedrich August von Hayek: *Út a szabadsághoz*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1991.

Holczhauser Vilmos

A politikai teológia forrásai*

1.

Hogy vannak-e istenek? Platón *Törvény*ben Kleiniasz a vidéki ember gyanútlanásával válaszol: a Nap, a Föld, a csillagok, az univerzum léte és szép rendje mind az istenek mellett szól. Ahogyan a *common sense* is: „az összes görögök és barbárok hisznek istenekben” (886a).¹

Az athéni a Városból jön. Ő tudja, hogy a magyarázatot mélyebben kell keresni. Az isteneknek nem tetsző élet és eretnokségek oka nem a tudatlanság, nem a mértéktelen élvezethajhászás, hanem olyasmi, „amit ti – minthogy kívül éltek a mi szellemi világunkon – nem is ismerhettek”: egy hamis elmélet, amely a legmélyebb bölcsességnek képzelet magát (886b). Ezt megcáfolni sokkal fáradtságosabb, mint elfogulatlanul az égre mutogatni.

Minden dolog természet, véletlen vagy kézművesség (mesterség) által keletkezik – így tanítják a szofisták. A legnagyobbat és legszebbet az első kettő hozza létre, a csekélyebbet a mesterség: ez ugyanis csupán átveszi azt, amit a természet nagynak és szépnek alkotott, és ennek alapján hoz létre csekélyebb értékű műveket.

A négy elemet is – a tüzet, a levegőt, a vizet és a földet – az első kettő hozta létre. Ezek – így az elmélet – kezdetben ide-oda száguldoztak az űrben, és „minden, ami az ellentétek vegyülése folytán természeti szükségszerűséggel, de teljesen véletlenül és találmóra vegyült össze, így keletkezett”. Hasonlóképpen jöttek létre az élőlények, az évszakok stb. — „nem ész által, se nem valamely isten, sem öntudatos művészet által, hanem [...] természet és véletlen folytán” (889c).²

* A szöveg a következő tanulmány átdolgozott változata: Vilmos Holczhauser: Ursprünge der politischen Theologie. *Achte Etappe*, April 1992, 114–131.

¹ Platón: *Törvények*. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei* III. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

² „[...] bizonyos bölcs emberek véleménye szerint itt a »természet« a »véletlennel« és együtt a »szükségszerűséggel« kapcsolódik össze – vak önkény-szükségszerűség tehát, mint a *Timaios*-ban (48a), nem pedig valamiféle természeti törvény –, míg vele szemben a »techné«, a művész vagy a kézműves célszerű alkotása lép fel.” Friedländer: *Platon*. III. kötet. Berlin, 1960, 405.

Amit azonban mesterség hoz létre, az csak igen kevésbé részesül az igazságból: „[...] ami a politikát illeti, ennek is van egy kis köze – úgy mondják – a természethez, de java része csak mesterség. S így a törvényhozás is a maga egészében nem a természettől van, hanem csak mesterséges alkotás. Éppen ezért rendelkezései és megállapításai nem felelnek meg a valóságnak és így nem igazak.” (889d–e)

A hamis tan eme relativizmusa a „felépítmény” minden jelenségét érinti: az istenekre, illetve a szépre és az igazságosra vonatkozó vélekedések pusztá csinálmányok és tételezések. Már pusztá szociológiai sokféleségük is nyilvánvalóvá teszi, hogy „a valóságnak meg nem felelő rendelkezések és megállapítások”.

A relativista érv azonban kétélű. A szofista mindent csak mesterségnek és vélekedésnek tart, de *ezt* a meggyőződést, mint „természet szerint helyeset”, erőszakkal is hajlandó érvényesíteni. Platón a szofista érvet is pusztá tételezéseként leplezi le, majd hozzálát, hogy végérvényesen megcáfolja a relativizmust, és a pusztá vélekedéssel az igazságot, az észet állítsa szembe. Eközben azonban, mint látni fogjuk, *de facto* elismeri, hogy maga az ész sem helyessége vagy igazságossága miatt érvényes, hanem éppen úgy érvényesítésre szorul, mint bármely tetszőleges vélekedés.

2.

A hamis tanokból eredő eretnokségek három, az istenek létezésére, az ember iránti gondoskodására és állhatatosságára vonatkozó negáció szisztematikus egységét alkotják. Egyesek szerint istenek nincsenek. Mások hiszik, hogy vannak, de nem hiszik, hogy törődnének az emberrel. Végül ismét mások az első két pontot illetően nem kételkednek, de az isteneket megveszethetőeknek tartják.

Ezek a kérdések főként gyakorlati–politikai következményeik miatt érdeklék Platont. „Aki a törvényekkel megegyezően abban a meggyőződésben van, hogy vannak istenek, az soha szándékosan sem istentelen tettet el nem követ, sem törvényt és hagyományt sértő beszédet nem ereszt ki száján [...]” (885b) Platón szerint a hit és a törvények iránti hűség ugyanilyen közvetlenül összetartozik.

Mivel a görög polisban a vallás és a politika csaknem a teljes azonoságig menően összefonódott egymással, itt a politikai teológia egyértelmű esetével van dolgunk. Ez a politikai teológia valójában konkrétan annál, amit Carl Schmitt immár szekularizált definíciója követel: „A metafizikai képnek, amelyet egy bizonyos kor a világról alkot, ugyanaz a struktúrája,

mint ami számára a saját politikai berendezkedésének formájaként minden további nélkül érthető.”³

Hogy a modern államelmélet minden jelentős fogalma szekularizált teológiai fogalom,⁴ egészen az újkorig magától értetődő volt. Csakhogy ez a tudat a felvilágosodás eredményeként lassanként veszendőbe ment. Ez nem azt jelenti, hogy a metafizika eltűnt volna, hanem mindössze azt, hogy az eredeti teológiai hittartalmakat más mítoszok váltották fel: a népben, a történelemben, a gazdaságban, később az általános sztrájkban vagy az imperializmus elleni harcban való hit. A teológia és a politika közötti összefüggés főleg az ellenforradalom katolikus államfilozófusainál (mint Bonald, de Maistre, Donoso Cortes) került előtérbe.

Donoso Cortes egy elhíresült beszédben⁵ párhuzamot vont három valási kérdés és a politikai berendezkedésben nekik megfelelő válaszok között. A tételek, amelyek elfogadása egy affirmatív (progresszív, katolikus), illetőleg elvetése egy negatív (dekadens, forradalmi) civilizációt legitimál, értelemszerűen a következőképpen hangzanak:

1. *létezik* egy személyes Isten;
2. Isten *uralkodik* a mennyekben és a földön;
3. Isten korlátlan hatalommal *kormányozza* az isteni és emberi dolgokat.

A megfelelő affirmatív politika igenli ezeket a kijelentéseket: eszménye a monarchikus államforma, élén a mind uralkodó, mind kormányzó királlyal.

A három tagadás az újkor három eretneksége:

1. nincs Isten (ateizmus);
2. személyes Isten van, de csak uralkodik és nem kormányoz (deizmus);
3. Istennek nincs személyes létezése, ezért se nem kormányoz, se nem uralkodik (panteizmus).

Az ennek megfelelő negációk a politikai rend tekintetében az anarchia (Proudhon), a parlamentáris monarchia és a köztársaság.

Dietmar Westemayer a Donoso Cortes politikai teológiájáról írt disszertációjában egészen Bonald-ig követi nyomon az összefüggést: „A Bonald-tól való függőség nyilvánvaló, hiszen az analógia alapvonása ugyanaz, ami

³ Carl Schmitt: *Politische Theologie*. (A továbbiakban: PT) Berlin, 1979, 59. sk. Schmitt a fogalmak olyan „szociológiájára” gondol, amelynek alapvető felismerése abban áll, hogy egy korszak jogi–társadalmi–politikai szerveződését hittételek, majd a szekularizáció előrehaladásának mértékében ideológiák határozzák meg.

⁴ PT 49.

⁵ Juan Donoso Cortes: *Discurso sobre el situación general de Europa*. In *Obras completas* II. Madrid, 1970. Lásd ugyanezt a gondolatmenetet a Fornari bíboroshoz írt levélben. In Juan Donoso Cortes: *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853*. Hrsg., übers. u. kommentiert von Günter Maschke. Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1989. (A továbbiakban: *Essay*).

amott, noha az alkalmazás persze időszerűbb, konkrétabb, gördülékenyebb, érthetőbb.”⁶

De nyilvánvalóan semmi nyoma annak, hogy Bonald Platón befolyása alatt állt volna. Persze az is elképzelhető, hogy Donoso közvetlenül Platóntól kölcsönözte az eszmét, noha ő erről semmit nem mond.⁷ Végeredményben azonban mindennek nincs jelentősége: bennünket nem a filológiai, hanem a rendszertani összefüggés érdekel.

Donosónak a Platónétól eltérő problémafelvetése egyrészt a monoteizmus sajátosságaiból, másrészt az újkori szekularizációból adódik. Az istenek pluralitása megszűnt, és a teológiai tagadások immár nem azonosak a politikaiakkal, hanem csupán megfelelnek egymásnak. Végezetül Donoso bevezeti az ember eredendő bűnösségének (keresztény) tételét is.

A két konstrukció mindenkor első pontjának azonossága mármost olyanira feltűnő, hogy nem igényel további elemzést. A második pontban való megfelelés azonban csak akkor válik világossá, ha a tételnek a politikai elméletbe való átfordításából indulunk ki: a király uralkodik, de nem kormányoz. (A liberalizmus politikai filozófiájában ez nem ténymegállapítás, hanem követelmény volt: nem szabad uralkodnia, az államügyekkel törődnie.) Donoso egyik Fornari bíboroshoz intézett levelében közvetlenül utal a „gondoskodás” és a „kormányzás” közötti összefüggésre: „A társadalom tagadja, hogy Isten egyáltalán törődne teremtményeivel.”⁸ Így a Platónnál található második negáció a Donoso-féle harmadiknak látszik megfelelni.

Legnehezebbnek tűnik a harmadik összefüggés kimutatása. Hogyan függ össze a „megvesztegethetetlenség” az „uralkodással”? Feltehetőleg nem véletlen, hogy Platón az isteneket épp ott nevezi kifejezetten „uralkodóknak”,⁹ ahol a harmadik eretnokséget cáfolja, vagyis a 13. részben. Aki uralkodik, annak van akarata, és azt keresztül is viszi. Aki valóban uralkodik, azt nem lehet rávenni akarata megváltoztatására. Így a Platón által tárgyalt harmadik eretnokségnek a Donoso-féle második negáció felel meg: Isten nem uralkodik.

⁶ Dietmar (Joseph) Westemayer O. F. M.: *Die Theologie in der Politik bei Donoso Cortes*. Münster, 1940, 76.

⁷ Donoso az antik szerzőkre való egyik hivatkozásában Platónt is említi, nevezetesen a *Törvények* tizedik könyvét. (*Essay* 5). Kérdéses azonban, hogy ismerte-e a szöveget, mivel az idézett mondat Platónnál nem fordul elő.

⁸ Über die Irrtümer unserer Zeit. In Donoso Cortes: *Kulturpolitik*. Hrsg.: J. H. Hess. Basel, 1945, 13.

⁹ „Mindenesetre uralkodóknak kell lenniük, ha szüntelenül igazgatják a világot.” Illetve: „De vajon mely uralkodókhoz hasonlatosak?” (905e)

Minden eretnokség oka az, mondja Platón, hogy az ember félreismeri, mi a korábbi, illetve mi a későbbi (891e) – nemcsak időben, hanem logikailag is. Platón a következő tételt akarja igazolni: a lélek a legelső elvek közé tartozik, a testnél korábban keletkezett, és minden változás és átalakulás oka és forrása (892a). A lélek mindennek ősforrása (899c), minden változás és mozgás oka (896b).

Platón a mozgás négy fajtáját sorolja fel, amelyeket ideiglenesen „szubsztanciálisaknak” fogunk nevezni:

1. *Hely* szerinti mozgások:

- 1.1. egy helyben történő (nyugalomban lévő középpont körüli körforgás),
- 1.2. tovalhaladó, több helyen végbemenő mozgás (893d).

2. A *szerkezet* (struktúra) mozgásai:

- 2.1. szétválás,
- 2.2. egyesülés (összekapcsolódás) (893e).

3. A *menyiség* mozgásai („ha közben eredeti alkatuk megmarad” – 893e):

- 3.1. növekedés,
- 3.2. fogyás.

4. A *minőség* mozgásai (valamivé-válás, változás):

- 4.1. keletkezés,
- 4.2. elmúlás (894a).

A két utolsó mozgásfajta különleges helyet foglal a rendszerezésben, és célszerű őket (a korábbi „szubsztanciális” mozgásokkal ellentétben) „formálisaknak” nevezni:

5. *idegen eredetű mozgás*: „csak mást tud megmozgatni, és saját mozgását is csak másnak köszönheti”;

6. *önmozgás*: „mind önmagát, mind másokat képes mozgatni” (894c).

A két utolsó mozgásfajta státusa problematikus. Platón egyrészt úgy beszél, mintha e mozgásoknak formális jelleget tulajdonítana: az önmozgás „a vegyületek és szétbomlások, a növekedés és fogyás, a keletkezés és a pusztulás során” lép fel (894c). Úgy tűnik, mintha az önmozgás csak a többi mozgásfajtanak (a szerkezet, a mennyiség, a minőség mozgásának) a tulajdonsága volna, vagyis mintha a szubsztanciális mozgások két osztályba volnának sorolhatók aszerint, hogy „saját erőből” vagy „idegen hatás alatt” mennek-e végbe.

Másrészt Platónnak érdekében áll, hogy az önmozgást ne formálisan, hanem szubsztanciálisan fogja fel. Hiszen valaminek, létezőnek (léleknek), attribútumok hordozójának kell lennie. Platón szerint az önmozgás minden más mozgástól különbözik, és „messze kimagaslik” az összes többi mozgás közül (894c). Azt azonban nem mondja kifejezetten, hogy felléphetne önállóan, a többi mozgástól elválasztva.

Ezen a ponton vissza kell tekintenünk egy korábbi dialógusra. A *Timaios*-ban a következő mozgásfajták azonosíthatók: 1. a körmozgás, amelyet Platón az ésszel¹⁰ azonosít; 2. a változás két formája: a keletkezés és az elmúlás;¹¹ illetve 3. a szétválás és az egyesülés.¹² Ezenfelül megemlít még két olyan mozgásfajtát,¹³ amelyek nem értelmezhetőek egyértelműen helyváltoztatásként. Az önmozgás és az idegen eredetű mozgás itt még nem számítanak önálló fajtáknak. Platón keresi ugyan a mozgás okát, de csak formális megoldást talál: „Mert hogy valami mozgásba jöjjön mozgató nélkül, az bajos, sőt lehetetlen dolog”; hogy pedig „ezek bármikor is egyneműek legyenek, az lehetetlen”. (*Timaios*, 57e). Ebből arra következtet, hogy a mozgás oka a részecskék (elemek) *különbözősége*.

4.

A mozgásoknak az előbbi fejezetben javasolt listája a következő rendszerbe foglalható:

a) Az egy-egy mozgásfajta (hely, minőség stb.) tartozó mindenkori két mozgás kölcsönösen kizárja egymást. Valami nem keletkezhet és múlhat el ugyanabban az vonatkozásban. Valami nem mozoghat önjegéből úgy, hogy (ugyanabban a vonatkozásban) valami más hozná mozgásba. A körmozgás és a tovahaladó mozgás összeférhetetlenségét Platón egy nem egé-

¹⁰ „Amikor az önmagától mozgóban szó és hang nélkül keletkező beszélgetés [...] az értelemmel felfoghatóról szól és az Azonos köre gördülékeny keringésével jelenti, akkor szükségképpen belátás és tudás az eredmény.” (*Timaios*, 37b–c)

¹¹ „[...] a »volt« és a »lesz« pedig csupán az időben haladó keletkezésre illik, hiszen ezek mozgások”. (*Timaios*, 38a)

¹² „[...] azok pedig [a négy elem – H. V.] a mozgás folytán elkülönülve egyik ide, másik oda sodródott szüntelen” (*Timaios*, 52e), „mielőtt még belőlük megszületett volna a rendezett mindenség” (*Timaios*, 53a–b). Az utóbbi szöveghely arra utal, hogy a keletkezés (legalábbis az Egészé) az összekapcsolódásra vezethető vissza. Itt a *különbözők* összekapcsolódásáról van szó. Az 55–57 szöveghelyeken, ahol Platón az elemek keletkezését kutatja, az új minőség a *hasonlók* összekapcsolódásából, illetve szétválásából keletkezik.

¹³ „Mozgást pedig kettőt adott mindegyiknek: az egyiket egy helyben, mindig azonos módon, mert ugyanazokról mindig ugyanazt gondolja, a másikat pedig előre, mert uralkodik felette az Azonosnak és Hasonlónak körforgása [...]” (*Timaios*, 40a–b)

szen kifogástalan azonosítással kényszeríti ki. A „hely” szóval ugyanis két különböző dolgot jelöl: egyszer több pont egybefoglalását, talán éppenséggel egy kontinuumot, másszor egyetlen pontot.

b) A szerkezet, a mennyiség és a minőség mindenkori két-két mozgása egymás megfordításai, amennyiben az egyik megsemmisíti a másik hatását (a szétválás az összekapcsolódást, a fogyás a növekedést stb. és fordítva). A hely szerinti mozgások nem illeszkednek ebbe a rendszerbe, elvégre a körmozgásra következhet tovahaladó mozgás anélkül, hogy ezáltal a tárgy a kiinduló állapotba (ugyanarra a helyre) kerülne vissza. Kivételt képeznek a formális mozgások is, mivel nem lehetséges, hogy egy önmagát mozgató hirtelen valami más által jöjjön mozgásba vagy fordítva – legalábbis nem ugyanabban a vonatkozásban.

c) Bizonyos helyek arra utalnak, hogy a minőség és a mennyiség mozgásai visszavezethetők a szerkezeti mozgásokra: a növekedés a hasonlók összekapcsolódása, egy új minőség keletkezése pedig a különbözők összekapcsolódása. Hasonló redukció a formális mozgások, illetve a hely szerinti mozgások esetében nem tűnik elgondolhatónak.

Végül van itt egy további érv, amely megerősíti azt a gyanút, hogy az önmozgás és az idegen eredetű mozgás másféle, mint a többi. Platón megköveteli, hogy az önmozgásnak, amely mind közül a legerősebb és leghatékonyabb (894d), az első hely jusson. Ez érthető, ha figyelembe vesszük, hogy milyen célt követ. Ám a második követelés, és pedig hogy az idegen eredetű mozgás a második helyre kerüljön, nem érthető minden további nélkül. Miért nem lehet ez az utolsó? Miért kell közvetlenül az önmozgásra következnie, miért ne állhatna például a körmozgás a második helyen? Akárhogy is legyen, ezt a kérdést itt nem kell megválaszolni. Platón számára egyedül az tűnik fontosnak, hogy az önmozgás és az idegen eredetű mozgás közötti rangsort tisztázza, a lista további sorrendjével pedig keveset törődik.

5.

Bizonyítandó a tétel, hogy a lélek korábban keletkezett, mint a test (896c). Az első lépésben Platón azonosítja a lelket az önmozgással. A konstrukció egészen körülményes ahhoz az egyszerű tényhez képest, hogy Platón *per definitionem* követeli a lélek és az önmozgás azonosságát: a lélek *azonos* a létező eredeti mozgatójával (896a). Ezzel ugyan (triviális) bizonyítást nyert, hogy a lélek „a mozgás kezdete”. A további következtetés azonban, nevezetesen hogy a lélek korábban keletkezett, mint a test, és uralkodik fölötte, elhamarkodott. Noha Platón „helyesnek és érvényesnek, és tökéletesen igaznak” (896c) tartja bizonyítását, egy fontos lépést elmulasztott.

Eddig ugyanis két dolgot állapított meg: 1. hogy az önmozgás korábbi, mint az idegen eredetű mozgás, és 2. hogy a lélek önmozgás. Szó sem esik a testről, még kevésbé a test és az idegen eredetű mozgás viszonyáról. A bizonyítás teljességéhez hozzátartozna, hogy a testet az idegen eredetű mozgással azonosítsuk.

Platón láthatólag szükségét érzi annak, hogy erre a második viszonyra utaljon, de anélkül, hogy az idegen eredetű mozgást explicite azonosítaná a testtel (mint ahogyan az önmozgást azonosította a lélekkel). Csupán annyit mond, hogy az idegen eredetű mozgás a „valóban élettelen és lélektelen testnek a változása” (896b). Ez ugyan viszony, de nem azonosítás. Míg a lélek nem más, mint maga az önmozgás, addig az idegen eredetű mozgás csak a test külsődleges tartozéka. Így azonban a lélek még nem korábbi, mint a *test*, hanem legfennebb korábbi, mint a test *mozgása*.

Összefoglalásként újra felhívjuk a figyelmet a két teremtménysz közötti alapvető különbségre. A *Timaios*-ban a világ alkotója nem csak a (rendezetlen) *testi* világot találja készen,¹⁴ hanem magát a test (rendezetlen) *mozgását* is,¹⁵ amely éppen ezért nem lehet az ő műve. A *Törvényekben* a világ keletkezésének pillanatában a *mozdulatlan* káosz uralkodik, amelyet a később keletkezett lélek hoz mozgásba és rendez.¹⁶ Az utóbbiban követett cél (bizonyítani, hogy a lélek a test mozgatója) megkövetelné, hogy az idegen eredetű mozgást a testtel azonosítsuk, és ebből vezessük le, hogy a magától mozgásképtelen testet az önmagát mozgató mozgatja. Ez a levezetés a *Törvényekben* konzisztens, a *Timaios*-ban nem.¹⁷

6.

A *Timaios*-ban annak az eljárásnak az ősképével találkozunk, amely empirikus tárgyakat azáltal állít viszonyba egymással, hogy egy ideális rend elemeivel azonosítja őket. Az egyik szféra struktúráját, amelynek létezése vagy elrendezése minden kétely fölött áll, izomorf leképezéssel átviszi a másikra. Ez az eljárás eredetibb és egyetemesebb, mint a politikai teológia eszméje, amely lényegében ugyanezt az eljárást alkalmazza speciális struktúrákra.

¹⁴ Isten a világot a négy elemből konstruálja (*Timaios*, 32), de Platónnál maguk az elemek sem eredeti létezők, hanem konstrukció által keletkező testek (*Timaios*, 54).

¹⁵ „Az isten [...] minthogy mindent, ami csak látható volt, úgy vett át, hogy nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul és rendezetlenül, rendbe hozta rendtelenségéből [...]” (*Timaios*, 30a)

¹⁶ Itt látható mellesleg, hogy ez a konstrukció semmit sem magyaráz meg, mert végtelen regresszusba torkollik.

¹⁷ Annak vizsgálata, hogy Platón a mozgásról és a lélekről a *Törvényekben* kifejtett tanát megpróbálta volna összhangba hozni a *Timaios*-szal, nem tartozik témánkhoz.

Platón a *Timaios* 48–57. szöveghelyein kezdi beváltani azt az ígérteét, hogy megmagyarázza az elemek keletkezését. A háromszög két fajtájából két elemi sík, a négyzet és az egyenlő oldalú háromszög, ezekből pedig két test konstruálható: a kocka és az egyenlő élű gúla. Ezek nem vezethetők vissza egymásra, és ezért – így Platón – legalább két elem van: „[a] földnek tehát a kockaformát adjuk” (*Timaios*, 55d), míg a tűznek a gúlát. A gúlából legalább két további szabályos („platóni”) test szerkeszthető. Platón az egyszerűbbet a levegővel, az összetettebbet a vízzel azonosítja. A konstrukció azt az állítólagos megfigyelést hivatott megmagyarázni, hogy a tűz levegővé, a levegő pedig vízzé sűrűsödik, illetve ritkulás által az ellenkező utat járja be. A természeti folyamat ezáltal a geometriai konstrukció képmásává válik, ugyanúgy, ahogyan a test és a lélek viszonya a mozgásfajták rendezési relációjának modellje.

Még ha kétségbe is vonhatnánk, hogy Platón a lelket az önmozgással azonosítja, az elemek és a geometriai formák esetében ezt már nem tehetnénk. Noha Platón azt mondja, hogy a földnek a kocka formáját „adjuk”, mégsem két tárgy valamiféle funkcionális egymáshoz-rendeléséről van szó, sem pedig analógiáról. A *Timaios* 49-ben azt kérdezi, hogy jogos-e egyáltalán az elemekkel kapcsolatban a „van” szót használni, hiszen azok nem önmagukban léteznek (51c), hanem csak a formátlan anyag különböző állapotai. Hogy az anyag itt például épp tűzként van jelen, az egyedül attól függ, hogy a gúla formáját kapta. Az anyagi minőség, például a „tűz-állapot”, ennyiben *azonos* a gúla-formával.

Platón ezzel az eredménnyel visszatér a kiindulópontához, és konkrétizálja a világ keletkezéséről szóló mítoszt. Az eredeti káosz nem egyszerűen a rend hiánya, hanem egyáltalán a forma hiánya: „[...] egyáltalán semmi sem volt arra méltó, hogy a most használatos nevekkel nevezzék: mint tűznek, víznek vagy akármi másnak. Hanem mindezeket először is rendbe hozta [...]” (*Timaios*, 69b–c) Röviden: Isten nem az elemeket találta készen, hanem a formátlan anyagot, „valami láthatatlan, alakatlan fajtát”, „mely mindent befogad”¹⁸ (51a–b), és formát adott neki.

„Először is az, hogy tűz, víz, föld, levegő: testek, bizonyára világos mindenki előtt [...]” (*Timaios*, 53c) Ezzel a megállapítással lassanként visszaérkezünk eredeti problémánkhoz. Platón nem egyszerűen a földet, tüzet stb. azonosította mértani formákkal, hanem a testet. Mi szólhatna még az ellen, hogy a testet egy más összefüggésben (*Törvények*) egy logikai „formával”, az idegen eredetű mozgással azonosítsa? A keletkezésmítosznak csakis ez az utóbbi változata felel meg az önmozgás és az idegen eredetű mozgás közötti, Platón által tételezett viszonyoknak. A test keletkezik, létrejön – a szubsztancia és a forma összekapcsolódása által. A test keletkezése idegen eredetű mozgás, míg a teremtés aktusa (amely maga is mozgás) nem vezethető vissza külső okra.

¹⁸ *Khóra*: „minden keletkezésnek [...] befogadója, mintegy dajkaja” (49a–b).

Platón a lélek és a test közötti rangsort a *Törvények*ben a teljes jelenségvilág nagyszabású rendszerezésének alapjává teszi. Minden, ami a lélekhez tartozik, „a jellem és a gondolkodásmód, az akarat és megfontolás, az igaz képzetek, a gond és az emlékezet” korábbi „a testek hosszúságánál, szélességénél, mélységénél és erejénél” (896d) és egyéb tulajdonságaiknál.

Az ügyet bonyolítja, hogy a léleknek és a testnek nemcsak nyugvó tulajdonságai, hanem mozgásai is vannak. A lélek mindent vezet „a maga »mozgásaivalk«, amelyeknek neve: akarat, vizsgálódás, gondoskodás, megfontolás, helyes és téves vélekedés” stb. Platón elsődlegesen ható mozgásoknak nevezi őket. Ezekhez járulnak azután hozzá „a másodlagosan ható testi mozgások” (897a).

Figyelemre méltó, hogy Platón itt mellékesen a mozgások újabb listáját állítja össze, amely a fentebb (3. fejezet) felsorolt mozgások egyikét sem tartalmazza. Még furcsább, hogy a fenti lista négy mozgása, nevezetesen az összekapcsolódás és a szétválás, valamint a növekedés és a fogyás (897a) a test másodlagosan ható mozgásai közé kerül. Lehet mindebből arra következtetni, hogy az eredeti lista (az önmozgásig, illetve az idegen eredetű mozgásig) csak másodlagosan ható mozgásokat tartalmaz? Minden bizonnyal nem volna veszteség a lélek számára, ha megtagadnánk tőle mondjuk a tovahaladó mozgást. És nem is múlhat el (vö. 904a). Csakhogy keletkezni keletkezhet, ez pedig olyan mozgás, amely mind a léleknek, mind a testnek sajátja.

7.

A megtett előkészületek alapján mindhárom eretnekség könnyen cáfolható.

Ad 1.: Platón azt mondja, hogy a lélek „igazgató” módon benne rejlik mindenben (896d–e), bár azonnal helyet kell adnia egy megszorításnak. Hiszen a negatív (a gonosz, a rút, az igazságtalan) létrejövését is lelkek okozzák. Így tehát mind jó, mind rossz lelkeknek kell létezniük, aszerint, hogy ésszel és erényekkel, vagy esztelenséggel párosulnak.¹⁹ A rossz lélek nem igazgat; ellenkezőleg, „zavaros és minden rend nélküli” mozgást eredményez (897d). Csak az eszes és erényes lélek képes a világegyetemről *gondoskodni* (897c).

Az ész a körmozgáshoz hasonlítható. Ez a kép a rend, a törvényszerűség, a középpont, a viszony és az egymásra-következés geometriai képzetére vezethető vissza (898a–b). E meghatározás után „szentségtörés” volna két-

¹⁹ Csak a lelket illeti meg, hogy ésszel rendelkezék (*Timaios*, 46d). A fordítottját, hogy tehát minden léleknek eszesnek kellene lennie, Platón nem állítja. Épp ellenkezőleg, a lélek kezdetben, „mikor halandó test kötelékébe jut”, értelem nélkül való (*Timaios*, 44b). Egyébként nem kell visszamenni a *Timaios*ig, hogy az ész és a lélek függetlenségét igazoljuk. Ha Platón az önmozgást (lélek) a körmozgással (ész) kapcsolta volna össze, akkor nem létezhetnének rossz (esztelen) lelkek; mindegyikük Istenhez volna hasonló. Kiváltképpen nem volnának szofisták, se eretnekek, és a *Törvények* e fejezete is fölösleges volna.

ségbe vonni (898c) azt, hogy az ég és a világegyetem harmóniája a jó lelkek – Platón egyszerűen isteneknek nevezi őket (898c) – műve.

Eme istenbizonyítás sajátossága mármost az, hogy a kerülőút pontosan oda vezet, ahol az athéni félbeszakította Kleiniaszt. Platón csak azt bizonyította, hogy vannak lelkek, azután pedig kifejtette annak lehetőségét, hogy észszel vagy esztelenséggel járjanak együtt. Miből lehet felismerni a jó lelkeket, illetve azt, hogy egyáltalán léteznek? Csakis a jótetteikből, abból a tényből, hogy a kozmoszban rend uralkodik. Az athéni sem kerülheti el, hogy az égre mutogasson.

Ad 2.: Az istenek vezetik mindazt, ami nagy, így hát csak azt kell kimutatni, hogy a kisebb dolgokkal is törődnek. A csekélyt csak két okból lehet elhanyagolni: tudatlanságból (például azt hisszük, hogy nem gyakorolnak befolyást az egészre) vagy könnyelműségből és elpuhultságból (901b). De az istenek megfontoltak és belátók (900d), tehát nem tulajdoníthatunk nekik tudatlanságot. Éppoly kevésbé tulajdoníthatunk nekik könnyelműséget és elpuhultságot, hiszen mindkettő gyarlóság, az istenek azonban erények hordozói.

Ad 3: Ha az istenek megvesztegethetők volnának, akkor éppenséggel megvesztegethetők volnának, ez pedig nem egyeztethető össze az erénnyel. Tehát nem megvesztegethetők. Q. E. D.

8.

Platón láthatólag nem elégedett a második érveléssel. Az eretnekek második csoportjának ugyanis van egy erős ellenérve, amelyet semmiféle definíció vagy értelmezés nem cáfol: az a tény, hogy az erényeseknek gyakran rosszul megy soruk, míg a galád emberek magas pozíciókba kerülnek.

Platón úgy oldja meg ezt a nehézséget, hogy a magyarázatba bevonja a lélekvándorlás mítoszát, és bevezeti az emberi szabadság elvét. De a szabadság nem alapvető ebben a platóni megfogalmazásban. Az ember egy olyan technikai találmány melléktermékeként jut a birtokába, amely az isteni gondoskodást hivatott megkönnyíteni.

Hogy Platón mit ért gondoskodáson, az bizonyosan nem válaszolható meg egy rövid tanulmány keretében. Itt legfennebb annyi áll módomban, hogy a jelentés beszűkítését javaslom, illetve egy gyanút jelezsek. A szövegben vissza-visszatérő kifejezések, amelyekkel Platón az istenek törődését írja körül, nem lépnek túl az *uralkodás* fogalomkörén: az isten uralkodik, vezet, rendez, irányít – mint a gazda, aki a javait igazgatja, vagy a király, aki a birodalmát kormányozza. Beavatkozása ítélet és végrehajtás.

A gondoskodás nyilvánvalóan rettenetesen nehéz feladat, noha minden egyes lélek egy kizárólag az ő számára kijelölt isten illetékességi körébe tartozik: „E részek mindegyikének élére vezetőik vannak rendelve, akik cselekvésü-

ket és szenvedésüket a legkisebb részletig irányítják, s így a megosztást a legvégső határig a legtökéletesebben keresztülviszik.” (903c) Az istenek azonnali reakciója megkövetelné, hogy mindig mindent más-más formára alakítsanak, ami a világ rendjében végtelen sok változtatást eredményezne (903-e—904a).

Platón „trükkje” abban áll, hogy az istenek nem azonnal, hanem csak bizonyos pillanatokban cselekszenek: a léleknek a testtel való összekapcsolásakor. Az isten megvizsgálja a lélek eddigi magatartását, „ennélfogva nem marad más dolga a nagy ostáblajátékosnak, mint az, hogy áttegye a jobbá lett jellemet jobb helyre, a megromlottat pedig alantasabb helyre” (903d). Ettől a pillanattól az ember szabad akarata érvényesül, és az isten a következő összekapcsolásig nem (vagy nem föltétlenül) lép közbe.

A halhatatlan lélek „mindig testtel valót összekötve, mégpedig egyszer az egyikkel, máskor a másikkal” (903d), és az istenek csak a hozzárendelés aktusában avatkoznak közbe, jutalmazóan vagy büntetően. Platón kozmikussá tágítja a problémát, amelyben az egyedi élete epizóddá válik, és nem engedi meg a világ egészére vonatkozó extrapolációt. Az egyén nem ismeri fel, hogy az, ami számára a legjobb, hogyan esik egybe azzal, ami a mindenség számára a legjobb, ahogyan azt sem, hogy az utóbbi neki magának hogyan válik javára (903d). Mindenki a neki járó büntetést rója le – „akár úgy, hogy itt maradsz, akár a Hádészba mész át” (905a). Ez azokra is érvényes, akiknek sorsa az istenek nemtörődömségét példázza, de csak azért, „mert nem látod a részeknek egy célra való összeműködését, hogyan járulnak hozzá a nagy egészhez” (905b).

Bármilyen fennkölt is a teodicea eme gondolata, a megoldandó problémához kevés köze van. Sőt, a szofista nyugodtan elfogadhatná az athéni szóhasználatát. Hiszen ő (a szofista) azt állította, hogy az isten nem törődik az emberrel, a lélek és a test e múlandó összetételével. Az athéni válasza: igenis törődik – a halhatatlan *lélekkel*.

Már a régi görögök is mellébeszéltek.

9.

Ettől a ponttól kezdve Platón szövege már nem dialektikus fordulatai miatt érdekel bennünket. Magunk mögött hagyjuk a szituációt és a szereplőket. Figyelmünket egyetlen mondatra összpontosítjuk, amelyet Platón, úgy tűnik, meggondolatlanul ejtett el, noha a mögötte megbúvó nehézséget állítólag jobban kellett látnia, mint Arisztotelésznek: „A szóban forgó probléma arra a kérdésre vonatkozik, hogy milyen értelemben beszélhetünk az emberről mint saját tetteinek ős-okáról (*Anfangsgrund*). A tét nem csekélyebb, mint az önerőből való lét (*Selbstsein*) fogalma.”²⁰

²⁰ Helmut Kuhn: *Das Sein und das Gute*. München, 1962, 275.

Ismételjük át a tényállást: az újonnan keletkezett élőlény „helyét”, „társadalmi környezetét” az isten határozza meg. De további sorsát, mind a jelenben, mind a jövőbeli életben, a szabad akarata okozza.

Platón valószínű szándékának az felelne meg, ha isten akarata volna a tulajdonképpeni meghatározó,²¹ az egyén akarata pedig csak epizodikusán, az isteni döntések közötti időszakban érvényesülhetne.

Csakhogya ez az értelmezés szövegszerűen nem igazolható. Valami más állt-e Platón szándékában, vagy nem vette észre a megfogalmazás pontatlanságát? Nála ez áll: „Hogy azonban keletkezésekor valakinek milyennek kell lennie, annak *okozását* meghagyta mindegyikünk szabad akaratának.”²² (904c, kiemelés – H. V.) Az isteni ítélet nem önkényes, hanem „ennek okozását” átengedik az egyénnek. Isten ítéletét *előre meghatározzák* a léleknek az előző életben véghezvitt tettei. De így valójában az ember (pontosabban a lélek) az okozója annak, hogy a következő újjászületésekor milyen helyre kerül. Az istenek többé nem játszanak önálló szerepet, nem vezetnek és nem mozgatnak, hanem vezetettnek és mozgattatnak.

E konstrukció eredményeképpen az ember felelősségre képes lény, s egyedül rajta áll, hogy a jót vagy a rosszat, a magas vagy az alacsony helyzetet választja-e. Az istenek ugyan közrejátszanak, de csak mint az ítélet és a végrehajtás kiszámítható mechanizmusa, egy tökéletes törvény-gépezet,²³ amelyet az egyén működtet. Az ember szabad, az istenek viszont nem: a természet részévé, vak szükségszerűséggé váltak.²⁴

²¹ Ha az istenek megadják a léleknek azt a szabadságot, hogy jövőbeli helyzetét saját tettei révén biztosítsa, akkor a szofista megkérdézhetné, milyen jögon támasztanak ígényt az emberek arra, hogy másokat is alávéssenek a törvényeknek, mintegy boldogságuk kikényszerítése céljából. Sőt mi több, még azt is elfogadhatná, hogy vannak istenek, és a törvények isteni eredetűek, mert ez a törvények emberek általi érvényesítését még nem igazolná. Az utóbbihoz ugyanis hallgatólagosan posztulálni kellene a politikai teológiát, azt, hogy az isteni rendnek és gondoskodásnak világi vezetés kell hogy megfeleljen.

²² Hieronymus Müller fordításában: „von der Entstehung als ein irgendwie beschaffener aber überliess er den Willensregungen eines jeden von uns die Gründe”. Más árnyalású Otto Apelt fordítása: „was aber die Charakterbildung anlangt, so überliess er diese der freien Selbstbestimmung eines jeden”. Platón: Die Gesetze. In *Sämtliche Werke*. Philosophische Bibliothek, Bd. 160., Reclam, Stuttgart, 1988, 428. Hasonlóképpen Rudolf Rufenernél: „Zu welcher Beschaffenheit sich aber ein jeder entwickeln werde, dafür überliess er die Verantwortung dem Willen eines jeden von uns”. Platón: *Nomoi*. Zürich–München, 45. Kövendi Dénes fordításában: „Hogy pedig ki-ki milyenné lesz, megengedte, hogy ennek oka mindegyikünknek az akarata legyen.” Platón: *Törvények*. Id. kiad. (A fordító.)

²³ „Gesetzesmaschine” — a jogi pozitívizmus eszménye, amely szerint a jogrendszer a jogalkalmazói döntéstől (*decisio*) mentesen, mintegy gépies szükségszerűséggel és pontossággal működik.

²⁴ Így vélekedik Friedländer is: a jutalmazás és a büntetés „a változás nagy természeti törvényszerűségének alávetett”, s immár nem „véletlenek vagy mitológémák, hanem egy egyetemes törvény meghatározott esetei.” I. m. 408. sk.

10.

Formális–cselekvéseméleti szempontból két változata van minden olyan teológiának, amelyben Isten és ember ellenfelekként kerülnek szembe egymással, és csak egyiküket illetheti meg szabadság. Ennek megfelelően csak egyikük szubjektum, a másik természeté süllyed.

Az egyik változatot az imént vázoltam. Az ítélet tökéletes kiszámíthatóságára és meghatározottságára való tekintettel ezt „determinisztikusnak” nevezem. Az erre jellemző szereposztás: az ember szubjektum, Isten pedig természet, a pusztán „reagáló” szükségszerűség jelentésében.

A második változatot az elsővel kontrasztban kell megalkotnunk. Két feltételt kell teljesítenie: a) a „szabadság” és a „természet” szerepeit fordítva kell elosztania, és b) az ítélet maradéktalan kiszámíthatóságát a tökéletes kiszámíthatatlanságnak kell felváltania.

Egy olyan teológia, amely szerint az ítélet *előzetesen és megváltoztathatatlannul* fennáll, kielégíti ezeket a feltételeket. Isten szabad, de szabadsága önkény. Az ember nem szabad, nem befolyásolhatja az életútját, a sorsát, és mindvégig rejtve marad előle, hogy milyen végítéletet vár rá. Az ember pusztán természeté fokozódik le – nem mint valamely szükségszerűség hordozója, hanem mint a véletlen kiszolgáltatottja. A teológiának ezt a változatát predeterminisztikusnak nevezem.

Mindkét változat szélsőséges eset, a véges szubjektum nézőpontjából megfogalmazott teológia. A determinizmus utolsó ítélete egy Laplace-folyamat végpontja, az ítélet kiszámítható egy képlet alapján. A predeterminizmus utolsó ítélete ezzel szemben véletlenszerű esemény. Az első teljes determinizmus, megismerhető és uralkodó kauzalitás. A második: null-determinizmus (legjobb esetben rejtett kauzalitás), amelynek az egyén ki van szolgáltatva.²⁵

Mi egy olyan teológiát keresünk, amely összeegyezteti egymással a cselekvés mindkét szubjektumának szabadságát. Pótlólagosan reméljük, hogy ebbe a teológiába az a képzet is belefér, hogy Isten gondoskodik az emberről. Intuíciónk ugyanis azt mondja, hogy a gondoskodás a fenti dinamikus teológiákkal – és isteneikkel, amelyek egyike törvény-automata, a másik pedig olyan bíró, aki a tettet megelőzően hoz ítéletet – nehezen egyeztethető össze.

Induljunk ki a determinisztikus teológiából. Platón az emberi szabadságot mint a választás, a döntés lehetőségét határozta meg. Az istennek azonban nem áll szabadságában alkalmazni a törvényt vagy eltérni tőle. Ítélete nem valódi dön-

²⁵ Jelen vázlatban semmi nem múlik azon, hogy ezeket az elveket a történeti egyházak hogyan építették ki. Az alábbi idézet amellett szól, hogy nem önkényesen választottuk őket: „Az utolsó ítélet büntetése és az örök kárhozat a kereszténységen belüli felekezeti ellentéték fő színhelye: egyfelől a szabadság, az érdem és a bűn, másfelől az isteni eleve-elrendelés közötti ellentété.” Gustav Radbruch: Gerechtigkeits und Gnade. In uő: *Rechtsphilosophie*. Stuttgart, 1973, 330.

tés, hanem az emberi cselekvés kauzális következménye. A kísérlet, hogy Isten szabadságát a szabadság más, talán jogosultabb definícióira való hivatkozással mentsük meg, itt nem megengedett. Hiszen Platón éppen a választás szabadságát tulajdonítja az embernek, mi pedig ennek a fogalomnak a határait vizsgáljuk.

Isten ítélete akkor volna valódi döntés, ha áttörhetné az okság mechanizmusát, ha egyedi esetekben eltérhetne a törvénytől, ha *kivételt*²⁶ tehetne. Akkor az ember többé nem idézhetné elő kauzálisan az ítéletet. Az istenfőnök nem lenne ugyan jogcíme életvitele megjutalmazására, de az ítélet sem volna teljesen feloldva a kauzalitás alól, nem volna Isten teljes, befolyásolhatatlan önkényére bízva. Nem állna fenn sem merev kauzalitás, sem káosz, az embernek volna bizonyos *esélye*.

Ez a „statisztikus” teológia nem a dinamikus teológia két változata közötti kétes kompromisszum volna, hanem a két véglet közötti valószínűségi tartomány birtokbavétele. Ez a változat teret biztosít az ember számára ahhoz, hogy közreműködjön a saját megváltásában. Soha nem fogja maradéktalanul megszolgálni, soha nem lesz rá perelhető jogigénye, a megváltás valószínűsége mindig kisebb a száz százaléknál. De az egyén nem is lesz teljesen méltatlan, a megváltásában való részesedése nullánál nagyobb. A statisztikus teológia sem a „természettől fogva jó” ember axiómáját, sem a „természettől fogva gonosz” ember dogmáját nem engedi meg.

11.

A kérdést, hogy az istenek szabadok-e vagy nem, egy másik perspektívából is fel kell tennünk. A kiindulópontot a következő megfogalmazás adja: „a természet mint a kegyelem hiánya – az isteni szabadságtól való megkülönböztettségében”.²⁷ Ha elfogadható a megfordítás, mely szerint az isteni szabadság épp a kegyelemben áll, akkor további kiindulópontot nyertünk ahhoz, hogy megközelítsük a gondviselés természetét. Mármost hogyan függ össze egymással a kegyelem és a gondviselés?

A statisztikai teológia kulcsfogalma a kivétel volt. Isten kétféleképpen térhet el a törvénytől. Egyfelől megbüntethet egy igazat, ítélni szigorúan

²⁶ Utalunk arra, hogy a kivétel (*Ausnahme*) fogalma a nem-mechanikus elméletek központi mozzanata. A mi fogalomhasználatunkból hiányoznak a „határszituáció”-ban (Leo Strauss) vagy Helmut Kuhn „szükségállapot választás”-ában (*Notstandswahl*) felismerhető egzisztencialista felhangok: „A szükségállapot olyan erőket ébreszt, amelyek a mélységből jövet áttörnek a mindennapi–felszínes motivációkat” I. m. 293. A kijelentés tárgyilaggyebévág Carl Schmitt megfogalmazásával: „A kivételben a valóságos élet ereje áttöri az ismétlésben megmerevedett mechanika kérgét.” PT 22.

²⁷ Helmut Kuhn: i. m. 222.

és igazságtalanul. De büntetlenül futni is hagyhat egy vétkest, egy istentelent: *kegyelmet* gyakorolhat.

A kivétel és a kegyelem közötti jogfilozófiai összefüggés olyannyira ismert, hogy nem szorul további fejtegetésre.²⁸ Radbruch megállapítása, hogy a kegyelem lényege szerint irracionális, és bensőséges rokonságban áll a csodával, annak a természetjogi felfogásnak felel meg, mely szerint a pozitív jogrend mechanikus következetességén túl még további jogrendek léteznek. „A kegyelem a maga valódi és eredeti értelmében olyan, mint egy fénysugár, amely egy másik birodalomból betör a jog sötét és rideg világába.”²⁹

Mindazonáltal jó okaink vannak arra, hogy a kegyelmet ne azonosítsuk a kivétellel. Az első ok kevesebbet nyom a latban: a kivétel a törvénytől való elszigetelt, egyedi eltérés. Ha az így értett kegyelmet a gondviseléssel kapcsolnánk össze, akkor csupán Platón képletét alakítanánk statisztikai teológiává, amely (ez alig tagadható) végső soron a harmadik eretnkséget igazolja, mely szerint az isteni gondviselés esetenként részreahjóló.

A második érv már nyomósabb, mivel a lélek összmozgását a teremtő célján méri. Isten „azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen őhozá (*Timaios*, 29e). Ha azonban azt is figyelembe vesszük, hogy az egyének „rossz lelke” van, amely esztelenséggel párosul, akkor még a lélek összmozgását sem a rend és az ész jellemzi. Akkor pedig az isteni törvénygépezet terv és cél nélkül működik, és a lelket – hogy dinamikusan vagy statisztikusan, az egyre megy – „zavaros és minden rend nélküli” pályára vezeti. Vannak utólagos kijáztatások, de nincs előrelátás.

Természetesen nem szeretnénk a platóni metaforát addig a pontig komolyan venni, amíg végül groteszkké válik. Nem várjuk el, hogy a lélek örökké körben forogjon. Amikor az Istenhez való „hasonlóságot” hiányoljuk, akkor nem erre a geometriai–mechanikus észre gondolunk, hanem Isten egy másik tulajdonságára és egy másik mozgásra.

„Jó ő”, mondja *Timaios*, és mindent „rendbe hozott rendetlenségéből” (30a). Ez a mozgás nem meghatározatlan tovahaladás, még kevésbé örök körmozgás. Hanem van kezdete, iránya, célja és vége, és beteljesedésre tör.

Meglepő, hogy Platón nagy témája, a jóhoz vezető út, ebben az összefüggésben említetlenül marad. Ez a tény mindenesetre a *probaireszisz* egy nehézségével függhet össze, ahogyan erről hozzázértő forrásból értesülünk: „Ez a gondolat mármost körben forog. A helyes választás a Jóra irányítja a lélek tekintetét. Ugyanakkor a választás helyességét a Jó megismerésének

²⁸ Vö. Radbruch: i. m. 332. sk. (25. jegyzet); ill. a „Gnadenrecht” szócikket: Walter Weidenkaff: Gnadenrecht. In Hans Kaufmann – Klaus Weber (Hrsg.): *Creifelds Rechtswörterbuch*. C. H. Beck, München, 1997, 496.

²⁹ Radbruch: i. m. 335.

kell meghatározni. Ez a körkörösség a platóni filozófia és egyáltalában a metafizika alapvető vonása.”³⁰

A teremtés eme rövidzárata bolyongani hagyja a platóni lelket. Talán véletlenül felismeri a jót, és a következő „életben” jobb sors jut osztályrészéül. De nincs semmi garancia arra, hogy egy másik testtel, egy másik környezettel való összefonódása nem vakítja el és nem vezeti rossz útra.

Ezért csak a *kegyelem* mint a logikai–mechanikai körkörösség áttörése vezethető el a lelket a Jóhoz. A kegyelem a teremtés céljának megvalósítását szolgáló eszköz volna. A kegyelem gyakorlása Isten célracionális cselekvése, Isten instrumentális szabadsága volna.

Platón antik-pogány istene még nincs birtokában ennek az eszköznek. Nem szabad – épp azért, mert nem tartalmazza a kegyelem fogalmát. Ezért nem is törődhet, a keresztény teológia értelmében, az emberrel.

12.

Donoso Cortes eretnekségként vetette volna el mindazokat a konstellációkat, amelyekben Isten és az ember szabadsága ellentétben áll egymással.³¹ Eközben maga is rákényszerül, hogy elismerje az abban rejlő problémát, „hogyan ezek a bizonyos mértékig ellentétes mozzanatok úgy egyeztessük össze, hogy se a teremtmény szabadsága ne szűnjön meg létezni, se Isten akarata ne szűnjön meg önmagát megvalósítani”.³² A szabadságok összeütközése, a politikai teológia központi problémája, nála a következő semmitmondó cím mögé rejtőzik: „Az általános rend kérdései és azok megoldása”. Donoso itt akarja kifejteni az afirmatívát, a liberalizmus és a szocializmus ellen folytatott polémijának magvát, azokat az „igazságokat”, amelyek alapján a sajátjától eltérő álláspontokat megítéli.

Donoso szabadságértelmezése a szabadságnak mint „választásnak” a hamis, paradoxonokhoz vezető fogalma ellen irányul. A tökéletlen szabadság, amely a teremtménynek megadatott, abban a képességben áll, „hogyan az Isten iránti engedelmesség és az Isten elleni lázadás között válaszson”³³ – veszélyes, rettenetes ajándék! Ha azonban a szabadságot „szolgálatként” fogjuk fel, akkor a két szubjektum viszonya nem konf-

³⁰ Helmut Kuhn: i. m. 219.

³¹ Isten és az ember között nem áll fenn sem rivalizálás, sem valamiféle mérkőzés. A konfliktus képzete a manicheizmus sajátja (akikhez Donoso ellenfelét, Proudhon-t sorolja). *Essay*, 85.

³² Vö. a két játékosra való hasonló kiélezéssel: „Isten tevékenységén kívül semmi sincs, csak az ember tevékenysége.” *Essay*, 59.

³³ I. m. 100.

liktus, hanem együttműködés. A kegyelem akkor abban áll, hogy Isten az akaratot vezérli, segíti és a jóhoz vezeti.³⁴

A szabadság mint szolgálat tehát szétválaszthatatlanul összefonódik a jó és a rossz közötti különbségtevessel. Donoso itt ősi hagyományt követ: a rossz csupán gyengeség, hiány (*privatio*), önálló lét nélküli látszat.³⁵ A valóságos rend sohasem szűnt meg létezni, valóságos rendetlenség pedig nem létezik.³⁶

Isten szabadságot ad az embernek, hogy saját könnyörületességét és igazságosságát gyakorolhassa és kinyilváníthassa. A gonosz csak látszólag tagadja a rendet, valójában azonban a rend alkotórésze, az ember mozgásteret, amely benne foglaltatik a teremtés tervében. A bűn, a gonosz tett csak *occasio ad manifestatio*. De akkor a gonosz egyáltalán nem létezik, illetőleg az, amit mindközönségesen gonosznak tartunk, valójában jó.³⁷ Különösen az ember: lényege szerint jó, és csak járulékosan gonosz.³⁸ – Mármost hogyan alapozhatná meg mindez Donoso egyébként olyannyira sötét emberképét?

Ez a megoldástípus megszelídíti, mintegy domesztikálja a gonoszt, és ártalmatlan színben tünteti fel a bűnbeesést. A bukás és az elszakadás egzisztenciális veszélye elsikkad, ha minden út visszavezet Istenhez, s ha az ember, akár megváltás, akár büntetés által, de Istenben marad. A világba való kivetettség csak akkor rettenetes kaland, ha az Isten biztonságába való visszatérés bizonytalan.³⁹

Donoso erőteljes hangon pellengérezte ki kora negációit. Ő maga azonban, paradox módon, csak „a tagadás tagadásában” volt erős. Állítása erőtlen, színtelen, épületes.⁴⁰ Miért tévedt el a teológiai és filozófiai aprómunka útvesztőiben?⁴¹ Feltehetőleg mert rendszert akart nyújtani, a polémiát és a prognózist szilárd alapokra helyezni, a kinyilatkoztatást az „ész” manifesztációjaként elfogadtatni. Érvelésének *szerkezete* némelykor a lapos

³⁴ I. m. 62.

³⁵ A gonosz = rendezetlenség, elszakadás, bukás, gyengeség, tehetetlenség. *Essay*, 95.

³⁶ *Essay*, 103. A gonosz járulékos és tünékeny, nem lényegi; nincs szubsztanciális, csak „modális” létezése stb. *Essay*, 84.

³⁷ „Maga a fejedelem, akinek villáma átvillan a szakadékon, és a szakadék, amelyet villáma bevilágít – mindkettő jó és kiváló.” *Essay*, 80.

³⁸ *Essay*, 85. Ez a szöveg hely illusztrálja, milyen könnyen találhatunk Donosónál ellentmondásokat. A polemikus tizedik fejezetben az áll, hogy az emberben a gonosz „eredendő és lényegileg” van jelen. *Essay*, 129.

³⁹ Donoso ezt egy másik kontextusban nagyon világosan látja: „Bármiféle csata abszurd, ha a győzelem biztos, vagy ha a győzelem lehetetlen.” *Essay*, 85.

⁴⁰ A tagadás majdnem pozitív színezetet nyer Donoso egyik oldalvágásában. A liberális iskola, mondja, nem csak a jóra, de a gonoszra is képtelen, „mivel ama abszolút és féelmet nem ismerő tagadás irtózattal tölti el”. *Essay*, 112.

⁴¹ Abba, hogy a Donosót teológiai oldalról érő kritika kicsinyes szörszálhasogatás-e vagy sem, itt nem szükséges belebocsátkoznom.

értelmi metafizika, a felvilágosodás típusához tartozó racionalizmus rossz emlékéit idézi fel, amely a német idealizmus gigászi teljesítményei után⁴² ilyen naivan már nem melegíthető fel. Aki fogja Donoso politikai üzenetét, az csak az *Esszé* ellenére teheti.

De helyénvaló-e Donosóval szemben a „filozófiát” kijátszani? Ő nem ismert volna el efféle autoritást, elvégre ő maga volt az, aki megjósolta az eljövendő döntő összecsapást két civilizáció, a katolikus és a „filozofikus” (*filosofismo*) között.⁴³ Polemikus szempontból célszerű lehet az ellentétes álláspontokat így „globalizálni”. De aki ezt teszi, annak fel kell készülnie az ellenvetésre, hogy aki *filosofismo*-t mond, csalni akar.⁴⁴

13.

A „politikai teológia” kifejezés, illetve az a tétel, hogy minden politikai kérdés egy teológiát rejt magában, valami eredetire, egységesre, vitán felül állóra utal. De akkor a politikai csak másodlagos. A kifejezés azt is sugallja, hogy a politikának van egy sajátos, dologilag körülírható területe.

Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy a teológia a kinyilatkoztatáson túlmenően nem más, mint konstrukció és interpretáció, akkor a sugallat veszt erejéből. Az, hogy a keresztény tanrendszer történetileg alakult ki, hogy az antik vagy a mindenkori kortárs filozófiát szelektív módon olvasztotta magába, hogy olykor nemcsak interpretációkat, hanem központi hit-tételeket is megkérdőjelezett, kiegészített és hozzáigazított a jelen szociális és politikai követelményeihez stb. – mindez igencsak megnehezíti, hogy fenntartsuk az eredendőség és a konfliktusmentesség igényét. Ami ma simán és minden megszorítás nélkül „teológiának” számít, valaha eretnekség lehetett volna, vagy az is volt, és nem annyira a „folytonos” kinyilatkoztatás, mint inkább az *ellenség és barát* közötti⁴⁵ (egyházon belüli) különbségtétel eredménye. Carl Schmitt „politikai” ösztönét mutatja, hogy a politika konf-

⁴² Aki csak felületesen is ismeri Schellingnek a szabadság problémáját tárgyaló írását (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809), megtélheti, hogy Donoso mennyire gyanútlanul megy el valóságos filozófiai problémák mellett. Érvelésében túlon túl gyakran bukkan fel az (Istennek alávetett) „ész”. Hogy az ebből származó antinómiákat elkerülje, az észet mint „tökéletességet” értelmezi, az ész és az akarat elveit azonosítja egymással stb.

⁴³ Günter Maschke: Endzeit, Zeitenende. In *Essay*, XX.

⁴⁴ A fogalmi „globalizációk” korai kritikája Proudhon-tól származik: Aki *Isten*-t mond, csalni akar. Carl Schmitt kedvenc parafrázisa: Aki *emberiség*-et mond, csalni akar.

⁴⁵ Donoso harmonikus képet fest, amelyben minden küzdelem eltűnik, és az ellentétes törekvések konfliktusmentesen olvadnak egymásba. Maschke: i. m. XLII.

liktuselméletét⁴⁶ nem alkalmazta az egyházra, hogy távol tartson tőle egy képzetet, amely a nyilvánosság szemében legitimitásvesztéssel jár.

Éppen ezért nem durva materializmusba vagy szociologizmusba való lecsúszás, ha azt a megállapítást, mely szerint minden teológiai kérdés politikai kérdés, legalább ennyire jogosultnak tartjuk. Hiszen ezzel csak a politikai szféra primátusát állítjuk helyre.

Carl Schmitt későbbi írásaiban eltávolodott a politikai teológia eszméjétől.⁴⁷ Úgy tűnik számomra – részben annak alapján, amit a fentiekben próbáltam kifejezni –, hogy nem véletlenül.

Fordította Holczhauser Vilmos és Balogh Brigitta

⁴⁶ Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Berlin, 1927.

⁴⁷ Carl Schmitt: *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation*. Köln, 1950, 12. Vö. Vilmos Holczhauser: *Konsens und Konflikt. Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt*. Berlin, 1990, 62. skk. Másképp tárgyalja Günter Maschke: *La rappresentazione cattolica. Carl Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge. Der Staat*, Bd. 28. (4/1989), 575.

A történelem hasznáról és káráról a (19. századi magyar politikai) élet számára

„Nietzsche a történelemfilozófiai látászög kedvéért – ahistorikus.”¹

A következőkben azt vizsgálom, hogy Nietzsche második, a *történelem hasznáról és káráról* szóló *korszzerűtlen elmékedésének*² kérdésfölvetése hogyan folytatódik a következő korok szemléletében, és mennyire használható kortársai történelemmel kapcsolatos megnyilatkozásainak értelmezésében. Természetesen nem lehet itt feladatomban az, hogy a teljes hatástörténetet és problémátörténetet végigtekintsem, akár csak Nietzsche történelemfelfogása kapcsán, sem pedig az, hogy e történelemfelfogást szembesítsem annak a német historizmusnak az egészével, amelynek kritikájaként született. Nietzsche *Korszzerűtlen elmékedéseit* már oly sokan, sokszor és sok szempontból értelmezték, hogy fölmerül a kérdés: ilyen kiterjedt hatástörténet és interpretációs irodalom után lehet-e még valami újat, egyben értelmeset és fontosat mondani azokról a kérdésekről, amelyeket Nietzsche említett írásában fölvet. Az igenlő válasz és egyben Nietzsche gondolatainak időszerűsége mellett a továbbiakban a következőképpen kívánok érvelni: először röviden utalok arra az értelmezésre, amely szerint a *második korszzerűtlen elmékedésből* elsősorban a *történelmi tények* mibenlétéről tudhatunk meg valamit; majd példát hozok Nietzsche sajátos német problémákra választ adó szerzőként való értelmezésére; ezután párhuzamba állítom szemléletét a

¹ Szegő Katalin: Az életfilozófia születése. In uő: *Gondolatutak*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2003, 134.

Itt közölt tanulmányom korábbi változatát lásd: Mester Béla: Politikai közösség a történelem. A történelem hasznáról és káráról a 19. századi magyar politikai élet számára. *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis*, 2005/ Nova Series Tom. XXXII. Sectio Philosophica. „Európa Nietzsche után”. Az Egerben, 2004. június 4–5-én megrendezett tudományos konferencia előadásai. Redigit János Loboczky, Eger, 246–260. A mottóbeli idézettel kívántam jelezni, hogy e régebbi írásom módosított formában való újraközlésével és ezzel együtt járó újragondolásával Szegő Katalinnak elsősorban mint Nietzsche-kommentátornak az emléke előtt szeretnék tisztelni.

² Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Fordította, a bevezetést írta és az életrajzi mutatót összeállította Tatár György. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

közelmúltban kibontakozott, német kulturális háttérű *emlékezettörténelmi* vizsgálódások eredményeivel. Végezetül, az utolsó részben Nietzsche egyik magyar kortársa, Asbóth János szövegeinek értelmezéséhez kívánok hozzájárulni néhány megjegyzéssel Nietzsche említett *korszzerűtlen elmélkedése* és az emlékezettörténet új tudományának a tanulságai alapján. Úgy gondolom ugyanis, hogy az Asbóth szövegeiben megfigyelhető múltértelmezési, emlékezetgazdálkodási és érzelemgazdálkodási stratégiáknak az emlékezettörténet szempontjából való vizsgálata rendkívül fontos kutatási területe lehet a magyar politikai eszmetörténetnek.

Nietzsche *korszzerűtlen elmélkedése* tanulságainak közvetlen összevetése éppen annak az Asbóth Jánosnak a szövegeivel, akinek a műveiben semmiféle Nietzsche-hatás nem mutatható ki, *ad hoc* ötletnek látszik. Nem vagyok Nietzsche-kutató, Asbóthról viszont már többször és hosszabban írtam az elmúlt néhány évben, így bárki joggal gondolhatja: ezúttal a gombhoz varrom a kabátot; saját magyar eszmetörténelmi kutatásaim keretébe erőltetem Nietzscht. Eljárásom jogossága mellett a következő érveket tudom felhozni: az Asbóth történelemszemléletét meghatározó szövegek első változatai éppen a Nietzsche írása körüli években jelentek meg.³ Ez a pusztán időrendi egybeesés még természetesen nem érv semmi mellett vagy ellen. Úgy látom azonban, hogy Asbóth retorikájában a történelemhez való viszonynak a Nietzsche-elmélkedésben főlemlített példáit figyelhetjük meg. (A konkrét szövegek elemzésében ugyanakkor nagyobb segítségünkre lehet Jan Assmann és Harald Weinrich később bővebben tárgyalandó, szaktudományosan kidolgozott *emlékezettörténelmi* metodológiája, mint Nietzsche zseniális megjegyzései. Azonban – mint már említettem, és mint a későbbiekben majd részletesen kifejttem – az ő szemléletmódjuk gyökereit is Nietzsche historizmus-kritikájában látom.) A javasolt egybevetés azt is segít hangsúlyozni, hogy a történelmi emlékezethez való érzelemtelített viszony és az emlékezetgazdálkodás furcasága nem pusztán a 19. század magyar politikai gondolkodásának a sajátossága, mint azt nemzeti kultúránk önreflexiójának legjobbjai hangsúlyozzák immár több mint egy évszázada, hanem a kontinentális európai modernitás általános jelensége. Kísérletem ahhoz az érveléshez is nyújthat egy lábjegyzetnyi eszmetörténelmi adalékot, amely ki akarja szabadítani Nietzscht a német és csak a német eszmetörténetbe beágyazott szerző értelmezési béklyójából.

*

³ Ebből a szempontból fontosak: *A szabadság*. Ráth Mór, Pest, 1872; *Három nemzedék. Széchenyi és Vörösmarty. Kossuth és Petőfi. Deák és Arany*. Légrády testvérek, Budapest, 1873; *Magyar Conservatív Politika*. Légrády testvérek, Budapest, 1875.

A *történelem hasznáról és káráról* szóló, 1873-ban írott és a következő évben megjelentetett *korszzerűtlen elmélkedésében* Nietzsche az európai kultúrában éppen csak uralkodóvá vált történelmi szemlélet⁴ ellenében először teszi föl a kellemetlen kérdést: mire való tulajdonképpen az európai ember új büszkesége, játékszere avagy bálványja, a történelmi tudat. A szöveget sokáig úgy olvasták, mint a *történelmi tények* korabeli fogalmának kritikáját, mintha Nietzsche szándéka abban állt volna, hogy segítsen olvasójának megérteni e viszonylag új tudományos fogalom mibenlétét. A szöveg értelmezése során valóban kiindulhatunk e fogalomból is, és ekkor a mű szemlélete elvezet bennünket a jó néhány évtizeddel későbbi történettudomány és történelemfilozófia néhány fontos gondolkodójának *problémájáig* – bár nem feltétlenül e szerzők *megoldásáig*. Elég itt Collingwood ismert, a történetírás tényeire vonatkozó vélekedésére utalnom: a történelmi tények csupán újragondolásuk révén tárulhatnak föl előttünk.⁵ Collingwood nézetei első pillantásra Nietzsche koncepciójára emlékeztetnek bennünket. Bár közvetlenül Croce-ra támaszkodik, fontosabb német forrásai között pedig Nietzschét nem is említi (annál többet idézi viszont a Nietzsche által bírált historistákat), a szemléletbeli párhuzam mégis szembetűnő. Nietzsche persze radikálisabban és egyben „németesebben” fogalmaz: nála inkább egyszer már megkonstruált *horizontok újraéléséről* van szó. Nem gondolja tehát (az esszé írásakor már lassan készülődő angol idealistákhoz hasonlóan), hogy a történelem mögött valamilyen objektív, lényegénél fogva ahistorikus *igazság* rejlene. Szavaiból inkább arra lehet következtetni, hogy szerinte a történelmi tudás emberi konstrukció, mivel maga a történelem is az, és egyik sem utal vissza valamiféle mögötte álló, objektív igazságra. Emellett Collingwoodnak mint britnek inkább újragondolható *tapasztalatai* (*experiences*) vannak, míg Nietzschének mint németnek újraélhető *élménye* (*Erlebnis*). Érdeemes megfigyelni szóhasználatuk önkéntelen szétválását. Nietzsche végig *az életéről*, érzésekről, akaratról beszél, a szaktudományos normák szerint gyöngén definiálva kifejezéseit; míg Collingwood először „a múltbeli tapasztalat újraéléséről”⁶ beszél, többször utalva *a szemtanú, a hisztor tapasztalatára* – innen származik *a hisztória* kifejezés –, ezt az újraélést azonban túlracionalizálja, majd reflektálatlanul azonosítja az újragondolással. Collingwood – és előtte Croce – pozíciója a történelmet racionálisan vagy kevésbé racionálisan, művészien vagy szaktudományosan, de minél mélyebben megérteni és interpretálni kívá-

⁴ Történetiségről természetesen már a 18. századtól sok szó esik az európai eszmetörténet némely fontos szerzőjénél, a történelemről mint szaktudományról viszont csak nagyjából a 19. század ötvenes éveinek elejétől beszélhetünk. Az – elsősorban német – átlagértelmi-ségi mindennapi élményévé, a közbeszédet meghatározó tényezővé nem sokkal Nietzsche írásának megjelenése előtt válhatott a történettudomány.

⁵ Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*. Fordította Orthmayr Imre; Kelemen János előszavával; Huoranszki Ferenc és Molnár János jegyzeteivel. Gondolat, Budapest, 1987.

⁶ Collingwood: i. m. V. rész, 4. §.

nó *történész* nézőpontja, míg Nietzsche azoknak a kortársaknak és lehetséges mai cselekedeteiknek a szemszögéből nézi a történetírás lehetséges módozatait, akik a jelenben kívánnak élni, azonban a múlt képezi az identitásukat, és így befolyásolja jelenbeli cselekedeteiket is. A második *korszzerűtlen elmélkedés* leglényegesebb meglátásai így nem értelmezhetők a történelmi tények fogalmáról folytatott vitához való hozzászólásként, éppen azért, mert a kortárs cselekvő ember nézőpontját választja kiindulópontnak. Nietzsche nézőpontja meta-történelmi, a történelmet ezen belül mint szaktudományt értve: nem elégszik meg annak a kérdésnek a megválaszolásával, hogy a történész hogyan ismerheti meg tárgyát, és mi is ez a tárgy – ez lesz Collingwood diszciplínán *belüli* kérdése –, hanem arra is rákérdez, hogy mire való a történettudományi tevékenység egésze. Nietzsche kérdése nem a filozofikus műveltségű történészé, aki saját tudományának lényegét igyekszik filozófiai kategóriákban megragadni, hanem a történelmi műveltséggel rendelkező filozófusé, akinek a számára akár az a válasz is értelmezhető lenne, hogy a történelem nem való semmire sem.

Éppen mert számot vet a történelem identitásképző és a kortársak cselekvőképességét befolyásoló szerepével, lehet úgy is érteni Nietzsche szavait, mint amelyek a németek saját, különös lelki és kulturális gondjainak a megoldását célozzák. Az esszében első pillantásra valóban a sajátosan német vonatkozású részek válnak feltűnővé. Nietzsche ugyan általában a modern emberiséghez intézi szavait, és a modernitás kultúrájának egészét bírálja, mégsem hagy kétséget afelől, hogy a történelmi tudat problémáját kiváltóképpen német problémának, szinte sajátos német betegségnek gondolja.⁷

Azonban, ha helyes volt is, hogy Nietzsche 1873-ban hajlott a történetiséget sajátosan német dolognak tekinteni, ez még nem ok arra, hogy másfél évszázaddal később a történetiségről szóló szövegei *pusztán* a német kultúra kontextusában kerüljenek elő. A mai német szerzők természetesen megtehetik, hogy saját kulturális identitásuk problémáiról szólván idézik és értelmezik azokat a német klasszikusokat is, akik messze túlnőttek a német kultúra horizontján, tévednek azonban, ha az illető *teljes* életművét megmagyarázhatónak vélik a német nemzeti kultúra kontextusában. (Hiszen a *csupán* német kérdésekre választ kereső szerzők *per definitionem* nem lehetnének részei a nemzetek fölötti kultúrának, és csak a germanisták érdeklődésére tarthatnának számot.) Sok tekintetben példázza e német nemzeti érdekű tárgyalásmódot Georg G. Iggers – egyébként kiváló – összefoglalása a német historizmusról.⁸ Iggers

⁷ Így a történelmet egy helyütt „a Németországban mostanában divatosá tett műveltségnek” nevezi (Nietzsche i. m. 39.); illetve több ízben közvetlenül a német olvasóközönséghez fordul, például: „magunkról, a jelen németjeiről akarok beszélni, akik más népeknél is jobban szenvedünk a személyiség eme gyengeségében” (Uo. 50.)

⁸ Lásd Georg G. Iggers: *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*. Fordította Telegdy Bernát. Gondolat, Budapest, 1988.

érdekes párhuzamot von Max Weber és Nietzsche életműve mint a (sajátosan német) történelem folyamatából való (sajátosan német) kitörési kísérletek között. Mint írja, „Weber az értelem útján mégis elért egy olyan ponthoz, amely nem áll távol attól, ahová egy másik humanista, Nietzsche, az értelem-ellenesség útján eljutott”.⁹ Iggers a párhuzamot később ott folytatja, ahol a történelem és az értékek objektivitásának erősödő megkérdőjeleződéséről beszél a német századfordulón: „Olyan különböző személyiségek, mint Max Weber és Nietzsche mutattak rá arra, hogy az értékeknek nincs objektív alapjuk a valóságban; életműködésekről, szubjektív döntések tárgyáról van szó”.¹⁰ Iggers értelmezése nagy vonalakban a történelem, a történelmi tények objektivitása körül mozog, e nagy ívű történetfilozófiai kérdést viszont alárendeli a német művelődéstörténet és mentalitástörténet tárgyalásának. Furcsa módon Nietzschétől éppen a második *korszerűtlen elmékedést* nem idézi soha, viszont felfogása valamilyen furcsa, áttételes módon mintha mégis örököse lenne Nietzsche tanácsának: Iggers számára sem a tárgyalt német historista szerzők önmagában vett teljesítménye a fontos, hanem az, hogy mit tudtak ezzel kezdeni mindenkori német kortársaik.

A történelem mint változékony emberi konstrukció Iggersnél is megtalálható gondolatát napjaink narratológiájának és történelmi relativizmusának irányába is meghosszabbíthatnánk. Bizonyára ezen irányzatok szellemi gyökerei között is ki lehetne mutatni Nietzschét, ennél a lehetőségnél azonban izgalmasabbnak tűnik napjaink másik, szerényebb, de a tizenkilencedik század tudományosságának több normáját megőrző irányzatával összevetni a második *korszerűtlen elmékedést*: az *emlékezettörténet* új diszciplinájával. Ez a Jan Assmann, más megközelítésből Harald Weinrich nevéhez köthető törekvés bizonyos szempontból az ellentettje Iggersének: szemléletmódjában, szellemi gyökereiben érezhetően a német szellemtudományok örököse, kérdésföltevése azonban nem függ össze közvetlenül a német kultúra önértelmezésével; inkább a minden kultúrában és minden kultúráközi viszonyban érvényes törvényszerűségeket igyekszik föltárni.

A párhuzamok bemutatásához lássuk előbb a Nietzsche-szöveg néhány olyan részletét, amely arra enged következtetni, hogy ezeket inkább érdemes az *emlékezettörténet*, mint a *ténytörténet*¹¹ összefüggésében értelmezni. Az esszé a történelem kérdését eleve az emberi közösség és egyén emlékezetgazdálkodásának kontextusában veti föl: az embert ugyan történeti tudata különbözteti meg az állattól,

⁹ Iggers: i. m. 267. Iggers az 522–523. oldalon található 202. jegyzetben felfogása előzményeként hivatkozik Wolfgang J. Mommsenre, aki Nietzsche emberfölötti emberét és Weber karizmatikus vezetőjét mint bürokráciaellenes és racionalizálódás-ellenes próbálkozásokat állítja párhuzamba.

¹⁰ Uo. 368.

¹¹ A megkülönböztetés Jan Assmanntól származik, részletesebben lásd később.

mégis, „a múltat el kell felejtetni, hogy ne váljék a jelen sírásójává”.¹² Konklúziója: „a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez”.¹³ *Sem itt, sem a következő oldalakon nem tér ki arra Nietzsche, hogy lát-e valamilyen különbséget az egyének, népek és kultúrák történelemhez való viszonya között; nehezzé téve a dolgát a hozzá valamilyen módon viszonyulni kívánó huszadik század végi gondolkodóknak, akik számára a kollektív és az individuális emlékezet összefüggései és különbözőségei már nem írhatók le érvényes módon utalásokkal, analógiákkal. További gondolatmenetem szempontjából elegendő itt azt feltételezni, hogy Nietzsche voltaképpen a kollektív emlékezet szerkezetéről beszél, amelynek produktumait, a történelem különböző módokon feldolgozott formáit azonban csak „az emberiség kiváló példányai” képesek hasznosítani. Az esszé egész szövegében nincs másról szó, mint hogy milyen szerepet töltenek be nem is annyira a történetírás vagy a történettudomány, hanem a kortárs történeti tudat egyes fajtái a közösség életében, ugyanazon közösség emlékezetgazdálkodásán keresztül. A monumentális történetírás a múlt történelmi fordulópontjainak ábrázolásával megfelelő időben, megfelelő ember olvasatában erőt adhat az újabb történelmi fordulat véghezviteléhez, viszont a hétköznapiakban elcsüggeszthet, és fölösleges fordulatok kikényszerítését is sugallhatja akkor, amikor nincs itt az ideje. Az antikvárius történetírás értékelése is erre a sémára történik: az teszi értékessé vagy károsá az élet szempontjából, hogy az identitás megerősítését, vagy éppen ellenkezőleg, túlzott merevségével az identitás gúzsbakötését szolgálja. Az, hogy nem magáról a történelemről, hanem egy közösség identitását meghatározó történeti tudatról van szó valójában, a kritikai történetírás értékelésében látszik a legtisztábban: nem a történeti tények feltárásának, a rosszul tudottak kiigazításának van értéke, hanem csak annak a körülménynek, hogy ez a folyamat hogyan befolyásolja az adott közösség identitását meghatározó történelmi elbeszélést. Nietzsche talán akkor beszél erről a legvilágosabban, amikor a régi népek régmúltról szóló mítoszait és a modernek történettudományát gyakorlatilag azonosítja a közösség identitás-meghatározásában betöltött szerepük szempontjából.*

Az emlékezettörténet modern művelőiként említett két szerző közül Harald Weinrich hivatkozik bővebben Nietzschére, külön fejezetet szánva ide vonatkozó szövegeinek.¹⁴ Weinrich először rekonstruálja az *ars memoriae*-val szembeállított *ars oblivionis*, vagy más szóhasználatban *ars oblivionalis* antik fogalmát. Cicerónál maradt fenn az a hagyomány, amely szerint a mnemotechnikában is járatos Szimónidész följánlotta egyszer Themisztoklésznak, hogy megtanítsa az emlékezés művészetére, mire a hadvezér azzal felelt, hogy inkább lenne szüksége a felejtés művészetére, ugyanis azokat a dolgokat is képtelen

¹² Nietzsche: i. m. 31.

¹³ I. m. 32. Nietzsche kiemelése.

¹⁴ Harald Weinrich: *Léleb. A felejtés művészete és kritikája*. Fordította Mártonffy Marcell. Atlantisz, Budapest, 2002. A Nietzsche-fejezetet lásd: 182–191.

elfelejteni, amiket szeretne. Weinrich közvetett filológiai bizonyítékokkal támasztja alá azt a véleményét, hogy Nietzsche nemcsak ismerte, hanem egyetemi előadásaiban fel is használta ezt a történetet. A mindenekelőtt irodalomtudós Weinrich elsősorban a retorika története felől közelíti meg tárgyát, számára a történetfilozófiai kérdések másodrendűek. E diszciplináris kötöttség következtében úgy tűnik, hogy kötete kizárólag az egyéni felejtéssel foglalkozik, és interpretációja így Nietzsche szövegének ezt a vonását erősíti fel.¹⁵ Valójában csupán könyvének kifejezőmódja állítja előtérbe az egyént, a szövegben pedig éppen úgy egymásba tűnik egyéni és kollektív felejtés és emlékezet, mint Nietzsche esszéjében. (Aligha lehetne komolyan azt állítani, hogy Weinrich kötetének Auschwitz-fejezete vagy „a tudomány oblivionizmusáról” szóló fejezete pusztán az egyéni emlékezetgazdálkodás ügye; habár a szerző ezeket a jelenségeket is az egyének emlékezési stratégiáin keresztül írja le.)

Az emlékeztörténet másik képviselőjének, az eredetileg egyiptológus Jan Assmannnak a megközelítése már közvetlenül a kulturális emlékezetre vonatkozik, amely *per definitionem* az emlékezetgazdálkodás kollektív, közösségi identitást meghatározó fajtájával áll összefüggésben. Assmann nagy hatása, a kulturális emlékezet általános tipológiáját fölvezetni törekvő és azt történelmi példákkal illusztráló munkájának¹⁶ bevezető fejezeteiben nagy teret szentel annak, hogy törekvéseit és módszerét beágyazza az európai eszmétörténet rokon vonulatainak sorába. Ennek során meglehetősen furcsán viszonyul Nietzsche gondolataihoz mint saját gondolatainak előzményéhez. A maga törekvéseit a Maurice Halbwachsról tartja rokonnak, akinek viszont a szemére veti, hogy nem veszi észre saját gondolatainak nietzschei párhuzamait, és ezért alig hivatkozik Nietzschére.¹⁷ E megjegyzése után azt várnánk, hogy ő maga majd gyakrabban tesz hasonló utalásokat, illet azonban alig találunk írásaiban, és többnyire azok sem a *történelem hasznáról és káráról* szóló *korszzerűtlen elmélkedése* vonatkoznak. Talán a legjellemzőbb példa erre az a mód, ahogyan a kulturális emlékezet leírásának elméleti alapkategóriáit tisztázza könyve bevezető fejezeteiben. Az ókori zsidó kultúra alapjaként idézett parancs – *Zákór! (Emlékezz!)* – ebben a bevezető részben még nem igényel semmilyen különösebb magyarázatot. Az ezután előkerülő fontos kifejezések közül viszont Assmann kimerítő magyarázatát adja annak, hogy a „forró” és „hideg” emlékezetet mennyire érti hasonlóan és mennyire másként, mint hasonló kifejezéseit Claude Lévy-Strauss, amikor azonban az egyiptomi, hettita, görög és zsidó esettanulmányokban az emlékezetgazdál-

¹⁵ Később Jan Assmann is így érti Weinrichet. Lásd Jan Assmann: *Mózes, az egyiptomi. Egy emlékenyom megfejtése*. Fordította Gulyás András. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. (A továbbiakban: *Mózes, az egyiptomi*.) Lásd a III. fejezethez tartozó 21. jegyzetet a 290. oldalon.

¹⁶ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Fordította Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999.

¹⁷ I. m. 46–49.

kodás olyan példáit tárja föl, amelyek némelyike kísértetiesen emlékeztet az 1874-es *korszertűlten elmélkedés*ben említettekre, már nem tartja szükségesnek, hogy ugyanilyen módon utaljon Nietzsche-re is. A legszembeötlőbb párhuzamot Assmann és Nietzsche között *A kulturális emlékezetnek* azokban a fejtegetéseiben fedeztem föl, ahol Assmann azokat a történelmi példákat elemzi, ahol a „hideg” emlékezet „befagyasztja a történelmet”. A leírt jelenség élenken emlékeztet Nietzsche szavaira *a monumentális történelírás* káráról, sőt, az egyiptomi típusú kulturális emlékezet típust Assmann egyenesen „monumentális emlékezetnek” nevezi, Nietzsche szóhasználatával legalábbis párhuzamba állítható értelemben. (Egyébként nehéz Assmann kötetében a kulturális emlékezet olyan főbb típusát megtalálni, amellyel a *monumentális, antikevárius* és *kritikai* történelírás nietschei hasznai és kárai ne lennének releváns módon párhuzamba állíthatók.)

Assmannról szólván azonban meg kell jegyezni azt a művelődéstörténetben nem ritka sajátosságot, hogy az önmaga feltalálta diszciplína, az *emlékezettörténet* jelentőségére és mibenlétére nem az ezt megalapozó munkájában reflektál igazán, hanem az alapkönyv fogadtatásának tanulságain (is) elgondolkodva, a tudományt konkrét esetre alkalmazó egyik esettanulmányában. E mű a más vonatkozásban már említett *Mózes, az egyiptomi*. Assmann ebben külön fejezetet szentel a ténytörténet és az emlékezettörténet megkülönböztetésének, igyekezvén gondosan körülhatárolni az új diszciplína tárgyát, meghatározni módszereit. Számomra éppen a kétféle történelemnek az e fejtegetésekben leírt világos megkülönböztetése révén vált világossá Nietzsche szövegének írásom elején javasolt olvasata. Ebben a részben megérinti az olvasót Assmann mondandójának nem mindennapi személyes hitele is. Nem valamely, a történettudományokban *outsider* filozófus divatos történettudomány-kritikáját olvassuk, hanem a ténytörténelem egyik jelentős ágának, az egyiptológiának évtizedek óta megbecsült kutatója gondolja úgy, hogy végre föl kell tennie a kérdést: mire is használatos szakmája, az egyiptológia az európai kultúrában, benne egész eddigi életművével.¹⁸ Assmann kérdése tehát Nietzsche több mint száz évvel azelőtti kérdésének a személyesen is komolyan vett aktualizálása. (Ugyanakkor e könyvében is csak egyetlen, mellékes helyen hivatkozik Nietzsche-re.)¹⁹

¹⁸ Assmann így fogalmaz könyve első fejezetében: „Ez a munka egy német egyiptológus helyzetét tükrözi, aki ötven évvel ír az után a katasztrófa után, amelyet Freud látott kialakulni, s aki a népirtás mértékével teljesen tisztában van, ami Freud idejében még elképzelhetetlen volt; aki negyven évvel ezelőtt az ókori Egyiptomhoz fordult olyan kérdésekkel, amelyek túlságosan is könnyen merülnek feledésbe, ha az ember már bekerült a tudományos közegbe. Minden szakág kialakítja saját kérdésfeltevéseit, ezáltal pedig éppen a feledés mnemotechnikájaként működik a mélyebb és általánosabb kérdéseket illetően.” *Mózes, az egyiptomi*, 21.

¹⁹ „Mózeset egyiptominak nyilvánítva és a monoteizmust Egyiptomra vezetve vissza, Freud azt hitte, hogy dekonstruálhatja a gyilkos megkülönböztetést. A történelmi vissza-

*

Assmann Mózes-könyve is mutatja, hogy az emléknymok története és az azokkal való gazdálkodás erősen kötődik szimbolikus történelmi figurák személyéhez, mégpedig annál inkább, minél fontosabb az emléknym a kulturális emlékezetével gazdálkodó közösség identitása számára. Úgy tűnik, nem annyira a közösségi történelem hosszú, kanonikus narratívumainak meghatározott időközönként való újra-elbeszélése a fontos, hanem a történet főszereplőinek az adott történetben még funkcionális, de azután a kulturális emlékezetben a történetről leváló gesztusai, illetve az e gesztusok leírására alkalmazott toposzok, metaforák. Mózes esetében ezt példázzák azok a gyakori törekvések, amelyek nem az ószövetségi történet valamely nagyobb, összefüggő részét kívánják (újra)értelmezni, hanem a kanonikus szöveg egy-egy megjegyzéséből vonnak le messzemenő következtetéseket Mózes jellemére, műveltségének szerkezetére vagy más, ugyan az elbeszélésben megjelenő, de azon kívül, önállóan is jelentéssel bírójára nézve. E következtetések azután a hozzájuk köthető asszociációk révén alkalmasak arra, hogy hosszabb távon is előre meghatározott érzelmeket, attitűdöket váltsanak ki. E toposzok közül a legerősebb valószínűleg az, ami Assmann könyvének címét is adta: *Mózes, az egyiptomi*. Mózes bármilyen értelemben vett egyiptomiségének állítása (összekapcsolódva mindazokkal a pozitív és negatív asszociációkkal, amelyek az európai kultúrában Egyiptomról élnek) önmagában, a narratívum érintése nélkül is elegendő intellektuális fontossággal és érzelmi töltéssel rendelkezik ahhoz, hogy a kulturális emlékezet fontos vándor-toposzává váljék. Sőt, maga a toposz válik elsődlegessé, és ebből burjánzanak ki a viszonylag rövid életű narratívumok. (Sok történelmi regény és néhány pszichoanalitikus kísérlet igyekezett valamilyen módon rekonstruálni vagy kitalálni a toposzsal összhangban lévő narratívumokat, azonban az így létrejött történetek gyorsan átadták a helyüket a soron következőknek, miközben az alapjukat képező egyszerű toposz – „Mózes egyiptomi volt” – változatlanul megmaradt.)

A magyar politikai eszmetörténetre vonatkozó vizsgálódásaim során gyakran bukkantam a kollektív emlékezetgazdálkodásnak ehhez hasonló, bár eddig viszonylag kevésbé kutatott jelenségeire a 19. században. Közismert, hogy a magyar közösségi identitást talán a mai napig alapvetően meghatározza 1848 emléke. Talán nem is annyira maga a forradalom fontos számunkra, hanem azok az értelmezési típusok, amelyek a rá következő két évtizedben alakultak ki, és áttételesen ma is meghatározzák a magyar történelem későbbi

vezetés által elvégzett dekonstrukció ugyanazon módszere ez, mint amit Nietzsche *A morál genealógiájában* alkalmazott.” *Mózes, az egyiptomi*, 20.

eseményeinek értékelését is.²⁰ Az eddigi magyar eszmetörténeti gondolkodás főként az e vitákban megjelenő racionális érvelést kutatta, elsősorban a felek közjogi álláspontját rekonstruálván, a politikai identitások kialakítása és továbbörökítése azonban kevésbé történt a racionális érvek mentén, többet számított a mindenki számára fontos jelentéssel bíró események főszereplőiről szóló, később kiirathatatlannak bizonyult mellékes toposzok elterjesztése.²¹

A továbbiakban az e toposzok megalapozásában fontos szerepet betöltő Asbóth János politikai írásai segítségével teszek kísérletet arra, hogy nagy vonalakban bemutassam e toposzok létrejöttének szabályszerűségeit, hagyományozódásuk módját és szerepüket a politikai identitás kialakításában. Asbóth Jánosnak mint szépírónak a beillesztése a magyar irodalomtörténet kánonába már a kilencvenes évek óta folyik, azonban az ezzel kapcsolatos irodalomtudományi kutatások nem vitték különösebben előre politikai eszmetörténeti hagyatékának feldolgozását.²² (Utóbbi egyébként terjedelmében többszöröse az *Almok álmodója* című kisregényből és az ennek előtanulmányaiul szolgáló néhány rövidebb írásból álló szépírói életműnek.) Asbóth politikai szerzőként 1872-ben éles fordulatot hajt végre: radikális liberális demokratából monarchista konzervatív lesz. A politikai fordulattal egy időben, bár ettől függetlenül műfajváltás is történik: Asbóth rövid úton leszámol addigi társadalomtudósi ambícióival, és hírlapi publicistává, brosúraszerzővé válik. Ennek nem mond ellent az a tény sem, hogy jóval később az akadémia levelező, majd rendes tagjává választják, ugyanis e rangot ifjúkori ambícióitól messze álló teljesítménnyel, Bosznia és Hercegovina 1887-ben megjelent, német változatában is nagy sikert arató természet- és gazdaságföldrajzi leírásával vívja ki magának. (Első tudományos kísérletét, *A szabadság* című, akkoriban kevés pozitív visszhangot kapott ifjúkori fő művét mai szóval kultúrtörténeti vagy eszmetörténeti munkának nevezhetnénk.) Más kérdés, hogy

²⁰ A kérdés aktualizálása igen messzire vezetne, ezért most csupán emlékeztetni szeretnék arra, hogy a hetvenes-nyolcvanas években, majd az ezredfordulón újra életre kelt „Kossuth vagy Széchenyi?” diskurzusban két tényező volt mindig biztos: a tét több, mint valamely szaktörténeti kérdés eldöntése; szinte minden magyar értelmiséginek azonnal érzelmileg is alátámasztott álláspontja támad az adott kérdésben. Vegyük észre, hogy a magyar közösségi emlékezet állandó toposzai személyekhez kötődnek: elsősorban nem olyan szimbolikus események rendelkeznek felhívó erővel, mint a Habsburg-ház trónfosztása vagy a kiegyezés, hanem maguk az érzelemtelített gesztusaikban megjelenített történelmi alakok, szinte az eseményektől függetlenül.

²¹ A forradalom főszereplőiről kialakított sztereotípiák feltárásában a közelmúltban megjelent hézagpótló munka: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A bűnbaktól a realista lényeglátóig. A magyar politikai és tudományos diskurzusok Kossuth-képei 1849–2002*. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2004.

²² A kilencvenes évek közepén jelent meg a témáról néhány tanulmány. Ezek egy része a fiatal Asbóth Eötvöshöz való viszonyát taglalta, más részük a magyar konzervativizmus szellemi őseit kereste, némi joggal, Asbóthban. Jómagam később és más indítatásból, a magyarországi Mill-recepciót kutatva kezdtem foglalkozni Asbóth politikai írásaival.

1895-ös székfoglaló értekezésében²³ nem Boszniáról beszél, hanem egyik korábbi, alapjában véve politikai publicisztikának tekinthető írását igyekszik tudományos igénnyel kidolgozni. (Székfoglalója bevezetőjében egyébként maga is „egyszerű publicistának” titulálja magát. E szófordulatot nyilván az alkalomhoz illő szerénység is szülte, azonban mégis érezni benne némi feszültséget: az egykor tudományos ambíciókkal fellépő, később politikussá lett ifjú idős korában, amikor már régen nem tudósként tekint önmagára, mégis megkapja a tudományos intézményrendszertől az egykor hiába várt elismerést. Asbóth egyébként is bonyolult, az apjához, illetve a női nemhez való ellentmondásos viszonyal is terhelt, érzékeny személyisége nehezen dolgozhatta föl ezt a helyzetet.)

Asbóth politikai írásainak érvelésén jól követhető kettősség vonul végig. Ha úgy gondolja, hogy a helyzet megköveteli a racionális érvelést – vagy azért, mert lát esélyt a bizonytalanok észérvekkel való meggyőzésére, vagy azért, mert az akadémia közege megköveteli a tudományos diskurzus alapvető normáit –, akkor eszébe sem jut a személyekről szóló érzelmetelített toposzok bevetése. Pályájának kezdetén még mindennemű historizálás és perszónifikálás nélkül tárja elénk a magyar politikáról való vélekedéseit. Ennek legjobb példája 1868-as, névtelenül megjelent brosrúrája,²⁴ amely a közjogi helyzet és az akkori magyar pártstruktúra mértéktartó, jó szemű elemzését tartalmazza, mindennemű személyeskedés és a múltra való különösebb utalások nélkül érvelve a Deák-párt mellett a közjogi ellenzékkel szemben. Előbb már említett akadémiai székfoglalója is, bár középpontba helyezi a múlt értelmezését, feltűnően tartózkodik a történelmi alakok teljesítményének értelmezésétől. (Akinak a neve mégis előkerül, mint Metterniché, Széchenyié, Eötvösé és Kemény Zsigmondé, azokra kizárólag elméleti művek szerzőjeként hivatkozik, nem pedig közszereplőként.) Annak okát, hogy legtöbb politikai írásában Asbóth miért fordul mégis a személyekhez kötődő, érzelmetelített szimbólumokhoz, éppen az efféléktől mentes néhány írásában találjuk meg. Első, ifjúkori liberális brosrúrája annak a közjogi helyzetnek a racionális elemzése, amelyet akkor még mindenki továbbfejlesztendőnek és továbbfejlesztendőnek gondolt, később viszont a dualista politikai berendezkedés megmerevedett tabujává vált. Az erről való racionális vita tulajdonképpen már néhány év múlva sem volt folytatható. Az idősebb korában fölolvastott székfoglaló viszont éppen azzal leplezi le gondolatmenete folytathatatlanságát, hogy a tudományos közegnek megfelelően, formailag

²³ *Korunk uralkodó eszméi*, székfoglaló értekezés Asbóth János lev. tagtól. (Olvastattott a II. osztály 1895. október 14-iki ülésén). Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1896.

²⁴ X. Y. [Asbóth János]: *Baloldal és szabadelvűség*. Emich Gusztáv, Pest, 1868. Asbóth ezt az írását később elismeri a magáénak, és rendszeresen feltünteteti műveinek jegyzékén, melyet gyakran közöl reklámként mindenkori legfrissebb munkája hátsó borítóján.

racionalizálva mondja el valójában nem racionalizálható vélekedéseit az európai eszmetörténetről. Asbóth tulajdonképpeni állítása az, hogy a 19. századnak nem is voltak eszméi, az egész korszak, beleértve a magyar reformkort és 1848-at, csupán a fényes 18. század sikertelen epigonja. E gondolat azonban éppen azon a területen nem posszibilis, ahová Asbóth voltaképpen szánta, vagyis a magyar történelem értelmezésében. A korábban már szintén említett *Magyar Conservatív Politika*-ban találjuk meg a nagy európai eszmetörténeti körkép felvázolásának indítékát. Az ennek szövegéből kielemezhető három fő állítás: a magyar közéletet az 1820-as évektől kezdve a szabadelvűek dominálják; de a magyar szabadelvűek színvonalatlan epigonjai a nyugati eszméknek; az így leírt helyzet pedig Magyarország minden későbbi bajának az oka a 19. században. Asbóth leírásából azonban valójában nem következik semmi. A korban mindenki 19. századi szerzőket olvas, és a század nagy történelmi eseményeit, a forradalmat és a kiegyezést igyekszik értelmezni Magyarországon – maga Asbóth is –, az ennek során fölvetődő kérdésekre pedig nem válasz az, hogy az egész problematika nem érdekes. (Asbóth még meglehetősen nyíltan céloz arra, hogy preferenciái szerint nagyjából a Buda visszafoglalása és II. József türelmi rendelete közé eső, a magyar történelemben a vallásszabadság maradványainak megszüntetésével és a magyar alkotmányosság sorozatos megsértésével terhes évszázad lenne az aranykor. Epigonja, Szekfű Gyula írásaiban érthető módon már inkább homályban hagyja nézeteinek ezt a következményét, így az csak kritikusainak rekonstrukciójából tűnik ki.)

Ami azonban a tudományos diskurzusban, illetve a racionális közjogi vitában rövid úton megbukik, a politikai nyilvánosságban, az újonnan alapítandó „magyar konzervativizmus” identitásteremtésében még kiválóan működhet. Az értelmezendő nagy narratívum, a reformkor és a forradalom teljes elbeszélése és értelmezése helyett itt elegendő mellékes eseményekre és gesztusokra utalni, ebből fölépítvén valamilyen érzelmetelített, a kollektív emlékezetből kiüríthatatlan, ám racionálisan soha meg nem alapozható identitást és történelemképet. A szükséges toposzok megalkotásához Asbóth saját alkotói múltjának két elemét használja föl. Az egyik a fiatal társadalomtudós érdeklődése a nők, a nőiség és a szexualitás története iránt. *A szabadság* írója a nők koronként változó tipikus sorsát, jogi helyzetét és az adott társadalom női erénykatalógusát még az individuumok szabadságfoka egyik legfontosabb mutatójának tartotta, ezért tanúsított különös figyelmet az erre vonatkozó adatok iránt kultúrtörténeti kutatásai során. Konzervatív fordulata után azonban Asbóth nőképe is gyökeresen átalakul: szó sincsen már a nők szakképzési, felsőoktatási és munkavállalási jogáról, helyette marad a *modernitás áldozatául eső tradicionális női szerepek* siratása, ennek szellemében azonban továbbra is nagy súlyú marad a női tematika. A másik az irodalmár Asbóth néhány, éles szemre valló irodalomtörténeti megjegyzése. (Az *Álmok álmodója*

után nem ír szépirodalmi művet, és íróportréit is befejezi a hetvenes évek közepén, így politikai pályája nagyobb részében joggal beszélhetünk múlt időben az *irodalmár* Asbóthról.) A főntebb már említett *Három nemzedék* című írásában elsősorban három irodalmi korszak és ebben három tipikus költői személyiség jellemzőit kívánja leírni. Elemzése beleillik korának posztromantikus hullámába, amely a reformkori romantika váteszpózeit már furcsállva szemléli, azonban tudatában van annak, hogy történeti jelenséggel, egykor volt korstílussal áll szemben. (Vörösmarty cifra mellényeiről említi meg például, hogy az ilyesmi manapság nőiességnek hatna, de a reformkori költőfejedelem elvárt megjelenéséhez még hozzátartozott.) Már e munkájában államférfiakat is párosít azonban az egyes költőkhöz, a magyar irodalomtörténet-írás és politikátörténet igen kártékony hagyományát alapozván meg ezzel. Kossuth megítélésében már itt is elfogultabb, mint bármely költőben, de azért érezhető, hogy a Kossuth retorikájában fellelhető és neki nem szimpatikus *affektációt* a korban mindenkire jellemző romantikus kortünetnek gondolja. Tisztán politikai írásaiiban azonban e jellemvonások már a liberálisok örök tulajdonságaivá és nőiességének bizonyítékává válnak. Míg a *Három nemzedék*ben még Vörösmarty „párjaként” Széchenyi néhány nőies vonása is előtűnik, a *Magyar Conservatív Politikában* már egyértelművé válik az új tipológia: minden szabadelvű politikus nőies, minden konzervatív államférfi férfias, és a szabadelvűek nőiessége tette tönkre a 19. századi Európát:²⁵ „Idealismus, hiszékenység, hiúság és idegesség, ez asszony-tulajdonok alkották amaz úgynevezett érzés-politikusokat, a kiket a 40-es évek szabadelvűi Európaszerte követtek”.²⁶ A felsorolt, nőiesnek tartott tulajdonságok épp azok, „melyért rendszerint a nőt a kormányzásra alkalmatlannak tartják”. Asbóth esztétizálja és érzelemmel telíti a forradalom egyes konkrét eseményeit, a lehetséges nagy elbeszélést ezzel is széttörölve apró gesztusok sorozatára. A Pesten üléselő első népképviselőti országgyűlés három jelenetét emeli ki mindössze: A szabadelvű oldalon Kossuth nőiesen affektálva, szinte hisztérikus állapotban megszavaztatja a kétszázezer újoncot, majd szintén női szeszélyből, irtóztva az igazságszolgáltatás jogos szigorától, teljesen fölöslegesen eltörli a derest; a konzervatív férfiaság bajnoka, Sennyei Pál viszont halálsápadtan, felelősségteljesen és férfiasan elsuttogja, hogy Lamberg és Latour halálának minden következménye a *másik pártot* terheli. Másik érdekes összevetés a forradalom két szereplőjének idegösszeroppanása: Széchenyi miniszter férfiasan, felelősségteljesen menekül el az országból a tébolydába, Eötvös minisztertől ugyanez már tébolyda nélkül is felelőtlen, nőies szeszély. Tehát a

²⁵ Asbóth meglehetősen önkényesen tekint valakit szabadelvűnek vagy konzervatívnak egyes műveiben. Általános eljárása valamely, számára szimpatikus szabadelvű irányzatot vagy személyiséget konzervatívá nyilvánítani, ha éppen nem talál megfelelő súlyú valódi konzervatívot. Így lesz egyik megalapozója „a konzervatív Széchenyi” toposzának.

²⁶ *Magyar Conservatív Politika*, 40.

reformkor és a forradalom szabadelvűi, akik az Asbóth korában már nőiesnek tűnő romantika nyelvén és gesztusaival fogalmazták meg mondandójukat, eleve alkalmatlanok voltak a kormányzásra; a konzervatívok ugyanilyen jellegű megnyilvánulásai viszont egytől egyig a nagyfokú, férfias felelősségérzet jelének bizonyulnak.

Látjuk: a pillanatnyi, bizonyításra nem szoruló gesztusokra feltördelt történet kivonja magát a racionális ellenőrizhetőség szabályai alól, a kiválasztott gesztusok leírására szolgáló toposzok pedig a magyar kulturális emlékezet szinte kiirthatatlan elemévé válnak, és jól illenek minden későbbi forradalom vagy konszolidáció leírására a közvélemény előtt, gondoljon ezekről bármit is a szaktörténész.

Írásom végén itt az ideje annak, hogy visszatérjek Nietzsche idézett *korszertűlten elmélkedéséhez*, és megpróbáljam megfogalmazni, véleményem szerint mit tarthatunk a magyar történelmi érzelmegzaldálkodás és emlékezetgazdálkodás egyik, asbóthi gyökerű formájáról. Emléknymunk, amivel gazdálkodunk, a magyar reformkor és 1848 története. Asbóth emlékezetgazdálkodásában fontos példákat látunk az emlékekhez való *monumentális, antikvárius* és *kritikai* viszonyulásra is. Nietzsche felsorolja mindháromnak lehetséges pozitív és negatív következményeit is – mai szóval – az emlékező közösség számára; Asbóthnál azonban nem érezzük nyomasztónak a történelemre monumentálisan emlékező sorokat, nem köt güzsba néhány ritka, antikvárius aprólékoskodása, és nem ejt kétségbe kritikája. Ugyanakkor nemigen tapasztaljuk az így értelmezhető helyek pozitív hatásait sem. Az az érzésünk, hogy Asbóth eljárásában valami más zavar: érezhető a konstrukcióban valamilyen meghatározatlan feszültség, de az egész a maga meghatározatlan összevisszaságában mégis hatékony.

Asbóth és az őt követő emlékezősi hagyomány titkai talán a következők lehetnek: Ott monumentális, ahol ez nem szerencsés, sőt, lehetetlen: Sennyei Pál 1848-as országgyűlési felszólalásaiból és néhány Bach-korszakbeli arisztokrata teadélutánból nem lehet a forradalom, a megtorlás és a kiegyezés történetével konkuráló másik, nagy elbeszélést konstruálni, pedig Asbóth célja éppen ez lenne. Itt nyugodtan lehetne kritikai. Ott antikvárius, ahol ez nevetséges: a magyar intézmények közül egyedül a dereshez ragaszkodik körömszakadtáig, és még a hetvenes években is újra be akarja azt vezetetni – a deresre húzandók érdekében. Itt is nyugodtan lehetne kritikai. Ott kritikai, ahol szinte az egyetlen lehetőség nyílna a magyar történetírásban a monumentalításra: a forradalom történetében. Ugyanitt lehetne némely, a szabadelvűek által sokra, általa viszont kevésre becsült, az alkotmányosságot és az önkormányzatot védő magyar közjogi hagyomány tekintetében kissé antikváriusabb is. (Ezek talán mégiscsak megőrzendőbb nemzeti sajságok, mint a deres 19. századi *hungaricum*.)

Az egész mégis azért lehet működőképes, mert töredezettsége révén kimenekül az összefüggés, a nagy narratíva és a racionális ellenőrizhetőség hatóköréből. Konzervatív magyar posztmodern a 19. századból.

Geréb Zsolt

Szenvedés és kegyelem

Szövegrészlet-elemzés

Paul Ricoeur *A rossz mint filozófiai és teológiai kihívás* című műve alapján

A kereszténység megjelenése óta a teológia és a filozófia állandó párbeszédet folytat. Pál apostol, amikor Athénben találkozott az első századi hellenista bölcselek képviselőivel, a sztoikus filozófia nyelvezetét, ill. eszmevilágát vette igénybe sajátos keresztény tanítása kifejtése végett. A keresztény hit viszonylag gyors elterjedése a Földközi-tenger térségében annak köszönhető, hogy az első századi apostolok, illetve a második századi apológéták lefordították a Jézus Krisztus életéről és szenvedéséről szóló tudósítást a hellenista kultúra nyelvére. Ebben a dialógusban azokat a közös pontokat keresték, ahol a Biblia tanítása találkozik filozófusok látásával. A 20. században különösen az egzisztenciafilozófusok, illetve -teológusok folytattak párbeszédet jelesen olyan vallásfilozófiai kérdésekről, mint az élet értelme, a jó és a gonosz harca, a szenvedés és a halál oka stb. Az eszmecsere termékeny mivoltát szemlélteti Paul Ricoeur francia filozófus munkássága is. Mint hívő református gondolkodó tudatosan törekedett arra, hogy közvetítő szerepet vállaljon a bölcséleti tudományok között. Az emberről szóló gondolati rendszerébe beépítette a 20. századi filozófiai, nyelvészeti, teológiai, vallástörténeti, mélylélektani, szociológiai kutatások eredményeit.

A rossz kérdésével a második világháború kollektív szerencsétlenségének viszonylatában találkozunk mint német hadifogoly. Ez az élettrajzi élmény vezette arra a felismerésre, hogy az idő fogalmához hasonlóan a rossz kérdéséhez sem lehet a leíró tudományok módszerével közeledni, csupán a róla szóló elbeszélések és fikciók alapján tudjuk tartalmi ismérveit felvázolni.¹ Ricoeur számára a rossz nem ontológiai, hanem erkölcsi kérdés. Nem azt kérdezi, hogy „miért van a gonosz”, hanem „mit tehetek a gonosz ellen”. Nem azt kell bebizonyítanunk, hogy létezik a világon a jó mellett a rossz; mivel a gonosz jelenléte igazolt valóság, ezért csak tanúskodhatunk róla tapasztalataink alapján. Ha pedig személyesen találkoztunk a rosszal, akkor bizonyos formában „bűnösnek” érezzük magunkat. De a felelősséget szintén vallomás formájában ismerjük fel, amikor kimondjuk: „én vagyok az”, „íme, ilyen vagyok”.

¹ *Encyclopédie du Protestantisme*. Labor et Fides, Genève, 1997, 1336.

A gyászon túl néhány magányos bölcs azt az utat járja, melynek végállomása a teljes lemondás magáról a panaszról. Bizonyos emberek képesekké válnak rá, hogy a szenvedésnek valamiféle nevelő és megtisztító szerepet tulajdonítsanak. De ki kell mondani, hogy ez az érzék nem tanítható: csak fölfedezni lehet vagy újralfedezni. S talán joggal lehet lelkipásztori célkitűzés tárgya megakadályozni, hogy amennyiben egy áldozat tesz szert erre az érzékre, ez ne indítsa önvádra és önpusztításra. Mások, akik már előbbre jutottak azon az úton, mely a panaszról való lemondáshoz vezet, kivételes vigaszt találnak abban a gondolatban, hogy Isten maga is szenved, s hogy a Szövetség, túljutván a pereskedés jellegén, akkor éri el a csúcspontját, ha részesedünk Krisztusnak a fájdalmak általi megaláztatásában. A Kereszt teológiája – vagyis az a teológia, mely szerint Krisztusban maga Isten halt meg – semmi mást nem jelent, a jajkiáltás ilyen értelmű átalakításán kívül. Úgy tűnik föl nekem, hogy a távlati cél, mely felé ez a bölcsesség tart, nem egyéb, mint a lemondás azokról a vágyakról, hogy ellenszolgáltatást kapjunk érenyeinkért, azután arról, hogy a szenvedés elkerüljön bennünket, végül lemondás a halhatatlanságvágy egy gyermekded összetevőjéről, mely a halált mint annak a negatív semminek egyik aspektusát próbálja elfogadtatni, amit K. Barth oly gondosan megkülönböztet az agresszív semmitől (*das Nichtige*). Hasonló bölcsesség követhető nyomon Jób könyvének végén, amikor arról olvasunk, hogy Jób most már képes Istent semmiért szeretni, s így eléri, hogy a Sátán elveszti az elején tett fogadást. Semmiért szeretni Istent, ez azt jelenti, hogy sikerült teljesen kilépni a viszonzolgáltatás-gondolatnak abból a köréből, melynek a jajkiáltás mindaddig rabja marad, ameddig az áldozat fölpanaszolja sorsa igazságtalanságát.²

Az előttünk álló szövegrészletben Ricoeur a gonosz egyik megnyilvánulási formájáról, a szenvedésről szól. Hogyan viszonyuljunk a szenvedéshez, milyen célja van életünkben, hogyan viseljük el a gyász okozta fájdalmat? Olyan kérdések ezek, melyekre a keresztény teológia is kereste a választ évszázadokon keresztül a Biblia alapján. A francia filozófus elsősorban bölcséleti úton közelíti meg az emberi lét ezen örök problémáját. Megoldása közel áll a modern protestáns teológia felfogásához, amikor kizárja az okozati összefüggéseket a szenvedés eredete viszonylatában. Ricoeur szerint a gyötrelmek kérdésére csak akkor kapunk helyes választ, ha kizárjuk a viszonzolgáltatás gondolatát. Helyteleníti a világi bíróság nevelői szándékát: a jót jutalmazni kell, a rosszat pedig büntetni. Jeremiás próféta szintén elutasította azt az elvet, mely szerint a fiaknak kell fizetni az apák vétkéért. A viszonzástörvény mindig kiváltja az egyén szívében az igazságtalanság érzését: miért kell nekem elszenvedni ezt a szerencsétlenséget? Íme, az ártatlan, igaz ember kérdése a

² Paul Ricoeur: A rossz mint filozófiai és teológiai kihívás. Ford. Kendeffy Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/5–6., 868–869.

testi vagy lelki gyötrelmek idején. A francia bölcselelő arra a felismerésre jutott, hogy a balszerencse a világban nem jelent büntetést, és nincs semmilyen javító hatása.

Bölcseleti felismerése közel áll Jézus tanításához, akitől azt kérdezték a tanítványok a vakon született gyermek láttán: „Mester, ki vétkezett: ez vagy a szülei, hogy vakon született?” Jézus így válaszolt: „Nem ő vétkezett, nem is a szülei, hanem azért van ez így, hogy nyilvánvalóvá legyenek rajta Isten cselekedetei” (Jn 9,2–3). Jézus tehát különválasztja a szenvedés és a bűn fogalmát. A gyermek vaksága nem a szülők vétkének a következménye, hanem Isten szabadításának a jele. Ily módon a betegség nem büntetés, hanem a hívó ember próbatétele, mely által megtapasztalja Isten közelségét, gyógyító munkáját. A szenvedőnek ezért nem az a feladata, hogy felpanaszolja sorsa igazságtalanságát, hanem az, hogy meglássa Isten nevelő, megtisztító szándékát. Erre a látásra, erre az érzékre (szerzőnk kifejezése szerint) azonban nem lehet ismereti úton eljutni, csak a személyes tapasztalás útján lehet felfedezni és újrafelfedezni. Ricoeur bölcseleti módszerének sajátossága, hogy az ember sajátos létmódját, életének alapkérdéseit nemcsak egy, hanem több síkon vizsgálja. A szenvedés titka csak akkor tárul fel előttünk, ha egyformán szemügyre vesszük annak ontológiai, erkölcsi, pedagógiai és lélektani vetületét. Ezért fontos számára az „áldozat” lelki gondozása. A lelkipásztori hivatás egyik legnagyobb feladata a gyászolók, súlyos betegek erősítése, bátorítása. A lelki gondozónak válaszolnia kell azokra a miértekre, melyeket a szenvedők újra és újra felvetnek azon idő alatt, amíg az alagút végére érnek. Ha a pásztori beszélgetések rendjén rámutat arra a bibliai igazságra, hogy az ember nem egyedül vívja vívódását, és nem magányosan hordozza el testi-lelki gyötrelmét, hanem Isten közelében – aki Jézus személyében velünk együtt szenvedett –, akkor az önvád helyett vigasztalást, pereskedés helyett megnyugvást merít ebből a bibliai ihletésű beszédből. Ricoeur bölcseleti világában helye van a Szónak, a „Parole”-nak, mely meghallgatásra, befogadásra vár.

A bibliai Szövetség képzetét azért hívja segítségül, mert ez a „Szó” fejezi ki legalkalmasabban Isten megtartó szándékát hívó népe iránt. Az ún. keresztteológia értelmezése szerint a szövetség Ura azáltal bizonyította meg a legteltesebben hűségét, szolidaritását, hogy Jézus szenvedésében Ő maga szállt alá az emberi lét legmélyebb pontjára. A szenvedő ember felfedezi, hogy „Isten maga is ott van azon a szekéren, amelyen az ő világában, az ő történelmében mi utazunk. Együtt jár, és együtt szenved a szenvedőkkel.”³ Értetlensége azért változhat bizalommal, lázadása azért alakulhat át engedelmességgé, mert Jézussal együtt kiálthat: „Én Istenem, Én Istenem, miért hagytál el engemet?”, de ugyancsak az ő közösségében nyerheti el a megnyugvást, a kegyelem ajánldékát: „Atyám, a Te kezébe teszem le az én lelkemet!” (Mt 27,46; Lk 23,46).

³ Juhász Tamás: Isten akarata-e a szenvedés? *Az Út*, 2002/3., 129.

Ezt fejezi ki a reformátori teológiában az ún. *sola gratia* gondolata (az üdvösség egyedül Isten kegyelmének ajándéka). A földi gyötremnek ezért nincs megváltó értéke sem egyéni, sem közösségi viszonylatban. Aki tapasztalja Isten megbocsátó szeretetét, lemond mindenfajta kárpótlásról, az ellenszolgáltatás evilági vagy túlvilági formájáról. Nem táplál hamis illúziókat sem a szenvedés elleni védettség, sem a halhatatlanság elnyerése felől.

Ebbe az irányba mutat Jób könyvének bölcséleti drámája, mely szintén vallásfilozófiai úton keresi a választ a szenvedés kérdésére. A könyv nyitánya Isten és a Sátán fogadásáról szól. A mennyei udvarhoz tartozó Sátán kétségbe vonja a dúsgazdag Jób istenfélelmét. Be akarja bizonyítani, hogy az Úz földjén élő kegyes ember nem „ok nélkül” szereti Istent. Meg van győződve afelől, hogy ha az Úr megvonja tőle mesés vagyonát, gyermekeit, sőt egészségét is, egyszerre elfordul tőle. Az ószövetségi ember szemében a földi gazdagság, a szaporodás Isten áldásának a jele. A Teremtő igazságát látták abban, hogy megjutalmazza a jókat és megbünteti a gonoszokat. A fogadás értelmében az Úr megengedi a Sátánnak, hogy próbára tegye Jób hitét: vegyen el tőle mindent „ok nélkül”, csak az életét kímélje meg. Ekkor következett a csapások sorozata Jób életében (szegénység, betegség, gyermekei elvesztése, egyedüllét, kicsúfolás). Amikor mindent elvesztett, és a szenvedés mélypontjára jutott, felkeresték barátai, és vigasztalni kezdték. A három jóindulatú látogató valamilyen bűnt sejtett társuk gyötrelme mögött. Ezért bűnbánatra akarták serkenteni. Ő azonban nem akarta elfogadni barátai szemléletét, „Jób a maga esetében látja azt, hogy a közismert viszonzástörvény nem helyálló: ő is »ok nélkül« szenved (Jób 9,17), de bizonyos abban, hogy ami vele történt, az Isten műve.”⁴ Ezután perlekedni kezdett a mennyei hatalommal sorsa miatt. Megnyugvást csak akkor nyert kérdéseire, amikor Isten megjelent neki a forgószelemben, és megismertette vele végtelen hatalmát, de egyben gondviselő szeretetét is. A drámai történet végén Jób bizonyosságát adta, hogy nem a jutalomért szerette Istent, hanem az ő felséges hatalmáért, végtelen jóságáért. „Itt csak az lehet a megoldás, ha megtudja, hogy ennek az Istennek nem »kényre«, hanem »kegyre« van kiszolgáltatva.”⁵

⁴ Muntag Andor: *Jób könyve. Fordítás és magyarázat*. Magyarországi Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1982, 328.

⁵ Muntag Andor: i. m. 328.

A büntetőjog természetjogi megalapozhatósága

Jelen dolgozat premisszája, hogy a természetjog a maga kritikai-normatív jellegénél fogva alkalmas annak a jogfejlődési folyamatnak a magyarázatára, amely a büntetőjogot mint civilizatórikus társadalmi technikát¹ életre hívta és egyben legitimizálja is. A vázolt problematika eszmetörténeti okadatolását jelen kontextusban nem kívánom megtenni, hanem megkísérelném egy filozófiai (tehát értelemszerűen spekulatív) joglogikai magyarázat felállítását.

A dolgozat keretei nem engedik meg a büntetőjog jogpozitivista determinációjának mélyebbre ható ismertetését (az ugyanis szétfeszítené a premisszájának megtett kijelentés kereteit). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az a fajta vizsgálódás ne hordozna releváns konzekvenciákat, de annak elvégzése egy külön fejezetet igényelne.

Eredeti témámra visszatérve, kiindulási pontom a következő: a természetjog *sui generis* egyfajta „etikai jog”, értve ez alatt azt a fajta erős erkölcsi színezetet, mely a teljes természetjogi konstrukciót áthatja. Sőt, a klasszikus természetjogi álláspont magát a jogszabályt az erkölcsi szabály pusztá konkretizálásának tekinti. Bár a természetjog nem egyenlő a normatív erkölccsel, és fordítva, az erkölcs sem természetjog, de nyilvánvaló a köztük fennálló szinergikus kapcsolat. A büntetőjog pedig az a specifikus jogágazat, amely a leginkább kötődik az erkölchöz. A kongruencia szabálya alapján ily módon a természetjog és a büntetőjog szorosan kötődnek egymáshoz is. Hangsúlyozandó: az erkölcs, a természetjog, illetve a büntetőjog nem egymás alternatívái, de bizonyos alapvető dolgokban nagyfokú hasonlóság áll fenn közöttük. Mielőtt ennek a hasonlóságnak a kifejtésére térnék, szükséges megjegyezmem, hogy a természetjog fogalmát jelen kontextusban mint preskriptív normák összességét értem, azaz a „Sein”-ből kiindulva a „Sollen” parancsaként. Visszatérve az alapvető hasonlóságra: mindegyik döntő mértékben előíró (parancsoló), illetve tiltó normák összességéből áll,²

¹ A premissza kettős prekonceptiót hordoz magában: a) kapcsolatot tételez a büntetőjog és a természetjog között; b) a büntetőjogot egy bizonyos civilizációs szinthez köti, illetve mint civilizáló eszköz tekinti. Ennek kifejtését lásd később.

² Bibó ezt az összevetést az etika és a büntetőjog mentén teszi meg. Nem tér ki külön a

különbözőségük a rendelkezésükre álló intézményi apparátusban mutatkozik meg, pontosabban egyedül a büntetőjognak van meg az a pozitív, materiálisan faktikus társadalmi procedúragépezete, mely a jogérvényesítést hatékonyan lehetővé teszi.

E hármasság összefüggés részletezése előtt elengedhetetlen néhány alapvető fogalom tömör meghatározása a szemantikai tisztaság érdekében. Először is fontos röviden ismertetni a természetjogi elmélet főbb jellegzetességeit; a kérdés triviálisan: Mi a természetjog?³ Mit értünk normatív erkölcsön? (A jelzős szerkezet lehet, hogy teljesen fölösleges, hiszen minden erkölcsi kijelentés ítélet- és ezzel együtt cselekvésválaszték.) A normatív erkölcs minden esetben aktusfüggő: előír vagy tilt bizonyos cselekedeteket, ez a predispozíció pedig logikusan feltételezi a közösséget. Azt, hogy mi a szankció, viszonylag egyszerűbb meghatározni, hiszen mai modern társadalmunkban rendelkezésünkre áll ennek tökéletesen kifejeződött, tárgyiasult formája: a büntetőjog,⁴ amelynek legfontosabb jogi elve a *iustitia connectiva*, azaz hogy a tettekhez következmény kapcsolódik. De ez az elv a normatív erkölcsnek is alapszabálya.

A folytatásban tehát ennek a három kérdésnek a megválaszolását és a közöttük felállítható kapcsolódási pontok bejelölését kísérelném meg kissé tömörített formában, ugyanakkor megpróbálom legalább részben eleget tenni annak a kihívásnak, hogy tisztázzam: a bűn és a büntetés (mint következmény) miért olyan kardinális kérdés az egész emberiség eddigi egzisztenciájában.

Az alaphipotézis némileg paradigmaváltásnak is tekinthető, hiszen a legtöbb természetjogi elmélet (de ugyanígy a politikai filozófiák is) kiindulási pontja az emberi természetről alkotott elképzelések ismertetése és megindoklása. Ebben az értelemben a természetjogi gondolkodásban a legáltalánosabban elfogadott nézet az, hogy az ember racionális lény, s mint ilyennek, birtokában van a jó és a rossz, a helyes és a helytelen tudásának eszköze. Ezt nevezik egyesek természetes erkölcsi érzéknek vagy érzetnek. Az erkölcsi és a törvényi szabályok megalkotásában és elfogadásában, majd pedig követésében ez a képesség játszik elsődleges szerepet. Ennek magyarázata, hogy honnan van az embernek ez a kvalitása, különböző

természetjog és a büntetőjog kapcsolatára, de utal rá. Lásd Bibó István: *Etika és büntetőjog*. In. *Bibó István összegyűjtött munkái* II. Bern, 1982.

³ A válaszkísérletek semmiképpen sem a teljesség igényével lépnek fel, ezért joggal illetetők a részrehajlás vádjával, de ebben a vizsgálatban azokat a definíciókat alkalmazom, amelyek a premisszában meg tett kijelentés szempontjából relevánsak.

⁴ A félreértések elkerülése végett szeretném nyomatékosan hangsúlyozni, hogy a büntetőjog fogalmát nem a jogelméleti ortodoxia értelmében használom, hanem abban a tág értelemben, amely jelenti a jogos szankciók alkalmazását jogsérelem esetén, de semmiképpen nem óhajtom elvégezni ennek a kérdésnek a procedurális vizsgálatát a kriminológia jogi eszköztárával.

deontológiai alapokon állhat, mint például az Isten általi teremtettség, mely felruházta az embert ezzel a képességgel, de ugyanúgy sokfélék a naturalista, racionalista megközelítések vagy ezek elegyített formái. Nos tehát, a jelen dolgozat alaphipotézise, amelyre a már említett premissza épül, a következő: az emberi létezés mint létállapot egy szorongásos és félelemmel teli egzisztencia. Az embernek létezése ősideje óta folyamatos harcot kell folytatnia a megmaradásáért és a fennmaradásért.⁵ Azaz egy ellenséges, félelemmel és kifürkészhetetlen titkokkal teli univerzumban kell kialakítania egzisztenciális terét, mégpedig oly módon, hogy ez egyfajta komfortérzetet is biztosítson a számára. Akár azt is mondhatnánk, hogy általános létszorongása közepette az ember minden eszközt megragad, ami, bárha illuzórikusan is, de némi biztonsággal, sőt, bizonyossággal kecsegteti. Ebből az alapállásból jutunk el ahhoz az antropológiai tényállításhoz, amely a kezdeti közösségi megnyilvánulásokat, a vallási és egyéb rituálékat alapvetően a félelem és a szorongás leküzdésének közösségi technikáiként értelmezi. Tehát: az ember elsődlegesen fél, szorong, és ilyen értelemben teljesen irreleváns, hogy mennyire cselekszik saját ésszerű belátása szerint, hisz szorongásos félelme már eleve determinálja mozgásterét. Bár szinte közhelyszerű ez a gondolat, mégsem kerülhető meg, mert tökéletes sémát ad annak elgondolásához, hogy hogyan alakultak ki a történelmi folyamat során a különböző társadalmi szokások, az erkölcsi szabályok és maguk a törvények is. Ez a felsorolás természetesen nem egyfajta sorrendiséget takar, de mindenképpen kifejezi a folyamat komplexitását, arról nem is beszélve, hogy ezek a fogalmak: „szokás”, „erkölcs”, „szabály”, „törvények” csupán elméletileg különálló fogalmak, a valóságban egyik sem képzelhető el vegytiszta formában. Akár azt is mondhatnánk, hogy ezek a fogalmak architektonikus, egymásra épülő viszonyban állnak egymással, és nézőpont vagy vizsgálati perspektíva kérdése, hogy hogyan illesztjük össze őket.

Az ember tehát a rítusok, a vallás, a szokások, az erkölcsi szabályok, a törvények segítségével próbálta meg otthonosabban és kiismerhetőbben berendezni magának ezt a világot, amelybe belevettetett, másképp fogalmazva: az ember, az emberi közösségek a szabályrendszerek (és ebbe minden szabálytípus beleértendő, akár szokás, akár rítus, akár vallási-, erkölcsi- vagy törvénysszabály) megalkotásával domesztikálták, háziasították a maguk életterét. Szinte nincs olyan civilizáció, amely védelmet keresve ne fordult volna valamilyen emberfeletti transzcendens erőhöz (szellemek, mítikus lények, istenek). Ez nyilván olyan szabályrendszert eredményezett, amelynek középpontjában az emberek közössége állt, de az Ismeretlennel (leggyakrabban Isten/ek ez a szubsztancia) való hierarchikus viszonyulásban.

⁵ Nem kívánok külön figyelmet szentelni az emberi természet explikálásának, inkább – előítéletesen akár – elfogadom, hogy az ember olyan, amilyen.

Tehát a Transzcendencia, Isten a materiális egzisztencia fölé helyeződik, az ember pedig gyengeségének és végességének tudatában elfogadja ezt a jogviszonyt (vagy talán helyesebb erőviszonyt mondani), amelyben ő az alárendelt, és amelyben köteles a Felsőbb Akaratnak engedelmeskedni. Az ember és az Isten(-ek) kapcsolata egyfajta szerződés, ezt támasztja alá a legtöbb antropológiai, illetve vallástörténeti forrás.⁶ A jelen kontextusban a szerződés nem egyenrangú felek közötti paktumot, egyezséget jelent, hanem sokkal inkább mint egyfajta viszonyosságot kell értelmezni. Ezt a szerződést pedig az ember megszegte, azaz nem az isteni elvárásnak megfelelően cselekedett, ilyen értelemben mondja Assmann, hogy a szerződésszegés a bűn genealógiája,⁷ és ez a mozzanat indítja el a sorscsapások sorozatát az emberek életében. Ahogyan Paul Tillich fogalmaz: „A bűn nem múlandó történeti jelenség, hanem az emberi lét elidegeníthetetlen lényegéhez tartozik.”

Mert a szerződésszegés bűn, azaz jogsérelem, a jogsérelem pedig jogorvoslatért kiált. Ennek ad kifejezést az a természetjogi elv, amelyet Szent Ágoston fogalmazott meg: *pacta sunt servanda* (a szerződéseket be kell tartani), s amelynek szoros tartozéka egy másik természetjogi elv: add meg mindenkinek, ami jár. Lényegében, igaz, kissé sarkítva, de erre a két elvre vezethető vissza a legtöbb jogsérelem, lett légyenek ezek erkölcsi avagy tételes jogi vétetésűek. E két természetjogi elv (szabály) egyértelműen normatív jellegű, azaz előírja a helyes cselekvés paradigmáját, és arra nézve is preskripcióval él, ha nem követik a szabályokat, azaz legitimálja a szankciót (jogos büntetés). Ez lenne az a szemantikai tartalom, amit a jelen kontextusban a természetjog fogalma takar. A kérdésre, hogy mi a természetjog, jelen környezetben a következőképpen fogalmazható meg a válasz: a tételes, írott jognál magasabb rendű, a társadalom egészét átható és minden ember által feltétel nélkül elfogadott és vallott, általánosan érvényes morális szabályok foglalatja. E dolgot tárgy szempontjából ezért tekinthető a természetjogi doktrína kvintesszenciájának a már említett két ágostoni alapelv, azaz: „A szerződéseket be kell tartani”, valamint „Add meg mindenkinek, ami jár”. Másképp fogalmazva: „Ne vedd el azt, ami nem a tiéd, sem anyagiakban, sem érzelmiekben, sem pedig szellemekben.” A legitím szankció kérdésének megfogalmazása hihetetlenül nagy előrelépésnek számít az emberiség humanizálódási folyamatában, hiszen ezen keresztül megy végbe az erőszakos, félelmetes idegen világnak az átalakítása erkölcsi univerzummá. „A büntetés

⁶ Lásd Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Atlantisz, Budapest, 1998.

⁷ Például a zsidó nép Istennel kötött szerződésének megszegése, mely maga után vonja Isten jogos haragját. Tulajdonképpen az Ószövetséget ebbe az egy mondatba tömöríthetnénk. Egyébként az egyik igen jelentős esztörténeti forrás, a Biblia két könyvének a megnevezése mint Ó- és Újszövetség szintén a szerződés mint „viszonyosság” értelmét sugallja az ember és Isten közötti kapcsolat interpretálására.

lényeges intézménye a társadalomnak, mely a primitív korszakok megtorló jellegéből kiemelkedve, fokozatosan magasabb rendű védekező büntetéssé alakul.”⁸ Azaz a kezdeti, primitív társadalmak életében a büntetés a megtorlás eszközének számított, ami nagyon sokszor a bosszú és az önbíráskodás formáját öltötte, és csak később alakult át prevenció eszközévé, mint a társadalom védekező mechanizmusa. Megkockáztatva a kritikák sorozatát, önkényes szemantikái „erőszakot” teszek a büntetőjog fogalmán azáltal, hogy magát a szót kettéválasztom, és így értelmezem: jog, illetve büntetés, interpretálva: jog a büntetésre, legitim szankció, ami ebben az értelemben maga a természeti jog *non plus ultrá*ja. Ugyanakkor a jogos büntetés a legtöbb esetben találkozik az erkölcsi ítélet együttérzésével, hiszen, ahogyan azt a jogelmélet, de maga az etika is állítja, az igazságosság fogalma kapcsolja össze a jog és a morál szféráit, mert a cselekedetben (amely mind a jog, mint pedig az erkölcs elengedhetetlen feltétele és megnyilatkozási módja) az igazságosság elve fűzi a következményt a tethez. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az igazság és az igazságosság kérdésében ez az egymásra rímelés lenne az egyetlen és kizárólagos szempont, de annyi mindenestre bizonyos, hogy ennek a viszonynak mindenképp üzenetértéke van, jelesül úgy, hogy tájékoztatást ad egy adott társadalomban, közösségben uralkodó morális, illetve törvényi helyzetről. Ezt az állítást támasztja alá Bibónak az a gondolata, hogy az etika kontroll-, ellenőr-szerepet gyakorol a büntetőjog felett, abban az értelemben, hogy a büntetőjog funkciója elsődlegesen az, hogy levezesse egy közösség tagjainak az erkölcsi felháborodását valamilyen jogsérelem esetén.⁹ Ahogyan a szerző mondja, ez a felháborodás igazolást és levezetést keres: igazolását az erkölcsi ítélet adja meg, levezetését primitív fokon a magánbosszú, fejlettebb társadalomban a büntetőjog. A büntetőjog mint feszültség-levezető eszköz akkor tudja betölteni ezt a társadalmat konzolidáló szerepét, ha az erkölccsel való összeütközésének potencialitása viszonylag kicsi. Az etika és a büntetőjog ellentétes irányultságát komoly társadalmi válsághelyzetekre lehet visszavezetni, melyek mentén a társadalom szövete nagy mértékben megbomolhat. Ilyen szituációk lehetnek azok, amelyekben a büntetőjog olyan cselekmények ellen lép működésbe, amelyeket az erkölcsi érzés helyesléssel kísér (például történelmileg a közelmúlt kommunista diktatúráinak „jogszolgáltatása”, amely kimerült a rendszer ellenségeinek üldözésében és exterminálásában). Ez esetben a büntetőjog autoritása nem egyéb, mint jogi köntösbe bújtatott hatalmi önkény. A társadalmi egyensúly megbomlását jelzi az is, ha a büntetőjog közömbös marad olyankor, amikor az erkölcsi értékítélet a közösség felháborodását igazolja (relevánsak ilyen értelemben mai társadalmunk korrupciós esetei, a politikában intézményesült

⁸ Bibó István: i. m. 518.

⁹ Uo.

következmény nélküli hazugság vagy akár a különböző társadalmi kisebbségeket érő jogsérelmek stb.). Ebben az esetben nemcsak a büntetőjog felvizeződéséről van szó, hanem vélhetően egy meglehetősen nagy fokú társadalmi bizonytalanságról is, mely következményeiben a közösség morális ítélőképességét is elgyengíti, azaz erkölcsi válságot okoz társadalmi szinten. Ilyen esetekben értékelődik fel az elméleti vizsgálódásban a természetjog mint az a tükör, amelyet a társadalom elé lehet tartani, és benne meg lehet látni azokat az elhajlásokat, amelyek kiigazításra szorulnak.¹⁰

Ahogy Fezer Tamás állítja: a totalitárius államok formálisan legális köntösbe bújtatott embertelen világa megmutatta annak szükségességét, hogy a jogszabályok keletkezése köré olyan burok, védőháló kerüljön, amelyet a világ valamennyi államában konszenzussal elfogadott erkölcsi, morális magatartási szabályok, az emberi együttélés legalapvetőbb követelményeit magában foglaló elvek alkotnak. A természetjog lényegét nem feltétlenül spirituális és metafizikus rémképek vagy az istenhittel szorosan egybeforrt ismeretlen által rendelt parancsok formájában kereshetjük, hanem az emberiség természetéből következő, valamennyi ember viselkedésében születésétől fogva benne rejlő morális gátlások (félelmek és szorongások) és vele született jó és rossz érzékek sokaságával magyarázhatjuk.¹¹ Hiszen akár a közelmúlt, akár a jelen politikai és társadalmi történéseit vesszük górcső alá, eklatáns példáit találjuk annak, hogy amennyiben az állam által alkotott jogszabályok ellenkeznek a társadalom széles köre által elfogadott, belső erkölcsi normákkal, úgy a jogalkotó azzal a helyzettel találja magát szemben, hogy formálisan érvényes szabályát a társadalom tagjai nem fogadják el, az kiüresedett joggá válik. A büntetőjog esetében pedig, ahogyan már utaltam rá, amennyiben ez az ellentétes irányultság radikálisan polarizált, az erkölcsi ítélet (mely a jogsérelem következtében az erkölcsi felháborodás alakját ölti) és a büntetőjogi szankció lényegében kizárja egymást, s ez a kompromisszumhiány akár társadalmi határhelyzeteket élezhet ki, amelyek vagy manifeszt erőszakba, vagy a látens „moral insanity”-be (erkölcsi őrület, tévelygés) torkollnak. Ezeknek a diszkrepanciáknak, jogi hiányosságoknak és tévedéseknek a kiküszöbölését hivatott kiküszöbölni a természetjog mint erkölcsi jog (mely a helyes és igazságos jog státuszát vindikálja magának), mintegy etalonul, mércéül szolgálva a tételes jognak, közelebbről pedig a büntetőjognak. Ezt az összevetést az erkölcsi ítéletek szűrőrendszere végzi el, amely lényegében a szankció legitimizálására éleződik ki, a *iustitia connectiva* szellemében: a tettekhez mindig következmények társulnak.

¹⁰ Jelen társadalmi-politikai helyzetünk igencsak megérett erre a „plasztikai beavatkozásra”. Így hát érdemes leporolni az avított tünő természetjogi elméleteket.

¹¹ <http://jesz.ajk.elte.hu/fezer19.html>

Individualitás és bűn *A szellem fenomenológiájában**

A következőkben azzal a kritikával szeretnék foglalkozni, amellyel Hegel *A szellem fenomenológiájában* illeti Kant morálfilozófiáját. Megkísérlem kimutatni, hogy ennek a kritikának a súlypontja nem más, mint hogy a kanti morálfilozófia fényében az individuális különösség – vagyis az individualitás maga – bizonyul a bűn elvének Végül megvizsgálom, hogy *A szellem fenomenológiája* nyújt-e alternatívát a Hegel által diagnosztizált helyzetre.

I. A kanti morálfilozófia hegeli kritikája

Ezzel a kritikával *A szellem fenomenológiájának* több szöveghelyén találkozhatunk. Először *A törvényvizsgáló ész* című részben – egy olyan fejezetben, amely még csak az eszes öntudat általános magatartásmódjaival foglalkozik. A törvényvizsgáló ész alakzata itt a törvényadó ész alternatívájaként jelentkezik, mivel ez utóbbi nem képes egyértelmű megfogalmazását adni az erkölcsi törvényeknek, amelyek mégis abszolút érvényességre tartanak igényt.

A törvényvizsgáló észnek (vagyis a kanti gyakorlati észnek) mármost sikerül megadnia ezt az egyértelmű megfogalmazást, amennyiben belátja, hogy az abszolút általános morális törvény nem lehet tartalmi, csak formális. Az egyetlen probléma, hogy ha ezt az általános törvényt valamely konkrét esetre kívánjuk alkalmazni, kiderül, hogy a formális törvény épp annyira ellentmondásos, mint a többi.

Úgy tűnhet, mintha Hegel kritikájának sarkalatos pontja a formális törvény tautologikus jellege lenne. „Különös is volna – jegyzi meg bizonyos iróniával –, ha a tautológia, az ellentmondás tétele, amelyet az elméleti igazság megismerése szempontjából csak formális kritériumnak ismernek el, azaz olyasminek, ami egészen közömbös az igazság és a nem-igazság iránt, a gya-

* „Individualität und Sünde in Hegels *Phänomenologie des Geistes*” címmel elhangzott a „Hegels Theorie der Individualität” című konferencián Debrecenben, 2006. szeptember 29-én.

korlati *igazság* megismerése szempontjából *több volna*.¹ Hegel ezzel szemben kimutatja, hogy *minden* törvény tautologikus, ha egyszerűnek képzeljük. Ha azonban megpróbáljuk tartalommal telíteni, ellentmondásmentessége eltűnik. Hegel példája – utalásképpen a tolvajlás kanti elemzésére –: mind a tulajdon, mind a nem-tulajdon fogalma ellentmondásos, ha az ember megpróbálja rögzíteni a tartalmukat. Ámde épp e példa elemzése mutathatja meg, miért állítottuk, hogy Hegel kritikájának ez az oldala csak *látszólag* kulcsfontosságú. Hiszen amikor konkrét cselekvéseket próbálunk megítélni – pl. hogy valami lopás-e vagy nem –, akkor olyan kontextusra van szükségünk, amelyben a cselekvést meghatározó lehetséges fogalmaknak egyáltalán értelmük van. A kérdésfeltevés tehát, hogy egy cselekvés nyilvánítható-e lopásnak vagy sem, egyértelműen feltételezi a tulajdon kontextusát, és semmi köze a nem-tulajdon kontextusához. Így annak, hogy egy kontextus – elvontan véve – önmagában ellentmondásos, semmi köze ahhoz a kérdéshez, hogy egy fogalomnak van-e értelme *ebben a kontextusban*. A cáfolat tehát éppoly tautologikusnak tűnik, mint a cáfolt álláspont.

Hegelnek azonban sokkal inkább az a problémája, hogy az abszolút, formális morális törvény *elvé feltételez* valamely kontextust. A valóban fontos probléma nem az, hogy a lehetséges kontextusok önmagukban ellentmondásosak-e vagy sem, hanem hogy *már elvé készen állnak*, amikor a törvényvizsgáló ész elkezd tevékenységét. Ez pedig azért tarthatatlan, mert a formális abszolút törvény egyáltalán *törvénynek* tartja magát, vagyis olyasminek, ami meg akarja határozni a konkrét cselekvéseket. Ha azonban a konkrét törvények, amelyek egy cselekvési módot meghatározhatnak, nem vezethetők le ebből a legmagasabb törvényből, hanem mindig készen találjuk őket, akkor ez a formális törvény nem abszolútnak, hanem csak külsődlegesnek bizonyul azokhoz a szabályokhoz képest, amelyek valóban meghatározhatnak egy cselekvést.

A másik szöveghely, ahol *A szellem fenomenológiájában* a kanti morálfilozófia kritikájával találkozunk, *A moralitás* című szakasz, amely már a szellem egyes alakjait, vagyis konkrét társadalmi–történelmi szituációkat ír le – olyan alakokat tehát, amelyeket Hegel „reális szellemeknek”, „egy világ szellemeinek” nevez. Itt tehát a kanti morálfilozófia történetileg meghatározott világnézetként jelenik meg, amelynek hasonlóképpen konkrét történelmi következményei vannak.

A kritika kiindulópontja a morális világnézet alapelve, Hegel pedig azt elemzi, hogy ez az alapelv megfelelhet-e egyáltalán a saját maga feltételezte emberi állapotnak, illetve a saját maga felállította követelményeknek. Az elemzés eredménye az lesz, hogy nem.

¹ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 221.

A kanti filozófia fémjelzte morális világnézet alapelve ugyanis az, hogy a moralitás világa és az érzékiség világa egymástól különböző és egymással szemben autonóm világok. Csakhogy a tiszta gondolkodás és az érzékiség *egy és ugyanazon* tudat. A tudat így arra kényszerül, hogy életének két oldalát harmóniára vagy legalábbis kapcsolatba hozza egymással, noha kezdettől fogva világos, hogy ez a szükséglet – Kanttal szólva: ez a szubjektív szükségesség – ellentmond saját alapelvének. A morális tudat ily módon kétértelműsége van ítélve. Ebből pedig közvetlenül következik a második ellentmondás, amely az alapelv és a morális tudat követelményei között áll fenn.

Az első követelmény az, hogy a moralitás világának és az érzéki világnak valamilyen módon összhangba kell kerülnie egymással. A konkrét morális tudat azonban ösztönökkel és hajlamokkal terhelt. Innen két lehetőség adódik: az összhang megvalósítása a végtelen jövőben, avagy ugyanannak megvalósulása az eszmében. Miért?

Vegyük először az első lehetőséget. Ez akkor áll elő, ha elvárjuk a véges és érzékiségtől afficiált tudattól, hogy megvalósítsa ezt a harmóniát. Csakhogy, mint már láttuk, az érzékiség oldala a tudat konstitutív oldala, úgyhogy sohasem megsemmisíthető, hanem – egy feltételezett végtelen jövőben – mindig csak közelíthető a moralitáshoz. Így áll elő az a kevésbé megnyugtató állapot, hogy a morális lét legmagasabb követelményének mindig *puszta* követelménynek kell maradnia. Ráadásul ez az álláspont mennyiségi különbségeket feltételez a moralitásban, ami már a moralitás fogalmának is egyértelműen ellentmond.

Így kényszerülünk a második lehetőséghez, amelyik azt mondja, hogy a tudat különböző oldalai közötti harmónia megvalósítása csak egy külső, abszolút hatalomtól várható. Ennek két következménye van: először, hogy a moralitás magán kívül helyezi tárgyát, amelyet maga hozott létre, másodsor pedig, hogy a megkövetelt harmóniát nem lehet valamilyen belátható szükségességtől elvárni, hanem csak valamely szabad önkénytől, azaz olyasmittől, ami nemcsak a morális világnézet alapelvének, hanem – újfent – a moralitás fogalmának is ellentmond.

Kétfelől megkövetelt harmóniával van dolgunk tehát: egyrészt a konkrét tudat lételemétségeinek „lokális” harmóniájával, másfelől pedig a világegész és a moralitás „globális” harmóniájával. Ennek a második harmóniának azonban, amelyet Kant „a legfőbb jónak” nevez, az emberi cselekvés közvetítésével kell megvalósulnia. És épp az emberi cselekvés az, ami a kanti módon elgondolt morális világnézetet a legvilágosabban mutatja tarthatatlannak.

Először is, mondja Hegel, kérdéses, hogyan lenne levezethető a konkrét cselekvéseket vezérlő sok törvény az egyetlen abszolút törvényből. Sőt, a konkrét törvények sokasága és az abszolút törvény abszolút egysége ellentmond egymásnak. A cselekvő individuum így megint csak ráutalódik az abszolút törvényadóra, „a világ urára”, a cselekvés pedig nem közvetíthet a két világ között.

Hasonlóképpen ellentmondásos eredmények adódnak akkor is, ha feltételezzük, hogy a cselekvés valóban át tudná hidalni a két világ közötti szakadékot. Ha ugyanis létezne morálisan befejezett öntudat, az egyáltalán nem volna morális, hanem az abszolút törvény *determinálná*. Ugyanígy, a legfőbb jó megvalósulása a morális tudat megszűnését jelentené. A morális világnézet legfőbb eredménye tehát a következő: „mivel a morális cselekvés az abszolút cél, azért az abszolút cél az, hogy a morális cselekvés egyáltalán ne létezzék”.²

Ha tehát megkíséreljük összefoglalni az eddigi elemzés eredményeit, azt mondhatjuk, hogy Hegel szerint a morális világnézet összes ellentmondása a valódi morális cselekvés lehetőségének problémájában koncentrálódik. Hegel kifejezetten ki is mondja, hogy maga a cselekvés *ténye* – vagyis *a tény, hogy az ember cselekszik* – mutatja, hogy a kötelesség és a valóság egymásnak való meg-nem-felelését az önmagát morálisan meghatározó tudat sem veszi komolyan. Ami azonban ennek a tudatnak a tudatát illeti – vagyis azt, amit magáról gondol –, ez a tudat éppen kötelességtudatának és valóságának harmóniátlanságát mutatja. Ez pedig abban mutatkozik meg, hogy az, amit valójában állít, nem más, mint hogy nincs olyan valóság, amely valóban morális volna.

A morális világnézet tehát azt állítja, hogy nem létezik morálisan befejezett tudat, azaz valóban morális tudat. Ebből az következik, hogy tulajdonképpen immoralitásról sem beszélhetünk, hogy tehát nincs olyan mérce, amely megmutathatná, mit nevezhetnénk egyáltalán immoralisnak. Mivel tehát csak a befejezett lehet valóban morális, és mivel a tudat szükségszerűen befejezetlen marad, így mindebből az következik, hogy egyetlen individuum és egyetlen individuális cselekvés sem bizonyulhat morálisan meghatározottnak. Ami morálisnak számíthat, az éppúgy számíthat immoralisnak is, és csupán nézőpont kérdése, hogy az individuum és cselekvése – amelyek individuálisként soha nem eshetnek egybe az általánossal – bűnösnek minősülnek-e. Ez együttal azt is jelenti, hogy a bűnösség elve éppen az individualitás.

II. A hegeli alternatíva

Kérdésünk az volt, hogy *A szellem fenomenológiája* nyújthat-e alternatívát a kanti moralitás-felfogásra. Hangsúlyoznám, hogy „alternatíva” alatt itt nem egy gyökeresen eltérő álláspontot értek, amely egyszerűen szemben állna az előzővel, hanem a Kant által nyújtott ellentmondások lehetséges meghaladását.

Ez az alternatíva a maga során szintén két különböző szöveghelyen lelhető fel a *Fenomenológiában*. Az első az a dialektikus folyamat, amely *A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás* című fejezetben követhető nyomon.

² I. m. 317.

Ezt „lokális” alternatívának nevezhetjük, amennyiben közvetlenül a kanti ellentmondások meghaladásának szükségletéből születik. A második a *Fenomenológia* zárófejezete, *Az abszolút tudás*, amely a tudat összes addigi ellentmondásának megoldását ígéri, és amely ezért „globális” alternatívának nevezhető.

Mint ismeretes, az abszolút tudás két olyan megbékélést egyesít magában, amelyek a *Fenomenológia* során már megvalósultak. Az első az általános és a reális megbékélése volt a megbocsátás alakzatában, a második pedig az abszolút és az egyes megbékélése a kinyilatkoztatott vallásban. Az első a forma legmagasabb megbékélése volt (nevezetesen a valóságos Önmaga formájáé, amely egyszerre egyes és általános), a második viszont az abszolút tartalomé. Ami az abszolút tudásban történik, az nem más, mint az önmagaság (*Selbst*) formája és az abszolút tartalom végső megbékélése.

De mi a kinyilatkoztatott vallás legmagasabb szintjének voltaképpeni tartalma? Pontosabban: van-e a kinyilatkoztatott vallásnak olyan tartalma, ami még nem állt készen a széplélek és a megbocsátás alakzatában? Hegel azt mondja, hogy ez a tartalom abban áll, hogy „a *szubsztancia* lemond önmagáról és az öntudattá lesz”, és fordítva, „az *öntudat* lemond magáról s a dologisággá, vagyis az általános személyes énné lesz”.³ A második oldal tehát a cselekvő lelkiismeret eljárásának felel meg, amely cselekvésének egész terhét magára veszi, és dologgá teszi magát, abban az értelemben, hogy elismeri, hogy cselekvése egy bizonyos szempontból gonosznak számíthat. Megfordítva, az, hogy a szubsztancia lemond önmagáról, megfelel az általános megítélő tudat eljárásának, amennyiben az elismerte, hogy elvont–általános perspektívája éppúgy részleges, mint a cselekvő individuumé, és így egy bizonyos szempontból éppúgy gonosznak számíthat.

A megbékélés struktúrája tehát ugyanaz a megbocsátás és a kinyilatkoztatott vallás esetében. Mégis, van valami, ami a kinyilatkoztatott vallás oldalán bizonyos többletet képez, nevezetesen az a felismerés, hogy *maga az abszolút szubsztancia az*, amely külsővé teszi és ezáltal feláldozza magát. Ez a kinyilatkoztatás lényegi tartalma.

Ez már a kinyilatkoztatás legközvetlenebb szintjén megmutatkozik: Is-ten emberré-válása azt jelenti, hogy az abszolútum magára veszi az egyes érzéki lét létmódját, és így valóban *megtapasztalja*, mit jelent véges lénynek lenni. Ezzel elhagyja *elvont* feltétlenségét, mivel egy abszolút lény, amely csak általános perspektívát ismer, a végesség perspektíváját azonban nem, nem lehet valóban abszolút. Amit az isteni lény az emberré-válással feláldoz, nem más, mint *elvontsága*. Hegellel szólva: a közvetítő halálával az isteni lény *absztrakciójának* halála kerül kimondásra, és már abban, hogy az isteni lény magára veszi az emberi természetet, megnyilvánul, hogy „*magánvalósága szerint* a kettő nem különül el”, vagy, más szóval, az Isten szellem, az ember is szellem, s a szellem

³ I. m. 383.

ismeri a szellemet. Ez a belátás olyasmi, aminek a vallásos tudat nincs tudatában (mivel megmarad a képzetek és az elképzelés szintjén), ámde megvalósítja, még hozzá a vallásos közösség formájában, amely „szellemi feltámadás-ként” az egyes tudat és az abszolút szubsztancia megbékélésének bizonyul.

A felismerés tehát, hogy nincs az emberi létezésből elszigetelt abszolútum, az abszolút szubsztancia oldaláról egészíti ki a cselekvő lelkiismeret és a megbocsátás ama tapasztalatát, hogy nem létezik az individuális cselekvéstől és önértelmezéstől elszigetelt általános. Továbbá, az általános tudat azon tapasztalatának megfelelően, hogy egy bizonyos perspektívából ő is számíthat gonosznak, az abszolút szubsztancia is felismeri, hogy a gonosz létezés nem valami tőle idegen.

Mármost azt mondtuk, hogy Hegel alternatívájának az individuum bűnösségére van egy „lokális” és egy „globális” oldala. Eddig az abszolút tudásban megvalósuló „globális” alternatívát szemügyre véve a kinyilatkoztatott vallást elemeztük. Itt az ideje, hogy visszatérjünk a „lokális oldalhoz”, mivel valamit még egyáltalán nem sikerült tisztáznunk.

Hogy ugyanis mi az, ami a cselekvő lelkiismeret és a megbocsátás alakzatában a megbékélés kedvéért feláldozásra kerül, meglehetősen világos: az individuum és az általános elvont oldalai. Csakhogy még nem tudjuk, *hogyan* megy végbe ez a megbékélés. „A kiengesztelés szava a *létező* szellem”, „kölcsonös elismerés, amely az *abszolút* szellem”⁴ – mondja Hegel, és „a szó” itt nem metafora, amennyiben a megbékélés *valóban* szóban, a beszédben történik meg: a beszéd az az elem, amelyben a lelkiismeret elismeri bűnösségét, és újfent a beszéd az, amiben a megszüntetve-megőrzött általánosság ki tudja nyilvánítani, hogy lemondott a „kemény szívről”, és elismerte kontinuitását az eggessel.

A *puszta* beszéd volna tehát a megbékélés terepe? Semmiképp. Mivel ugyanis az individuum mint olyan egy történeti folyamat eredménye, egy sor olyan tapasztalatot épített be magába, amelyek a beszéd és a cselekvés dialektikáját mutatják fel. Itt nincs terünk arra, hogy ennek a dialektikának a szintjeit közelebbről elemezzük. Arra fogok szorítkozni, hogy vázoljam a beszéd funkciójának változásait a cselekvés közvetítésében.

Hegel egyértelművé teszi, hogy az individuum (s vele az individuális cselekvés) szülőhelye a modern világ. Ennek a születésnek azonban hosszú előtörténete van, melynek az egyik legfontosabb állomása a személy formális elismertsége a jogállapotban (ti. a római jogban), amely a (görög antikvitást jellemző) erkölcsi szubsztancia szükségszerű elvesztéséből született. A csak formálisan elismert személy azonban megtapasztalja a maga semmisségét „a világ urának” (ti. a római császárnak) a despotizmusában – olyan tapasztalat ez, amely abból következik, hogy közös szubsztancia híján az atomizált

⁴ I. m. 343.

személyek *semmiféle* közösséget nem képesek alkotni, sem a császárral, sem pedig ellene. Így áll elő a realitás és az önmagaság totális elidegenedése, amely a boldogtalan tudat általános alakjában kerül leírásra, és amely történetileg a műveltség világának (a középkori–koraujkori európai világnak) megvalósult megkettőzöttségében nyilvánul meg.

A műveltség világa pedig az a hely, ahol a beszéd a maga tulajdonképpeni jelentőségében mutatkozik meg – kezdetben mint pusztá tanács, amelynek (valóságos államhatalom híján) még nincs valóságos címzettje, később azonban mint pusztá beszélés az általános jóról, amely a valódi cselekvést helyettesíti. Ebben a folyamatban végül a nyelv oly módon önállósítja magát, hogy az elidegenedés tulajdonképpeni *közegévé* válik.

A nyelv eme önállósulásának első szakasza az, ahol a nyelv hízelgésként jelenik meg, és létrehoz valamit, amit a „néma szolgálat” cselekvése nem tudott létrehozni – nevezetesen az abszolút államhatalmat: az egyeduralkodó „azáltal tudja, hogy *ő, ez az egyes*, az általános hatalom, hogy a nemesek [...] mint *díszek* állják körül a trónt, s a rajta ülőnek mindig *megmondják*, hogy *micsoda*.”⁵ A nemes tudatnak azonban ezután azt kell megtapasztalnia, hogy a realitás, amit létrehozott, eltaszítja őt.

Így áll elő a meghasonlottság, a tiszta műveltség avagy a szellemesség nyelve, amely már nemcsak létrehozza a világ egy alakját, hanem a világ egészéről *meg akarja mondani*, hogy micsoda: „E világ minden része ahhoz jut benne, hogy kimondják szellemét, vagy hogy szellemmel beszélnek róla és megmondják, hogy micsoda.”⁶ Sőt mi több, ez a nyelv – noha sokféle közvetítésen keresztül – hozzájárul annak a világnak a szétbomlasztásához, amelyet valaha hízelgésként létrehozott.

Ami mármost a hízelgés és a szellemesség nyelvében közös, az az, hogy egyrészt nem „pusztá” nyelvként, hanem *cselekvésként* funkcionálnak, és hogy másrészt bizonyos szempontból a cselekvés *pótlékának* bizonyulnak.

A lelkiismeret alakzatában azonban a szellem azt fogja megtapasztalni, hogy a nyelv, illetve a beszéd eme pótlék-funkciója immár nem tartható fenn. Mint ismeretes, már a lelkiismeret fogalmának is rengeteg köze van a beszédhez. A lelkiismeret konstitutív mozzanatainak egyike ugyanis a *meggyőződés* – az tehát, hogy a lelkiismeret mindig meg kell hogy legyen győződve arról, *miért* tett meg vagy nem tett meg valamit, és hogy ezt a meggyőződést ki is kell tudnia mondani. Enélkül megtörténhetne vele, mondja Hegel, hogy voltaképpen immoralis volt akkor, amikor azt hitte, hogy morális. A lelkiismeret eme beszédre-utaltságából azonban az következik, hogy megismétli a nyelvre vonatkozó előző két tapasztalatot: a széplélek alakjában lemond a cselekvésről a beszéd érdekében, a cselekvő lelkiismeret alakjában viszont

⁵ I. m. 263.

⁶ I. m. 269.

lemond a beszédről a cselekvés érdekében. Csakhogy nem térhet vissza egy alacsonyabb szintre: azt fogja tapasztalni, hogy az első esetben nincs többé realitása, a második esetben pedig a másik ember utasítja el.

Így áll elő a *vallomás* beszédmódja, ami tulajdonképpen egy performatív aktus, azaz valóságos cselekvés, amennyiben szó szerint *megvalósítja* a másik elismerését. Csakhogy az általános tudat először *puszta* beszédként értelmezi a vallomástételt, mivel még nem ismerte fel, hogy inkább épp *saját* cselekvése, a megítélés a puszta beszéd. A fordulópont ott található, ahol az általános tudat is felismeri, hogy az elismerés nem maradhat egyoldalú. A cselekvés tehát, amely az individuum és az általános közötti megbékélés közege, az a beszéd, amely többé már nem a cselekvés *pótléka*, hanem a cselekvés közvetítője és maga is cselekvés – a kölcsönös elismerés nyelve.

A nyelv és a cselekvés dialektikájával tehát Hegel olyan fogalmiságot alakít ki, amely valódi nyilvánosságot tesz lehetővé, amelynek keretei között azután megszerveződhetnek az individualitás és az általánosság különböző szintjei. Mivel pedig megmutatja, hogy a beszéd egyrészt maga is cselekvés, másrészt pedig a valóság valódi alakítója, ez az eredmény a történelmi megbékélés terepén is gyümölcsöző lehet. „A szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának vissza; a tett nem az, ami nem múlik el; hanem a szellem visszaveszi magába [...]”⁷ – Hegel nem azt mondja, hogy a tett *múlandó*; csak azt mondja, hogy nem *múlhatatlan*.⁸ Mit jelent ez? Azon, hogy egy tettet megcselekedtek vagy elkövettek, nem változtathat semmi. Ha azonban ezt a tettet mint bűnt vagy mint gonoszt vallják be, kihelyeződik a nyilvánosság szférájába, ahol pedig vagy kölcsönös az elismerés, vagy egyáltalán nincs elismerés. Mert, mint ahogyan azt a *Fenomenológia* egy másik alakzatából tudjuk, az olyan elismerés, amely egyoldalú akar maradni, kiszolgáltatott marad az uralom és a szolgaság dialektikájának.

⁷ I. m. 342.

⁸ „die Tat ist nicht das Unvergängliche” – Hegel: *Phänomenologie des Geistes* [Werke III]. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 492.

A szellem fenomenológiája: Hegel és Napóleon a történelem erkélyéről

1806. október 13-án Napóleon legyőzi a poroszokat, és csapatai élén győzedelmesen bevonul Jénába. A legenda szerint Hegel, aki azokban a napokban a franciák elfoglalta városban tartózkodott, épp *A szellem fenomenológiájának* utolsó oldalain dolgozott, ügyet sem vetve mindarra, ami körülötte történik. (A munka a következő évben, 1807-ben jelenik majd meg, és Hegelt – miután függetlenedett addigi filozófiai felettesétől, Schellingtől – végérvényesen önálló gondolkodóvá avatja a német filozófia színpadán.) Csak amikor egy eltévedt lövedék csapódik a házába, és ablakserepeket hajít az asztalra, amelynél ülve értékes kézírata fölé hajol, csak akkor ébred rá Hegel hirtelen a történelem nyers valóságára, amely körülötte szövődik éppen. Kimegy a ház erkélyére, hogy lássa, mi történik, és akkor meglátja lábainál Napóleont, aki a meghódított városba bevonuló csapatai élén lovagol.

Hegel első életrajzíróinak egyike, Karl Rosenkranz nem cáfolja a történetet, de nem is erősíti meg. Mindenesetre nem látszik túl nagy hitelt adni neki, Hegel egy másik tanítványának, Gans-nak tulajdonítva a legendát. A *Preussische Staatszeitung*-ban megjelent Hegel-nekrológiájában, írja Rosenkranz, Gans – és az ő nyomán sokan mások – azt állítja, hogy Hegel a jénai csata ágyúdörgése közepette fejezte be *A szellem fenomenológiáját*. Ez annyiban nem valószínűtlen, folytatja, hogy Hegel a könyvkereskedővel kötött megállapodás értelmében azon volt, hogy pontosan betartsa a kézirat leadási határidejét, és elküldje az utolsó íveket.¹

Akárhogy is történt, mégiscsak úgy tűnik, Hegel az első nagy német, aki látta Napóleont, és teljesen személyiségének hatása alá került. A kor másik nagy németje, aki találkozott Napóleonnal, nem más, mint Goethe, aki a jénai csatát követő erfurti kongresszus alkalmával 1808-ban Karl August szászweimari herceget kísérte. Napóleon, *Az ifjú Werther szenvedéseinek* (1772) nagy csodálója, állítólag a sors kérdésével kapcsolatban hívta ki Goethét, miután bókolt a költőnek: „Íme, ilyen az ember.” A császár akkor egy olyan maxi-

¹ Karl Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, 22.

mát mond ki, amelyet a gőg számlájára szokás írni: „Ma a politika a sors”.² A lenyűgöző benyomásokat, amelyek Napóleon láttára előtörték, Hegel Bambergben tartózkodó barátjával, Niethammerrel osztja meg egy 1806. október 13-i keltezésű levelében. Hadd álljon itt egy sokatmondó részlet ebből a levélből. „Jéna. Hétfőn, október 13-án, azon a napon, amikor Jénát elfoglalták a franciák, és Napóleon császár bevonult falai közé: a császárt, ezt a világlelket láttam felderítésre kilovagolni a városon keresztül. Valóban csodálatos érzés látni egy ilyen egyént, aki egyetlen pontba gyűjtve, lovon ülve átfogja a világot és uralkodik rajta. A poroszok számára persze nem lehetett jobb prognózist felállítani; de csütörtöktől hétfőig egy ilyen siker nem lett volna lehetséges, csak egy ilyen kivételes férfinak köszönhetően, akit nem lehet nem csodálni.”³ A Napóleonnal szembeni leplezetlen csodálat egész életén végigkísérte Hegelt. Neve többször feltűnik mind műveiben, mind levelezésében. Például egy 1816. július 5-i, szintén Niethammernek címzett levélben a Napóleonnal szembeni reakcióra vonatkozólag, amely mind intenzívebben nyilvánult meg a konzervatív körök részéről, Hegel Napóleon iránti szimpátiával jegyzi meg, hogy „ez a legrettenetesebb reakció, amit valaha láttam”.⁴

*

A probléma, amelyet vizsgálódásaink során tárgyalni szeretnénk, a következő: kicsoda is, természetesen a hegeli filozófia szempontjából, ez a két személyiség, akiket a történelem ebben a percben szemtől szembe állít egymással? A konkrét történelmi tény, amelynek margóján mindezt tárgyalni szeretnénk, a következő: Hegel, a Filozófus, íróasztalánál ül, és épp utolsó oldalait írja a mindenkori filozófia legnagyobb könyvei egyikének, *A szellem fenomenológiájának*, ám a csatatérről hangzó ágyúlövésektől megzavarva kimegy háza erkélyére – fogadjuk el, hogy mindez megtörtént, vagyis hogy valóságos eseményről van szó –, hogy lássa, mi történik, és meglátja Napóleont, a Császárt, amint az épp meghódított városba bevonuló csapatai élén lovagol. A valóságos történelem síkján tehát a Filozófus és a Császár találkozásáról van szó. Mi az értelme ennek a találkozásnak a történelem jelentéseinek szempontjából?

Az École Pratique des Hautes Études-ön 1933 és 1939 között tartott előadásában, amelyeket csak 1947-ben gyűjtött kötetbe egyik hallgatója, a regényíró és költő Raymond Quénéau,⁵ Alexandre Kojève olyan értelmezését

² T. Vianu: Johann Wolfgang Goethe. In uő: *Studii de literatură universală și comparată*. Editura Academiei, București, 1963 (2. kiad.), 232.

³ Hegel: *Correspondance*. Gallimard, Paris, 1962, vol. I. (1785–1812), 114. sk.

⁴ I. m. vol II. (1813–1822), 82.

⁵ Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard, Paris, 1947. Részleges

adta *A szellem fenomenológiájának*, amelynek szemére vetik a munkának nevezett tényező és az ebből a szempontból tekintett dialektikus úr–szolga páros történelmi szerepének eltúlzását, de amely különleges szellemi hatással bírt az illető korszakban és utána is. Az előadásokat számos fiatal hallgatta, akik azután a francia kultúra nagy neveivé váltak. Az itt következő fejtegetésekben sokszor Kojève e jelentős értelmezéséből származó ötletekből indulunk ki, amelyek szerint Hegel és Napóleon 1806 őszi bekövetkező találkozása, bármily véletlennek tűnjön is fenomenális szempontból, a lényeg síkján *a történelem végének* sajátos jelentését rejti. Hegellel és Napóleonnal „a történelmi folyamat végén”⁶ állunk. A történelemnek, amelyet „ez a csata zár le”,⁷ Napóleon és Hegel a két legjelentősebb szereplője. A Császárnak és a Filozófusnak is nevezhetjük őket. Az egyik, az előbbi *a gyakorlati cselekvés embere*, a másik, az utóbbi *az elméleti gondolkodásé*, aki azon gyakorlati cselekvések értelméről és jelentőségéről elmélkedik, amelyeket az előbbi vitt véghez.

*

A továbbiakban elemezni és értelmezni szeretnénk a Napóleon és Hegel közötti viszony néhány aspektusát, egy olyan viszonyt, amely igen sokrétű a belőle kifejthető jelentések tekintetében, még akkor is, ha a két főszereplő sohasem állt egymással közvetlenül szemtől szemben, és soha nem váltott szót egymással. A történelem, mondta Hegel történetfilozófiai előadásaiban, néma, és nagy eseményei legtöbbször csendben történnek meg. Sajátos, egymástól különböző, egyenesen ellentétes, ám egymást kiegészítő tevékenységi köreikben ők ketten, mindketten a maguk módján, egy-egy abszolútumot képviselnek. Az egyik *a történelmet csináló cselekvés*, a másik *a történelemről való filozófiai elmélkedés* köre. Napóleon és Hegel találkozása a két abszolútum, a cselekvés rendjének és a gondolkodás rendjének abszolútuma közötti találkozás, amelyek épp azzal egészítik ki egymást, ami a másiktól hiányzik, és épp ezért jelentik a véget, amely után már semmi sem lehetséges ugyanezen a szinten és ugyanezzel az intenzitással. Mivel mindkettőtől hiányzik valami, nevezetesen a másik, kölcsönösen feltételezik egymást, és mindegyikük lehetővé teszi a másikat. *A szellem fenomenológiája* által, amelyet a jénai harcok alatt fejez be, Hegel épp e harcok és győztesük, Napóleon császár miatt lesz az abszolút tudás filozófusa, és ezáltal áll minden korábbi gondolkodó fölött, akik számára, magával Platónnal kezdődően, az abszolút tudás elérhetetlen álom csupán. De ez az *abszolút tudás* csak azon történelmi tapasztalat által érhető el, amelyet Napóleon mint *az abszolút cselekvés* aktora képvisel. Hegel fensőbb-

román kiadás: *Introducere în lectura lui Hegel*. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

⁶ I. m. (román kiadás) 110.

⁷ I. m. 78.

sége csak ama körülmény által nyer magyarázatot és értelmet, hogy Napóleonnak, az abszolút történelmi cselekvés emberének kortársa, ami egyszerre követeli meg és teszi lehetővé őt mint az abszolút tudás emberét. De *Napóleon mint Napóleon*, cselekedetei minden történetileg egyetemes jelentésével terhelve, vagyis mint az isteni szándék szolgálatába állított emberi eszköz, szintén csak a történelem hegeli újraértelmezésének köszönhetően lehetséges. Azon cselekedetek értelme – illetve az azokat mozgató szándékok –, amelyeknek Napóleon és Hegel a szolgálatába állt, meglepő egybeesést mutat: a cselekvés által, amelynek a történelem, illetve a gondolkodás színterén teljes önfeledtséggel átadják magukat, metaforikusan szólva mindketten arra töreksenek, hogy a földre költöztessék a mennyet, a viszonylagos anyagában valósítva meg az abszolútumot.

*

Lássuk tehát vizsgálódásaink szempontjából: *a)* először is kicsoda Napóleon, azután *b)* kicsoda Hegel, végül *c)* találkozásuk miért számíthat a történelem lehetséges végének.

Először is Napóleon. Történelmileg szólva, a dolgok szintjén ő – ahogyan Hegel is nevezi – a Császár, aki erős kezével a Forradalom utáni Franciaország sorsát igazgatja. Csakhogy az első, reális sík mögött a történelmet megduplázza a másik, az ideális sík, ahogyan Hegel mondja történetfilozófiai előadásaiiban. Metafizikailag szólva tehát Napóleon nem más, mint – ahogyan szintén Hegel nevezi – a világlélek (*die Weltseele*), emberként való megtestesüléseinek egyik alakjában, vagyis Napóleonként. Következésképpen az egyetemes történelem e pillanatában, amikor a jénai csata zajlik, egyesítvén a történelem két síkját, a reálisat és az ideálisat, Napóleon az emberi képet öltött, emberi testet magára vett, húsban-vérben megtestesült abszolút Szellem. Napóleon a történelembé belépett abszolút szellemként jelenik meg, de ezt csak arról a csúcstról nézve teheti, amelyet az önmagáról való tiszta tudás képez. „Az abszolút szellem csak azon a tetőponton jön létre, amelyen önmagáról való tiszta tudása az ellentét és a váltakozás önmagával.”⁸ A továbbiakban *A szellem fenomenológiájának* VI. fejezete a következő szavakkal zárul: „ez isten, aki megjelenik azok közepett, akik a tiszta tudásnak tudják magukat”.⁹

Isten e legutóbbi megjelenése a világban, amely Hegel számára Napóleon, illetve ő maga mint az abszolút tudás birtokosa, ez teszi lehetővé Napóleon mint Napóleon belépését a történelembé. Az emberben isteni princípiumként Jézus Krisztus isten-emberi alakjában megtestesült Isten első

⁸ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 343.

⁹ I. m. 344.

megjelenése után ez Isten második megjelenése a világban. Jelentőségteljes párhuzam: Isten Napóleon metafizikai-emberi alakjában testesült meg metafizikai princípiumként az emberben. A dolgok kibontakozásának e pillanatában Napóleon a történelem maga, amely egyetlen emberbe koncentráldott mint az emberiség sorsának hordozójába.

A „megtestesülés” e második forgatókönyve szerint az, aki az „örömhírt” közli, az ezúttal az emberit és a metafizikait ötvöző új megtestesülés evangélistája nem más, mint Hegel. Minden az isteni ihlet jegyében történik, lévén Hegel egy olyan onto-teológia megalkotója, amelyben az abszolút Szellem tapintatosan fenntartja az Istennek járó helyet: az abszolút Szellem laikus teológiája. Valójában Hegel Napóleon is befoglalja filozófiájának mintázatába, Napóleon maga pedig mint Napóleon, metafizikus–emberi személy, csak Hegel onto-teológiai filozófiájának köszönhetően lehetséges. Napóleonnak mint Napóleonnak a történelemben való érvényesülése csak azon új metafizikai kinyilatkoztatásnak köszönhetően történt meg, amelynek szerzőjét Hegelnek hívják.

*

Lássuk hát a továbbiakban, kicsoda is Hegel. Egyszerűen leírva, első ábrázolásban Hegel maga is „hús-vér” ember, az a gondolkodó, aki íróasztala mellett műve, *A szellem fenomenológiája* kézírata fölé hajol, mivel kiadója sürgeti, hogy minél hamarabb fejezze be, s ezért éjt nappallá téve azon fáradozik. Munkájában megzavarva kimegy háza erkélyére, hogy lássa, mi történik körülötte, és meglátja Napóleon, a történelem ágensét, amint éppen *létrejön*. Ettől a pillanattól kezdve Hegel megpróbálja megérteni mindazt, ami Napóleon által történik, vagyis a történelmi létrejövés mechanizmusát. Ezért a történelem újírására vállalkozik, úgy, hogy *benne* a jelent veszi kiindulópontnak, és visszafelé halad a múlt felé. A történelem *a múltból a jelen felé* születik, de *a jelenből a múlt felé* születik újjá. Hegel úgy vesz részt a történelemben, hogy újragondolja és újírja; így érti meg önmagát, de így érti meg a másikat is, önmaga ama mását, aki Napóleon. Ezáltal érti meg, amit maga elé tűzött: a történelmi létrejövés mechanizmusát.

Megértve önmagát mint a történelem nagy gépezetének alkatrészét Hegel először is „hús-vér” emberként észleli önmagát. De nem érzékeli hasonlóképpen Napóleon, noha „hús-vér” valójában látja a lábai előtt. Napóleon átalakult, és abszolút Szellemként jelenik meg előtte. Hegel számára ez a történelem tulajdonképpeni megértésének sajátosságához tartozik. Most már Hegel mint „hús-vér”, konkrét, élő ember sem fog annyit számítani, hiszen a maga során ő is csupán egy nagy elvont elvben lép fel, amely csak azzal a szándékkal szállt le a történelembé, hogy *innen* magyarázhassa azt. Napóleon mint metafizikus emberi személy létezését Hegel saját történetfilozófiájának

elveiből vezeti le, s ezáltal igazolja magát az észnek a felvilágosodás által felállított ítélőszéke előtt. Bíróként, végső soron elvont elvvé válva, Hegel ragaszkodik hozzá, hogy beidézze Napóleont ennek az ítélőszéknek a tárgyalására. Csakhogy ebben a folyamatban Hegel számára az élő, konkrét ember, Napóleon is absztrakcióvá párolog.

*

Kíséreljük meg megvilágítani a tárgyalásra bocsátott probléma utolsó aspektusát is: Hegel és Napóleon találkozása miért képezhetné a történelem végét. Ehhez meg kell vizsgálnunk néhány jelentős párhuzamot, ami Napóleon és Hegel között, illetve a jénai csata (1806) és *A szellem fenomenológiája* (1807) között megállapítható. Mindezek a párhuzamok abból a megállapításból indulnak ki, hogy mindkét esetben egy-egy végső határról, *terminuspont*ról van szó, amelyen túl már nem lehet lépni. E párhuzamok lényegét Kojève fejezte ki abban az állításban, hogy Hegel mint *A szellem fenomenológiájának* szerzője „bizonyos értelemben Napóleon öntudata”.¹⁰

Hegel, mint már mondtuk, a jénai harcmező ágyúinak zenei kísérete alatt fejezte be *A szellem fenomenológiáját*. A dialektika szempontjából, amelyet felfogásában kifejleszt, valójában minden harc, azon ellentétes oldalak állandó csatája, amelyekből a létezés minden formája kialakul. Maga a szellem élete harc, *agonizszmata*, ahogyan Arisztotelész mondotta.

Napóleont megpillantva erkélyének magasából, mely a történelem bírájaként a történelem fölé emelte, Hegelnek rögtön az az intuíciója támad, hogy ez által a háború által, amelynek győzedelmes hőse Napóleon, a végső harc esett meg, amely által a történelem véget ért. Ezzel a harccal tehát megvívták minden harc lényegét, minden háború háborúját. Hegel ért hozzá, hogy ebből a körülményből rögtön előnyt kovácsoljon a maga és filozófiája számára, abban az értelemben, hogy rájön: a történelem végével megvalósulóban van a filozófia mindenkori álma – az abszolút tudás. Fichte egy híres képzetben összegezte álláspontját ebben a kérdésben: nem létezik abszolút tudás, de abszolút épp azért, mert tudás. Most azonban, hogy az emberiség történelmi tapasztalata Napóleon által lezárásához jut, egyúttal véglegessé is válik. A történelem *alkonya* véget ért, és lassan-lassan leszáll a történelem utáni éj, a történelem hiányának éjszakája, amikor eljön a pillanat, hogy Minerva madara szárnyra keljen – „Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét.”¹¹ Eljött az idő, amikor a filozófián a sor, hogy fellépjen és eljátssza szerepét. A helyzetet Hegel *A jogfilozófia alapvonalainak* előszavában fejtette ki

¹⁰ Kojève: i. m. 109.

¹¹ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázolata*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 23.

elméleti igénnyel. A filozófiai megismerés *post festum* lép fel, éjszaka történik, amikor a nap eseményei már lezárultak, végleges alakot öltve. A filozófia későn érkezik ahhoz, hogy bármiképpen befolyásolni tudná ennek az alaknak a körvonalait. „Mint a világ *gondolata* csak abban az időben jelenik meg, miután a valóság befejezte alakulásának folyamatát és elkészült.”¹² Hegel számára a történelem vége lehetőséget jelent az abszolút tudás filozófiai álmának megvalósítására – a filozófiát jelenti mint abszolút tudást. Ennek értelmében a valóság megismerése éppúgy lezárt, mint ahogyan a valóság szintjén a történelem is lezárult. A kettő, a valóság és a megismerés most teljes egyensúlyban van, mint egy egyenlet két terminusa, úgy, hogy felléphet a hegeli gondolkodás alapelve – ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos, az ésszerű.¹³

Mivel a megismerés bevégeztetett, az egyetlen lehetséges művelet ebben a megismerés utáni állapotban már nem lehet az ismeretek bővítése, hanem logikai rendszerezésük egy enciklopédia formájában. Egyébként pedig minden mozgás átveődik a logikai síkra. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvetése*, amelyet Hegel a következő periódusban dolgoz ki (1817), a mérlegkészítés felvilágosító rögeszméjét elégíti ki, ezúttal mindannak számbavételével, ami *már* ismert, azért, hogy az ész pontosan meg tudja állapítani, mi az, amit *még* meg kell ismerni. De kétségtelenül megfelel egy olyan imperatívusznak is, amely Hegel filozófiájának mélyén munkál, aki megértette, hogy a feladat, ami az abszolút tudás megvalósításának helyzetében a gondolkodásra maradt, nem lehet más, mint a tudás rendszerezése egy enciklopédia formájában. „Az abszolút tudás azáltal vált *objektíve* lehetségessé – jegyzi meg Alexandre Kojève –, hogy Napóleonban és Napóleon által a történelmi fejlődés reális folyamata, melynek során az ember új világokat hozott létre, és – birtokolván őket – átalakította azokat, véget ért. Ezt a világot feltárni annyi, mint feltárni a világot, vagyis a létet tér-időbeli létezése befejezett totalitásában. Szubjektív szempontból az abszolút tudás azáltal vált lehetségessé, hogy egy Hegel nevű ember képes volt felfogni a világot, amelyben él, és képes volt felfogni önmagát is mint olyat, aki ebben a világban él és megérti azt. Mint minden kortársa, Hegel is mikrokozmosz, aki egyedi lényébe integrálja az egyetemes lét tér-időbeli megvalósulásának lezárt totalitását.”¹⁴

Tágabb történelmi perspektívából, a modernitás létrejöttének szempontjából nézve Napóleon által az individualitás eszménye valósul meg, amely e kor sajátja. Napóleon nem más, mint a modern individualitás annak teljes valóságában. A közösségből kilépett és a közösséggel szemben álló individualitásról van szó mint a modern világ uralkodó elvéről. A modern polgári világ, ahogyan az Napóleon által megvalósul és ahogyan azt Hegel elgondolja,

¹² Uo.

¹³ I. m. 20.

¹⁴ Kojève: i. m. 71. sk.

az individualitás elvére épül, mely szemben áll a közösségiség elvére épült premodern világgal. Napóleon esetében az individualitás elvének győzelme az állam, eme – ahogyan Hegel tartja – „földi istenség” ésszerű felépítésének aktusában nyilvánul meg. Ami az egyént illeti, Hegel azt állítja, hogy az – akárcsak a filozófia – saját korának terméke. „Ami az egyént illeti, mindenik *korának a gyermeke*; így a filozófia is: saját *kora gondolatokban megragadva*. Azt hinni, hogy valamely filozófia túlmegy a maga jelen világán, éppolyan balgaság, mint az, hogy egy egyén átugorja a maga korát, átugorja Rhodust.”¹⁵ Ebben a tágabb kontextusban annak ellenére, hogy a jénai csata pillanatában Napóleon az, aki a történelmet csinálja, egyszersmind annak a történelemnek a terméke marad, amely őelőtte alakult ki, s amelyet egyénként magába sűrített. Elsősorban a felvilágosodás elvéről van szó, amely lényege szerint racionalista és individualista, de leglényegesebb következményének, a Francia Forradalomnak az elvéről is. Ahhoz, hogy fontosságának valódi mértéke szerint ismerjük meg, Napóleont az egyetemes történelem perspektívájából kell tekintenünk; egyébként, a történelmen kívül, kiragadva a *koinoteta*-ból (a közösből), az *idioteta*-ra (az egyénire) korlátozva arra ítéltetik, hogy furcsa és bizarr, érthetetlen egyén legyen, a legjobb esetben csak egy kalandor. Napóleon mindenesetre az marad, aki a Francia Forradalom keresztül megvalósította a felvilágosodás eszményét.

A másik sikon, a filozófiai gondolkodásén, *A szellem fenomenológiája* nem más, mint a történelem modern polgári öntudatának újragondolása új terminusokban. Választ ad arra a kérdésre, hogyan valósul meg az individualitás és hogyan jut diadalra a modern világban. Hegel a saját szempontjából, amelyet *A szellem fenomenológiájában* javasol, úgy írja újra a történelmet, mint mindannak elbeszélését, ami a tudattal megeshet az abszolút tudás felé vezető útján. A múlt újratereemtésének ebben a munkájában Hegel – Karl Löwith olyannyira találó kifejezésével – „fordított prófétaként” jár el, aki a jövővel való foglalkozást a múlt iránti érdeklődéssel helyettesíti.¹⁶

*

Lássuk végül, milyen értelemben beszélhetünk Hegel és Napóleon 1806-os jénai találkozásáról mint az egyetemes történelem végéről. Metaforikus nyelven mondván az egyetemes történelem fő tartalma nem más, mint az emberiség harca az elveszett mennyország, Milton szavaival „az elveszett paradicsom” visszahódításáért. Amennyiben ebben a kontextusban a menny és a föld csak az ember két tudatállapotának metaforája, a történelem említett

¹⁵ Hegel: i. m. 21. sk.

¹⁶ Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Atlantisz, Budapest, 1996.

célja csak egyetlen módon valósulhat meg, éspedig a mennyországának a földön való újjáépítésével, azaz „Isten országának” a földre való leszállításával.

Hegel jogfilozófiájának perspektívájában a menny földre való leszállításának terve az állam történelmi fennhatóságának elismerésében, illetve az államért mint földi istenségért való rajongásban fejeződik ki. Hegel történetfilozófiai megfontolásai szerint az egyetemes történelem csak azokat a népeket tartja meg tervében, amelyek elérték a nemzetállam fejlődési fokát. Ezzel pedig a Hegel és Napóleon között elindított párhuzam újabb arcát mutatja. Az, aki a modern történelemben győzelemre vitte ezt a Hegel által kimondott elvet, Napóleon. Történelmi síkon Napóleon akarata egy konkrét állami berendezkedésben valósult meg. Ezért az abszolút hatalommal bíró állam, amelynek megvalósításán Napóleon a maga háborúival dolgozott, Hegel számára a keresztény mennyei birodalom evilági megvalósításának számít. Valójában az államra mint földi istenségre, mint a földre szállt Isten egyik alakjára vonatkozó hegeli elképzelés konkretizálásáról van szó.

Az egyetemes történelem végpontján áll Napóleon és Hegel gondviselészterű személyisége, akik 1806 őszen találkozót adtak egymásnak, jobban mondva a Szellem összehívta őket a jénai csata történelmi eseményének alkalmával. Figyelemre méltó esemény ez, hiszen, mint az a kifejtett gondolatok szemszögéből kiderül, itt és most a történelem két alapvető folyamatának mozgási pályája találkozik egymással: az ember felemelkedése Istenhez, amit az ember isteniesülésének hívunk, illetve az ezzel ellentétes folyamat, Isten leszállása a történelemben és átalakulása ennek tetteivé. A két folyamat találkozási pontja az Ember-Isten vagy Isten-Ember, a tárgyalt történelmi helyzetben Napóleon és Hegel, tevékenységi körük két teljes kifejeződése, metafizikai-teológiai szempontból kettős – történelmi és szimbolikus – jelentőségű személyiségek. Istennek a történelemben betöltött szerepe kettejükön keresztül ezúttal világos jelenléti és cselekvési mintát kap. Hogy megadja a létezés lehetőségét néhány nagy formátumú történelmi személyiségnek, Isten kényszerítve érzi magát arra, hogy emberré váljon, hogy beleköltözzön ezekben a személyiségekbe, hogy belülről határozza meg a történelmet. Mindezt a jelenlét és a hiány kettős dialektikus mozgásában: bennük lakozván hagyja őket cselekedni, mintha nem is volna ott, hogy biztosítsa számukra a cselekvésre vonatkozó akarat szabadságának érzését. Más szóval, hogy megadja számukra a szabadság olyannyira csalóka látszatát. A nagy történelmi személyiségek által Isten megjelenik a történelemben, és eltűnik belőle, amikor ezek eljátszották a Szellem vagy az Ész által rájuk osztott szerepet. Ebben az értelemben Isten történelmi jelenléte váltakozó: hol jelen van, hol pedig távol – inséges időkben, mint Heidegger mondja –, de mindig érdekeltként annak menetében, akár belülről, akár pedig kívülről.

A dolgok a történelemben bevégeztetvén, bármilyen bejelentés, a történelem eljövendő történéseinek bármilyen hírül adása felfüggesztésre kerül.

Nem lehetséges semmiféle új Örömhír, ami pedig következik, az nem lehet más, mint afféle „fordított” történelem. A Nietzsche-típusú ellen-evangéliumokról van szó, amelyek tartalmukban nem véletlenül keresztényellenesek. Az Abszolút Szellem e második megjelenése által, aki Napóleon, és akit a Hegel nevű új evangélista jelentett be, az, ami benne végbement, radikálisan megváltoztatta a történelem útját, annak történéseit, amelyek immár csak ennek a megjelenésnek a következményei. E történések következményeképpen és jelentésüknek köszönhetően a világtörténelem a végpontján vesztegel. Istennek a történelemben Abszolút Szellemként való első és második megjelenése között, vagyis Jézus Krisztus teológiai síkon és Napóleon metafizikai síkon történt megjelenése között a történelem a világtörténet keresztény szakaszaként bontakozott ki. Napóleon és Hegel jénai találkozása, amely egyfelől véletlen és esetleges, másfelől viszont lényegi és ebben a minőségében talán szükségszerű, a történelem végleges végének jelentését ölti fel. Hogy önmagát mint olyat megismerje, az Abszolút Szellemnek szembe kellett állítania egymással a cselekvés emberét és a gondolkodás emberét mint saját két küldöttjét.

1806-ban Jénában lejátszódott a történelem utolsó felvonása, amely véget is vetett az egyetemes történelemnek, abban az értelemben, hogy annak a történelemnek az utolsó felvonásáról van szó, amelynek – főszereplői, Napóleon és Hegel által – még volt jelentősége a Szellem számára. Ez után az időpont után az emberiség mind öntudatlanabb és lelkiismeretlenebb kalandokba bocsátkozott a jelentőség-nélküliség szürke zónájában, és éppen ez jelenti a lényege szerint ésszerűségként értett történelem végét. A történelem e felfogása a felvilágosodást jellemzi, és természetesen Hegelt is annyiban, amennyiben a felvilágosodás ideológiájának termékeként tekinthető. A történelem vége, az abból való kilépés nem azt jelenti, hogy az, ami következik, kikerülhetetlen találkozás a semmivel, amiben minden elvész, és azt sem, hogy a világ megreked valamiféle eleai típusú örök jelenben, amelyben már nem történik semmi. Valami mégis történik, de ez a valami minden jelentőségét elvesztette a Szellem számára. Az események és cselekedetek, amelyek a történelem területét alkotják, már nem mutatják az érdeklődésre való számot tartás olyan fokát, mint ami azelőtt sajátjuk volt. Valójában mindabból, ami még megtörténik ebben a történelemben, amely elérte a végét, és mégis megy előre, a Kinyilatkoztatásként értett megjelenés fentebb kifejtett szempontjából már semmi sem fontos, és semmiféle érdeklődésre nem tarthat számot.

Épp ezt jelenti a történelem vége: hogy kívül vagy működésének mintázatán. Azt jelenti, hogy valami, ami a valóságban végbemegy, mégsem alakít már történelmet, lévén az emberek és tetteik bármiféle értelem híján, s nem bírván semmiféle reális jelentőséggel a Szellem, az egyetemes Ész számára. Hegel számára az, ami valóban számít a történelemben, nem az emberek, nem is a cselekedeteik, hanem a szellemi értelmek és jelentések, amelyek kibont-

hatók belőlük. Vagyis a történelem csak azokat a személyiségeket tartja meg, akik még valamilyen ésszerű értelem hordozói. Mivel pedig nem felelnek meg ezeknek a metafizikai mércéknek, az 1806-os jénai események után történtek a történelmen kívüliek, inkább abban helyezkednek el, amit poszttörténelemnek lehet nevezni. A Szellem vagy az egyetemes Ész ideiglenes vagy végeleges hiányában a világ saját értelmetlenségének drámáját éli meg. Az emberek és cselekedeteik már nem rendeződnek el egy történeti kozmoszban, a világ pedig egyre mélyebbre süllyed – talán visszavonhatatlanul – a poszthistorikus relativizmus káoszába.¹⁷ Lehet, hogy éppenséggel annak a kornak a képéről van szó, amelyben élünk: annak a kornak a képéről, amely megözvegyült az abszolút, domináns ésszerű értelem jelenlététől.

Fordította Balogh Brigitta

¹⁷ A relativizmusról és a vele összefüggő problémákról lásd Andrei Marga: *Relativismul și consecințele sale / Relativism and its Consequences*. Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2001.

Kojève, Hegel és a történelem vége*

Alexandre Kojève – vagy eredeti nevén Alekszandr Vlagyimirovics Kozsevnjikov – 1902-ben született az orosz arisztokrácia és nagypolgárság, a régi és a modern orosz elit lakóhelyén, a moszkvai Arbat negyedben, jómódú kereskedőcsaládban.

A történelem először hároméves korában keresztezte az útját, amikor az orosz–japán háború idején a mandzsúriai Mukden közelében édesapját, aki tűzértisztként szolgált, halálos találat érte. A világtörténelemmel való igazi találkozására azonban csak a bolsevik forradalom idején került sor. 1918-ban letartóztatják, mert szappant árult feketén, kis híján kivégzik, mégis kommunista lesz, ott és akkor, mint utolsó interjújában, nem sokkal halála előtt – 1968-ban, egy másik „forradalom” kellős közepén – bevallotta.¹

Nem elvi alapon azonosult a kommunizmussal – ahhoz még túl fiatal volt, és különben is a fehérek vagy legalábbis a semlegesek között lett volna a helye –, hanem gyakorlati alapon. Egy új történelmi realitást fogadott el, egy sikeres forradalmat. Saját börtönbeli tapasztalata – összeköttetéseinek köszönhetően szabadult meg a biztos haláltól – csak még inkább meggyőzte arról, hogy a terror és a formális jogot sutba dobó diktatúra mennyire fontos, lényegi elemei a sikernek. A fiatal Lukács, szintén 1918-ban, majd egy teljesen más, de önmagát szintén elsősorban a történelmi sikerrel legitimáló kontextusban a prekritikai korszakát élő Bretter György hasonlóképpen döntött.²

* A nagyváradai Partiumi Keresztény Egyetem Filozófia Tanszékének 2006. május 31-i tudományos ülészakán elhangzott előadás szerkesztett változata.

¹ Vö. Gilles Laponge: Entretien avec Alexandre Kojève. *La Quinzaine littéraire*, no. 53, 1968. július 1. Újraközzölve a lap 500., 1988. január 1-i számában.

² Vö. Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* [1918]. Lásd erről Bretter György: Adalékok Lukács György életművének értelmezéséhez. In uő: *Itt és mást. Válogatott írások*. Kriterion, 1979, 315. sk. Bretter 1949 és 1965 közötti korszakát eddig még senki sem dolgozta fel. Bár ebben az időszakban tudtommal csak újságcikkeket publikált, nem volna érdektelen ezekkel a szövegekkel, különösen a kolozsvári *Igazságban* 1956 és 1958 között megjelent írásaival megismerkedni. Amikor 1977-ben, halála előtt fél évvel, az olasz kommunisták demokrácia és diktatúra közötti vergődéséről beszéltem neki, egy adott pillanatban megjegyezte: „Semmiféle demokráciát, semmiféle pluralizmust nem akartunk. Diktatórikus hatalmat akartunk.” (Bretter és a tanítványok. Molnár Gusztávval beszélget Törzsök Erika. *Kellék*, 23 (2003), 25.) Ez a hirtelen replika mintha öncélúnak mutatná a diktatúrát, de valószínűleg a korai Bretternél is arról lehetett szó, hogy a diktatúra és a terror csupán a kommunizmus történelmi sikerét garantáló eszköznek számított.

Nem hiába mondta azonban a titokzatos Kojève-ről Allan Bloom, Leo Strauss amerikai tanítványai között egy valóságos „európai”, hogy ő „a huszadik század legintelligensebb marxistája”.³ Annyira azért nem vitte túlzásba az azonosulást, hogy ott is maradjon Szovjet-Oroszországban, bár kétségtelen, hogy feltétlenül lojális maradt mind hazájához, mind pedig annak rendszeréhez, úgy is, mint filozófus, és – amikor már úgy vélte, hogy filozófusként nincs többé dolga – úgy is, mint magas rangú európai bürokrata és KGB-ügynök.⁴

Kojève 1920-ban – Lengyelországon keresztül, eléggé kalandos körülmények között – hagyta el Oroszországot, és Németországba költözött, hogy folytathassa egyetemi tanulmányait, amire burzsoá csemeteként a forradalmi Oroszországban nem volt semmi esélye. 1921-ben beiratkozott a heidelbergi egyetemre, ahol többek között Jasperszel került közelebbi kapcsolatba. 1926 januárjában Vlagyimir Szolovjev vallásfilozófiáját bemutató értekezését elfogadva a filozófia doktorává avatták.⁵

1926 végén, 24 éves korában Párizsba érkezik, remélve, hogy Franciaországban „új hazára lelhet”, mint egy 1933-as feljegyzésében írja. Amit persze, jegyzi meg életrajzírója, nem úgy kell érteni, hogy az „új haza”, akárcsak korábban Németország, szülőhazája, vagyis Oroszország helyébe léphetett volna.⁶

Alig 31 éves, amikor 1933-ban egy véletlennek köszönhetően felcsillan számára a lehetőség, hogy igazi hírességgé váljék. A szintén orosz származású Alexandre Koyré, a párizsi École Pratique des Hautes Études professzora a kairói egyetemre megy tanítani, és felkéri ifjú barátját, hogy vegye át tőle Hegel vallásfilozófiájának szentelt kurzusát. Koyré *A szellem fenomenológiája* előtti Hegel-szövegeket elemezte, ő viszont a *Fenomenológiának* szentelte előadásait, hat teljes éven keresztül, 1933 és 1939 között. Hallgatói között a korabeli francia intelligencia krémje. Néhány név a sok közül: Raymond Quéneau (ő adja ki az előadások szövegét 1947-ben),⁷ Georges Bataille, Jacques Lacan, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, André Breton és még sokan mások. Sartre ugyan nem járt „a szeminárium”-ra, de megírta, mennyire hatott rá Kojève harmincas évekbeli felfogása.⁸

³ Allan Bloom: *The Closing of the American Mind*. Simon & Schuster, New York, 1988, 222.

⁴ Ez utóbbi vonatkozásról lásd: Alexandre Kojève, KGB spy. *New Criterion*, 1999. november.

⁵ *Religionsphilosophie Wladimir Solowjeffs*. Nyomatásban: Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjeffs. *Der russische Gedanke: Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*. I., no. 3., Bonn.

⁶ Vö. Dominique Auffret: *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Bernard Grasset, Paris, 1990, 153.

⁷ Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Éditions Gallimard, 1947. Az amerikai kiadáshoz Allan Bloom írt előszót.

⁸ Vö. D. Auffret: i. m. 238.

„A *Fenomenológia* – írja Kojève az 1933–34-es tanévről szóló összefoglalójában – valójában filozófiai antropológia. Pontosabban az ember egzisztenciális magatartásainak módszeres és teljes, a szó modern (husserli) értelmében fenomenológiai leírása [...] Ami a vallást illeti, a *Fenomenológia* nem objektív teológia, nem vallástörténet és nem a vallási érzület pszichológiája. Ez a mű a tér- és időbeli világban történelmi lényként élő ember valamennyi vallási magatartásának a fenomenológiai leírását nyújtja (mely magatartások realizálódtak is a történelem folyamán a *Fenomenológia* megjelenéséig). Ezeket a különböző vallási beállítottságokat olyan momentumoknak kell tekintenünk, amelyek megszüntetve-megőrződnek (azaz egyenként véve megszűnnek, de megőrződnek és szublimálódnak, amennyiben igaznak bizonyulnak) az ember általános magatartásában. Arról az emberről van itt szó, aki teljesen megvalósította saját lényegét, vagyis tökéletesen megértette önmagát, más szavakkal az »abszolút« filozófusról, azaz a történelem végét megelő Hegelről, aki csakis azáltal lehetett az, aki, hogy megírta *A szellem fenomenológiáját*.⁹

Nem az abszolút tudás birtokába került filozófusra, hanem a történelem végére tett utalás itt az igazán érdekes. Azaz nem az abszolút filozófus az igazán fenomenális, hanem az abszolút történelmi személyiség, aki *véghez* viszi a történelmet. Hegel ezt megírta és megélte, Jénában és Bambergben, 1806 és 1808 között. 1806. október 13-án a következőket írta Niethammer nevű barátjának: „Ma reggel láttam a császárt – ezt a világleket – a városon keresztül felderítésre kilovagolni; – valóban csodálatos érzés látni egy ilyen individuumot, amint itt egy pontra koncentrálna, lovon ülve, átfogja a világot és uralkodik rajta... Lehetetlenség nem csodálni őt.”¹⁰ Másnap, 1806. október 14-én – ez a jénai csata napja –, mint a jó öreg Tarle írja: „eldölt Poroszország sorsa”.¹¹ A precíz történész nem gondolhatott arra, hogy itt sokkal, de sokkal többről volt szó.

A szellem fenomenológiája 1807-ben jelent meg. Hegel nem írja le benne egyetlen egyszer sem Napóleon nevét, de – legalábbis Kojève szerint – az egész mű értelmezésének kulcsa mégiscsak ő. Kojève számára akkor és ott világosodott meg a *Fenomenológia*, amikor és ahol felfedezte, hogy Hegel tulajdonképpen Napóleonról beszél. Már említett, utolsó beszélgetésében azt mondja, hogy „amikor a 4. fejezetig jutottam, akkor értettem meg, hogy Na-

⁹ Alexandre Kojève : Rezumatul cursului pe anul 1933–1934. In uő: *Introducere în lectura lui Hegel*. Trad. de Ed. Pastenague. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, 45. sk.

¹⁰ *Briefe von und an Hegel*. Leipzig, 1887, 68. Hegel 1807. augusztus 29-i levele, ha lehet, még egyértelműbb: „A német államjog-tanárok halomszámra irogatnak a szuverenitás fogalmáról és a szövetségi szerződésék értelméről. Az államjog nagy tanítója Párizsban ül.” Idézi Lukács György: *A fiatal Hegel*. Kossuth Kiadó – Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976, 456.

¹¹ J. Tarle: *Napóleon*. Gondolat, Budapest, 1967, 168.

póleonról van szó”.¹² Vagyis az öntudatról szóló fejezetig! Máshol, például az 1946-ban megjelent *Hegel, Marx és a kereszténység* című tanulmányában¹³ azt írja, hogy a 6., a szellemről szóló fejezet végén tűnik fel Napóleon rejtett neve. Kojève, a meggyőződéses ateista, talán az alábbi passzusban vélt rátalálni: „ez isten, aki megjelenik azok közepett, akik a tiszta tudásnak tudják magukat”.¹⁴

A magam részéről egyetlen biztos (biztosabb) *locust* jelölnék meg, ahol Napóleon mindenképpen ott van mint a történelem végét beteljesítő esetlegesség, mint az abszolút tudás nélkülözhetetlen előfeltétele. A *Fenomenológia* utolsó (8.), „Az abszolút tudás”-ról szóló fejezetének végén a következőket olvassuk: „A cél, az abszolút tudás, vagyis a magát szellemnek tudó szellem a szellemek emlékezetében találja meg útját, ahogyan e szellemek önmagukban vannak és végrehajtják birodalmuk megszervezését. Megőrzésük a szabad, az esetleges formájában megjelenő létezésük oldaláról nézve: a történelem; [a két utóbbi kiemelés tőlem – M. G.] fogalmilag felfogott organizációjuk felől nézve pedig a megjelenő tudás tudománya; a kettő együtt, a fogalmilag felfogott történelem, alkotja az abszolút szellem emlékezetét és golygóját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát, amely nélkül élettelen és magányos volna.”¹⁵

A történelem hegeli–napóleoni, pontosabban napóleoni–hegeli vége Kojève számára modell csupán, paradigma, nem empirikus vég. Hiszen később maga Hegel mondja a világtörténet filozófiájáról szóló előadásai vége felé Napóleonnól, hogy „a népek egyénisége és érzülete, azaz vallási és nemzeti érzületük végül ledöntötte ezt a kolosszust”.¹⁶

Az úr és a szolga történelmi viszonyát a kölcsönös elismerés poszthistorikus szabadságában megszüntető államnak a *Fenomenológia* logikája szerint jogkiterjesztő világállamnak kellett volna lennie. Hegel azonban beéri a Napóleon által kétszer is elzavart és a Szent Szövetség kegyeit kereső III. Frigyes Vilmos dinasztikus nemzetállamával, a provinciális Poroszországgal. Így már egészen más értelemet nyernek a jól ismert szavak, hogy mindenki, a filozófus is, „saját korának gyermeke”, és hogy az ész „azt ragadja meg és értelmezi, ami van”. „Épp olyan örütség – írja Hegel 1821-ben, Berlinben megjelent *Jogfilozófiájában* – azt állítani, hogy egy filozófia túlléphet saját korán, mint azt mondani, hogy valaki átugorhatja a rhodoszi sziklát. Ha valóban túllép rajta, ha a világot olyannak láttatja, amilyennek lennie kell, az a világ persze létezik, de csak a saját gondolataiban, vagyis mint egy puha viasz, amelybe bármilyen képzelgés könnyedén bevésődhet.”¹⁷

¹² Idézi D. Auffret: i. m. 235.

¹³ Hegel, Marx et le christianisme. *Critique*, 1946/3–4., 339–366.

¹⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 344.

¹⁵ Hegel: i. m. 415.

¹⁶ Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 740.

¹⁷ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Idézi L. Auffret (i. m. 54. sk.) a francia fordítás alapján.

Amit Hegel a posztnapóleoni Németországról mondott – „Teljesen elűnt a birodalomról szóló hazugság. Szuverén államokra hullott széjjel.”¹⁸ –, az egész Európára is érvényes volt. Ám ez azzal a lényegbevágó konzekvenciával járt, hogy a leghatalmasabb európai állam immár csak démoni őrzön-gés formájában szólhatott bele a valódi világállamiság megalapításáért folyó küzdelembe.

1939 tavaszán, amikor a *Fenomenológia* utolsó fejezetének szentelt előadás-sal véget ér a „Szeminárium”, az „igazi”, a fogalmilag felfogott történelem Napóleonnal már réges rég beteljesült ugyan, és az is nyilvánvalóvá vált, hogy a szuverén államokra széthullott Európa szörnyű zsákutcának bizonyult, de azt még nem lehetett tudni, hogy a napóleoni pályájára visszatérő empirikus történelem, vagyis a világszellem az esetlegesség formájában megjelenő léte-zése oldaláról nézve hogyan is fogja a maga birodalmát megszervezni.

A német megszállás éveit Kojève Marseilles-ben vészelte át, ahol 1943-ban befejezte *A jog fenomenológiája* című művét, amely csak halála után jelent meg. Ebben a jelentős – angol fordításban is hozzáférhető – művében első-sorban az foglalkoztatta, hogy lehetséges-e az arisztokratikus és a burzsoá jog tökéletes és végleges egyensúlya a kötelesség abszolút jogában, ami a jövő egyetemes és homogén államának – az ő felfogásában: a szocialista birodalomnak – a joga. Ez nem biztos, ugyanis az egyetemes állam, tekintettel az emberi egzisztencia véges voltára, lehet, hogy sohasem fog megvalósulni.¹⁹

„Az emberi valósággal kapcsolatban nem lehet jóslatokba bocsátkozni, tekintettel annak »szabadságára«, vagyis arra, hogy léte nem más, mint saját tevékenysége, amely bekövetkezhet vagy nem egy meghatározott időn belül, közelebből az alatt az idő alatt, ameddig az emberi történelem tartani fog.”²⁰

Ehhez a mondathoz Kojève a következő figyelemre méltó jegyzetet fűzi: „»Lehetséges« az, ami szükségképpen megvalósul a végtelen időben; lehetetlen az, ami sohasem fog megvalósulni. Egy bizonyos véges idő alatt egy entitás az egyszerű »lehetőség« állapotában maradhat, ami csak annyit jelent, hogy nem valósult meg egy adott idő alatt, de szükségképpen megvalósul a végtelen időben, ha azt a maga egészében tekintjük. De az emberi valóság [*la réalité humaine*] lényegileg *véges*. A »lehetséges« fogalma itt tehát nem érvényes. Ami nem valósul meg a (véges) történelem folyamán, soha nem fog megvalósulni, mert a történelem vége után már nem lesz semmilyen emberi. De nem mondhatjuk azt, hogy ez vagy az »lehetetlennek« bizonyult, csak azért, mert egy *véges* idő alatt nem valósult meg. De azt sem lehet mondani, hogy ami e véges idő alatt megvalósul, az »lehetséges« volt, hiszen ez utóbbi *per definitionem* nem rendelkezhetett végtelen idővel ahhoz, hogy megvalósulhas-

¹⁸ Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. 1d. kiad. 745.

¹⁹ Vö. Alexandre Kojève: *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*. 1980, 574.

²⁰ I. m. 574. sk.

son. Az emberi valóság tehát nem egy »lehetőség« (képeség) megvalósulása (aktualizációja); az a valóság pedig, amely nem előfeltételez valamilyen lehetőséget, az aktus, amely nem aktualizál valamilyen képességet [*puissance*], nem más, mint szabad valóság, cselekvő szabadság [*une acte de liberté*], a valóságos cselekvő szabadság. Az emberi valóságot csak utólagosan lehet levezetni. Azaz csak megérteni vagy megmagyarázni lehet, de nem előrelátni. Megérteni vagy megmagyarázni pedig a dialektika révén lehet, ahol a tézis megelőzi az antitézist, mely előfeltételezi azt, és ahol a szintézis integrálja mindkettőt, miután azok megvalósultak.”²¹

Itt lényegében Kojève ugyanazt mondja, mint Hegel *A szellem fenomenológiája* már idézett utolsó mondatában. Azzal a lényeges különbséggel, hogy ő mint „magát szellemnek tudó szellem” mégsem juthatott el – akkor még! – az abszolút tudáshoz, mert „a szabad, az esetlegesség formájában megjelenő létezés”, azaz a történelem még nem teljesedett be. Magyarán: még nem dőlt el, hogy amibe Napóleon Európában belebukott, azt Amerika vagy a Szovjetunió fogja-e a teljes világban, azaz globálisan megvalósítani.

Ebben a felfogásban Európa már nem főszereplő, bár fontos színtere marad a rajta kívüli világhatalmak párviadalának. Kojève 1945 augusztusa végén az angolszászokkal hadilábon álló de Gaulle számára elkészített tervezete²² szerint a francia kezdeményezésre megvalósítandó „latin birodalom”-ra csupán az a szerep hárulna, hogy semleges maradjon az Amerika és a Szovjetunió között várható világküzdelemben. Ez gyakorlatilag azt jelentette volna, hogy a Szovjetunió – a Franciaország, Olaszország és Spanyolország föderációjából álló, francia vezetésű „latin birodalom” segítségével – meg tudja akadályozni azt, hogy az Amerikából és Nagy-Britanniából, valamint annak tartozékaiból álló „angolszász birodalom” Németországot is bekebelezze, és ezzel Nyugat-Európát leválassza a szovjet hegemonia alatt álló „szocialista birodalom”-ról.

Ezt a geopolitikai játszmat a Szovjetunió és az annak szolgálatában álló Kojève látszólag elvesztette, hiszen a nyugat-európai egységesülési folyamat végül is az Amerika egyértelmű nyugat-európai hegemoniáját biztosító Észak-Atlanti Szövetség égisze alatt indult be. Mégis, amikor Kojève az ötvenes évek elején magas rangú bürokrataként – és a szovjetek ügynökeként, természetesen – a Franciaországot, Olaszországot és a Benelux államokat egy erős szupranacionális intézményrendszerrel ellátó Európai Szén- és Acélközösség, majd – 1958-tól – az Európai Közösségek (közkeletű nevén a Közös Piac) szolgálatába lépett, joggal gondolhatta úgy, hogy számára véget ért a törté-

²¹ I. m. 576.

²² Vö. Alexandre Kojève: Outline of a Doctrine of French Policy: August 27, 1945. *Policy Review*, 2004. augusztus 1. Lásd még Robert Howse: Kojève's Latin Empire. *Policy Review*, 2004. augusztus 1.

nelem, hiszen az egyesült Európa vezető politikai hatalmává az a Franciaország vált, amely az Amerikától való fokozatos eltávolodásban volt érdekelt. E politika látványos megnyilvánulásaként Franciaország (nem utolsósorban de Gaulle-nak és titkos tanácsosának, Alexandre Kojève-nek köszönhetően) 1964-ben kilépett a NATO katonai szervezetéből, és a hatvanas évek folyamán két alkalommal is megvétózta az Amerikához túl szorosan kötődő Nagy-Britannia közöspiaci csatlakozását. Az angolszász hatalmak nélküli Európa, a maga bürokratikus építkezésével, a szocialista világállam nyugati, civilizáltabb részeként Kojève számára a harciasabb és vadabb eurázsiai szocializmus fokozatos kifinomulásának a történelmi esélyét jelentette. Így 1968-ban abban a reményben távozhatt az élők sorából, hogy az angolszász kapitalizmus helyett a nyugati és keleti szocializmusok konvergenciája fogja meghatározni a beteljesülő történelem formáját.

Az emberiség szerencséjére – Hegellel szólva – „a népek egyénisége és érzülete, azaz vallási és nemzeti érzületük végül ledöntötte ezt a kolosszust”. A szovjet rendszer és a szovjet birodalom – a keleti szocializmus – összeomlott. De csak egy történelmi pillanatig tűnt úgy, hogy az amerikai hegemonia alatt megvalósuló világkormányzat és rendszere, a globális kapitalizmus a szó szoros értelmében mindenütt berendezkedhet, elhozva a történelem igazi végét, amit Fukuyama – éppen Hegel és Kojève nyomán – 1989-ben meghirdetett.²³

Mára ugyanis a másik – minden eddiginél hatalmasabb – kolosszus is inogni kezdett.

A világszellemmel valami probléma van. Vagy a világnak mint egynek nincs, nem lehet szelleme, vagy a szellemnek nincs egységes világa. A világra mint egészre irányuló hatalmi akarat újból és újból el kell hogy bukjon ahhoz, hogy a történelem újra és újra mozgásba lendülhessen. Így a történelem vége mindig csak egy újabb mozzanat a világtörténelemben, ami törvényszerűen valamilyen regresszióhoz vezet. Itt nem a fogalmilag felfogott történelem és az empirikus történelem közötti ontológiai eltérésről van szó, hanem a történelem helyes felfogásáról. A kolosszusoknak az a dolguk, hogy ledőljenek, hogy törmelékeikből tovább építkezessen a történelem. Hegel, a Napóleon bukását követő világtörténelmi regresszió reakciós filozófusa közelebb került a történelem helyes felfogásához, mint a napóleoni mozzanatot világtörténelmi folyamattá tágító marxista szocialisták és liberális kapitalisták.

Két évszázaddal ezelőtt a történelem az univerzalista, vallástalan birodalomépítésből a nemzetállam és a nemzeti érzület különösségébe „lépett vissza”. Ma az egyaránt a felvilágosodás örökösének számító kommunista és liberális univerzalizmusból a vallási és nemzeti érzületet civilizációs érzületté emelő, de a saját civilizációnkat a többtől világosan és határozottan elhatá-

²³ Vö. Francis Fukuyama: *The End of History. The National Interest*, 1989 nyár.

roló regresszió, a civilizáció-államok megteremtése van napirenden. Ebben a világtörténelmi folyamatban Nyugat-Európa (a maga északi, keleti és déli perifériáival vagy éppenséggel azok renitensebb elemei nélkül) újból élenjáró, központi szerepet játszhat. Erről persze csak akkor lehet „abszolút” tudásunk, a szó hegeli értelmében, ha Nyugat-Európa megvalósítja a maga saját, szuverén birodalmát. Ha ez nem valósul meg, Európára immár sohasem fogunk ráismerni.

Rigán Lóránd

A Szentháromságról és a szeretetről
Marsilio Ficino gondolkodásában

Egy 1492-ben keltezett előszóban, mely Plótinosz *Enneász*ainak teljes latin szövegét vezeti be,¹ a fordító a következőket írja:

<p>Principio vos omnes admono, qui divinum audituri Plotinum huc acceditis, ut Platonem ipsum, sub Plotini personam loquentem, vos audituros existimetis. Sive enim Plato quondam in Plotino revixit (quod facile nobis Pythagorici dabunt) sive demon idem Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Plotinum (quod Platonici nulli negabunt), omnino aspirator idem os Platonicum afflat atque Plotinicum. [...] Et vos Platonem ipsum exclamare sic erga Plotinum existimetis: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi undique placeo, ipsum audite.</p>	<p>Először is mindőtöket, kik az isteni Plótinosz hallgatására jösztek, arra figyelmeztetek, hogy magatokat az általa beszélő Platón hallgatóinak tekintsétek. Mert Platón vagy újjáéledt benne, amit a püthagoreusok könnyen megengednek, vagy egyazon daimón előbb neki, majd Plótinosznak jutott, amit a platonisták sem fognak tagadni, mindenesetre, egyazon lélekzet van mindkettejük ajkán. [...] Higgyétek ti hát azt, hogy Platón maga Plótinoszról beszél, amikor így kiált fel: <i>ez az én szeretett fiam, kiből gyönyörködöm, őt hallgassátok!</i></p>
---	---

Az előszó utolsó mondatát² Ficino fordításának 1835-ös kiadásában a derék lutheránus, Friedrich Creuzer jobbnak látta az *Odüsszeia* egyik, a bölc Teiresziászra vonatkozó passzusára finomítani.³ A szöveg gondozójának kegyes családja, amely által a számára nyilvánvaló blaszfémiát igyekszik elkerülni, eltussol azonban másvalamit is: hogy előbb Platón, majd Plótinosz szövegeit latinra átültetvén Ficino úgy vélte, valóságos keresztény szellemi forradalmat visz véghez. Fordítónk előfeltevése alapján

¹ M. Ficino fordítása által született újja a teljes középkor folyamán kvázi ismeretlen gondolkodó a nyugati eszmetörténetben. A nehezen eltűnő jelentőségű fordítói munka körülményeiről lásd Saffrey, Henri D.: Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus. *Renaissance Quarterly*, 49/1996, 488–508.

² Máté 17, 5. Vö. Máté 3, 17; Márk 1,11.; Luk. 8, 22.

³ Creuzer, F. (ed.): *Plotini opera omnia*. Vol. 1. Oxford, 1835, xi. Vö. *Odüsszeia* X 495-496.: „eszmélést egyedül neki nyújtott Perszeponcia / holta után is; pusztá szökellő árny csak a többi” (Devecseri Gábor fordítása).

ugyanis, mely egyszersmind a Plótinosz és Krisztus közötti analógiát élteti, a platóni bölcelet nem más, mint *preparatio evangelica*, a keresztény igazság előkészítése; emiatt is vélhette úgy, hogy az Evangélium szavai biztos Platónnak tulajdoníthatóak.⁴

A kereszténység és az újplatonizmus közötti közvetítői szerep, melynek vállalását fentebb idézett szövege is jelzi, a Ficinóra vonatkozó szakirodalom állandó toposza. A 15. század végi Firenze szellemi légkörét ecsetelven Paul Oskar Kristeller például így fogalmaz: „[Ficino] platonizmusa mint az észre és a platonikus hagyományra alapozott metafizika képes volt kielégíteni mindazoknak a szellemi igényeit, akik egyaránt hajlamosak voltak kereszténységükhöz és az ókoriak tanulmányozásához ragaszkodni, és akik e kettős hajlandóságuk igazolására újfajta történeti és filozófiai alapvetést kerestek”.⁵ Általában véve máig hajlamosak vagyunk Ficinót a Mediciek filozófuskörének olyan mértékadó egyéniségének tekinteni, aki az újplatonikus és a keresztény tanítás szintézisére törekedett, és ez alapszándékának minden bizonnyal helyes értelmezése.⁶ Hangsúlyoznunk kellene azonban, hogy Marsilio Ficino az említett szintézis lehetséges határait is pontosan megvonta, kimutatván, hogy az újplatonizmusnak a keresztény tanításba való integrációja csupán részleges lehet. Jelentős módszertani hozadékot biztosítana ez, amennyiben a katolikus dogmatika és az újplatonista metafizikai spekulációk metszetének a fennmaradó részében éppen arra lelnénk, amit a reneszánsz gondolkodó Plátón valódi tanításának vél. Tézisünk szerint ez a bizonyos tan nem más, mint a három újplatonikus hiposztázis, melyek első látásra a keresztény Szentháromság személyeinek feleltethetők meg.

Jacopo Rondonihoz intézett 1492. február 2-i levelében Ficino így összegzi a kétfajta háromságot illető álláspontját:

⁴ Vö. Saffrey, Henri D.: i. m. 498-499.

⁵ Kristeller, Paul Oskar: The Platonic Academy of Florence. *Renaissance News*, 14/1961, 147-159., 148.

⁶ Lásd Allen, Michael J. B.: Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity. *Renaissance Quarterly*, 37/1984, 555-584. Mi több, az antik platonizmus eme visszanyerése, amellyel az ún. Firenzei Akadémia kísérletezett, nem korlátozódott holmi elvont filozófiai tanítás restaurálására; kiterjedt ez egy bizonyos életmód újjáélesztésére, akár külsőségekben való utánzására is (vö. uő: Ficino's Lecture on the Good? *Renaissance Quarterly*, 30/1977, 160-171).

Retulit praeterea nobis fratrem (nescio quem) in declamatione publica insolenter asseveravisse trinitatis apud Christianos divinae mysterium apud Platonem ipsum extare Christianosque familiaria illic primos accepisse. [...] Ego igitur extra controversium assero trinitatis Christianae secretum in ipsis Platonis libris nunquam esse, sed nonnulla verbis quidem quamvis non sensu quoquomodo similia; similia vere in sectatoribus eius qui floruerunt post Christum, in Numenio, Ammonio, Plotino, Amelio, Iamblichio, Proclo [...]. Quamobrem Aurelius Augustinus quondam Platonius et iam de Christiana professione deliberans, cum in hos Platoniorum libros incidisset cognovissetque Christiana per imitationem ab his probata, Deo gratias egit redditusque iam est ad Christiana recipienda propensior.

Mesélték nekem, hogy egy szerzetes, már nem tudom, ki, nyilvános beszédében vakmerően azt merészelte mondani, hogy az isteni Szentháromság titka már Platónnál is megtalálható, és hogy az első keresztények innen ismerték meg. [...] Jómagam azonban minden kétséget kizáróan állítom, hogy a Szentháromság titka Platón könyveiben sosem lelhető fel, még ha volnának is ott olyan megfogalmazások, amelyek némileg, de nem értelmükre nézve, hasonlóak; sőt még hasonlóbbak Krisztus után élt követőinél, Numéniosz, Ammóniosz és Plótinosz, Améliosz, Jamblikhosz vagy Proklosz szövegeiben [...]. Ezért aztán Szent Ágoston, régebben platonista, most pedig keresztény tanúságtévő, amikor a platonisták könyveire bukkant, és keresztény eszméket ismert fel azokban, melyeket utánczó mivoltuknál fogva helyeselt, Istennek adott hálát, és visszatért azonnal, még nagyobb hévvel, a keresztény tanok befogadásához.⁷

A névtelen, esetleg csak Ficino érvelésében létezett eretnek szerzetes prédikációját Ágoston tekintélye visszajára billenti. Nem a keresztények, hanem az újplatonisták loptak Platón írásait az Evangélium fényében értelmezvén. Kimondja ezt a szerző *De christiana religione* című munkájában kerdőzetlenebbül: „Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonicus ad divinum Platonem interpretandum.”⁸ Az így felsejülő hatástörténeti kör igen furcsa, majd hogynem ördögi. Platón, akinek nyilván nem lehetett tudomása a keresztény tanításról, az Ószövetség prófétáihoz hasonlóan megjövendőlte azt, hogy későbbi követői, akikről Ficino hiszi, hogy az Evangéliumokból másolnak, visszaolvassák dialógusaiba a „próféciaikat”.⁹

⁷ Ficino, Marsilio: *Opera omnia*. Bottega d’Erasmio, Torino, 1983, 956.2. Idézi Allen, Michael J. B.: Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity. Id. kiad. 556.

⁸ „A platonikusok a keresztények isteni fényét használták fel, hogy az isteni Platont értelmezzék.” Ficino, Marsilio: i. m. 25.1. A szerző kettős szellemi elkötelezettségére nézve szimptomatikusnak tekinthető a *divinus* jelző kettőzött használata.

⁹ A reneszánsz újplatonizmus egyébként is igen erőteljesen hangsúlyozza egy közös teológia létezését, és ama gondolatot, miszerint a pogány kultúra a kereszténység anticipációjának tekintendő. A szellemi irányzat két vezéregyénisége, Pico della Mirandola és Marsilio Ficino ezt a gondolatmenetet egészen odáig vezeti, hogy a világban mindenütt triadikus struktúrákat fedez fel, és ezt Isten háromsága és egyszersmind egysége reflexiójának tekinti. Olyannyira, hogy még a negatív triászok is Őt tükrözik (akár a klasszikus görög mitoló-

Miért tiltakozik ennyire vehemensen, de egyben ügyetlenkedve, óvatosan is Marsilio, a kereszténység és a platonizmus békítő bajnoka, a kettő összemossa ellen? Amint az Plótinosz traktátusainak bármely, az övénél jóval felületesebb olvasatából is kitűnik, a három hiposztázis viszonya az újplatonista bölcselőnél egyértelműen hierarchikus. Mi több, egészen spontánul generált, magának az Egynek a „természetéből”, és nem teremtő akaratából árad. Mármint, a reneszánsz filozófusok nemcsak újplatonikusok, de egyben, sőt elsősorban keresztények lévén, nem fogadhatták el ama gondolatot, hogy az érzéki világ a legfőbb ontológiai elvből szükségszerűen következik, anélkül, hogy ez az elv a belőle származók iránt bármiféle gondoskodó törődést tanúsítana. Katolikusokként ragaszkodniuk kellett minden létezőnek a lét forrásához mért abszolút esetlegességéhez, a közvetlen, és nem hiposztatikus függéshez. Holott az éppen aktuális hiposztázis Plótinosznál mindig csak az őt közvetlenül megelőzőhöz viszonyul, mindenfajta ugrás, huzárvgás nélkül. A teremtésnek közvetlenül Isten akaratától és gondoskodásától kellett függeni, „ami Plótinosz ontológiai rendszerének nivellálását eredményezte, hiszen mostantól minden, lett légyen az tiszta értelem, tisztátalan lélek vagy lelketlen elem, az esetlegesség abszolút módon elsődlegesnek tételezett kategóriája alá esett”.¹⁰ Az alacsonyabbrendű nem a fölérendelt, de még mindig nem legfelsőbb szintnek a függvénye, hanem közvetlenül Isten teremtménye.

Ficino a *Parmenidész*hez írott kommentárjában utasítja vissza leg-egyértelműbben a kétfajta háromság azonosítását:

Dicimus itaque cum Plotino simul atque Plótinosszal és Parmenidésszel az elsőt Parmenide primum quidem esse unum mindenek feletti Egynek mondjuk, a másodikat pedig minden egységének, mert a ut perfectissimi genitoris progenies sit tökéletes szülők gyermekei a legtökéletesebbek. De míg a keresztény teológiában a genitor genitumque sit unum in Christiana nemzőről és a nemzetről egyként értekezünk, Platón, akit most értelmezünk, kettőnek látszik vélni őket.¹¹

A második hiposztázisról, az Értelemről szóló fejtegetésének epilógusként pedig megjegyzi:

gia háromfejű Kerberosza, akár a háromfejű ördögábrázolások vagy az önmagával meghasonlott emberiséget háromfejűként prezentálók). Brown, David: *The Trinity in Art*. In Davis, Stephen T. - Kendal S. J., Daniel - O'Collins S. J., Gerald (szerk.): *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford UP, Oxford, 2001, 329-356., 336.

¹⁰ Allen, Michael J. B.: i. m. 561.

¹¹ Ficino, Marsilio: i. m. 1169.

Trinitatem [...] Platonici putant ipsum bonum, ipsum intellectum, mundi animam. Bonum quidem saepe patrem nominant, intellectum vero filium, animam mundi spiritum [...]. Si trinitatis huius eandem volunt esse substantiam, quasi Christiani sunt Catholici, si tres substantias, ferme sunt Ariani.

A platonisták a Jó, az Értelem és a világ Lelkének háromságában hisznek, és a Jót sokszor „Atyának”, az Értelmet „Fiúnak”, a világ Lelkét pedig „Szellemnek” nevezik. Ha ezt a háromságot egylényegűnek vélik, szinte katolikus keresztények, ha azonban három szubsztanciának, majdnem ariánusok.¹²

A platonisták hiposztatikus háromsága Ficino szerint tehát semmiképpen sem azonos a kereszténnyel – olyannyira nem, hogy még a Plótinosz és a katolikus dogmatika esetleges megfogalmazásbeli hasonlóságai sem szabad megtéveszsenek: a felszínes analógiák csupán olyan későbbi asszociációkon alapulnak, melyekkel az „atyá”, „fiú” vagy a „lélek” szavak a mi számunkra, keresztények számára rendelkeznek. Mégis közelebb állnak az igazsághoz azonban ama „kvázi-katolikus” platonisták, akik az ariánus – jobban mondva sajátosan újplatonista – szubordinálizmus helyett elfogadják, hogy a hiposztázisok hármasa valójában egyetlen szubsztancia.

Szintúgy a *Timaios*-hoz írott kommentár vége felé, a kilencedik fejezetben Ficino azt állítja, hogy a platonikusok többsége szerint az intelligibilis világot, amely a látható eszmei modelljeit tartalmazza, az isteni Egység emanálja, ezt az Értelmet pedig nem magának a Jónak, hanem a Jó *fiának* nevezik (látszólag Krisztushoz, Isten fiához hasonlóan). Mármost,

Quem si unius cum primo substantiae esse intelligamus Platonem Christianae theologiae magis conciliabimus, sed caeteri Platonis interpretes reclamabunt.

ha ezt az Elsővel egy szubsztanciának tekintjük, jobban összeegyeztethetjük a keresztény teológiával, Platón többi értelmezője azonban tiltakozni fog.¹³

Vagyis az újplatonizmus és a kereszténység harmonizálására tett minden erőfeszítésünk ellenére a plótinoszi emanacionizmus által implikált alárendelődést a Szentháromság személyeinek konzubsztancialitása kedvéért fel kell adnunk. A Ficino szövegei által jelzett eszmetörténeti nehézség nem csekélyebb annál, mint hogy *az újplatonizmus keresztény interpretációja sohasem vibető végig maradéktalanul*. Platón „többi értelmezője”, maguk az újplatonisták mindig tiltakozni fognak. Ebből a szempontból (Ficino szemszögéből) a pogány újplatonisták ariánus eretnekek voltak, képtelenek lévén felemelkedni az egylényegűség kinyilatkoztatott dogmájához. Persze az elemzett szövegekből világosan kitűnik a szerző azon erőfeszítése, hogy Platón valódi örökösei gyanánt a „keresztény újplatonistákat” prezentálja – jóllehet ez a kereszténység, mint arra rámutattunk, szigorú értelemben aligha tekinthető újplatonistának.

¹² I. m. 1194.3.

¹³ I. m. 1442.1.

Az antik szeretetfelfogást elemző két, alighanem legtöbbet idézett elméleti munka¹⁴ nem kevesebbet hányt szemére Platónnak, mint hogy ő ezt az érzést annak „valódi” formájában sohasem ismerte. Gregory Vlastos kritikájának értelmében a szeretet tárgyá nála nem a teljes, esendő és sokszor fogyatékos individualitásában vett egyén, hanem csak annak elvont változata, melyet a szeretett fél legjobb tulajdonságaiból gyúrtak össze. Sőt, tehetnének hozzá, a platóni erósz lényege szerint *búllen*: a filozofikus lelkiületű, kielégíthetetlen szerelmes mindig többre, magasabbra vágyik. Márpedig, ha a szeretet alapja valamely tulajdonság, vagyis az illetőben mint pusztá hordozóban megtapasztalt érték (szépség, vagyon, erények stb.), úgy Anders Nygren szerint ez csupán afféle másodrangú, szerző szeretet (*acquisitive love*). Ennélfogva a pogány erósz vagy túl személytelen, értékorientált, vagy nagyon is személyes, velejéig önző. Mi volna hát az igazi változat ehhez képest? A modern kritikák előfeltevése alapján olyasvalami, ami nem bizonyos sajátosságokra inkább, másokra kevésbé összpontosít, hanem egészében elutasítja az ilyesfajta kritériumokat. Csakhogy ez esetben vagy alaptalan és teljesen általános kellene legyen, vagy az illetőre „magára” irányulna; bármit is jelentsen ez, ha a jelek szerint még csak tulajdonságainak összességét sem jelentheti. Nygrenre és Vlastosra vonatkozó metakritikájában hasonló problémákba ütközik Catherine Osborn,¹⁵ válaszként azonban a paradoxont fogalmazza újra: az egyén iránti valódi szeretet alaptalan, mégis személyre szabott.

A pogány erósz keresztény bírálóinak gondolatmenete nagyjából a következő.¹⁶ Platón *Lüszisz*-ében többek között az alábbi párbeszédet olvassuk: „Barátjának fog-e benneteket bárki is tartani és fog-e szeretni olyan ügyekben, amelyekben haszontalanoknak (*anóphelais*) bizonyulunk? – Semmiképpen! – Nos tehát, sem az apád téged, sem senki emberfiát nem szeret, amennyiben az haszontalan (*acbrésto*). – Látni való, hogy nem”.¹⁷ Szókratész később is¹⁸ amellet érvel, hogy ha valaki egy másikat szeret, nem egyébért, mint a tőle

¹⁴ Nygren, Anders: *Agape and Eros*. Ford. Philip S. Watson. Westminster Press, Philadelphia, 1953.; Vlastos, Gregory: The Individual as an Object of Love in Plato. In uő: *Platonic Studies*. Princeton UP, Princeton, 1973, 3-34.

¹⁵ Osborn, Catherine: *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Clarendon Press, Oxford, 1996.

¹⁶ Az alábbiakban Anders Nygren és Gregory Vlastos vonatkozó gondolatainak összefoglalását nyújtjuk. Mindkettejük erósz-kritikáját anakronisztikusként és tendenciózusként bírálja Kosman, L. A.: Platonic Love. In uő: *Facets of Plato's Philosophy*. Van Gorcum, Assen, 1976, 53-69.; Osborn, Catherine: i. m.; Price, A. W.: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon Press, Oxford, 1990. és még sokan mások.

¹⁷ Platón: *Lüszisz* 210c [A Platón-idézetekhez és utalásokhoz lásd: *Platón összes művei I-III*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984].

¹⁸ Platón: i. m. 213e sk.

elvárható haszonért teszi: mint beteg orvosát az egészség végett (*heneka hygieias*);¹⁹ szegény a gazdagot és gyöngé az erőset a segélyért (*tés epikurias heneka*);²⁰ és egyáltalán, „mindenki, aki híján van a szakértelemnek, szívesen és szeretettel fordul a szakértőhöz”. A vonzalom tehát, akárcsak a *Lakomában*, nem más, mint a hiány és a bőség gyermeke. De amint az orvost egészségért, úgy az egészséget és minden más jókat valami egyébért kívánunk. A szeretet haszonelvű elemzése által generált végtelen regresszus csak úgy kerülhető el, ha tételezzük azt, ami önmagáért szeretetre méltó. Lennie kell valaminek, ahol a sorozat megáll, hogy egyáltalán kezdetét vegye. Megérkezünk „valami kezdőponthoz, mely nem egy másik baráthoz visz bennünket tovább, hanem arra vonatkozik, ami elsődleges értelemben a barátunk, és amiről azt mondjuk, hogy minden egyéb iránt ővégette vagyunk baráti érzéssel”.²¹ Márpedig, ha tökéletlen szerettünk nem azonos, ahogy nem is lehet, ezzel a valódi baráttal (*próton philon*), már-már hiba volna őt „önmagáért szeretnünk”, kantiánusan fogalmazva öncélként kezelnünk. Miért szeretjük mégis? Diotima szerint amiatt, mert szellemiekben viselősek lévén, szülni csupán a szépség jelenlétében vagyunk képesek, végső soron a halhatatlanság iránti vágyunknak téve ezáltal eleget;²² miközben a pályánk földi partnerektől „valami csodálatos természetű szépség” felé vezet el.²³

Amint az még a fenti, vázlatos beszámólóból is kitűnik, Platón szeretet-
tel kapcsolatos elmélete eleve nem a más személyek iránti személyes szeretetről, hanem a „hasznos” és a „szép” önmagukban létezőkként elgondolt predikátumok tapasztalati hordozóiról szól; előbbiről, ha a vonzalom pusztán csak *philia*, utóbbiról pedig, ha *erós*. Ráadásul ebben az elméleti keretben a személyekhez képest, még ha azok biográfiai értelemben korábbiak is, a szeretet egészen személytelen tárgyai, mondjuk egy városállam alkotmánya vagy egy tudományos hipotézis, kimondott elsőbbséget élveznek. Jelentős elméleti teljesítmény ez, amennyiben elsőként nyújt arra vonatkozó, aránylag kimerítő leírást, mennyire őszinte és mély lehet elkötelezettségünk némely absztrakció iránt. Olyasmire fogékony, amire sokunk még ma sem: a logikai koherencia szépségére, mely lenyűgözi az elmét. Analógiát állapít meg az érzéki, akár művészi szépség és a megismerésbeli, „tudományos” között; nem ellentétezi őket. Plauzibilis végül amiatt is, mert egy nő vagy férfi iránti vonzalmunknak legtöbbször valóban nem az illető a tárgya. Ám éppen ez a platonikus, „ésszerű” szeretet parancsa: *annyira* kell szeretni, *amennyire* az, amit vagy akit szeretünk, jó, illetve szép. Márpedig ez esetben egyetlen, szük-

¹⁹ I. m. 218e.

²⁰ I. m. 215d.

²¹ I. m. 219c-d.

²² Platón: *Lakoma* 206c.

²³ I. m. 210e.

ségeképpen tökéletlen személy sem lehet a maga egyediségében és integritásában szeretetünk tárgya, csak ha bizonyos, egyébként igen elvont tulajdonságok hordozója. Mármost, a tökéletlen *mint* tökéletlen iránti szeretet és a személy önértéke ehhez képest olyan gondolatkör, amely csupán a zsidó-keresztény hagyomány sajátja. Ennek istenfogalma már eleve jóval következetesebb, mert az általa elgondolt legfőbb lény tökéletessége még azt is lehetővé teszi számára, hogy a tökéletlent ebben a minőségében szeresse. A keresztény *agapé* spontán és motiválatlan: alapja nem a szeretett, hanem a szerető fél, Isten természetében keresendő.

Anders Nygren püspök nagyhatású könyve ezen az alapon határozottan elítéli Marsilio Ficinót mint az „önző” antik *erős*-fogalom örökösét.²⁴

Ficino maga *A szerelemről (De amore)* címen ismertté vált, Platón *Lakomájához* írott kommentárjában, melyet Janus Pannoniusnak ajánlott, a következőképpen foglalja össze a szeretet eredetével kapcsolatos álláspontját: „Az angyali értelem (*mens angelica*) az első világ, amelyet az isten teremtett. A második a világegyetem testének a lelke (*universi corporis anima*), a harmadik ez az általunk látható egész gépezet. Természetesen ebben a három világban három cháost is tekintetbe kell vennünk. Kezdetben isten ama értelem állagát (szubsztanciáját) teremti meg, amit lényeknek (esszenciának) is nevezünk. Ez teremtésének első pillanatában alakatlan és sötét. Minthogy azonban istentől született, valamiféle veleszületett vágytól vezetve (*ingenito quodam appetitu*) eredete, az isten felé fordul. Az isten felé fordulva megvilágíttatik annak sugara által. A sugár ragyogásától fellobban a vágya. A fellobbant vágy teljes egészében Istenre irányul, s ennek révén nyer formát.”²⁵ Később, a *Harmadik beszéd* elején a szerző kifejti az angyali értelem „veleszületett vágyának” elvontabb magyarázatát is: bármely okozat a maga okát saját önfenntartásának elveként kívánja, vagyis „a következmények az okokra mint fenntartóikra áhítoznak”.²⁶ Klasszikus platonista modorban ugyanígy vágyakozó és „szerző” *erősszal*, nem a keresztényi „ajándékozó” *agapéval* van dolgunk a világlélek és a látható világ esetében: amint „az éppen megszületett és alakta-

²⁴ Nygren, Anders: i. m. 678. sk. a következőképpen foglalja össze Ficino álláspontját: „Mindenfajta szeretet, lett légyen az isteni avagy emberi, végső soron *önszeretet*. [...] Hogy Isten szeret minket, ez csupán amiatt van, mert az Ő művei vagyunk; Isten bennünk magunkban is önmagát szereti. [...] Ugyanígy [...] az emberi szellem esetében is [...] az önszeretet a mindent meghatározó erő. [...] Csupán ezen az alapon beszélhetünk arról, hogy egy másik személyt szeretünk. Embertársunkban, akit szeretünk, önmagunkat ismerjük fel, és nem mást, mint önmagunkat szeretjük. Mi több, Ficino még attól sem riad vissza, hogy Isten iránti szeretetünket teljes egészében az önszeretetre redukálja. Isten szeretete az eszköz, önmagunk szeretete a cél – amint azt egyértelműen kijelenti.”

²⁵ Ficino, Marsilio: *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*. Ford. Imregh Mónika. Arcticus Kiadó, Budapest, 2001, 9-10.

²⁶ I. m. 29.

lan értelem a szeretet révén isten felé fordul és alakot ölt, úgy fordul vissza a világlelek is az értelemhez és istenhez, melyekből keletkezett, és jóllehet kezdetben formátlan és chaoos, a szerelem által az értelemhez vezetve, s ettől a formákat befogadva világgá lesz. Hasonlóképpen ennek a világnak az anyaga is, bár kezdetben a formák ékessége nélkül alakatlan chaoosként hevert, a veleszületett szerelem segítségével nyomban a lélek felé fordult, s engedelmesen adta át magát neki, és az őket összekötő szerelem révén a lélektől elnyerve a világon látható dolgok valamennyi formájának ékességét, chaoosból világgá vált.”²⁷ A szeretet tehát az újplatonista Ficinónál a szépség megszerzésének és élvezetének „önző” vágya, *frueno pulchritudinis desiderium*.

Mi készletti azonban Istent magát arra, hogy ilyesfajta vágyat ébresszen? Csupán a vágyakozás végső tárgya volna, anélkül, hogy ő maga szeretne, sőt egyáltalán bármiféle törődést tanúsítana az alárendelt iránt, mint Arisztotelész első mozgatója vagy Plótinosz Egye? Vajon a másik ember szeretete eszköz csak nála is, ahogyan Platónnál, eme tökéletesség elérésében, vagy reciprocitáson alapuló viszony? Ez az a pont, ahol a reneszánsz gondolkodó „pogány” mivoltált hangsúlyozó Nygren olvasata némi kiegészítésre szorul.²⁸ A viszonzatlan és a kölcsönös szerelem „fenomenológiájáról” értekezvén a szerző azt állítja, hogy a másik ember iránt érzett szerelem önként vállalt halál, amennyiben a szeretett félre irányítva gondolatait a szerelmes elveszíti saját öntudatát: „mindenki meghal, aki szerelmes, ugyanis gondolatai önmagáról megfeledkezve mindig a szeretett lényvel foglalkoznak. Ha magáról nem gondolkozik, bizonyára nem is magában gondolkozik (*Si de se non cogitat, in se certe non cogitat*).”²⁹ Élmi fog azonban az őt viszonzszerető másikban, és a kettős halál így közös életté lesz: „amikor szeretlek téged, szerelmesként megtalálom magamat benned, aki felőlem gondolkozol, és visszanyerem magam általad, aki megőrzöl engem, aki magammal nem törődve elveszítettem magamat. S te is ugyanúgy teszel énbennem.”³⁰ Kölcsönös, önzetlen önfeladás ez; ha úgy tetszik, ajándék-szeretet, amelyről azt állítják, hogy a platonistáknál nem is létezik.

Istennek a teremtéshez való viszonya azonban már annál inkább (a platoní hagyományhoz híven) saját tökéletességében való önreflexiónak, és nem annyira krisztusi önfeladásnak tűnik. Jóllehet Ficino, a keresztény, törődő szeretetként írja le ezt a bizonyos viszonyt, ennek elve nem más, mint hogy bármely ok saját részeként és képmásaként szereti a maga okozatait,³¹ és így

²⁷ I. m. 11.

²⁸ Lásd ehhez Devereux S. J., James A.: The Object of Love in Ficino's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 30/1969, 161-170.

²⁹ Ficino, Marsilio: i. m. 24.

³⁰ I. m. 25.

³¹ Lásd i. m. 29.

a teremtés voltaképpen az isteni önszeretet eredménye. Habár „valamiféle jóakarát”, *benevolentia quaedam* nyilvánul meg ebben, eme jóakarát tárgya végül is önmaga. Visszatér azután a vertikális és nem horizontális irányultságú szeretet mint az egyéni szellemi fejlődés eszköze a *De amore* hatodik, Diotima tanítását értelmező részének a végén, sőt, még a *Második beszédben* dicsőített kölcsönös emberi szeretetnek is az istenség szeretete lesz az ontológiai alapja – ami akár keresztény eszmének is tűnhetne; csakhogy, mint kiderül, „a dolgokat [...] azért imádjuk istenben, hogy benne mindenekelőtt saját magunkat találjuk meg, s így világossá válhat előttünk, hogy *istent szeretve saját magunkat szerettük (et amando deum, nos ipsos videamur amasse)*”³²

A kereszténység és a(z új)platonizmus nagyszabású szintézise tehát ismét elmarad, ezúttal az utóbbi javára.

*

A görög filozófia és a szentpáli levelek című előadásában Szegő Katalin Pál apostolt a görög hagyomány „megszokottból való kipenderítője” gyanánt értelmezte, rámutatván a páli levelek néhány, a filozófusok írásaival szembeni stílári és tartalmi különbségére.³³ Összehasonlító vizsgálatának zárómondatai az apostol értékrendjének csúcsára, a szeretetre vonatkoztak.

³² I. m. 101. Kiemelés tőlem – R.L.

³³ Szegő Katalin: A görög filozófia és a szentpáli levelek. In uő: *Gondolatutak*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2003, 262–272., 266 sk.

Montaigne kora és találmánya

Szegő Katalin emlékének

Az esszé az egyetlen műfaj, amelynek születésnapja van: 1580. március elseje. Ezt a dátumot biggyesztette ugyanis Montaigne könyvének *Az olvasóhoz* szóló bevezető sorai alá. Szerény címe, a *próbálkozások, kísérletek* jelentésű *Les essais* persze latin szóból ered, az *exegium*ot mérlegelésnek, fontolgatásnak fordítják, és mint *exegézis*, magyar szövegben is használatos. Eredetével, jelentésével és értelmezésével együtt szépen összecseng a könyvben visszavisszatérő kérdéssel: *que sais-je?* – vagyis azzal, hogy tudhatom-e?, mit tudom én?, honnan tudnám? – mert ezek lennének, mondjuk, csak úgy, mutatóban, a magyarítás változatai. Inkább a kételkedés szava ez az önmagunknak szegezett kérdés, mint holmi bizonytalankodásé. A korszak francia kutatói között persze olyan is akad, aki nem mulasztja el megjegyezni: Montaigne-ből hiányzik Rabelais enciklopédikus lelkesedése, ő inkább az emberi értelem gyenge pontjaira szeret rámutatni. Ez igaz. De hiba-e, hogy az *Esszé*k szelleme saját maga iránt is kritikus, nyitottságot sugall, termékeny és állandó felülvizsgálatára biztat mindannak, ami mereven-véglegesen lezárna – mit is? – egy-egy gondolatost, annak eleven áramlását, árnyalását, akár módosítását, ha a mondanivaló kibontása megköveteli. Vajon nem ez az első olyan mű, amely betekintést enged a műhelybe, ahol készül, miközben készül? Az első olyan alkotás, amely nem csak, mint eredmény érdemes a figyelemre, hanem mint folytonos készenlét is, mint fáradozás és élvezet, mint olyan munka, amely egyben pihenés és játék, mint olyan kötelesség, amely egyszermind szabadság? De hát szabad-e egyáltalán az alkotó? Szabad-e neki, az alkotónak, minden kandi jöttment (értsd: olvasó) elé kitergetnie csapongó ötleteit, friss élményeit, bensőséges emlékeit? Szabad-e – mondjuk ki! – exhibicionistának lennie? Inkább spontánnak, mint fegyelmeztetnek? Ha az *Esszé*k és az esszé szelleméhez igazodunk, akkor ezek a kérdések nem várnak választ. Montaigne bezárkózik kastélya toronyszobájába, s ott naphosszat magában van, olvas, írogat kedvére. Leírja például azt, hogy jobban sikerülnek, élvezetesebbek beszélgetései, mint „írott dolgai”, *les choses écrites*. De hát végül is mit szeret? A társaságot vagy a magányt? A társaság nála épp úgy jelent barátkozást, mint szerelmet, sőt még olvasást is. Hát ilyen ez a magány, a Montaigne magánya. És ilyen az esszé. Montaigne műfaja.

Vagy mégis Márainak volt igaza?

„Unom Montaigne-t. Most megint több éjszakán át szedeegettem ki a kásabegyéből azt az egy-két mondatot, aki ő, és ami a könyvének értelme. A legnagyobb szellemnek sincs joga így köríteni azt a valamit, ami főzjének íze, sava, borsá. S mert Montaigne csakugyan bölcs, a legjovialisabb sztoikus, elragadó latin, ravaszdí francia és kitanult humanista, megérdemelné, hogy végre kiássuk a kásabegyéből az igazi Montaigne-t. Vékony kötet lenne. De remekmű lenne. Nem elég bölcsnek lenni. Tökéletesnek is kell lenni.”

Ami Márainak unalom, az Babitsnak „nagy könyv”. Márai elvárja Montaigne-től, hogy mint hivatásos író, a legnagyobbak egyike, szenvedjen meg a tökélyért. Babits tudomásul veszi, hogy Montaigne nem hivatásos a szó huszadik századi értelmében, és nem gyötrődni akar, hanem élvezni az írást. Ne firtassuk, hogy kinek van igaza! Az esszé próbálkozás, az esszé kísérlet. Valami a cél és az eszköz között. Nem a tökély, hanem a hozzá vezető út öröme. Enélkül a hagyományos értelemben kétségtelenül nem profi szellemi hedonizmus nélkül ilyen műfaj aligha jött volna létre. Váratlan fordulat-e, hogy Jean-Francois Lyotard radikálisan továbbmegy elődeinél és se több, se kevesebb, kisajátítja Montaigne-t? Így szól 1982-ben:

„Úgy vélem, hogy az esszé (Montaigne) posztmodern...” Bizonyára az, vagy hát az is, hiszen szabályokhoz nem igazodva dolgozik, talán nem is munka, amit csinál, és ez éppen megfelel a kritérium nélküiség posztmodern kritériumának!

„Mások alakítják az embert, én elbeszélem” – vallja Montaigne. Feladja a leckét, s ki-ki töprenghet, hogy mi ez: szerénység, ironia vagy csak józan derű, lelki egészség, mértéktartás egy véresen handabandázó korban. Kétségtelen, hogy anyagi és szellemi függetlensége engedte meg Montaigne-nek, hogy a maga módján válaszoljon, vagy olykor akár ne is válaszoljon a kor – a vallásháborúk, a Szent Bertalan-éj kora – kihívásaira. És ugyancsak a maga módján képviseli annak a reneszánsznak a szellemét, amely nem utolsó sorban jelentős társadalmi mobilitás ideje. Édesapja már örökölte a nemességet és a birtokot, ahol született, a fia meg felvette (s halhatatlanná tette) a birtokot jelölő Montaigne nevet. Az apa engedélyt kér és kap, hogy tornyot rakasson az amúgy nem fényűző udvarház mellé, és ez a torony azóta ott magaslik nem csak a vidék, és még csak nem is kizárólag a francia irodalom fölött. A fiú meg szellemi őrhelyül választja ezt a tornyot, amely életmentő erődítmény, menedék egy zavaros és veszélyes korban, és toposza is valamiféle koron kívül és felül emelkedésnek. A nagy csevegő hol ünnepélyesen, hol könnyedén majdnem mindenről beszámol, ami eszébe jut. Vagy amiről egyáltalán hajlandó beszélni. Arról nem, hogy a dédapa még borral és (a rossz nyelvek szerint heringgel) kereskedett, s megalapozta utódai jólétét. És arról sem, hogyan gyarapítja e vagyont az apa, a spanyol inkvizíció elől menekült és Toulouse-ban letelepedett gazdag zsidó család lányával kötött házasságával, a tekintélyes ho-

zománnyal. Való igaz, hogy Michel Eyquem de Montaigne már beleszületett a rangba és a vagyonba, klasszikus műveltségét a legjobb, legszigorúbb, legdrágább iskolákban szerezte (s tapasztalatait is, hogy miként nem szabad bánni gyerekekkel). Jogot tanult, és ha hinni lehet a századokat szívósan túlélő legendának, amelyet talán éppen ő terjesztett – apja kívánságára, aki a jobbféle újgazdagok áhitatos sznobizmusával tisztelte a tudást – előbb beszélt latinul, mint franciául, hogy majd e nyelvet biztos érzéssel finomítsa, tegye még pontosabbá. Igaz továbbá, hogy ő maga eléggé szelektíven élt a vidéki nemesurak kiváltságaival. Például nem vadászott, a gazdálkodás voltaképp nem érdekelte, ám az *Esszéik* számos passzusa bizonyítja: erős empátiával figyelt arra, ahogyan a parasztok élnek és halnak. Megfigyeléseit mind több szakember tekinti az etnográfia kezdeteinek. Lanson nyomán Szerb Antal Montaigne helyét Voltaire mellett, a francia irodalom nagy parvenüi sorában, de ezen belül a tekintélyrombolók között jelölte ki. Társadalmi helyzete a földesúr, tudata a polgáré, életformája az értelmiségié. A reneszánsz nagyjai közül Dante például pártember volt. Montaigne nem az. A maga tartózkodó és alkalmazkodó módján szabad ember, a saját ura. Talán ezért is látogatta meg fényes kíséretével kétszer is, 1584-ben és 1587-ben, a legkülönb francia király, IV. Henrik? Az *Esszéik* szerzője nem udvaronc, de megfordul az udvarban, utazgat, diplomáciai feladatot is teljesít, kétszer is megválasztják Bordeaux módos és rátarti polgárai, a híres bor fővárosának büszke gazdája, polgármesternek. A mű szempontjából mindez, úgy tűnik, csupán nyersanyag, tapasztalatgyűjtés, ismerkedés az élet igencsak változó arcaival. Tudatosan védekezik az elfogultság, az egyoldalú gondolkodás ellen. Nyitott szemmel jár-kel, idegenben épp úgy, mint a saját hazájában. „Szégyenkezem az olyan honfitársaimon, akiket elvakít a hazai szokás, és dühbe jönnek mindentől, ami idegen: ezek azt hiszik, hogy a falujok határában van a világ vége...” Egy kíváncsi és előítéletmentes elme vizsgálja így a világot, az embereket, főként pedig egy bizonyos embert: önmagát. „Ez itt egy jóhiszemű könyv, olvasóm (...) házi használatra, a magam kedvére írtam (...) sem a te hasznodat, sem a magam dicsőségét nem tekintettem (...) ennek a könyvnek én vagyok az egyetlen tárgya.”

Nem csak az irodalomtörténet kapja fel a fejét erre a monológra. Eszmetörténeti pillanat is ez, megszólal a magánember, és azt mondja, hogy ő fontos és érdekes. Nem hőstettek, nem hatalom és vagyon, nem rang és még csak nem is tudás érdemén. Hanem pusztán emberi mivoltában. Montaigne csendesen és pontosan végrehajt egyfajta – ha úgy tetszik – egyszemélyes antropológiai forradalmat. A „Minden ember magában hordja az emberi állapot teljes alakját” azóta is a polgári öntudat, a civil társadalom alfája és omegája. Montaigne a maga hitvallását természetesen kiterjeszti a szellemi alkotásnak arra a különleges területére, amelyet irodalomnak nevezünk. Szerb Antal, mintegy megelőzve fél évszázaddal Lyotard-t, „mesteri összevisszaság”-nak nevezi az író minden szabályt mellőző szövegstratégiai szabadságát, és szel-

lemi önzésnek azt, amire elismerően mutat rá, mint Montaigne találmányára, hogy ugyanis „, az ember, úgy ahogy van, lehet irodalmi anyag, sőt forma és műfaj is.” És „... előbb van az író, és azután az írás.” Mert Montaigne szerint „C'est aux paroles á servir et á suivre”: a szavak dolga szolgálni és követni. Ami a mi számunkra, valljuk be, nagyon adysan hangzik, eszünkbe jut a vers, a „cifra szolga”. Meg Babits, persze: „Csak én bírok versemnek hőse lenni.” Ime, miért lehet Montaigne-ben egy olyan műforma feltalálóját tisztelni, amely akár értekező lírának is nevezhető. De mit is kell a szavaknak szolgálniuk és követniük? Az embert mint célt. És miért találmány ez? Miért nem inkább felfedezés? Montaigne eleinte csupán olvasónaplót vezet, majd az, mint egyik méltatója mondja, „lelki útinapló”-vá mélyül, végtelen utazássá. Kitérülködés ez és introspekció. Maga a szerző így értelmezi: „nem annyira felfedezem, mint inkább csak felnyitom a dolgokat.” A dolgok felnyitása pedig azzal kezdődik az *Esszé*kben, ahogyan a szerző megszólítja az olvasót, mintegy kiszól a maga énközpontú világából, mindjárt azokban a bevezető sorokban, amelyek a kor szokása szerint a *captatio benevolentiae*, a jóindulat megnyerése számára vannak fenntartva, és egy bizonyos mintát követve, hagyomány szabályozta módon kellene a könyvíró buzgalmát és annak indítékait, a hasznosságra törekvést meg a becsvágyat kiemelniük. Igen ám, de Montaigne szándéka egészen más, nem igazodik a konvenciókhoz. Azt mondja, amit gondol, és úgy, ahogy gondolja. Látszólag mintha – némi kaján nyájassággal – egyenesen lebeszelné az olvasót, hogy a könyvet az előszónál tovább olvassa. Annyi bizonyos, hogy nem keresi olvasója kegyét, nyoma sincs itt az ajánlások modoros alázatokodásának, és talán nem csak azért, mert a szerző nem szorul pártfogókra. Montaigne nem vét a kor szellemi illemтана ellen. Inkább új illemtant vezet be, a szabad emberét. Aki lehet író, de lehet olvasó is. Az őszinteséget is az illem részévé teszi, így kapcsolja össze a lelkiismeretet a szabadsággal: „Az embernek vigyáznia kell lelke szabadságára, nem szabad azt elzárólosítania, csak helyes alkalmakkor, s azok igen ritkák, ha jól ítéljük meg őket.” Akár valamiféle politikai erkölcs crédójaként is olvashatjuk ezeket a szavakat. De úgy is, mint olyan ember vallomását, aki már könyve beköszöntőjében hitet tesz függetlensége mellett.

Az egyéniség mint beszédmód (*discours*) az esszével vonul be az irodalomba. Az esszé autonóm nyelve nem szaknyelv. Hajlékony, személyes, írásban is érzi és őrzi az élőbeszéd közvetlenségét. „Szeretem az egyszerű, természetes beszédet, írásom is ilyen: kissé ideges, tartalmas, összefogott. Nem cifra és simára fésült, hanem velős és találó.” Montaigne egyszerűsége az iskolázott erő és az önkifejezés élvezete együtt, egyszóval felismert és stílussá fejlesztett természetes adottság. Azt már nehezebb eldönteni, hogy a beszélgetés és az írás, az író és a beszélő közötti különbség magától, mintegy önkéntelenül halványul el, vagy tudatos, kemény munka eredményeként. Montaigne, mint

egyedi jelensége az irodalmi alkotásnak, és találmánya, az esszé finoman megkérdőjelezi az írás és a beszéd szembeállítását, netán rangsorolását, inkább a kettő előnyeit összehangoló lehetőségre mutat rá. Talán nem véletlen, hogy ez a lehetőség a reneszánsz idején szólal meg és franciául. Gondoljunk csak a társalgásra és szerepére a francia műveltségben, amely szerep, szellem és társadalom összefüggésében Athén fénykorára, közelebbről a platóni dialógusra emlékeztet. Az együttgondolkodás hasznára és örömére, az elmés beszéd becsületére, a hatásos érvelés kultúrájára.

„Soha egy pillanatra sem kételkedhetünk abban, hogy könyve azonos vele. Nem volt hajlandó tanítani, nem volt hajlandó prédikálni, szüntelenül azt hajtogatta, hogy ő éppen olyan, mint a többi ember” – foglalja össze Virginia Woolf azt, ami Montaigne-t a leginkább megkülönbözteti kora és talán minden kor szellemi kiválóságaitól: nem különbözni akar minden áron. Ám az is nyilvánvaló, hogy éppen a többiektől különböző emberek akarnak, szeretnének olyanok lenni, mint bárki más, s így könnyebben elfogadtatni magukat. Boldogan beleolvadni az átlagba. De az sem meglepő, hogy ezt az ambivalens törekvésüket embertársaik ritkán fogadják el hitelesként. Magyarán: nem hisznek őszinteségében. Talán nem is egészen indokolatlanul.

A legjobb humanistáknak nem csak kortársa Montaigne. Igazi filozófként, nagyon igényes latin fordítással debütál: a katalán Raymondo Sebon *Theologia naturalis*át adja közre 1569-ben, majd 1571-ben, a testi-lelki jóbarát, Etienne de la Boetie hagyatékát gondozza s közli. Az *Essais* két kiadása között pedig, 1581-ben bejárja Európát, s útinaplót vezet. Ez az egykötvényűnek tartott könyvember eredetileg csupán olvasmányairól akart feljegyzéseket készíteni. „Nagyobb gondunk az értelmezések értelmezése, és több könyv szól más könyvekről, mint bármi egyébről. Egyebet sem csinálunk, csak egymást magyarázgatjuk.” (Ez ingerültnek tűnő megjegyzés, századokkal megelőzi Umberto Eco ironikus elismerését a szövegtudományok és tudós művelőik iránt, akik közé ő maga is tartozik). Bizony: olvasónaplóból az unatkozó vidéki nemesúr kedvtelése korszakos művé nővi ki magát, ő maga pedig némely kortárs humanista szerinte életidegen, meddő könyvkultuszával száll szembe, amikor kihívóan s nyilván túlozva állítja: „Könyvekből én soha nem tanultam, legfeljebb elmém élet csiszolgattam velük.” Életpárti, valóságpárti akar lenni ez a szándékos túlzás, majdnem ideológia, de szerencsére mégsem az. Montaigne minden csak nem doktrinér. Ám tagadható-e, hogy amikor a „a természeti törvények édes szabadságáról” álmodozik, mintha – huszonegyedik századi olvasatunkban legalábbis – előrevetítené a Fények Századának naiv toposzát, a *bon sauvage-t*? És hogy nem csak ezzel a bájos mítosszal kelti azt a benyomást az utókorban, hogy mintegy előre szaladva az időben, a majdani felvilágosodás értékeihez kapcsolja a maga gúnyoros és csak látszólag

szerény szellemi forradalmát? Vagy talán inkább Montaigne olvasója az, aki (hálásan, hogy filozófiát kap komor intelmek nélkül s mégsem fölényeskedik vele a nagyság kételkedő szelleme) *többé-kevésbé önkényesen összekapcsol korokat, írókat, könyveket*, gondolatokat? Mert Montaigne, miközben klasszikus időkre visszatekintve lelki útinaplót vezet, antik szerzőkből idéz minduntalan, görög és latin anekdotákkal élénkíti szeszélyesen kanyargó önvizsgálatai hosszú sorát, azt a szerepet tölti be voltaképp, amelyre nem is vállalkozott, azt a műveltséget bírálja, amelyre támaszkodik, szelleme eleven híd régvolt és leendő történetek, eszmék, hitek között. Nagy tanítónak bizonyult ez a hálátlan tanítvány! És a legnagyobbak jártak hozzá iskolába. Shakespeare, például. A hamletológusok nagyjából egyetértenek abban, hogy a könyves királyfi Montaigne-t is magával hozta az egyetemről, s az ő foliókötetével lép színre a döntő jelenetben. „E zsufa világból – állítja Babits Mihály *Az európai irodalom történetében* jellegzetes világnézet szűrődik le. És pedig azáltal, hogy nincs világnézet. Shakespeare-nél mindenkinek igaza van a maga szempontjából. Itt valóban Montaigne olvasóját és hívét kell látni a költőben. Aki előtt nincs ellentét. Sohasem lehet megtudni (...) hívő-e vagy hitetlen, milyen a politikai pártállása, filozófiája, katolikus vagy portestáns érzelmű-e? (...) Annyira látja mindennek a másik oldalát is, annyira komplikáltan látja a világot.” *Az én fontossága*, az, amit az önarckép, szándéka szerint, mutat – valójában világbép. Babits meglátja Shakespeare-ben, amit az Montaigne-től tanult, a modernség toleráns előfutárától, akinek az élete során a franciák nyolc polgárháborút szenvedtek végig, aki megérte a Szent Bertalan-éji vérfürdőt és nem érte meg IV. Henrik sajnálatosan rövid életű Nantes-i Ediktumát. Az esszébe, ebbe az új formájába, az irodalmi és filozófiai beszédmódba mindez belefér, éppen azért, mert nem mint események szertefutó vagy elfogult krónikája foglal össze sokféle nézetet és tapasztalatot, hanem mint az értelemnek, a szellemi önállóságnak, a lélek szabadságának műfaja, mint a halk szavú bölcsességnek az egyre késlekedő siker ellenére is kitartó küzdelme a vad erőszak, a fanatizmus ellen, a kegyetlenség, az egyetlen bűn ellen, amelyre Montaigne szemében nincs bocsánat. És nem csak a politikai küzdelemben. Ami talán még ma is sokak szemében pedagógiai forradalomnak számít: elfogadhatatlannak tartotta a verést mint a nevelés eszközét. „Mert nem a lélek és nem a test, hanem az ember készül itt. Ne válasszuk kétfelé a dolgokat.”

1824-ben, a fiatal Széchenyi megfordul Bordeaux-ban, és felkeresi Montaigne közeli kastélyát is. Ahogyan ezt *Naplójában* felidézi, olyan benyomást kelt, mintha kezét fogna a francia reneszánsz a magyar reformkorral. Természetük, temperamentumuk aligha rokoníthatja a két nagy embert. Téved-e mégis, aki besorolja Széchenyit a Montaigne jelentőségét felismerők, bölcses-ségéből merítők, műfaja varázsát hasznosítók jeles seregébe?

Az olvasás, ez a „vidám csatangolás” ma már az esszéforma egyik meghatározó vonásának számít. De hadd tegyem hozzá: sosem volt, nem is lehet mindig vidám, és Montaigne mai olvasója, a könyvmoly, e mind ritkább emberfajta, élhet a gyanúperrel, hogy Montaigne is talán éppen a vadul csapkodó történelemből, no meg szűkebb s tágabb környezetéből menekült a könyvek tornyába. „Az én tárgyköröm végtelen” – írja nyugtalanságáról s változékony-ságáról szólva, vagyis arról, aminek nem tudott – nem akart? – határt szabni.

Az egész műben felbukkan, hol itt, hol ott, egy-egy elejtett szó, vallo-más, megjegyzés, hogy a többé-kevésbé gyanútlanul létrehozott új műforma sajátos jegyeire vessen váratlan fénycsóvát. Amikor bevallja, hogy beszélgetéseit többre tartja írott dolgainál, Montaigne jelezni látszik nem csak azt, hogy milyen irányban keresendő ennek az új műformának a forrásvidéke, hanem azt is, hogy ő maga mit tart saját stílusában a legerősebb színnek. Azzal pedig, hogy személyes érdeméül csupán a dolgok megnyitását ismeri el, hitet tesz a nyitás mint szellemi tett, és kimondva-kimondatlan: a nyitottság mint (a továbbiakban majd az esszére általában jellemző) formaelv mellett. Ide kívánczok még kiegészítésül, záróakkordként az, ahogyan Babits – talán legfogékonyabb magyar értője – jellemzi Montaigne-t és az *Esszéket*. „Műve voltaképp intellektuális élményeinek naplója: csupa idézet, emlék, megjegyzés, anekdota. De a sok idézeten keresztül is mindig az ő hangját halljuk.” Igen, a hang, a Montaigne hangja – az esszé hangja. Utalásaival, ha közvetve is és korántsem mindig szándékosan, megszabta az ő vonásait viselő műforma további alakulásának jellegét és irányát.

Szilágyi-Gál Mihály

Az érdekmentes tetszés autonómiája

Gondolatok Kant esztétikájáról

Az ítélőerő kritikájában Kant azt vallja, hogy ízlésítételek csak társadalomban lehetségesek. Úgy gondolom, hogy az ízlésítételek éppen ezen nyilvános jellegének köszönhető, hogy erkölcs- és politikafilozófiai szempontból is érdekesekek. Az ízlés, a morál és a politikum hármas kapcsolatát egy olyan szabadságfelfogás teremti meg, amely Kant művének mindvégig háttérgondolata marad. Schiller és Arendt hipotézise, miszerint Kant esztétikája magában hordozza egy politikafilozófia lehetőségét, egymástól függetlenül rátalál a kapcsolat alapjára: a szabadságra mint autonómiára. Az autonómia gondolata Kant erkölcs- és ízlélméletében egyaránt jelen van. Az a fogalom, amely közvetlen kapcsolatot teremt a szabadság mint autonómia etikai és esztétikai jelenléte között, az érdekmentesség.

Az ítélőerő kritikájára reflektálva kiindulópontom az esztétikum nyilvános jellegének a fenti értelemben vett háromirányúsága. Az ízlésítételek ezen diszciplína-felettségének vizsgálatát csak úgy érdemes elvégezni, ha a három terület, az esztétikum, az etikum és a politikum ízléssel való összefüggését külön-külön elemezzük. Enélkül ugyanis a vizsgálódás az egyik területből való magyarázásának végtelen regresszusába torkollhat. Az esztétikum, az etikum és a politikum önjogú kérdéskörei összehasonlításának tehát abból kell kiindulnia, hogy melyikükben milyen helyet foglal el az ízlés problematikája. Az átfedések csak ezt követően tárhatók fel.

Kant esztétikájában a szép tapasztalata az értelem és a képzelet szabad játékának megélése. A szabad játék (*das freie Spiel der Einbildungskraft und Verstand*) fogalmán Kant az értelmi és az érzéki elemek fogalmilag nem artikulálható – valamilyen konkrét fogalomra le nem szűkíthető – egybecsengését érti. Ennek megfelelően azt vallja, hogy ízlésítéleteink egyszerre tartoznak a fogalmiság és az érzéki benyomások birodalmába. Kifejtvén, hogy az ízlésítételek az értelem és a képzelet szubjektív tapasztalatára irányuló reflexiók, Kant az ízlést implicite a szabadság tereként írja le. Friedrich Schiller az esztétikai tapasztalat inherens szabadságának ezen gondolatmenete mellett tesz hitet, amikor a Kallias-levelekben a szépet mint a jelenségben testet öltő szabadságot (*Freiheit in der Erscheinung*) definiálja. Az ember esztétikai neveléséről szóló levelekben ezt a definíciót gondolja tovább.

Úgy vélem, hogy az ízlés inherens szabadsága az érdekmentesség követelményéből érthető meg leginkább. Továbbá ez az a fogalom, amely Kant esztétikáját erkölcsfilozófiájával összekapcsolja. És egyúttal ez az a fogalom, melynek mentén Schiller és Arendt Kant esztétikájának mint politikaelméleti sajátosságnak a rekonstrukciója felé halad. Schiller és Arendt interpretációja Kant esztétikájának etikai és politikaelméleti összefüggéseiről egyben saját elméletük kifejtése ezekről az összefüggésekről.

Az esztétikum és az erkölcs összefüggéseit Kant különböző módokon, olykor homályosan írja le. Különböző fogalmak vonatkoznak erre a relációra, úgymint érdekmentesség, célszerűtlen célszerűség, forma, autonómia, pluralitás, közölhetőség és *sensus communis*, hogy csak a legegyszerűbbeket említsem. Úgy vélem, hogy az esztétika és az etika vizsgálódásainak átfedései leginkább az érdekmentesség jelentésében valósulnak meg. Ez a fogalom ugyanis a partikuláris (nem érznek megfelelő) érdeknek mind a morális ítéletekből, mind pedig az ízlésítéletekből való kiküszöbölésére vonatkozik. Az érdekmentesség fogalma nemcsak az esztétikában rejlő erkölcsfilozófiai tartalmat hordozza, hanem Kant kifejezetten erkölcsfilozófiai munkáiban is alapfogalom. Hipotézisem szerint az érdekmentesség fogalmának ez a hídfunciója abból a szabadságfelfogásból ered, melyet Kant kritikai korszakának erkölcsfilozófiai és esztétikai – mi több, késői politikaelméleti fejtegetéseiben is egyaránt használ.

Tekintettel arra, hogy a reflexív ítéles kontextusában, amely az ízlésítéletek alapja, Kant inkább a heautonómia fogalmát használja, mint az autonómia fogalmát, félrevezető az erkölcsi és az esztétikai szabadság egyszerű analógiájára gondolni. Ellenben egy általánosabb szinten vizsgálódva, amelyen Kant szabadságfelfogásának lényegét próbáljuk megragadni, az autonómia fogalma az erkölcsi és az esztétikai szabadságot egyaránt magában foglalja. A közös pont nem a heautonómia, mint az autonómia szűkre szabott – csupán a reflexív ítélesre fenntartott fogalma, hanem a szabadság átfogóbb jelentése. Ennek a szélesebb értelemben vett szabadságfelfogásnak a kulcsfogalma az érdekmentesség. Ez bizonyítható abból a szerepből, amelyet az érdek – érdekmentesség fogalompár Kant erkölcsfilozófiájában és esztétikájában egyaránt betölt. Az átfedés egy olyan közös jelentés, amely alapvetőbb, mint az autonómia–heautonómia megkülönböztetés. Erkölcsfilozófiájában Kant az autonómia és a heteronómia megkülönböztetésével közvetlen kapcsolatot érzékelt az érdek erkölcsi aktusokban való jelenléte vagy hiánya között, és az érdeket a moralitás számára csak az ész érdekének magasabb rendű értelmében, a kategorikus imperatívusz érdekének értelmében menti meg. Ebben a kontextusban nyer értelmet az érdekmentesség, mint az esztétika és az etika közös szabadságának alapfogalma.

Az érdekmentesség fogalma azon a megfontoláson alapszik, hogy az érdekből fakadó cselekvés a szabad cselekvéssel ellentétes irányban hat.

Erkölcsfilozófiájában Kant az érdek által motivált cselekvést heteronómiának nevezi. Esztétikájában azt állítja, hogy szép az, ami érdek nélkül tetszik; innen az érdekmentes tetszés megfogalmazása, mint a szép tapasztalatának sajátossága. Mind az esztétikai, mind pedig az erkölcsi ítéletek esetében azt tanuljuk Kanttól, hogy az érdek megjelenése az ítélet aktusában magának az ítéletnek a tisztaságát teszi tönkre. Az érdek okozta impuritás lényegüket aknázza alá. Eszerint az érdektől való függetlenség azt jelenti, hogy az ítélet aktusa autonóm.

Érdeemes megfigyelni, hogy az érdekmentesség fogalma közvetlenül kapcsolódik a szabadság gondolatához. Az ízlésítéletek esetében az érdekmentesség megköveteli az ítéletek függetlenségét azoktól a motivációktól, amelyek az ítélet tárgyának létében érdekeltek, nem pedig az adott tárgyra irányuló érdekmentes tetszésben. Az erkölcsi ítéletek esetében az autonómia – heteronómia distinkcióban az érdekektől való függetlenség hasonló követelményével találkozunk. Míg az ízlésítéletek esetében az egyetlen legitim érdek az érdekmentes tetszésben való –mondjuk így: magasabb érdek – addig a morális ítéletek esetében az érdek egyetlen legitim esete az észnek a kategorikus imperatívusz érvényesülésében való érdeke. Ennek megfelelően a heteronómia a partikuláris érdek jelenléte a cselekvésben: az esztétikum és az etikum természete közötti párhuzam egyre nyilvánvalóbb.

A szabadságnak az esztétikában betöltött szerepében az érdekmentesség fogalmát a célszerűtlen célszerűség és a forma követik, amelyek az esztétikum öntörvényűségét jelölik. Az érdekmentesség, a célszerűtlen célszerűség és a forma egyetlen összefüggő egység elemei, amely felöleli mind az erkölcsi, mind pedig az esztétikai jelenségvilágot, és amelynek közös lényege az érdektől való függetlenség követelménye. Az érdekektől való függetlenség az etikum és az esztétikum közös normativitása; közös világuk az az ideális hely, amelyet Kant célok birodalmának nevez, és ahol a szabadság az önmagam felett gyakorolt törvényt jelenti: ez tehát az autonóm cselekvők világa. Az autonómia ellentétpárja a heteronómia, amely a szabadság hiányához vezet, az erkölcsi cselekvésben és az esztétikai alkotásban egyaránt a „csúnyaság” hordozója. Ily módon a csúnya és a rossz, a szép és a jó már nem metaforikusan kerülnek egymás mellé, hanem azáltal, hogy az érdektől való motiváltság vagy annak hiánya a szabadságnak ugyanahhoz a jelentéséhez kapcsolja őket.

Kant hatása Schiller egyes műveire, különösképpen az emberi nem esztétikai neveléséről szóló huszonhét levélből álló értekezésben nem kérdéses. Már az első levélből kiderül, hogy Schiller nem is titkolja inspirációjának kanti forrását. A második levélből azt is megtudjuk, hogy éppen a szép jelensége és a szabadság összefüggése az, ami Schillert ebben a művében Kant esztétikájából érdeklí.

Kant és Schiller esztétikai értekezése az okfejtés módszertanában és a kifejtés stílusában nagyon különböznek egymástól. Ezek a formai különbségek sajátosan tükrözik a filozófiai tartalom különbségeit is. A két különböző munka ugyanis egyszersmind két különböző állásfoglalás is arról, hogy miként kell filozófiát írni. Schiller szépíróként ír filozófiai értekezést. Ez lehetetlenné teszi, hogy művét kizárólag, mint értekezést olvassuk. Kant analitikus érvelésmódja természettudományos iskolázottságát jelzi. Ezeknek a stílusbeli különbségeknek következtében a két szöveg téziseinek egybevetése is sajátos figyelmet igényel. Schiller tudatában volt stílusa kvázi-teoretikus jellegének, amikor Goethével folytatott levelezésében azt írta magáról, hogy ő költőnek filozófus, filozófusnak költő. Ám ez az ambivalencia nemcsak az értekezés ingadozó fogalmi szigorának hátrányaihoz vezetett, hanem éppenséggel a kifejezésmód függetlenedését is egy olyan fogalmi kerettől, amellyel maga Kant is küzd az esztétikai tapasztalat leírásában. Ennek a részben nyelvi természetű küzdelemnek a terméke lett legvitatottabb könyve, amelyben a megszokott terminológiai szigor helyenként félig-meddig tisztázatlan metaforák váltják fel. Például abban a kifejtésben, amely az esztétikai tapasztalatot mint morális ideák lehetséges szenzuális kifejezésmódját taglalja. Nagyon különböző szellemi habitusuk és stílusuk ellenére mindketten beleütköztek abba a nehézségbe, hogy az esztétikai tapasztalat csak részben fogalmi természetét fogalmilag írják le. Azt mondhatnók tehát, hogy értekezésük fogalmi szigorának helyenkénti megbomblását vizsgálódásuk tárgyának, az esztétikumnak a fogalmisággal való sajátos természete okozza.

Nem szükséges Schiller Kant-interpretációjának egészét elfogadnunk ahhoz, hogy csupán egyes állításait tartsuk érvényesnek. Mi több, Schiller érvelésének támadható pontjai is hasznosak mind Kant mondanivalójának, mind pedig a Kant-recepciók folytatódó sorának jobb megértésében.

Kant esztétikájának politikafilozófiai olvasatában Arendt saját tézist fejt ki a modernség, ezen belül a modern politikai gondolkodás természetéről, miszerint az nem vet kellőképpen számot a partikularitással, nem képes az individuális dolog megragadására. Ebből adódik Arendtnek az ítéles mint olyan képesség iránti affinitása, amely meg tud törni egy kauzális láncot, képes lévén ezáltal arra, hogy más irányt adjon a történéseknek. Arendt modernségkritikája nem a modernség visszautasítása, hanem a modernség számonkérése a modernségtől. Az értelem szabálykövető képessége reflektálatlan. Ezzel szemben az ész a kritika tere. A számonkérést az ész végzi el, az értelem csak végrehajt. Arendt a végrehajtó emberben látja meg a morális bukás veszélyét. Az értelem betartja azt, ami már készen van - az ész felülvizsgálja. Az észnek nehezebb a dolga, mert magára vállalja a végső indoklás terhét. Ezeknek a megfontolásoknak mentén körvonalazódik Arendt álláspontja, melyet így foglalhatunk össze: az ítéles a szabadság gyakorlata. Az *erweiterte Denkungsart*, vagyis a kiterjesztett gondolkodásmód, mely egyike a

reflexív ítéles Kant által megnevezett tulajdonságainak, egyszermind episztemikus, morális és esztétikai gyakorlat. Ebből ered Arendt alapgondolata, hogy ugyanis a gondolkodás (és az ítéles) képessége kognitív esély és erkölcsi teher, melynek során a jót a rossztól megkülönböztetjük. Arendt nem állt elő semmilyen konkrét politikaelmélettel. Nem fogalmazott meg semmilyen normatív cselekvéseméletet, politikafilozófiát vagy ideológiát. Hozzájárulása a politikai gondolkodáshoz egy olyan leírása a politikai észnek, amely nem választható el az esztétikai észről. A közös pont a reflexív ítéles képessége, mely kapcsolatot teremt az ízlésítéletek és egy általánosabb értelemben vett ítéles között, amely alapvetően közösségi természetű és magában foglalja az esztétikai, az erkölcsi és a politikai ítélest. A szélesebb értelemben vett ítélest és az ízlésítéleteket a *sensus communis* kapcsolja a reflexív ítéles általános képességéhez. Az esztétikai néző (the spectator) és a politikai „Weltbetrachter” a világközösségnek ugyanabból az ideáljából ered, amelyből Kant gondolata (és ideálja) a történelem végkifejletéről, mint a *Mündigkeiteit* állapotának megvalósulásáról. Ez az állapot Kantnál az etikai világközösség megvalósulásának reménye – a természet végcélja. A természet végcéljának gondolata pedig összekapcsolja az esztétikát a világ teleológiájával. Az *erweiterte Denkungsart* a nyilvános tér ontológiai előfeltétele, mely nélkül sem az ízlés, sem a politika, mint közös emberi tett nem volna lehetséges, és amelynek hiányában egyikük sem létezhetne a másik nélkül. Arendt megkísérli felfedezni Kant esztétikájában a ki nem mondott politikafilozófiát. Jóllehet azzal vádolják, hogy figyelmen kívül hagyja Kant specifikus politikafilozófiai írásait, az autonómia gondolatköre mentén haladva Arendt mégis csak egy olyan alapvető kanti gondolatot követ nyomon, amely Kant műveiben explicit módon is összekapcsolja az etikai és a politikai létet. Az esztétikai főmű kapcsolódása az etikához és a politikához létezik ugyan, de nem szisztematikus. Ezt a hiányzó vagy inkább befejezetlen láncszemet próbálja Arendt összekapcsolni Kant, az autonómia filozófusának életművével.

Kant esztétikáját, mint egy politikafilozófia lehetőségét olvasva, Schiller és Arendt rátalál az ítélerő kritikájának egy implicit tézisére. Eszerint az ízlés nyilvános jellege kapcsolatot teremt az erkölcsfilozófiával és a politikafilozófiával; a szép és a csúnya jelenségének vizsgálata egyszermind állásfoglalást tartogat a jó és a rossz etikai és politikai jelentésének megértésére is.

A rejtély – és ennek a megoldására irányulnak Kant, Arendt és Schiller vizsgálódásai egyaránt – a közös ítéles lehetőségének rejtélye. Schiller és Arendt vizsgálódásainak közös eredménye Kant esztétikájának egy olyan olvasata, amely megmutatja annak implicit morál- és politikafilozófiai tartalmát; ennek az olvasatnak kulcsa a Kant esztétikáján, etikáján és politikafilozófiáján átívelő szabadságfelfogás: a szabadság mint autonómia.

A közös ítéles dilemmája az, hogy az ítéles alapvetően individuális jellege ellenére miként lehetségesek a kollektíven elfogadott értékítéletek. Ennek a kérdésnek a tisztázása egyaránt felölel ismeretelméleti, esztétikai, morálfilozófiai és politikafilozófiai vonatkozásokat. Egyúttal ez az a kérdés, amely külön kutatási témává teszi magát a politikai és esztétikai vizsgálódás közötti kapcsolatot. A közös ítéles kérdésköre felveti az esztétikum – etikum – politikum összekapcsolódásának azt a vonatkozását is, amelyet Arendt fejt ki leginkább, de Schiller Kant-recepciójában is jelen van. Közös mondanivalójuk ebben a kérdésben így foglalható össze: az ember kapcsolata a világgal nemcsak kognitív és morális természetű, hanem esztétikai is. A világgal való esztétikai kapcsolat az ítéelő mindenkori helyzetéből ered – abból tehát, hogy aki ítéel, az mindig valamilyen konkrét szemszögből ítéel. A pont, ahonnan nézve az ítélet születik, a többi emberrel megosztott közös tér egyik pontja. A mindig valahol levés ontológiai perspektívája egyszerismind morális és esztétikai hely, ugyanis mind a morális ítéletek, mind pedig az ízlésítéletek alapvető plurális környezetére figyelmeztet. Ez a pont a néző, mint morális és esztétikai ítéelő pozíciója, melyet Schiller és Arendt egyaránt felfedez Kant esztétikájában és továbbgondol. Arendtnél ez a felismerés vezet el a kijelentéshez, hogy a pluralitás a világ törvénye. A „stop and think” pozíciója Arendtnél a mindenfajta gondolkodás elengedhetetlen mozzanataként jelenik meg. Az őt mindenhova elkísérő és mindig vitatkozó szomszédot emlegető Szókratészre utaló Arendt a gondolkodás mindenkori kettősségét elemzi: a gondolkodást mint önmagammal folytatott párbeszédet, mely minden közösségi interakció kognitív alapja. A gondolkodásba és annak következményeibe bevont mások ezt a kognitív kettősséget morális kettősséggé változtatják. A kogníció morális dimenziója a reflexióval kezdődik, amely nem más, mint egy hipotetikus külső szemlélő – Szókratész szomszédja. Arendt vizsgálódása eljut tehát *Az ítéelőerő kritikájának* ahhoz az alapvető vezérmotívumához, miszerint az erkölcsi ítéletek és az ízlésítéletek egyaránt az ítéelő és a többi ember viszonyán alapszanak. A gondolkodás folyamánként az ítéles erkölcsileg elszámoltatható aktus. Az ízlésítéletek morális és politikai dimenziója az intersubjektív létnek ebből a premorális és prepolitikai valóságából származik. Az ízlésítéletek morális és politikai dimenzióját tehát nem úgy kell elképzelnünk, mint az etika esztétizálását vagy mint az esztétika moralizálását.

Kant, Schiller és Arendt közös álláspontja az esztétikum, az etikum és a politikum összefüggéséről csak akkor érthető meg, ha figyelembe vesszük, hogy mi a közös abban, ahogyan az ítéles természetéről gondolkodnak. Eszerint az ítéles csupán lehetőség; az a mentális adottság, amely mindig útkereszteződéshez vezet azt, aki választani készül. Az ítéles morális súlya abban a semleges nyitottságában keresendő, mellyel az ítéles minden lehetséges irányába tekint. Ebben rejlik alapvető szabadsága. Az implicit tézis, melyet Kant, Schiller és Arendt az ítéles természetéről oszt az, hogy az ítéles

szükségképpen viszonyulás mindenki másához, aki ítélni. Minden egyes egyéni ítélet viszonyulás az ítélésre képes lakók közös világához. Az ítélet ebben az értelemben válik a szép, a jó és a helyes metszéspontjává.

Kant, Schiller és Arendt közös filozófiai álláspontja szerint mind az egyéni szabadság, mind pedig a szabad egyénekből felépülő társadalmak szabadsága rekonstruálható annak a szerepnek az alapján, melyet az ízlés ezekben a társadalmakban betölt. Ugyanis a tényítéletekkel és a morális ítéletekkel ellentétben csak az ízlésítéletek kapcsolódnak egyszerre az egyéni opciókhoz és a mások létének elismeréséhez, akik ugyancsak egyéni ítélni. Kant, Schiller és Arendt közös víziója az emberiség morális fejlődésének utópiája. Szerintük a tét a felelősség az iránt, ami velünk született. Ez a tét nem más, mint a gondolkodás és az ítélet velünk született kognitív lehetőségének erkölcsi tartalma.

Kant-recepciójában igazából mindkét szerző saját elméletét bontakoztatja ki. Ennek a folyamatnak mindkettőjük szigorúan vett Kant-elemzéséhez való viszonyát csakis figyelmes hermeneutikai munkával lehet egymástól elválasztani. A szövegek ezen rétegének elemzése ráébreszt arra, hogy a saját tézis alkotásnak és az implicit recepciónak ezt az átfedését Arendt tudatosabban végzi el. Ő ugyanis sokkal inkább filozófiatörténészként nyúl hozzá a témához, mint Schiller, aki saját elméletet ír. Arendt is saját elméletet ír, de reflektáltabban választja el saját mondanivalóját attól, amit Kantnak tulajdonít. Mindezt átgondolni és írni róla olvasatok olvasatához vezet és interpretációk interpretációjához.

Naiv a köztesben (Töprengések az intermédiáról)

Első fejezet, amelyben Naiv belebotlik a köztesbe

Naiv nem művész és nem kritikus. Laikusként mérsékeltként érdeklődik a művészet, főleg a képzőművészetek iránt. Nem jár koncertekre, kiállításokra – mert túl elfoglalt vagy túl lusta –, ki tudná megmondani? Ha művészetről van szó a tévében vagy rádióban, felkapja a fejét, odafigyel. Ha kezébe akad egy festményalbum, élvezettel forgatja. Ha egy nagyobb, idegen városba téved, nem hagyja ki a képzőművészeti múzeumot.

Naiv a szocializmusban szocializálódott. Egészséges társadalmi gyökereinek köszönhetően a művészettel csak az iskolában találkozott, elvétve (a családi „örökség” csupán egy kis protestáns etikából állt). Ha nem mondható róla, hogy teljesen tájékozatlan a művészetekben, csakis dilettáns önképzésének köszönheti.

Naiv nem sznob. Minden új kísérletet érdeklődéssel – habár kritikusan – fogad. Nem az a típus, aki egy Mondrian-kép előtt vagy Daniel Buren 8,7 centis fekete csíkjai előtt azt mondja, naivan: ilyet én is tudok! Jóhiszeműen közelíti meg a művészetet, az élvezettel és a megértéssel egyaránt próbálkozik, anélkül, hogy aranyborjúként imádná a művészetet.

Naivat dogmatikus szendergéséből egyik képzőművész ismerőse rázta fel, azzal az ártalmatlan kijelentéssel, hogy ma már alig létezik a képzőművészetben más, mint intermédia. Az intermédiának nincs jelentős alternatívája. A klasszikus tájképfestészet például idejemúlt, már nem felel meg a kortárs problémafelvetéseknek, a jelenkor kihívásainak. Ma már nem lehet vagy nem érdemes tájképet festeni.

Naiv csendesesen megbotránkozott. Egyrészt, mert úgy értelmezte ismerőse szavait, hogy ma már egy Monet-kép a tengerpartról vagy van Gogh szőke búzamezeje fekete hollókkal nem mond semmit, nem felel meg korunk érzékenységének. Persze, ez egy téves és elhamarkodott értelmezés volt, de annyi hasznot hozott, hogy Naivat a felháborodás a kortárs képzőművészetről szóló gondolkodás pályájára repítse.

Ennél még keményebb diónak bizonyult az „intermédiá” kifejezés. Olyan természetesen hangzott el, mint az, hogy hétfő kedd után következik. Naiv agyában viszont összegubancolódtak a neuronok, és sikertelenül próbált valami értelmeset kapcsolni az „intermédiá” kifejezéshez. Médiá alatt hagyományosan a tömegtájékoztatási eszközök összességét értjük (rádió, televízió, sajtó, könyvek, reklám stb.). Ezzel a jelentéssel viszont itt nincs mit kezdeni. Vissza kell menni a gyökerekhez.

Médium a közepes vagy a köztes. Valami, ami átmenet. Ami valamit átvezet, átenged. Egy üzenetet, például. Így médiumnak tekinthetjük az írást vagy a képet, de akár a tömegtájékoztató eszközöket is. A médiumokhoz kötődik egyfajta érzékelés-érzékenység. A domináns médiumok az egész kultúrát átalakítják saját képükre és hasonlatosságukra. A tipográfia hozta létre a Gutenberg-galaxist, amit McLuhan szerint napjainkban vált fel a második szóbeliség korszaka. Ez a prófécia annyiban szorul felülvizsgálatra, amennyiben felismerhető, hogy az írás lineáris világát nem a hang, inkább a kép világa váltotta fel. A hangot halljuk, a képet és az írást látjuk. A képet nem ugyanúgy látjuk, mint az írást. Az írás sorozatba kódolja a világot, a kép síkba. Vilém Flusser értelmezése szerint a képek által strukturált világ egy mágikus világ, ahol a világ jelenetekből áll, és az a kérdés, milyen a dolgok viszonya egymáshoz. Az írás által strukturált világ a folyamatok, a történelem világa: a jelentekből keletkezéstörténet lesz: a kérdés az, hogyan esnek meg a dolgok. A világnak mint egy folyamatnak a látványában semmi sem ismétli önmagát, minden egy esemény, amelynek okai vannak és hatásai lesznek. Ez a világ racionálisan megmagyarázható.¹

Valószínű, közelebb kerültünk az intermédiához, ha a médiát úgy fogjuk fel, mint közvetítőt. Az „inter” pedig kimondottan „köztest” jelent. Kicsit furcsa az eredmény: az intermédiá kettős csavar: a kétszeres köztes, a közvetítők köztese. Ahogy Pethő Ágnes megjegyzi: „az *inter-* előtag csupán nyomatékosító, már-már tautologikus szerepű akkor, amikor a szövegek medialitásáról van szó”.²

Második fejezet, amelyben Naiv körülnéz

Naiv változatlanul tanácstalan. Az intermédiá utáni hajszában egy „inter” média fegyveréhez nyúl: az internethez. Két ígéretes szöveget talál, mindkettőnek a címe: *Mi az intermédiá?* Naivan hiszi, hogy látja a fényt az alagút végén.

¹ Lásd Vilém Flusser: *Képeink.omban*, <http://www.intermedia.c3.hu/mszovgy1/flusser.htm>

² Pethő Ágnes: Előszó. in: *Képvirtulek. Tanulmányok az intermedialitás tárgyköréből*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2002, 10.

Beke László írásából megtudja, hogy „Az intermédia nem egyszerűen egy avantgárd vagy posztmodern művészeti irányzat – sőt, főleg nem az. Az intermédia fogalma magában hordja annak lehetőségét, hogy a szűk szakmai körökből kilépve társadalmi érvényességre tegyen szert – a „szakma” ebben az összefüggésben nem más, mint a technikai alapú információtovábbító eszközök összessége: az írásnyomtatástól és a fotótól a filmen, a magnón, a videón, a tévén, a számítógépen át az internetig. Formálódó, posztszocialista, információs társadalmunkban csak most kezdünk ráébredni a „média”, (a médiumok) igazi jelentőségére. Az intermédia azonban messze általánosabb érvényű fogalom, mert a médiumok közötti összefüggésre utal.”³

Naiv sóhajt. Úgy gondolta – naivan – hogy arra a kérdésre, hogy mi az intermédia, egy definíció vagy legalább egy leírás a válasz. Az eddigiekből megtudta, mi nem az intermédia. Pedig igazán reménykedett abban, hogy az intermédia egy művészeti irányzat – avantgárd vagy posztmodern, az már részletkérdés. Hogy ne távozzon ebből a kijelentésből üres kézzel, megengedi magának azt a következtetést, hogy nem ő az egyedüli, aki azt gyanította, hogy az intermédia művészeti irányzat.

Az intermédia tehát lehetővé teszi a „szűk szakmai körökből” való kilépést. Naiv persze a művészek „szakmájára” gondol, mint képzettséget és gyakorlatot igénylő foglalkozást művelők összességére. Téved: megtudja, hogy a szakma itt „a technikai alapú információtovábbító eszközök összessége”. Naiv szegény fejére sűrű és reménytelen köd települ. Kénytelen valahogy lefordítani magának az egész bekezdést, és csak reménykedni tud, hogy eltalálta a szerző szándékát: a médiumoknak (fotó, film, a magnó, videó, tévé, számítógép, internet) vannak képzett használói (művelői?), és az intermédia lehetővé teszi, hogy túllépjenek saját médiumuk korlátain. Mert az intermédia a médiumok közötti összefüggésekre utal.

Mivel mégiscsak intermédia művészek képzésének kontextusában hangzik el a szöveg, talán az intermédia fogalma azt a törekvést takarja, amely az új technikai eszközök használatára buzdítja a fiatal művészeket. Ez összhangban van Tatai Erzsébet megállapításával: „Végső soron az intermediális gondolkodás mégiscsak szabad eszközválasztáshoz és nyitottsága folytán szinte törvényszerűen az új médiumok felé figyeléshez vezet”.⁴ Nevezzük ezt az értelmezést Naiv egyszerű hipotézisének.

Ez kevés. Itt többnek kell lennie. Naiv bizonyára nem értette meg a szerző szándékát. Főleg, hogy az idézett szövegből azt is megtudja, hogy az intermédia „nem is egy új médiumra, még kevésbé sok médium együttesére vonatkoztatható, hanem éppen a médiumokban való gondolkodás ellenté-

³ Beke László: *Mi az intermédia?* <http://beszelo.c3.hu/00/01/24beke.htm>

⁴ Tatai Erzsébet: *Hermész örököse*. http://www.artpool.hu/intremedia/induktiv/tataihu_0.html

telezéseként értelmezhető”.⁵ Nos, a megértés pislákoló fénye újból kialszik. Eddig úgy tűnt, hogy az intermédia az új technológiák lehetőségeinek kihasználására utal, azaz fontos a „közvetítő”, most pedig úgy tűnik, nem fontos a közvetítő, az intermediális hozzáállás nem engedi meg a médiumokban való gondolkodást.

Mivel Budapesten működik egy intermédia tanszék, nézzük meg ennek célkitűzéseit – gondolja Naiv. „Az intermédia feladata a művészképzés kiterjesztése olyan műformák és művészeti technikák felé, melyek a 20. századi képzőművészetben jelentek meg először (fotó-kinetikus és elektronikus művészetek, multimédia, új kommunikációs technikák, interdiszciplinaritás)”.⁶ Ez is egybevág Naiv egyszerű hipotézisével. Naiv pechére néhány évvel később a célkitűzések a következő módon finomodtak: „Az intermédia fogalom és név értelmezésünkben két, egymással szoros kapcsolatban álló területet fed le: a művész *médiumok (technikák, műfajok sőt stílusok, irányzatok)* közötti pozíciójának előtérbe helyezését, melyből következik, hogy művészeti tevékenységét mint *szabad szellemi tettet* értelmezzük, s ennek az alkalmazott technikák, kifejezőeszközök egyenértékűen alárendelt elemei lehetnek csak, valamint az *ismeretlenre irányuló kutatás iránti elkötelezettséget*”, amely a művészi tevékenységet a tudomány-technika-kommunikáció háromszög súlypontjára tolja át.⁷

Naiv, a sok viszontagság után már fel sem veszi azt a kesztyűt, amit a technikák, műfajok, stílusok, irányzatok egységek „médiumokként” való felüntetése jelent. Megfordul a fejében, hogy amíg a technikák nyilvánvalóan „médiumok”, közvetítők, köztesek, addig a műfajok, stílusok, irányzatok valahogy más régióba tartoznak. A technika eszköz vagy út, amit kiválasztunk, hogy eljussunk valahová, hogy kifejezzünk valamit. A technika kiválasztása döntés kérdése, és megelőzi a munkát. Valaki eldöntheti, hogy a *Gödör* című alkotáshoz festéket és vásznat, festéket és saját testét, fényképezőgépet, videót, számítógépet vagy ásót használ. Naiv úgy képzelte, hogy ezzel ellentétben a műfaj, stílus, irányzat egy retrocímke: a már kész alkotást valakik egy műfajhoz, irányzathoz tartozónak ítélnék meg. Azaz: az eszköz pre és konkrét, a műfaj, irányzat stb. poszt és elvont. De – mivel minden lehet médium, minden lehet köztes – talán az ilyen különbségek nem is számítanak.

A lényeg annak a két területnek a meghatározása, amit a szerző szerint az intermédia „fogalom és név” lefed. Az első *a művész médium közötti pozíciója*, melyből következik, hogy művészi tevékenységét szabad szellemi tettként értelmezik. Ez több dolgot jelenthet. Egyrészt, a művészet *szellemi tett*, azaz nem kézművesség. Lessing abban az időben, amikor a képzőművészet és a

⁵ Uo.

⁶ Peternák Miklós: *Miazintermedia?* http://balkon.c3.hu/balkon_2000_07_08/intermedial_text.htm

⁷ Uo.

költészet határai élesek voltak, megállapította, hogy a képzőművészetben nehezebbnek tűnik a kidolgozás, mint a lelemény, szemben a költészetrel, ahol nehezebb a lelemény, mint a kidolgozás. Talán nem esünk nagyon messze Lessing elképzelésétől, ha itt arra gondolunk, hogy szavak egymáshoz illesztése nem követel kézügyességet, a festő vagy a szobrász viszont e nélkül nem szállhat ringbe. Mindketten – a költő is, a festő is – egy gondolatban megalakított művet objektívnak. A költő esetében ez az alkotás rövidzárlatos, nem igényel anyagi megformálást. Nos, az intermédia művész – amely a hagyományos felosztásban leginkább képzőművész – már nem kell bajlódjon a kidolgozással. Ott van a technika, sőt a technikus, amely megvalósítja a munkát. Ez a sajátosság leginkább a számítógépes munkákban mutatkozik meg. A művész egyetlen feladata a *lelemény*. A művészet nem akármilyen szellemi tett: *szabad* szellemi tett. Ezt a szabadságot úgy értelmezhetjük, mint az eszköztől való függetlenséget. Naivnak eszébe jut, hogy Giotto korában a festő munkáját meghatározta az a körülmény, hogy a festett fal relatív hamar száradt meg, így utólag nem lehetett javítani rajta. Ezt a technikai adottságot korlátként értelmezhetjük. Ilyen jellegű technikai korlátokkal az intermédia-művész egyre kevesebbet kell számoljon. Nem mintha nem léteznének továbbra is a médiumokhoz kötött saját korlátok: de nincs eszközválasztás-kényszer. Bármit szabad: ha egy művész az elmúlás gondolatát rothadó hússal akarja szemléltetni, megteheti. A felhasználható eszközök annyira változatosak, hogy gyakorlatilag korlátmentesek. Ehhez viszont az szükséges, hogy a művész a médiumok *között* álljon, azaz ne kötelezze el magát egy bizonyos médium mellett. Most már érthetőbb, miért értelmezhető az intermédia „éppen a médiumokban való gondolkodás ellentételezéséként”.

A második terület, amit lefed az intermédia, az *ismeretlenre irányuló kutatás iránti elkötelezettség*, amely a művészetet a tudomány-technika-kommunikáció háromszögbe helyezi. Ennek a szándéknak a minimális értelmezése szerint a művészet kilép valós vagy vélt elszigeteltségéből, és párbeszédet kezd a tudománnyal, technikával, illetve tudatosan arra törekszik, hogy a társadalmi kommunikáció része legyen, így szerezvén „társadalmi érvényességet”. Naiv nem érzi ezt az attitűdöt forradalminak. Kivéve talán a romantikus művészetfelfogást, amely hangsúlyozta a tudománnyal való szembenállást és a tudomány fölötti fensőbbiséget, a művészek általában nyitottak voltak a tudomány és a technika iránt. Leonardo matematikai és anatómiai kutatásai, az impresszionisták érdeklődése az optika iránt, a szürrealisták nyitottsága a pszichoanalízis iránt, a futuristák technicista bővölete – mind arra utal, hogy a művészeknek nem kell külön biztatás ahhoz, hogy kövessék a tudomány és technika fejlődését. Amennyiben a hangsúly az *ismeretlen kutatásán* van, így újrafogalmazódik az a huszadik századi trend, ami az újat, a kreativitást emeli mércévé. Az értékes, ami az ismeretlent kutatja, azaz ami radikálisan új. Talán nem tévedés azt gondolni, hogy ez egyben a hagyomány szerepének minimalizálását is

jelenti. Végül lehetséges egy átfogó értelmezés, amely szerint az intermédia művészetszerepe az elmélet felé tolódik át, ami vagy filozófiai önreflexiót, vagy az igazság kutatásának tudományos feladatának átvállalását jelenti. Így a határok átlépése nemcsak a művészetben belül zajlik (technikák, műfajok sőt stílusok, irányzatok közöttiség), hanem művészet és más kulturális formációk között is.

Ezért intermédia és nem multimédia vagy egyszerűen médiaművészet: mert a köztességet hangsúlyozza, mint a szabad kutatás feltételét. És mindez rejtélyesen kötődik a Fluxushoz.

Harmadik fejezet, amely során Naiv alámerül az áramlatba

Naiv rájött, hogy nem gyürkőzhet neki az intermédiának, ha nem néz utána a Fluxusnak. Mivel az intermédia mint kifejezés és gyakorlat először a fluxusban bukkant fel, gyanítható volt, hogy a gyökerek kutatása fényt vethet a kortárs jelenségekre is.

Az intermédia kifejezés Dick Higginstől származik, aki 1966 táján így nevezte meg a két vagy több médium, illetve elfogadott művészeti ág közötti pozícióba helyezett művet, műformát, aktivitást. Dick Higgins pedig Fluxus-művész.

A Fluxus informális, avantgárd művészekből álló nemzetközi csoport, akik a média széles területén dolgoztak a korai 60-as évektől a késő 70-es évekig. Céljuk: aláaknázni a művészet kulturális státuszát és elősegíteni a művész egójának felszámolását.⁸

A „fluxus” név George Maciunas litván származású – rendes szakmája szerint – grafikustól származik. A fluxus áramlatként értelmezhető, és kapcsolható az alkotás folyamatához, dagályához, ugyanakkor a rombolás apályához, a művészet és egyben az élet megállíthatatlan, megszakíthatatlan folyamatához.⁹ Ő menedzselte és próbálta egységes „áramlatba” terelni a világ sok pontján élő művészt, akik munkáikkal hátat fordítottak a kor domináns irányzatának – az absztrakt expresszionizmusnak – és valami egészen újat alkottak, amit nem lehetett leírni a hagyományos szókészlettel. Egy későbbi interjújában így nyilatkozott: „Hát, túl sok van a magas művészetből, ezért csinálunk fluxust.”¹⁰ Maciunas 1960-tól az Egyesült Államokban „gyűjtötte” az 1961-ben

⁸ *The Grove Dictionary of Art. From Expressionism to Post-Modernism*. Edited by Jane Turner, Macmillan Reference Limited, 2000, London, 180.

⁹ Hervé Gauville: *L'art depuis 1945. Groupes et mouvements*. Éd. Hazan, 1999, 95.

¹⁰ Larry Miller 1978. március 24-én George Maciunasszal készített videó-interjújának

fluxus-művészetre keresztelt pionírjait, kiadványokat tervezett, évkönyvet készített, majd 1962-től ugyanezt a munkát Európában folytatta, ahol az amerikai hadsereg alkalmazott grafikusaként kereste kenyerét. Ahogy Emmett Williams visszaemlékszik: „A zűrzavaros kezdetek kezdete 1962-ben vette kezdetét, amikor George Maciunas így szólt Európában: Legyen Fluxus. És lőn.”¹¹ Európában több fluxusfesztivált szervezett az idők során: Wiesbaden, Koppenhága, London, Párizs, Düsseldorf, Amsterdam, Hága, Nizza, majd az Egyesült Államokban való visszatéréssel New Yorkban. A fluxusból nem lehetett megélni. A kiadványokat nem lehetett eladni. Maciunas kis keserűséggel állapítja meg, hogy az 1964-ben gyártott év-dobozt (Year-box) 20 vagy 30 dollárért kínálták, ma pedig (1978-ben) 250 dollárt ér. Maciunas nem csak szervezője, finanszírozója is volt a fluxusnak: „Volt egy állásom. Úgyhogy ezeket a kiadványokat mind a saját zsebemből fedeztem. A fizetésem 90%-a ezekre a fluxuskiadványokra ment el.”¹²

A fluxus előzményei közé kell sorolnunk Duchamp ready-made-jeit, Jackson Pollock akciófestését és John Cage zeneszerző munkásságát. A fluxusművészekre közvetlenül hatott John Cage, aki 1952-ben adta elő első performanszait a Black Mountain College-ban. Ezek leginkább színházi előadásokra hasonlítottak, de nem rendelkeztek előre lerögzített szöveggel, felhasználták a táncot, zenét, versmondást, a nézőket bevonták a történesekbe, azáltal, hogy székeiket a „színpadra” helyezték... Ezeket a nagy port felkavaró tevékenységeket valóban nehéz volt a hagyományos felosztás szerint megnevezni.

Amikor 1959-ben John Cage megnyitotta New Yorkban zenei iskoláját, a Társadalmi Kutatások Új Iskolájában működő Cage-osztályt, sok későbbi fluxusművész látogatta óráit, azok is, akik nem rendelkeztek zenei előképzettséggel. Cage radikalizmusa abban mutatkozott meg, hogy az összes hangot, a mindennapi hangokat, a zajokat is fel akarta „szabadítani” a zene számára. A nyugati zenei racionalizmus ellen Cage „a hang igaz anyagságának felszabadítását és a zajok egyenjogúsítását követelte.” Nézetei szerint a hang „előjövételéhez” a zenének némának kellene lennie.¹³ Ezt a felfogást tükrözi a három tételből álló csend-darabja, a *4' 33"*, amely zongoradarabként került bemutatásra. A zongora billentyűzetét meg sem érintve, az előadó a zongora fedelének felnyitásával és leeresztésével jelzi a három tétel kezdetét és végét.

átírata. <http://www.artpool.hu/Fluxus/Maciunas/Interju.html>

¹¹ Emmett Williams: *A reflux reflex avagy Miért történt?* <http://www.artpool.hu/Fluxus/Williams/refluxreflex.html>

¹² Larry Miller 1978. március 24-én George Maciunasszal készített videó-interjújának átírata, <http://www.artpool.hu/Fluxus/Maciunas/Interju.html>

¹³ Aknai Tamás: *Egyetemes művészettörténet 1945–1980*. Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs, 2001, 295.

Ebben a csenddarabban több olyan szál is összefut, amely a fluxus jellemzője lesz: a művészet és az élet közötti határ eltörlése, a szerző szerepének minimalizálása (az előadóra van bízva, mikor emeli fel – ereszti le a zongora fedelét), a véletlenre való alapozás (a csendet véletlenszerű hangok törik meg), a „mindenki művész” gondolata (a csenddarab előadásához nem feltétlenül szükséges a zenei előképzettség). Ahogy Henry Flynt fogalmaz: „Cage korabeli nyilatkozataiból az szűrhető le, hogy a zenéhez csak hallgatóra és környezetre van szükség, a zeneszerző és a hivatásos előadó felesleges kolonc.”¹⁴

A fluxusművek az intermédia legkorábbi megnyilvánulásai közé tartoznak. A fluxus névvel fémjelzett vagy vonzáskörében létrehozott művek között filmeket éppúgy találunk, mint újságokat, könyveket, performanszokat, szimfóniákat, szobrokat, hangkölteményeket, táncokat, ünnepeket, egysoros vicceket, megoldhatatlan feladványokat, játékokat. A fluxusművek többnyire e kategóriák egyikébe sem illenek bele. Azokon a határvidékeken bukkannak fel, amelyek e kategóriák között találhatók.¹⁵ Nehezen lehet például George Brecht partitúráit bármilyen hagyományos névvel jelölni:

HÁROM TELEFONESEMÉNY

- Ha cseng a telefon, hagyjuk csengeni.
- Ha cseng a telefon, vegyük fel a kagylót és tegyük le.
- Ha cseng a telefon, vegyük fel a kagylót és szóljunk bele.

Megjegyzés az előadáshoz:

Mindhárom eseménynek az összes eshetőséget tartalmaznia kell.

Az intermedialitás gondolata tisztán jelenik meg a Robert Filliou által szervezett *Aszociális egyedekek fesztiváljának* plakátján.¹⁶

A mi zenénk nem Zene, a költeményeink nem Költemények, a képeink nem Képek, de

a zenénk talán elmegy költészetnek
 a költeményeink talán elmennek festészetnek
 a festményeink talán elmennek... valaminek,
 valaminek, ami megengedi, hogy szabadon szárnyaljon a képzeletünk.

Próbálja ki ön is

AZ ASZOCIÁLIS EGYEDEK FESZTIVÁLJÁT

¹⁴ Henry Flynt: *Mutációk az avantgárdban*. http://www.artpool.hu/Fluxus/flynt/mutaciok_e.fl.html

¹⁵ David T. Doris: *Zen-kabaré. Barangolás a fluxus határvidékén*. Kalligram, 2000, 8.

¹⁶ Robert Filliou: *Tervek és ebek*. <http://www.artpool.hu/Fluxus/Filliou/tervek.html>

Annak ellenére, hogy voltak közös kiadványok, fesztiválok, a fluxus a dadával vagy a szürrealizmussal ellentétben nem nevezhető művészeti mozgalomnak. Sohasem termelt ki magából a résztvevők szándékait tükröző kiáltványokat, mivel a potenciális aláírók között a legalapvetőbb kérdésekben sem volt egyetértés. Ahogy Emmett Williams fluxusművész fogalmaz: „A közös ügühöz hiányzott a közös esztétika. Téved, aki mozgalomnak vagy akár csoportnak képzei a fluxust”.¹⁷

Az ellentétek néha olyan élesek voltak, hogy – amennyiben a Fluxus mozgalom lett volna – szakításhoz vezettek volna.

Maciunas és Flynt politikai jellegű állásfoglalásait (pl. közös pamfletjük: *A kommunistáknak forradalmasítaniuk kell a kultúrát*) a többiek nem nézték jó szemmel. Maciunas egy másik kiáltványának sem volt egyértelmű a fogadtatása:

„Purgáld ki a világból a burzsoá betegséget, az „intellektuális”, hivatás-szerű és elüzletiesedett kultúrát.

Purgáld ki a világból a holt művészetet, a másolást, a művi művészetet, az absztrakt művészetet, az illuzionista művészetet, a matematikai művészetet – PURGÁLD KI A VILÁGBÓL AZ EURÓPANIZMUST!”

Egyrészt, furcsának hangozhatott az európanizmus elleni kirohanás az olyan fluxusművészek számára, mint a Nyugat-Németországban élő Nam June Paik, a francia Robert Filliou és Ben Vautier, a galaci születésű Daniel Spoerri, a rövid ideig a fluxushoz csatlakozó Joseph Beuys vagy Emmett Williams, aki a fluxust nem amerikai, hanem európai jelenségnek tartja.

Miközben Maciunas és Flynt egy tüntetést szervezett Stockhausen zenéje ellen, több fluxusművész részt vett Stockhausen *Originale* című művének előadásán (például Nam June Paik és Dick Higgins). Őket Maciunas emiatt kitörölte híres Fluxus-táblázatából!

Flynt radikális antiművészeti álláspontja¹⁸ irritálta a többi fluxusművészt, ő maga viszont viszolygott némely fluxusmunka vulgaritásától, igénytelenségétől. Maciunasról írja, hogy elhitette magával, hogy „avantgárdnak lenni annyi, mint elmerülni a szemétben”.¹⁹ Amíg Maciunas szórakoztatásnak, alacsony művészetnek, invenciózus gegnek nevezte a fluxust, Flynt szembeszállt mindenfajta művészettel és szórakoztatással – úgy gondolva, hogy a szórakoztatást a privát élmények élvezetével kell helyettesíteni.

¹⁷ Emmett Williams: *A reflux reflex avagy Miért történt?* <http://www.artpool.hu/Fluxus/Williams/refluxreflex.html>

¹⁸ „A félreértések elkerülése végett hangsúlyozni szeretném, hogy antiművészeti elméletem filozófiai érvelésen alapult: ha az ízlés szubjektív, akkor senki sem alkalmasabb nálam, hogy az ízlésnek megfelelő dolgot alkosson. (A művész tehát ugyanúgy rossz nyomon jár, mint a ruhatervező, aki azt mondja: „ha önmagad akarsz lenni, viseld az én ruhámat”). Elhatározásom olyan komoly volt, hogy 1962-ben megsemmisítettem addigi műveimet, s attól fogva nem alkottam semmit” – Henry Flynt: *Mutációk az avantgárdban*. http://www.artpool.hu/Fluxus/flynt/mutaciok_fl.html

¹⁹ Uo.

Mégis a fluxusművészeket és fluxuseseményeket valami más is egyben tartotta, mind pusztán a Maciunas által kitalált közös név. Lehet, hogy nem lehet definiálni a Fluxust, nem lehet olyan kritériumokat találni, amelyek alkalmazásával rögtön meg tudnánk ítélni, hogy valaki fluxusművész vagy sem – de egy olyan leírással, amely „családi hasonlóságokat” sorol fel, mindenképpen meg lehet próbálkozni. Ugyanis valóban „családias légkör” lengi be ezeket a jelenségeket.

Néha maguk a fluxusművészek is próbálkoztak a fluxus meghatározásával. Így Dick Higgins a következő 9 kitételel fogalmazta meg 1982-ben a fluxusművek számára: *nemzetköziség, kísérleti jelleg, a meghaladott minőségnek rombolás útján történő meghaladása, az intermedialitás, a művészet és az élet ellentéteinek feloldására irányuló törekvés, ösztönösség, játék vagy poén, az élet ütemeit követő mulékonyság, különösség.* 1990-ben Ken Friedman egy kibővített listát ad a Fluxus 12 kitétele névvel: *nemzetköziség, a művészet és az élet egysége, intermédia, experimentalizmus és kutatás-orientáció, szerencse, találmányosság, egyszerűség és takarékosság, magába foglalás, példaszzerűség, speciális jelleg, jelenlét az időben és zeneiségben.* Ha összevetjük a két felsorolást, a következő közös elemekkel találkozunk: *nemzetköziség, kísérleti jelleg, intermedialitás, a művészet és az élet egysége.*

Naiv fejében kezdett összeállni a kép (pontosabban, egy kép a több lehetséges kép közül). Úgy tűnik, a fluxusművészek első törekvése *az élet és a művészet határainak eltörlése.*

Hajlamosak vagyunk ezt a törekvést forradalomként elkönyvelni. Természetesnek véljük, hogy a művészet lényegéhez hozzátartozik az, hogy nem valóság, ilyen értelemben nem az élet része. A művészet mindenkor az életről szól, de csak akkor szólhat róla, ha kívül áll rajta, ha nem azonosul vele. Ha a művészet azonos az élettel, akkor nem szólhat róla. Ebből kiindulva egészen vad projektnek tűnik az élet és a művészet határainak eltörlése.

Ha jobban megnézzük, talán nem is forradalomról, hanem csak restaurációról van szó. Az, amit ma első művészeti alkotásokként tisztelünk – a barlangrajzok, amelyek kétségtelenül elbűvölően elegánsak és könnyedek, nagyon is gyakorlati célokat szolgáltak, mondhatjuk: a primitív ember élete függött tőlük. Nagyon is az élet részei voltak, ahogyan később az egyiptomi piramisok és a bennük található rajzok, a görög templom és az istenek szobrai, vagy a középkor templomait díszítő „szegények bibliája”. Hans-Georg Gadamer fordulópontként a 19. századi német filozófiát jelöli meg, ezen belül is Schillert, akinél a legnyilvánvalóbb a „szubjektív fordulat”. A művészetet autonóm területnek kiáltják ki, ahol a szépség törvényei érvényesülnek, az eszmények birodalma, ahol a valóság határai nem jelentenek akadályt. A művészet szemben áll a valósággal, és ez a szembenállás azt is jelenti, hogy a művészetet meg kell védeni a társadalom esetleges beavatkozáskísérleteitől. Az „esztétikai megkülönböztetés” műveletével mindentől elvonatkoztatunk, amiben egy

mű mint eredeti életösszefüggésében gyökerezik, minden vallási vagy profán funkciótól, melyet betöltött, így a mű „tisztá alkotásként” válik láthatóvá. Az „esztétikai megkülönböztetés következtében a mű elveszíti helyét és a világot, amelyhez tartozik, mert az esztétikai tudathoz tartozóvá válik.”²⁰ A „szubjektív fordulat” a művészetet az életösszefüggéseiből kiemelve, a műveltségbe helyezi át, amit a történeti érzék és az ízlés relativitása jellemez. A régebbi magángyűjteményekből, amelyek egy bizonyos ízlést tükröztek, létrejönnek a „bármit, ami értékes”-t bemutató múzeumok. A sajátos érdeklődést tükröző magánkönyvtárból létrejön a „világirodalom remekműveit” felsorakoztató egyetemes könyvtár, a magán zenei koncerteket és az egyházi zenét visszaszorítja a koncertteremben megrendezett nyilvános koncert. Ezekben az új intézményekben kiállításra kerülnek, egyfajta szimultaneitásban, az elmúlt korok művei, tisztán az esztétikai tudat válogatása alapján. Így ezek a területek kiválnak a mindennapok területei közül, és egyfajta elrugaszkodást, sajátos áhítatot követelnek az ide betévedt „szemléltől”. Mivel a „szubjektív fordulat” egyik – Kanttól örökölt – tétele a zseni elmélet, amely a művészeti alkotás értékének garanciáját alkotója zsenialitásában látta, a múzeumkultúra veszélye egy sznob attitűd, amely a múzeumba kerülés kritériuma alapján fogadja el vagy veti el a műalkotásokat. Mivel a múzeum egy történelmi szemlélettől terhelt intézmény, amely arra az előfeltevésre épül, hogy a patinás mű az értékes, a hagyomány megmerevedése, túlhangsúlyozása által a múzeum – és a vele egy téren mozgó galériák, szalonok – a művészeti kísérletek kerékkötőjévé válhat. Ez már a 19. század végére világossá vált: az impresszionizmus esete éppen ezt a folyamatot dokumentálja.

Naiv úgy gondolta, a fluxusművészek törekvése egyrészt arra irányul, hogy kihozzák a művészetet a múzeumból, azaz szabadítsák meg a *hagyomány* gúzsba kötő erejétől, ösztönözzék „az új formák, anyagok és magatartásformák” létrejöttét.²¹ Allan Kaprow, akitől a „happening” kifejezés származik, leírja azt a folyamatot, amely a hagyományos, két dimenziós, keretbe foglalt vászonra festett kép „kiterjesztésével” a kollázsokon keresztül elvezet az assemblage-okhoz, az environmetekhez, az event-ekhez és a happenin-gekhez, bizonytalanná téve a képzőművészet határait, egészen addig, hogy a művészek mindegyike „teljesen lemondott a képcsinalás céljáról”.²² Az egyik első, meghatározó fluxusművész kijelentette, hogy a művészetben az *újdomság* az egyetlen elismerésre méltó érték.²³

²⁰ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984, 81.

²¹ Allan Kaprow: *Assemblage, enviromentek és happeningek*. Art-pool – Ballasi Kiadó, BAE Tartóshullám, Budapest, 1988, 17.

²² Uo.

²³ Henry Flynt: *Mutációk az avantgárdban*. http://www.artpool.hu/Fluxus/flynt/mutaciok_

A múzeum elleni tiltakozásnak bizonyára van egy társadalomkritikai aspektusa is. A múzeum és a galéria képviseli azt a társadalmi keretet, amelyben a művészet *áruvá válik*, pénzben mérhető értéke lesz. A fluxusművészek ki akartak maradni ebből az üzletből. Úgy érezték, ha a művészet keresetforrás, akkor a művész szabadsága korlátozott. Elutasították a hivatásos művész státuszát, nem akarták a művészettel megkeresni kenyerüket, nem akarták a piac igényeit kiszolgálni. Nem hoztak létre olyasmit, „amit a családi zongora fölötti falra lehetett volna akasztani, amit a vásárló „beruházásnak” tekinthetett volna”.²⁴ Van ebben az attitűdben egy csodálmivaló romantikus lázongás – a művész az elanyagiasodott világ tiszta lelkiismerete. A huszadik század második felében, amikor a forradalmak kora lejárt (legalábbis Európában), a művészek azáltal, hogy nem illeszkedtek be a társadalom rendjébe, sőt, a művészetek megszokott rendjébe sem, életformájukkal tiltakoztak a társadalmi igazságtalanság ellen, a társadalmi határok ellen. Habár a legtöbb fluxusművész nem vállalt fel politikai állásfoglalást, már azáltal, hogy a sapkájukban rendeztek be kiállítást, és megszólították az utcán az embereket, hogy tekintsék meg – mint Robert Filliou, vagy kezüket és nyakkendőjüket egy tál tintába és paradicsomlébe mártva, kúszva egy hosszúkás papíron húznak egy vonalat, mint Nam June Paik, aki La Monte Young „húzzon egy egyenes vonalat és kövesse” szövegű partitúráját adta elő –, kilógtak a racionálisan berendezett társadalom soraiból.

A fluxusművészek a művészetet vissza akarták hozni *az életbe, az emberek közé*. Amíg a művészet a múzeumban van, addig kevesen és kivételes esetben kerülnek vele kapcsolatba. Ha felidézzük magunkban az idegenvezető által kísért turistacsoport képét, amely a teljesített kötelesség boldog érzésével lép ki a múzeumból, gyaníthatjuk, hogy ez a rendszer nem sok helyet hagy arra, hogy a befogadó személyesen találkozzon a műalkotással. A múzeumban megcsontosodott zsenielmélet az alkotótól elvárja, hogy kivételes képességeit használva olyan „magas művészetet” alkosson, aminek befogadásához műveltség és érzék – ha nem éppen zsenialitás – szükséges. A magas művészet, az absztrakt expresszionizmus vagy a dodekafonikus zene formájában eltávolodott a befogatótól, egyre inkább egy képzett elit rezervátuma lett. A fluxusművészek arra törekedtek, hogy alkotásaik egyszerűek legyenek, így befogadásuk vagy előadásuk semmilyen előképzettséget nem feltételezett. Bárki előadhatta George Brecht partitúráit (kapcsold fel a villanyt, kapcsold le a villanyt) – sőt, az volt a tét, hogy minél többen jöjjenek rá, hogy naponta többször George Brecht-partitúrárt játszanak. Komolyan gondolták, hogy mindenki művész és minden művészet. Robert Filliou így nyilatkozik erről: „Abból az ösztönös megérzésből indultam ki, hogy minden emberi lény génusz, s ha

eFl.html

²⁴ David T. Doris: *Zen-kabaré. Barangolás a fluxus határvidékén*. Kalligram, 2000, 9.

túl sokat foglalkozunk tehetségünk fejlesztésével, könnyen elveszíthetjük ezt a – talán minden élőlényel közös – adottságunkat. Elvileg úgy gondolom, hogy mindenki tökéletes – de vajon felismerik-e az emberek, hogy tökéletesek?”²⁵ Természetesen, ebből az következik, hogy nincs jó és rossz alkotás, hogy az alkotások között nincs minőségi különbség, minden mehet! Filliou ezt Ekvivalenciaelvnek nevezte. Az egyik bélyegzőjén a következő szöveg áll: Folytonos Teremtés – az Ekvivalenciaelv: Jól Megcsinált, Rosszul Megcsinált, Meg Nem Csinált. „Vagyis azt mondom, hogy a Folyamatos Teremtésben a Jól Megcsinált, a Rosszul Megcsinált és a Meg Nem Csinált mű ekvivalensek egymással.”²⁶ A tét az, hogy az emberek vegyék észre a mindennapi gesztusok különlegességét, a mindennapokban rejlő költőiséget, játékosságot – a gyakorlatias, a munka és a versengés feszült attitűdjét váltsa fel a művészet felszabadult, játékos attitűdjé. Az élet és a művészet határát nem úgy kell eltörölni, hogy a művészet is véresen komoly harccá váljon, hanem úgy, hogy az élet is játékosan alkotó folyamattá váljon. Még pedig mindenkinek. Ha Cage-től megtanuljuk hallani a környezetünkben megszólaló hangokat, így a zeneszerző és az előadó feleslegessé válik. Bárki, bármikor „csinálhat” magának zenét. George Brecht a következő provokációval áll elő: „Ezt a feladatot azoknak szánom, akik úgy vélik, hogy művészetet, antiművészetet vagy nem-művészetet csinálnak: csináljanak valamit, amit semmiképpen sem lehet művészetnek tekinteni.”²⁷

A művészet és az élet közötti határ eltörlésének részfeladata (vagy eszköze?) az *intermedialitás*. A hagyományos felosztást művészeti ágakra (festészet, szobrászat, építészet, zene, irodalom, színház, tánc) már a fotóművészet és a filmművészet megjelenése érvénytelenítette. A fluxusművészek már nem arra törekednek, hogy megújítsák az egyes művészeti ágakat, hanem hogy felhasználják a médiumok közötti hézagokat. Erről az „intermédiá” kifejezés felélesztője, Dick Higgins a következőképpen nyilatkozik: „Duchamp tárgyai azért is olyan lenyűgözőek – miközben Picasso hangja egyre tompábban hallható –, mert valóban médiumok közti, a szobrászat és valami más közötti jelenségek, egy Picasso-darabon viszont azonnal látszik, hogy a festett cícomák osztályába tartozik”.²⁸ A ready-made a szobrászat és „valami más” között van, az „event” és a „performansz” valahol a zenei és színházi előadás határán van, a happening a kollázs, zene és színház között, az environment az építészet, szobrászat, festészet között.

²⁵ Robert Filliou: *Tervek és elvek*. <http://www.artpool.hu/Fluxus/Filliou/tervek.html>

²⁶ Uo.

²⁷ Henry Flynt: *Mutációk az avantgárdban*. http://www.artpool.hu/Fluxus/flynt/mutaciok_efl.html

²⁸ Dick Higgins: *Intermédiá*. <http://www.artpool.hu/Fluxus/Higgins/intermediahu.html>

Nem érthetjük meg Dick Higgins lelkesedését az intermédiáért, ha ebben csak egy új technikát látunk. Nem csak arról van szó, hogy vannak új eszközeink, amelyekkel könnyebben meg tudjuk fogalmazni azt, amit a régi-ekkel is meg tudtunk fogalmazni. Nem olyan jellegű különbség, mint a kézi és a gépi habverő közötti különbség, amely végeredményben nem csapódik le a torta ízében. Mi az, amit az intermédiá meg tud fogalmazni, és a régi módszerek nem?

Elsősorban talán a *szabadság* elvárását: azt az üzenetet, hogy szabadnak kell lenni, nem kell törődni a határokkal, nincs elfogadhatatlan eszköz, elfogadhatatlan anyag a művészetben. A fésűvel lehet zenélni, a nyakkendővel (Nam June Paik) vagy női testekkel (Yves Klein) lehet festeni, a hegyoldalt environment-é lehet alakítani (Clarence Schmidt).

Másodsorban semmilyen más úton nem lehet hatékonyabban kihangsúlyozni a *véletlen* szerepét. Amíg a klasszikus episztémé mindenképpen azon volt, hogy kiűzze a véletlent a megismerés birodalmából, a huszadik századi tudományos gondolkodás kénytelen volt szembesülni a véletlennel, a meghatározatlannal. Elég itt Heisenberg meghatározatlansági tételére utalni. A fluxusművészek nem elégedtek meg azzal, hogy belenyugodnak a véletlen kiküszöbölésébe, támaszkodni akartak rá. Lemondtak arról, hogy kész, megmásíthatatlan „műveket” alkossanak (amilyen, mondjuk, egy Goya-kép). Inkább magát a véletlent is „alkotótársnak” számították. Ez a törekvés éppúgy benne van Jackson Pollock csurgató technikájában, mint Cage csenddarabjában vagy Brecht partitúrájában, amelyben borsószemeket kell ragasztani a zongora billentyűzetéhez. Ha az utóbbi eseménynél maradunk, az előadó hangokat hoz létre, de ezek magassága, időtartama vagy egymásra következőse nem szándékolt, mondhatjuk, hogy a véletlen műve. Ez a törekvés rokon a *szerező* szerepének minimalizálásával. Egyrészt, a szerző leszáll a zsenialitás piedesztáljáról, és olyasmit gondol ki, amihez nem szükséges műveltség, előzetes tudás, gyakorlás. Másrészt nem ragaszkodik ahhoz, hogy a mű tökéletesen adja vissza az ő elképzelését, azaz lemond a jól lekerékített, befejezett elképzelésről, azért, hogy a külső tényezőket is érvényesülni hagyja (külső tényező lehet akár az előadó is). A szerző lemond a mindenhatóságról, azért, hogy meglepődjön a művön. Több örömet szerez neki a felfedezés, mint az ellenőrzés. George Brecht megvallja, hogy nem érdekli különösebben, hogy valami az ő partitúrája. „A partitúrák természetéből adódik, hogy minden megvalósításuk helyénvaló. (...) Nincs az a realizáció, amelyet ne tudnék elfogadni.”²⁹

A harmadik jelenség, aminek érzékeltetésére az intermédiá a legalkalmasabb, az *idő*. Kicsit furcsának tűnhet az előző kijelentés, ha arra gondo-

²⁹ Michael Nyman interjúja George Brechttel. <http://www.artpool.hu/Fluxus/Brecht/Nyman.html>

lunk, hogy a zene, a tánc, a költészet közege maga az idő. Az intermédiát „élő, mozgásban lévő közlésalakzatok”³⁰ alkotják. Az intermédiája sajátos időértelmezéssel bír: az időből *a mulandóságot* emeli ki. Ha az élethez akar közelíteni, a művész nem törekedhet egyszerűen stabil, másrészt tartós alkotásokra. Így jönnek létre Alexander Calder mobiljai, egymással egy ponton összekapcsolt részeivel, amelyeket a légmozgás alakít tovább, így kerülnek be az assemblage-okba a hulladékanyagok, a könnyen felbomló újságpapír vagy textília, így jönnek létre az „event”-ek és a happeningek, amelyeket Allan Kaprow szerint egyetlen egyszer lenne szabad előadni, és amelyek után nem maradnak „tárgyak”, „művek”, legfeljebb fotókkal, újabban videóval dokumentálható az esemény. Allan Kaprow szerint egyre gyakoribb a folytonos metamorfózisként értelmezett valóság témája: „Ha a változást mélyen át akarjuk élni és érezni, akkor a műnek meg kell engedni, hogy azt az elméletin túli síkon is kifejtse. Semmi sem írja elő, hogy egy műalkotásnak rögzített, tartós tárgynak kell lennie, amelyet lezárt vitrinben kell tartani.”³¹

Naiv összegez. A fluxusból kinőtt intermédiája kulcsszavai: szabad invenció, véletlen (azaz személytelenség) és mulandóság. Nem rossz. Úgy tűnik, az intermédiája eltálasztotta időnk hangulatát (a kor szellemét, mondaná Hegel).

Maradt még egy nyugtalanító kérdés: tartható az az állítás, hogy a jelenkor művészetében nincs más, csak az intermédiája?

Negyedik fejezet, amelyben Naiv szembenéz a korrall

2000 januárjában, Matthias Bunge a kielői egyetemen kihasználta az utolsó kínálkozó alkalmat arra, hogy belülről megvizsgálja a 20. századi művészetének képkategóriáit.³² A reménytelenül átláthatatlan alkotáshalmazt öt kategóriába csoportosítja:

a. *Az absztrakt-konkrét festészet felszabadított képe.* A kétdimenziós hordozón rögzített kép megszabadult a mimézis kényszerétől.

³⁰ Pethő Ágnes: Előszó. in: *Képvitelek. Tanulmányok az intermedialitás tárgyköréből.* Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2002, 7.

³¹ Allan Kaprow: *Assemblage, environmentek és happeningek.* Art-pool – Ballasi Kiadó, BAE Tartóshullám, Budapest, 1988, 33.

³² Matthias Bunge: *Képkategóriák a 20. század művészetében. Fogalmi behatárolás-kísérletek a határait vizsgált kép láttán.* Balkon, 2003. 10. szám, 4–15.

A kép korszakát két név határolja be: Giotto és Cézanne. A két művész között a képet a mimetikus kényszer uralta, és ennek legnyilvánvalóbb kifejezése a perspektíva. Cézanne-nál megszűnik „a látható valóság mimetikus leképezésének kényszere”³³ és a felszabadított kép az absztrakt szellemi dimenziójába terjed, egészen odáig, hogy Yves Klein-nél és Mark Rothko-nál maga a szín a szellemi töltet hordozója.

b. A nyitott kép. A kép kinyílik környezetébe, és a valóság átjárja a képet. Fejlődése a reliefjellegű anyagképtől a képszerű, bejárható térbeli installáció felé tart.

Az absztrakt kép annyiban hagyományos, hogy a szín statikus hordozójaként megmarad a kétdimenziós sík felület. A nyitott kép kinyílik környezetére, az imaginárius képi tér összekapcsolódik a valós térrel. Ide tartoznak Lucio Fontano felmetszett képei, Duhampl ready.made-i, a kollázsok, a bejárható, képszerű térinstallációk. Ezek mind átlépik a festészet, plasztika és térformálás közti határokat. A kép maga mozdulatlan és még mindig anyagi szubsztrátumhoz kötődik.

c. Az új média – fotográfia, film, monitor és digitális anyagfeldolgozás – *technikai képe.*

A technikai kép végrehajtja a statikustól a mozgó, az anyagítól az anyag-talan kép felé való átmenetet. A kezdetet a fotográfia jelenti, majd követi a film, a videó, az elektronikus monitorkép. A harmincas években Moholy-Nagy László a jövő feladatát már abban látta, festékanyag helyett közvetlen fénnel, áramló, oszcilláló, színes fénnel fessünk. Ez megvalósul úgy a neonszőképeken, mint a videóinstallációkon vagy a számítógép képein.

d. Az akcióművészet (performansz) időleges képe, amely időlegessége miatt csak technikailag dokumentálható.

A performanszban az ember az, aki testével egy adott környezetben időre szóló képet mutat be. Joseph Beuys 1965-ös performansza, a „*Hogyan magyarázzuk meg a képeket egy döglött nyúlak*” hatással volt a kortárs művészekre, akik új kifejező eszközöket kerestek. Az ilyen alkotás (performansz, event, happening) nemcsak a szemünknek szól, hanem a fülünknek, és gyakran az orrunknak is.

e. A koncepcionális – a gondolatbeli kép mentális szférájába továbbhatoló – *kép.*

³³ Uo. 9.

A kép, a művészet önreflexiója során gondolati képpé alakul át. Ezt követelményként fogalmazták meg olyan alkotók, mint Duchamp vagy Beuys. Duchamp a gondolatban végrehajtott teremető aktust többre tartotta a kézműves képességnél. Joseph Beuys pedig ironikusan utal ugyanerre a gondolatra: „A hiba már ott kezdődik, amikor valaki keretet meg vásznat készül vásárolni”.³⁴

Ha az intermédiát úgy definiáljuk, mint ami a műfajok között foglal helyet, ami nem nevezhető egyértelműen sem festészetnek, sem szobrászatnak, sem építészetnek – hogy a képzőművészetek területén maradjunk –, valóban, az öt kategória közül csak az első, az absztrakt kép (ami az ötvenes-hatvanas évekig élte virágkorát) nem nevezhető intermédiális alkotásnak. Naiv szemei még a szokásosnál is jobban elkerekednek: úgy tűnik, valóban nincs más az intermédián kívül.

Ötödik fejezet, amelyben Naivban megismétlődik Hamlet Dániával kapcsolatos intermédiális érzése

Kétségtelen, Naivban nagymértékben enyhült a kezdeti idegenkedés az intermédiával szemben. Minél többet ismert meg róla, annál inkább rájött arra, hogy sok mindenről hallott már, csak nem nevezte intermédiának. A kollázs, assemblage, performansz, land-art nem voltak ismeretlenek számára, csak nem hozta őket kapcsolatba az intermédiá fogalmával. Mégis érezte, hogy valami zavarja ebben a jelenségben. Egyrészt az eredeti, fluxushoz kapcsolatos intermédiá fogalmát érezte önvészélyesnek, másrészt a jelenlegi intermédiá-fogalom használatát érezte pontatlannak.

Nézzük először a fluxusféle intermédiát. Már maga a célkitűzés – a művészet és az élet közti határ megszüntetése – problematikus. Szélsőségesen értelmezve jelentheti vagy a művészet felszívódását az életbe, vagy az élet művészetté való átalakítását. Az első változatban elveszítjük a művészetet, és nem nyerünk semmit. A második változat – további pontosítások nélkül – önellentmondó. A művészet külön teret szakít ki magának, még akkor is, ha eközben vallási vagy profán funkciókat is betölt. Amikor a kolostor falát freskó borítja, világos a freskó vallásos funkciója. De egy pillanatig sem fogjuk e freskót összetéveszteni a valóság egy darabjával – mondjuk az ajtóval vagy az ablakkal. A freskót nem úgy fogjuk szemlélni, mint egy használati tárgyat: nem kérdezzük meg, milyen tartós, milyen jól szigetel, lemosható-e vagy sem

³⁴ Ídezi Matthias Bunge: *Képkategóriák a 20. század művészetében. Fogalmi bebatárolás-kísérletek a határait vesztett kép láttán*. Balkon, 2003, 10. szám, 15.

stb. Nem használjuk, hanem élvezzük. És ahhoz, hogy az esztétikai élvezet megszülessen, szükséges az étellel szembeni távolságtartás – ami abban nyilvánul meg, hogy tudjuk, nem a valóság közepén állunk, illetve tudjuk, hogy nem úgy viszonyulunk a „tárgyhoz”, mint egy használati tárgyhoz. Naiv úgy érezte, ezek az előfeltételek a huszadik században sem változtak meg.

Gond van a „mindenki művész, minden művészet” szlogennel is. Ha ezt úgy értjük, hogy aktuálisan mindenki művész, és amikor egy vázát tesz a zongorára, tulajdonképpen egy Brecht-partitúrát játszik – nos, Naiv úgy érezte, hogy ez egy nagy átverés. Nem lehetünk művészek úgy, hogy nem tudunk róla. Ha azért tesszük a vázát a zongorára, hogy közben átéljük ennek az egyszerű gesztusnak a költőiségét, esetleg értelmezve úgy ezt eseményt, mint a művészi szép találkozását a természeti széppel, vagy éppen arra akarunk ráébredni, hogy a zongora nemcsak a megszokott módon, billentyűk által produkál hangokat, hanem azzal is, hogy egy porcelánból vagy üvegből készült váza találkozik a zongora „testével” – akkor igen, talán művészek vagyunk. De amikor azért helyezzük a vázát a zongorára, mert éppen befejeztük a portörölést, akkor nem vagyunk művészek. És képtelenség elvárni az emberektől, hogy amikor cseng a telefon, essenek extázisba attól, hogy összefutottak a véletlennel, és realizálva az egyik lehetőséget a három közül, vegyék fel a telefont, de ne szóljanak bele. Érdekes a játékba belevonni olyan tárgyakat, amelyeknek egészen más a rendeltetésük – pl. bukósisakban nekimenni a zongorának – de a játék lényegéhez hozzá tartozik az, hogy ideiglenes. Van saját tere és ideje, és nem azonos az étellel.

Ha ezt úgy értelmezzük, hogy potenciálisan mindenki művész – akkor ez truízus. Valamilyen mértékben mindenkiben megvan a gondolkodás és a képzelőerő játéka, így elvben létrehozhat vagy befogadhat műalkotásokat. Nagyon dicséretes az a törekvés, hogy a művészetet hozzuk közel minél több emberhez. A fluxusban nyíltan benne volt egy ilyenfajta demokratizáló törekvés. Ennek ellenére a fluxus nem vált a „tömegek” művészetévé. A fluxusesemények sokszor egy-egy műteremben zajlottak, majdhogynem baráti körben, a fluxustárgyak Maciunas raktárában maradtak, az emberek nem voltak kíváncsiak rájuk, a fesztiválok néha majdnem üres terem előtt zajlottak. Bárki eljátszhat egy Brecht-partitúrát, és Brecht bármilyen megvalósítást elfogadhatónak tart –, de ki szeretne egyáltalán ilyen partitúrákat eljátszani? Kiderül, hogy a fluxus csak a szűk avantgárd egyik csoportjának az érdeklődésére számíthatott – ugyanolyan elit művészet maradt, mint az, amely ellen harcolt.

Az a tézis, hogy „bármilyen művészet”, valóban felszabadította a képzeletet és lehetővé tette a művészi kifejezésformák zavarba ejtő burjánzását. Naiv elfogadhatónak tartja azt, hogy a hagyományos művészet tiltakozásának formájaként Maciunas és barátai szétszednek egy zongorát a közönség szeme láttára (amit viszont saját édesanyja traumaként élt meg). A hulladékokból, a közönséges anyagokból vagy tárgyakból létrehozott assemblage-ok sem

keltének már megrökönyödést. Egy durva, felhasított vászonfelület vastag cérnával ügyetlenül összevarrva egészen megejtő látvány tud lenni. De mit kezdünk azzal a „művésszel”, aki a „condition humaine”-t csak úgy tudja hitelen megjeleníteni, ha felbérel néhány hajléktalant, hogy „live” verekedjenek össze, kíméletlenül, nem kecsképpal, hanem igazi vérrel, és ezt a „happeninget” videón megörökíti? Vagy hogyan viszonyuljunk ahhoz a művészhez, aki „szobraihoz” alapanyagként elhunytak preparált testét használja? Bizonyára Néró is a happening elődjeként lenyűgöző látványt produkált, de felfogadható-e Róma felgyújtása művészetként? Vannak-e határai a határtalannak?

És végül, ha intermédia az, ami a „két vagy több elfogadott médium vagy hagyományos művészeti műfaj között helyezkedik el” (Dick Higgins klasszikussá vált definíciója szerint), akkor ma még beszélhetünk-e intermédiáról? Ugyanis mára már elfogadottá vált és megneveztetett a ready-made, az environment, az assemblage, az event, a happening, a performansz, a body-art, a land-art. Sőt, ha nem akarunk ennyire elszórtak lenni, a képzőművészetek terén használhatjuk Matthias Bunge osztályozását: absztrakt kép, nyitott kép, technikai kép, performansz, konceptuális kép.

És ezzel visszatérünk a jelenbe. Ma mit jelenthet az intermédia? Ha a kortárs művészetben nincs más, csak az intermediális alkotások, akkor nincs sok értelme ezt a fogalmat használni. Akkor van értelme a kortárs művészetben intermédiáról beszélni, ha a két fogalom intenziója és/vagy extenziója különbözik.

Mi az, ami a fluxushagyományból megőrződött a jelenlegi intermediális törekvésekben? A művészet és az élet határának megszüntetése ma már nem cél. A művészetet nem az élethez viszonyítják, hanem a „tudomány-technika-kommunikáció” háromszöghöz. Ha maradt volna még eltörplendő határ, ez a művészet és a tudomány között húzódik.

A fluxus egyszerűsége sem őrződött meg. Ma már nem lehet mindenki médiaművész, mert ehhez baráti viszonyban kell lenni a technikával. Sőt, gyakran a művész csak a technikus segítségével tudja „működtetni” alkotását.

Az úgynevezett „demokratikus törekvésből” egyetlen aspektus maradt meg: az együttműködés a befogadóval. A befogadó sokkal inkább „be van kalkulálva” a műben, mint bármikor az előző esetek során. A művész alternatívákat gondol ki, a befogadó pedig megvalósítja ezek közül azt vagy azokat, amelyeket kiválaszt. A huszadik századi gondolkodók eléggé nyomatékosan megtanítottak bennünket arra, hogy a műalkotást maga a befogadó „fejezi be”, a megértés aktusában. Az intermediális művek többsége esetében ez a befejezés már nem csak a tudatban zajlik: a befogadó tevékeny részvevője az alkotó folyamatnak, ontikusan hozzájárul a mű formálásához.

Ami tagadhatatlanul összeköti a fluxusféle intermédiát a jelenlegi intermédiával, az a kísérleti jelleg, aminek a hátterében ott van a „szabad szellemiség” igénye. Talán azzal a különbséggel, hogy a jelenlegi intermédia-

kísérletekben a művészek természetes leleményessége a technikai eszközök által nyitott új perspektívákkal párosul.

Igazából Naiv úgy érezte, a „technikai kép” fogalma jobban illik annak megnevezésére, amit jelenlegi intermédiaként megismert. Talán ez az elnevezés tisztább képet nyújt a művészek jelenlegi törekvéseiről, és jobban segítené a többi Naivat az eligazodásban. Nem tagadhatta viszont, hogy a technikai kép fogalma nem rendelkezik azzal az elméleti háttérrel, ami az intermédiát értékhorozóvá teszi (szellemi szabadság, a véletlen beépítése, a szerző státuszának új értelmezése). Nehéz ügy.

Hatodik fejezet, amelyben Naiv kibékül az intermédiával

Naivat lenyűgözte Hegel definíciója a szépről: az eszme érzéki látszása. Naiv meggyőződése, hogy az „érzéki látszás” legalább olyan lényeges mozzanata a művészetnek, mint az eszmeiség, a koncepció. Úgy gondolja, hogy csakis azzal az alkotással érdemes foglalkozni, amelynek közvetlen tapasztalata többet mond, mint bármilyen, a műről szóló leírás. Valószínű ezzel a kitételrel Naiv kizárta az „érdemes megközelíteni” körből Duchamp *Forrását*. Igaz, közvetlenül még nem találkozott vele, így érhetik még meglepetések.

Emiatt, amikor Naiv az interneten (hol máshol?) ismerkedni próbált az intermédiális alkotásokkal, csalódásokban és kellemes meglepetésekben egyaránt része volt.

Az „őskor”-ból először felkutatta azokat az ismertebb művészeket, akik kapcsolatba kerültek a fluxussal. Yves Klein kékje nem tett rá mély benyomást: sem nemes egyszerűségében, hagyományosan tündökölvé egy vásznon, sem happeninges formájában, amikor a „munka” két, kékbe festett női test nyomait örökítette meg. Izgalmasabbnak tartotta viszont a „*Relief-szivacs 16. Kék, do, do, do*” 1960-ból származó munkáját, amelyen az egyhangú kéket a felragasztott és kékbe mártott szivacsok modulálják: a puha, élőlényzerű halmocskák mintha kékkel táplálkoznának és élővé teszik ezt az hűvös színt.

Naiv Joseph Beuys-szal kapcsolatos élményei is változatosak voltak. Híres *Filcöltönyét* tudomásul vette, ahogyan a *7000 tölgyfa* címet viselő ásót (lapátot?) is. „Társadalmi szobrászatának” eszméivel rokonszenvezett, de a fent említett tárgyak csak gondolatokat sugalltak, nem élményt. Olyan tárgyak voltak, amelyeket megszemlélve nem vált gazdagabbá, mint ha egyszerűen elolvasta volna a leírásukat. Nem így a *Lemons* című alkotás. Az interneten Naiv egyből kiszúrta, talán azért, mert levakarhatatlanul sárga volt. Kinagyítva a képet kiderült, hogy egy assemblage-ról van szó: egy sárga, tökéletes formájú citrom és egy hasonló nagyságú, formájú és ugyanolyan sárgára festett vil-

lanykörtéről. A sárgát kiemelte az égő fekete foglalat, amellyel csatlakozott a citromhoz. Ennyi is elég lett volna, hogy felkeltse Naiv figyelmét. Tekintete ingázott a két hasonló és mégsem azonos forma között: a két tárgy úgy utalt egymásra, amennyire egy citrom és egy égő egyáltalán hasonlítani tud – a természetes tárgy, a geometrikus formát megközelítő esetlegességével és a mesterséges tárgy, tervezett geometriai hibátlanságával egymásra mutattak. Elolvasva az alkotásról szóló leírást, Naiv megtudta, hogy az égő valóban csatlakozik a citromhoz, és a citrom levéből „táplálkozva” ég, fényt bocsát ki. Persze, ez már nem látszott az internetes képen, de Naivot teljesen megdöbbenette a leírás. Napokig nem tudott szabadulni a képtől, és minden ismerősének beszélt új felfedezéséről. Míg nem egyszer feltűnt neki, hogy lelkesedése túlméretezett ahhoz képest, amit látott. Miért érintette ennyire meg ez a kép? Sárga színe miatt? A két forma játéka miatt? A természetes-mesterséges ellentét és átmenet miatt? Igen, mindezek miatt, és amiatt, amit napokkal később tudatosított magában: a citrom és az égő egyaránt a Nap képzetét élesztik fel: színükkel, formájukkal, energiájukkal, aminek ősforrása egyaránt a Nap. Platon szavaira gondolt: „s akkor aztán arra a következtetésre jutna felőle, hogy a nap hozza létre az évszakokat és az éveket, ő intéz mindent a látható térben, s mindannak, amit láttak, valamiképp ő az oka.”³⁵ Két közönséges tárgy, egy citrom és egy égő egyenesen a lét ősforrásának közepébe repít bennünket.

Most már Naiv eléggé felvértezve érezte magát ahhoz, hogy kortárs intermediális alkotásokkal szembesüljön. Tévedett. A fotoráliákra lelkileg nem volt felkészülve. Az alkotó egy fényérzékeny papírt helyez szájüregébe, és csücsörítve vagy kilyukasztott kartont használva camera obscura hatást hoz létre, lefényképezve önmagát belülről és kívülről ugyanabban a pillanatban. Nos, ez egy új technika, érdekes ötlet, kétségtelenül – de Naiv nem szívesen nézte meg a képeket. Szívesebben olvasna ezen a témán egy kísérleti jegyzőkönyvet, minthogy az így keletkezett képeket szemlélje. Nem mintha elriasztók lettek volna: inkább érdektelenek.

Az internet mindig csak egy technikailag reprodukált képpel szolgál, amely meg van fosztva esetleges aurájától. Lehet, Naiv emiatt nem tudta értékelni a fotoráliákat. Nos, bele kell ugrni in medium res: meg kell látogatni az *Aura* médiaművészeti kiállítást.³⁶

Nos, ez nem múzeumi kiállítás. Itt nem érvényesült a „pszt-ne-nyúl-hozzá” attitűd.³⁷ Itt az alkotások nagy része csak akkor létezik, ha a látoga-

³⁵ Platon: *Az állam*. In: *Válogatott művei*. Európa Könyvkiadó, 1983, 412.

³⁶ *Aura* a technikai reprodukálhatóság után. Médiaművészeti kiállítás a C³ és a Millenáris közös szervezésében, 2003. okt. 30. és nov. 30. között.

³⁷ Allan Kaprow: *Assemblage, enviromentek és happeningek*. Art-pool – Ballasi Kiadó, BAE Tartóshullám, Budapest, 1988, 47.

tó megéri, beszél hozzá, elmozdítja, felveszi, ráklikkel, kihúzza, beleír stb. Inkább hasonlít egy játékeremre, mint egy múzeumra. A látogatók attitűdje nem az elmélyült szemlélődés, hanem az izgalmas kaland, a játékos kísérlet. Interaktív, érdekes, izgalmas. De vajon a pillanatnyi játékos élmény után mi marad? Marad egyáltalán valami?

Igen, Naivnak meg kellett állapítania, hogy néhány kiállított munka többet jelentett neki, mint egy új játék, pillanatnyi örömeivel. Kettő mindenképpen.

George Legrady interaktív installációja on-line kapcsolattal „Zsebben hordott emlékek” már első pillantásra letaglózta Naivot. Képzelnünk el egy óriási kivetítő vásznat, amely kb. 400 kisebb négyzetre van osztva. A látogatónak lehetősége van arra, hogy be szkenneljen egy éppen nála lévő személyes tárgyat, beírja saját adatait, a tárgy nevét, leírását. Így saját zsebben hordott emléke is bekerülhet az egyre bővülő adatbázisba. Sőt, ki lehet választani egy tárgyat, amely már szerepel a képen, és üzenetet küldeni tulajdonosának. A tárgyak közül sok a kocsikulcs, mobiltelefon, CD, igazolvány – mert ugye zongorát nem szoktunk a zsebünkben hordani. Ezek mind jelentéktelen tárgyak – de személyes emlékként egyből felértékelődnek. Egy kocsikulcsra nem figyelünk oda, ha nem a miénk: de itt már bizonyára több ezer emlék halmazát tekinthetjük meg a váltakozó 400 kockában, ahol mindig a kockák egy része fekete, üres, és éppen a mi zsebben hordott emlékünkre vár. És még nem szóltunk a sok beszkenelt tényerről! Mi lehet személyesebb, mind a zsebben hordott kéz! Kisebb, nagyobb, soványabb, kövérebb, egymással összekulcsolt kezek, élére állított kezek... Mindazoknak a személyes pecsétje, akik hozzájárultak az alkotás továbbéléséhez, növekedéséhez, akik legszemélyesebb emléktárgyakkal táplálták az alkotást. A művész pedig, hasonlóan a deisták Istenéhez, megalkotta ezt a bonyolult szerkezetet, megírta működésének törvényeit, és magára hagyta, hadd nőjön ezek szerint a törvények szerint, de az ő beavatkozása nélkül.

Legalább ilyen lenyűgöző Stauby Tamás munkája: *Üdvtörténeti lecke gyerekeknek*. A kezdő kép egy középkori fametszet, amelyen felismerhető Ádám és Éva, Ábel és Kain és rengeteg ember, királyok, a pápa, katonák, parasztok, nők, férfiak... A látogató egy érzékeny monitor előtt ülve kitapinthatja az érzékeny figurákat, amelyekre, ha ráklikkel, elmesélheti magának a kiűzetést a paradicsomból, sok, különböző szempontból nézve. Éva például a szülés félelmetes képével lep meg bennünket, de találkozhatunk Ufókkal és atombombával is. Az alkotás az időről szól (a történelmi idő kezdetéről), de egyben időt is igényel: úgy kell elolvassuk a képet, mintha egy regényt olvasnánk. És hátunk mögött ott vár a következő látogató, aki szintén el akarja olvasni a könyvet...

Naiv, kilépve a Millenárisból, úgy érezte, szívébe zárta az intermédiát. Persze, még mindig zavarja fogalmi pongyolasága, még mindig üresnek érzi

néhány próbálkozását. De találkozott olyan intermedialisnak nevezhető alkotásokkal, amelyek ott állnak személyes „múzeumában” Picasso rajzai és Monet tengeri tájképei mellett. Végül is, a sok megpróbáltatás és veszélyes kaland ellenére, hálás képzőművész ismerősének, hogy belekényszerítette a köztésbe.

The (happy) end

Husserl a tárgyak és a tényállások viszonyáról a *Tapasztalat és ítéletben**

A felvetett probléma az érzéki és a kategoriális különbségéhez kapcsolódik, valamint annak tisztázásához, hogy ezek hogyan viszonyulnak egymáshoz. Ez a különbség egyértelműen adott számunkra, mégis folyamatosan nehézségekbe ütközünk, ha az említett különbségeket világosan kívánjuk kifejezni. Mindezeknek a leírásában először Husserl kései és eredetiségében vitatott művének, a *Tapasztalat és ítéletnek*¹ az erre vonatkozó paragrafusát

* A Magyar Fenomenológiai Egyesület szervezésében megrendezett II. Fenomenológiai Szimpóziumon (Budapest, 2007. 05. 24–25.) elhangzott előadás szerkesztett változata. A tanulmány írása során mérlegeltem azokat a kifogásokat, megjegyzéseket is, amelyek az előadás után lezajlott vitában merültek fel annak szövegével kapcsolatban. Köszönöm Komorjai László, Varga A. Péter, Ullmann Tamás és Toronyai Gábor észrevételeit.

¹ A német eredeti cím alapján a továbbiakban: *EU = Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. und redigiert von Ludwig Landgrebe. Hamburg, Meiner, 1999 (1939). Magyarul részletek olvashatóak a *Fenomenológia a társadalomtudományban* című kötetben (szerk.: Hernádi Miklós, Gondolat, Budapest, 1984.). Ezek a részletek abból a bevezető jellegű 14 paragrafusból származnak, amelyeket tulajdonképpen Ludwig Landgrebe írt meg 1937–38-ban, főleg a *Válság*-könyv alapján. (Erről lásd Dieter Lohmar: Zur Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*. *Husserl Studies*, 13 [1996], 31–71, kül. 34–45. Ez a munka a szöveget csak a 15. §-tól tárgyalja Husserl-írásként, így viszont, autentikus szövegek kompilációjaként, Husserl munkássága szempontjából megkerülhetetlennek tartja.) Ennek köszönhetően arra a belátásra jutunk, hogy az eddig e Husserl-műből magyarul olvasható részletek tulajdonképpen nem is Husserltől származnak.

További idézett Husserl-művek: 1) *Hua XII. = Husserliana XII. Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten*. Hrsg. Lothar Eley. Den Haag, Nijhoff, 1970; 2) *Hua XIX/2. = Husserliana XIX. Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil*. Hrsg. Ursula Panzer. Den Haag, Nijhoff, 1984; 3) *Hua X. = Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. Rudolf Boehm, Den Haag, Nijhoff, 1966. (Magyarul: *Előadások = Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás. Atlantisz, 2002); 4) *Hua VII. = Husserliana VII. Erste Philosophie. Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. Rudolf Boehm. Den Haag, Nijhoff, 1956; 5) *Hua-Mat I. = Husserliana Materialien I.*, Hrsg. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht–Boston–Lancaster, Kluwer AP, 2001; 6) *Vorrede = Entwurf zu einer „Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“*. Hrsg. Eugen Fink. in: *Tijdschrift voor Philosophie 1939*, 106–133 és 319–339, valamint kritikai kiadásban in *Husserliana XX/1: Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil*. Hrsg. Ulrich Melle. Dordrecht–Boston–London, Kluwer AP, 2002. A *Vorrede*-re mindig a Husserliana oldalszámai szerint hivatkozom.

(§ 63.) elemzem, majd pedig ennek megértését az előző, a kollektívumokról szóló paragrafusra (§ 62.) vezetem vissza. Végül ezt összekapcsolom a teljes összefüggést megvilágító időelemzéssel és a különbségtéves közös, az időelemzésben felmutatható gyökereivel (§§ 64–65.). Következtetésem a történetiség problémájának husserli tárgyalására vonatkozik, illetve arra, hogy ez milyen kapcsolatban áll a tárgyak és a tényállások észlelésének különbségeivel. Végül pedig egy filozófiatörténeti párhuzamot villantok fel: *A tiszta ész kritikájának* a tárgyak és a történések megkülönböztetésére vonatkozó részeit elemzem röviden és kötöm a Husserl által exponált problémakötegezh.

*

Tételem szerint az *Erfahrung und Urteil* 63. §-a, amely az egyszerű tárgyak (*Gegenstand*) és az értelmi tényállások (*Sachverhalt*) különbségét járja körül, csak az előző és az utána következő (62., illetve 64–65.) paragrafusokból érthető meg.

A fentiekben említett – tárgyak és tényállások között fennálló – különbség fenomenológiai jellegű különbség: *nem redukálható más összefüggésre, és nem vezethető le más viszonyok elemzéséből*. Husserl már igen korán, 1896-os hallei logikai előadásaiban erről beszél, ez *elementáris logikájának* egyik alapbelátása. Ennek tétje annak idején még az, hogy meg tudjuk magyarázni egy logikai aktus tárgyának és a logikai aktus tartalmának sokszor felmerülő különbségeit. Az említett kérdés pedig egyben nem más, mint hogy hogyan tisztázzuk jelentés és jelölet egymáshoz való viszonyát. Így az itt felmutatott differencia csak gondolkodásának egy későbbi szavával nevezhető „fenomenológiai” különbségnek. Azonban már ekkor is mérvadó, hogy a *gondolkodás tárgyai* és *az ezekről alkotott ítéletek* tartalmának világos elkülönítése nem alapulhat csak bizonyos ítéletek, mondatok, kijelentések, tételek vizsgálatán. „Tárgy és tényállás, prezentálás és mondat különbsége alapvető és definiálhatatlan.”² Mindkettőre egyszerre kell tekintettel lennünk. Ha csak az objektív formában mondatokban, kijelentésekben, ítéletekben megfogalmazódó „tényállásokra” koncentrálnánk, elvétenénk az alapvető problémát, vagyis magukra az ítéletekre redukálnánk, vagy legalábbis ezekből magyaráznánk az ítéletek tárgyait.³

² Elisabeth Schuhmann (Hrsg.): *Husserliana Materialien* I. Dordrecht–Boston–Lancaster, Kluwer AP, 2001, 133.

³ A probléma történeti elhelyezése nem feltétlenül csak a korai Husserlhez kapcsolódó pszichologizmus-vita szempontjából fontos. A *Logikai vizsgálódások* 1913-as előszóvázlatában Husserl ugyanis az 1895–96-os előadások, valamint logikai és matematikai kutatásai kapcsán szembehelyezkedett az *ítéletek* kanti (analitikus vs. szintetikus ítéletek) felosztásával. Számára ugyanis éppen, hogy *nem az ítéletek* közötti különbség, hanem az a különbség volt mérvadó, ami a ténybeli és az észbeli igazságok (*Vernunft- und Tatsachenwahrheiten*) között áll fenn, valamint a „hume-i elgondolások a *relations of ideas* és a *matters of fact*-ról

Ennek elmélyült fenomenológiai analízisét igyekszik adni Husserl a *Tapasztalat és ítélés*-ben, ahol a tényállások, hasonlóan az eddigi elemzések kiindulópontjaihoz, „egy sajátos régióba tartozó tárgyak”.⁴

Itt Husserl különbséget tesz az érzéki receptivitás tárgyai (*Gegenstände der Rezeptivität*), avagy tulajdonképpeni tárgyak (pl. egy fehér ház) konstitúciója és az értelmi tárgyiaságok (*Verstandesgegenständlichkeiten*), vagyis tényállások (*Sachverhalte*) – pl. ez a ház fehér – konstitúciója között. Mindkettőről tudjuk, hogy ahhoz, hogy megragadjuk őket, a felfogó személy bizonyos fajta aktivitása szükséges. Azt is tudjuk róluk, hogy mindegyik bizonyos fajta idői lefutással rendelkezik. De nem szabad átsiklanunk a bennük megjelenő különbségek felett sem: Az érzéki receptivitás tárgyai egyúttal az eredendő passzivitás módjában vannak adva; megragadásuk az aktivitás egy alacsonyabb fokán történik, vagyis elég azokat „pusztán” receptálni, tehát a maguk asszociációs és affekciós struktúrájával megragadni. Ezzel szemben az értelmi tárgyiaságok nem lehetnek adva a tiszta, eredendő passzivitás módjában. (Ez persze nem jelenti azt, hogy a passzív mozzanat ne lenne jelentős az értelmi tárgyiaságok konstitúciójában is – de erre még a későbbiekben kitérünk.) Ez utóbbiakat „előkonstituálják a predikatív spontaneitásában”,⁵ vagyis bizonyos fajta értelmi tevékenységben. „Eredendő előzetes adottságra az én predikatív cselekvésében mint spontán tevékenységben tesznek szert.” Egy egyszerű érzéki tárgy akkor is ott van, ha éppen nem észleljük, egy értelmi tárgyiaság azonban csak az én otléte esetén konstituálódik. Husserl ezt a következőképpen foglalja össze:

Bizonyos módon a tárgy így is „ott” van, megmarad, még ha persze rá is szorul arra, hogy odaforduljunk hozzá és megragadjuk. Ezzel szemben az értelmi tárgyiaság, a tényállás lényegében csak a spontán tettben, vagyis csak akkor

való ismereteket illetőleg? (*Vorrede*, 297). Az eszmék közötti kapcsolatok és a tények hume-i elválasztása pedig itt nem más, mint az (érzéki) tapasztalati és az értelmi közötti különbségtevés előképe. *Ez pedig sokkal fontosabb számára, mint az ismeretek bővítéséről tanúskodó ítéletek lehetőségének vizsgálata.*

Filozófiatörténetileg nem elhanyagolható, hogy Husserl egyben megerősíti: *inkább a hume-i inspirációknak enged Kanttal szemben.* „Az utóbbi megkülönböztetésnek a kanti analitikus és szintetikus ítéletek közöttivel szembeni kontrasztja élenként érintett, és fontos lett további állásfoglalásaim számára.” (*Vorrede*, uo.) Ez az állásfoglalás persze eddig részben ismert volt. Ehhez lásd Husserl levelét A. Metzgernek (1919. 09. 04.): „Hume-tól hasonlíthatatlanul többet tanultam, mint Kanttól, akivel szemben a legmélyebb antipátiával viseltetem, és aki (ha jól ítélem meg) egyáltalán nem volt rám hatással.” Különösen szemléletes ebben a tekintetben az *Erste Philosophie*-előadás egyik részlete, amelyben Husserl azt kéri számon Kanttól, hogy nem volt tekintettel a *Treatise*-ra, csak az *Enquiry*-re. Vö. *Hua VII.*, 198. (A helyzet pikantériája, hogy az idézett helyen Husserl maga is pontatlan, és *Essay*-nek nevezi az utóbbi, vagyis a „népszerű-rövidített” Hume-írást.)

⁴ „Gegenstände einer eigenen Region”. Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Id. kiad. 299.

⁵ I. m. 300.

konstituálódik, ha az én van ott. Ha ez nem történik meg, akkor az én a legjobb esetben is a receptív módon konstituálódó tárgynál marad, ami ugyan észlelhető marad, de az én ezen alapon semmi újat nem konstituál.⁶

Másik különbség a kétfajta tárgyiség között, hogy amikor egy egyszerű tárgyat észlelek, akkor az észlelést bármikor abbahagyhatom, és egy tetszőleges pillanatban ismét folytathatom. A tárgy akkor is ott lesz. Mít több: nem zavar, hogy mindig csak bizonyos nézőpontból tudom szemügyre venni. Husserl azt is mondja, hogy ilyenkor tulajdonképpen csak adottságmódjai, vagyis képzeleti vannak előttem, nem pedig maga a tárgy. „Amire az én tettében szert tesz, csak annak megjelenései (*Darstellungen*), nem pedig a tárgy maga.”⁷

Amikor azonban egy tényállást észlelek, akkor ugyanezt nem tehetem meg. Az észlelést nem hagyhatom abba egy bizonyos ponton, hogy azután majd egy tetszőleges másikon folytassam. A tényállás nincs ott azon a módon, hogy mindig visszatérhessek hozzá és jobban szemügyre vehessem. A tárgyak esetében tudom, hogy a megfigyelő tekintet, az észlelés mindig ugyanahhoz a dologhoz tér vissza – az észlelésnek van bizonyos fajta egyneműsége.

A tényállások esetében ez nem mondható el. „Ez pedig annak köszönhető, hogy a megragadás ezen aktusa a tényállás konstitúciójában a maga idői levésében egyáltalán nem erre irányul ugyanazon a módon.”⁸ A tényállások nem lehetnek tárgyak, viszont tényállásokban lehetnek tárgyak. Például „az ítélemben az *S* szubsztrátum, amely ekkor *p*-ként határozódik meg”⁹ Husserl itt mondja ki először, hogy a tényállások észlelésének jól meghatározott rendje van, amely a predikáció rendjét követi. A tényállásokat egy ilyen predikatív folyamatban tekintetünkkel mintegy „kivesszük”, kiemeljük az összefüggésből. Nem egyszerűen a tárgyra vonatkoztatom a szemléleteimet, hanem *éppen egy tényállásra*. „Nem az *S*-re mint tárgyunkra irányulunk, hanem arra a »tényállásra«, hogy az *S – p*.”¹⁰ Husserl itt egyértelműen arra gondol, hogy az, ahogyan egy tényállást „kiveszünk”, kiemelünk egy szemléleti aktusból, az feltételezi az előző predikatív mozzanatok is. „Először konstituálni kell az *S – p* primér ítéletet, amelyben az *S* tárgyi voltában [adódik], majd csak ehhez kapcsolódva tudunk továbbhaladni és azt mondani, hogy »ez (vagyis az, hogy *S – p*) örömteli« stb.”¹¹ Vagyis itt már szükségünk van egy ítéletre ahhoz, hogy a tényállást konstituáljuk: az egy ítéletben, nem pedig a pusztá érzéki szemléletben lesz megadható számunkra. Ahhoz, hogy egy tényállásra reflektáljunk

⁶ I. m. 301.

⁷ Uo.

⁸ I. m. 302.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

és azt egy másik nézőpontból vegyük szemügyre, egy már lezárt ítéletre van szükségünk. Egy olyan ítéletre, amely a maga részéről „tárggyá” tehető, „tárgyasított alapot”¹² képez. Így születhet meg egy új értelmi tárgyiség: *egy másik értelmi tárgyiség nyomán*. Ez pedig „teljességgel különbözik attól, ahogyan tekintetünket egy érzéki tárgy esetén visszavezetjük azokra a megjelenésekre, feltűnésekre, amelyekben az számunkra konstituálódik”.¹³ Ennek a különbségtetésnek köszönhetően válik érthetővé az, amit Husserl valamivel feljebb mond:

[...] a spontán megragadásban a tényállást magát ragadják meg, és nem annak megjelenését¹⁴

A tényállást magát kell megragadni, ez pedig csak egy ítélet nyomán bontakozhat ki előttünk. A természetben nincsenek tényállások. A tényállásokhoz szükség van az aktív konstituáló tudat tevékenységére. Ekkor pedig a képzet a tényállás maga, nem pedig egy ehhez képest „külsődleges” tárgy reprezentációja.

De máris problémákba ütközünk. Ha a konstituáló tudat, vagyis az én nem vesz részt a tényállások feltérképezésében, akkor hogyan maradhat meg – Husserl fentebb használt kifejezésével élve – a „receptív módon konstituálódó tárgyiságnál”? Ha a tény radikálisan különbözik a tárgytól, tehát nem vezethető le egymásból, ha egyik a másiktól nem következik, akkor hogyan értelmezhető ez a gondolat? Hiszen úgy tűnik, hogy így a tény nem más, mint egy ítéletbe foglalt tárgy, amely úgy marad meg, hogy ahhoz egy új elemet, egy predikátumot rakunk. Ha az ítéletet nem hajtjuk végre, akkor, mint Husserl fennebb állította, a tárgy ugyan „észlelhető marad, de az én ezen az alapon semmi újat nem konstituál”. Vagyis a tények különbsége nem radikálisan, hanem csupán egy másodlagos aktus indexe által különül el a szemléleti tárgyaktól.

Ha ez így van, akkor minden eddigi eredményünk elesik. Ahhoz, hogy ez mégse történjen meg, az előző paragrafushoz kell visszanyúlnunk, amely a kollektívumok leírásán keresztül mutatja fel a két szemléleti forma (tárgyak és tényállások, vagyis az érzéki és a kategoriálisan megformált aktusok) különbségét. Ennek értelmezéséhez azonban röviden össze kell foglalnunk Husserl felfogását a kollektívumokról, hogy így egyben megérthessük a *Tapasztalat és ítélet*ben mondottak újdonságát.

¹² „vergegenständlichten Boden”, i. m. 303.

¹³ Uo.

¹⁴ I. m. 302.

Kollektívumok

Tárgy és tény különbsége mint fenomenológiai jellegű különbség a kollektívumok fenomenológiai vizsgálatának problémájából nő ki. A alapszituáció meglehetősen hasonló: egyrészt azt látjuk, hogy a kollektívumok egyszerűen szemléletileg előállnak, másrészt pedig azt, hogy egy kollektívum létrejötte a számláló tudat elhatározásának a folyománya. Husserlnek a probléma megoldására tett kísérleteit a következőképpen foglalhatjuk össze.

I. Az aritmetika filozófiája

Amikor *Az aritmetika filozófiájában* az ún. „figurális momentumokat” tárgyalja,¹⁵ Husserl a következőkről beszél: egy halmaz észlelésének alapja szerinte nem más, mint hogy az észlelésben először is figurális momentumokat találunk. Így fogunk fel pl. egy méhrajt vagy egy csapat madarat, de egyszerűbb esetben az utat szegélyező fákat is. Ezek passzívan képződnek meg számunkra, és egyszerűek, felfogásukban nincs semmi összetett, de ugyanakkor mégsem csak „primitív” (vagyis elsődleges) érzéki aktusokról van szó: hiszen valami módon ezzel már egy csoport egységét is észleltem. Egy csoport dolog észlelése mindig több egyszerű érzéki adatoknál, érzéki szemléleteknél, ezek pusztá összegénél. Azonban mégsem csupán a tapasztalatnak erről a két, egymástól elkülönülő oldaláról kell itt beszélnünk, főleg azért, mert mindkettő egyszerre van jelen:

[...] ezeknek a [...] momentumoknak a különbségei funkcionális függésben vannak egyszer a vonatkozó részszemléletek belső meghatározottságától, majd bizonyos kapcsolatoktól és kapcsolatkomplexumoktól, amelyek a részszemléleteket egymás között összekötik, majd pedig mindkettőtől.¹⁶

Husserl ezeket az összefüggéseket kvázi-kvalitativaknak vagy „kvázi-minőségieknek” (*quasi-qualitativ*) is nevezi. Először is azért, mert egy bizonyos konfigurációt ugyanúgy képesek vagyunk egy szempillantás alatt felfogni, mint egy egyszerű érzéki minőséget, mégsem csak egyszerű észlelésről van szó. Továbbá mert egy kollekciónak észlelése nem egy konkrét, mondjuk szimbolikusan megjelölhető és szimbólumok által konkrétan kifejezhető egység felfogása,¹⁷ hanem egy csak egy olyan egységé, amely, habár a szemlélő szá-

¹⁵ Edmund Husserl: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten.* Husserliana XII., Hrsg.: Lothar Eley. Den Haag, Nijhoff, 1970.

¹⁶ I. m. 204.

¹⁷ Husserl ezt a mű XI. fejezetében (193–221.) tárgyalja, annak érdekében, hogy el tudja választani egymástól a *tulajdonképpen* (direkt, közvetlen) és a *szimbolikus* (indirekt, közve-

mára egyértelműen adott, mégsem nevezhető szimbolikusan megjeleníthető halmaznak (egy bizonyos mennyiségnek). A kvázi-kvalitatív jelleg tehát azt jelenti, hogy nem szimbólumok által megjelenített konkrét mennyiségről (*Menge*) van szó, de nem is csupán különböző minőségű elszigetelt észleletekről. *Nem is csak különböző észlelési adatokról, és nem is csak egy konkrét halmazról.* Ezek a kvázi-kvalitatív mozzanatok az ezeket meghatározó elemi viszonyokhoz (az elsődleges érzéki minőségekhez) képest „*pröteron prósz bemász*”-ok, és még nem jelentik magának az asszociációs aktusnak a végrehajtását, hanem indirekt módon elősegítik, szavatolják azt, megadják „az asszociáció mindenkori támasztékát”.¹⁸

Mit jelent tehát az, hogy a kvázi-kvalitatív mozzanatok egyszer bizonyos részészleletektől, egyszer bizonyos relációktól, máskor meg mindkettőtől függenek? Néhány oldallal lejjebb Husserl azt írja, hogy:

A különböző figurális momentumok, sajátos differenciáiknak megfelelően, a legkülönbözőbb keverékekben, pontosabban összeolvadásokban tűnhetnek fel. A vonatkozó szemléletben egységesen össze vannak olvadva, és csak az absztrakció választja majd szét őket.¹⁹

Az *absztrakció* azonban ezen a helyen – az eddigiek nyomán – nem általánosítást jelent! Ez nyilvánvalóvá válik abból, hogy az egymással összeolvadt figurális momentumok szétválasztása és ezek esetleges egyesítése nem csak az „általános halmazképzetek” megalkotásánál van segítségünkre. Husserl itt az olyan általános halmaztípusokra gondol, mint „a sor, raj, láncolat, rakás”.²⁰ Az „absztrakció” útján való el- és szétválasztás adja ugyanis a „szemléleti halmaznak annak egyéni-egységes jellegét”, mégpedig azzal, hogy „egyesíti sajátos különbségeit”.²¹ Ennek tudatában érthetőbb az is, hogy Husserl miért

tett) képzeteket, ezáltal pedig a tulajdonképpeni és szimbolikus halmazokat. Mint Husserl a probléma felvezetésében egy lábjegyzetben tisztázza: szimbolikus vagy közvetett képzeteken nem általános fogalmakat ért, hanem olyanokat, amelyek „ismertetőjegyekké válhatnak” és „újabb ismertetőjegyek hozzájuk való járulásával” egy individuum (nem-tulajdonképpeni) képzetét alkotják. Igen fontos kiemelni, hogy ezek a nem-tulajdonképpeni képzetek képesek visszahatni a tulajdonképpeniekre („die dann fähig ist, für die eigentliche Vorstellung desselben zu surrogieren” – i. m. 191. lábjegyzet). Vagyis a szimbólumok által közvetített, „nem tulajdonképpeni módon” felfogott szemléleti képzet képes rátelepedni (*surrogieren*) az egyből felfogott, közvetlen képzetekre. Nem egyszerűen ezekből nyerjük őket általánosítás útján, hanem mintegy ezek mellett, ezekkel párhuzamosan működnek. Ennek legfontosabb bizonyítéka, hogy nem csak a „szemléleti tárgyak, hanem az absztrakt, általános fogalmak is szimbolizálhatók” (i. m. 194.).

¹⁸ „den jeweiligen Inhalt für die Assoziation abgeben”, i. m. 201.

¹⁹ I. m. 209.

²⁰ I. m. 210.

²¹ Uo.

használja a „figurális” terminust.²² Nem a tapasztalat egy olyan mozzanataról van ugyanis szó, amelynek nyomán csupán egy általános fogalmat, egy absztraktumot alkotunk meg. Nem intellektuális aktusról, hanem egyfajta figurális, képszerű aktusról van szó (*synthesis speciosa*). Egy ilyen figurális mozzanat nem csak abban segít, hogy kialakítsam a „raj” általános fogalmát, hanem egyúttal abban is, hogy egy bizonyos méhrajt éppen akként ismerjek fel, abban a sajátos különbségében ragadjam meg (pl. hogy hány méh repül abban a rajban, mennyiben különbözik ez attól a rajtól, amelyet valamivel előbb láttam), amelyet további elválasztások nyomán tisztázni tudok. A figurális mozzanat, a kvázi-kvalitatív jelleg egyből ott van, és segítséget nyújt a közvetlen érzéki észlelésében. Ehhez kapcsolódik még Husserlnek az a nagyon korai felismerése, hogy:

Mindez a tapasztalat bizonyítékától függ. [...] amelyet csak egyszer kell észrevennem ahhoz, hogy mindenhol újra megtalálhassam.²³

Nem kell megszámlálhatatlanul sok halmazt észlelnem ahhoz, hogy továbbra is lássak ilyeneket. Elég csupán egyszer észrevennem, hogy megalakoskák róla egy egységes „figurát”. Nincs szükségem rendkívül gazdag szemléleti bázisra ahhoz, hogy egy figurális mozzanatot egységesként fogjak fel.

Tehát egyrészt adottak a különböző szemléleti momentumok, másrészt pedig ezek kapcsolatai, de úgy, hogy egyszerre mindkettő jelen van ugyanabban az összefüggésben. Nemcsak az egyszerű, sima szemléleti adatok, és nemcsak ezek „önkényes”, a felfogó személy hozzájárulásának köszönhető kapcsolatai, hanem egyszerre mindkettő. Ez a tapasztalat egyfajta hármas struktúrájára mutat, amit a kollektívumok észlelésén keresztül fedezhetünk fel; az érzéki nem redukálható az értelmire és viszont, hanem egyszerre, egymással összeolvadva vannak jelen.

Bármennyire előremutató is azonban Husserl elképzelése a „figurális momentumokról”, mégsem tud túllépni egy alapvető nehézségen. Itt ugyanis még nem tesz különbséget *aktus, felfogástartalom és intencionális tárgy* között (mint az ötödik *Logikai vizsgálódásban*), ekkor pedig a kollektív kapcsolat csak a pszichikai aktusra (vagyis pl. bizonyos figurális momentumokra) való reflexió által ragadható meg.²⁴ Ez az úgynevezett „formális pszichologizmus” husserli koncepciója, amely nem egy tartalmat redukál egy aktusra (külsőt a belsőre, vagy érzékit az értelmire), hanem a tartalom formális oldalán állítja, hogy az elvont tulajdonságok és kategóriák reflexiók predikátumok.²⁵ Az

²² Ehhez lásd Husserl megjegyzését a terminus választásáról: i. m. 205, ill. 209.

²³ I. m. 203.

²⁴ Vö. i. m. 74.

²⁵ A pszichologizmus fogalma Husserlnél fellelhető változatos értelmeihez lásd Theodoros

azonban mindenképpen körvonalazódnak látszik – a kvázi-minőségi mozzanatokról írott fejezet révén –, hogy a kollektívumok helye sajátosságos a tárgy-konstitúció fajai között.

II. A hatodik *Logikai vizsgálódás* és az 1913-as előszóvázzlat

Ezt a problémát jellemzi aztán Husserl úgy a hatodik *Logikai vizsgálódás*-ban, hogy a kollektívumok „magukban nem tényállások”, vagyis nem csupán a tudat aktív hozzájárulásának köszönhetően jönnek létre, hanem a „tényállások összefüggése tekintetében nagy szerepük van”:²⁶ a kollektívumok esetében „az érzéki egységkarakterek [...] az érzéki többség jeleiként szolgálnak”.²⁷ A kollektívumok szerepe tehát köztes: nem egyszerűen érzéki, és nem is egyszerűen csak kategoriális aktusok termékei, vagyis egyértelműen sem nem csak észleletek, sem nem csak ítéletek. De hogy ez pontosan mit is jelent, az egyelőre még nem derült ki. Mit jelent az, hogy „az érzéki többség jelei”? Az erre a kérdésre adandó válasz szempontjából azonban a *Logikai vizsgálódások* főszövegén kívül több lényeges információt találunk.

A probléma megoldásához újabb adalékkal szolgál például a *Logikai vizsgálódások* újrakiadásához tervezett előszó vázlat,²⁸ amelyben Husserl – még ha csak futólag is – megemlíti a kollektívum-képzés szerepét. Husserl itt egyben összeköti a kollektívum-problémát a már általunk is említett alapszituációval.

Mindenekelőtt történeti felvezetést nyújt. Saját bevallása szerint először *Az aritmetika filozófiájában* ütközött bele „a szintetikus-többsugarú tudat egyik alapformájába”, vagyis a kollektívumok megalkotásának képességébe. „Az arra irányuló kérdésben pedig, hogy milyen a kollektív viszony az egyéb egységformákkal szemben, az érzéki és a kategoriális egység különbségére bukkantam.”²⁹ A kollektívum-képzés nyilvánvalóan kategoriális, nem pedig érzéki egységforma. Az ilyen kategoriális egység eredetének vizsgálata azonban „az [...] »összeolvadások«-ból álló »kvázi-kvalitatív vagy figurális momen-

De Boer: *The Development of Husserl's Thought*. Den Haag, Nijhoff, 1978 (*Phaenomenologica* 76.), 116. sk.

²⁶ Husserl: *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil*. Husserliana XIX. Hrsg. Ursula Panzer. Den Haag, Nijhoff, 1984, 688.

²⁷ „[...] sinnliche Einheitscharaktere [...] als sinnliche Mehrheitszeichen dienen”, i. m. 689.

²⁸ Husserl: Entwurf zu einer „Vorrede” zu den „Logischen Untersuchungen”. In Husserliana XX/1: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil*. Hrsg. Ulrich Melle. Dordrecht–Boston–London, Kluwer AP, 2002.

²⁹ I. m. 294. sk.

tumok«-hoz vezetett”.³⁰ Ezzel az is nyilvánvalóvá vált Husserl számára, hogy a „kategorialis egység” vizsgálata elkerülhetetlenül „az egységes szemlélet *érzéki minőségekkel analóg* sajátosságainak” vizsgálatához utalja vissza.³¹ Éppen ebből származik a probléma, és pedig egy nyilvánvaló okból kifolyólag.

Mint a következő bekezdésben Husserl kijelenti: „Ekkor már rábukkan-
tam az a között fennálló különbségre, hogy egy képzet mit »vék«, és hogy
maga mit tartalmaz, és mégsem tudtam vele mit kezdeni.”³² A talányos meg-
fogalmazás első fele eléggé világosan arra utal, amivel az 1890-es évek köze-
pén tartott logikai előadásokban foglalkozott: *miben áll egy aktus tárgyának és egy
aktus tartalmának különbsége?* Hogy miért nem tudott „mit kezdeni” ezzel a
gondolattal, az már bonyolultabb kérdés. Úgy tűnik azonban, hogy azért,
mert nem lehet maradéktalanul alkalmazni a kollektívumok képzésére.

A szöveg további tanúsága szerint az alapbelátás abban áll, hogy egy
kollektívum, egy halmaz (*Menge*) képzete csakis „a kollektív összekapcsolás”
révén jöhet létre. Ez kétségtelenül helyes. Éppen ez mutat rá azonban arra,
hogy a kolligált, megszámlolt dolgok tartalmai nem alapozzák meg a
konstituálódó kollektívumokat:

A kollektívum nem dologi, a kolligált dolgok tartalmaiban megalapozódó egység.³³

Ez pedig azt jelenti, hogy az „és” mint a kolligáló kategorialis szemlélet
nem-érzéki mozzanata *egymástól teljesen, lényegileg idegen dolgokat is egyesít*het egyetlen
szemléletben. Ezt érdemes egy példával megvilágítani.

³⁰ I. m. 295. Fontos kiemelni, hogy Husserl minden alkalmat megragad, hogy megerősítse:
a „figurális momentumok” terminus mögött az rejlik, amit Christian Ehrenfels
„Gestaltqualitäten”-nek, „Gestalt-minőségek”-nek nevezett. Lásd ehhez: Christian
Ehrenfels: Über „Gestaltqualitäten”. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XIV/3,
249–292; Husserl: i. m. 295; Husserl: *Philosophie der Arithmetik*. Id. kiad. 210–211. láb. A
Philosophie der Arithmetik-ben Husserl megjegyzi, hogy az értekezés szövegének írásakor
nem vehette figyelembe ezt a munkát (mivel ugyanabban az évben, 1890-ben jelentek
meg), valamint hogy a figurális momentumokról szóló fejezet „mintegy éve készen volt
már” (uo). Az előszóvázlat tanúsága szerint a két koncepció hasonlósága annak ellenére is
rendkívül fontos, hogy Ehrenfelsét „egészen más kérdések vezették”. Hogy Husserl miért
a Gestalt-elméletet, és miért nem a figurális (képszerű) szintézisre vonatkozó kanti meglá-
tásokat (*synthesis speciosa – A tisztá és kritikája*, B 151, 154, 162) tartja fontosnak, arról híven
tanúskodik a *Philosophie der Arithmetik* történeti része, amelyben Husserl kifejti a kanti
szintézis-fogalomra irányuló kritikáját. Ennek egyik fontos eleme, hogy kijelenti: „Kant
elsiklott afelett, hogy több olyan tartalmi kapcsolat is adott számunkra, amelyek esetén *nem*
figyelhető meg szintetikus, tartalmi kötéleket létesítő tevékenység” [kiemelés – Z. D.] I. m.
40. A figurális momentum ennek következtében végül is *nem szintézis*, hiszen nem vezet
vissza a „tudatot” (*Bennusstsein*) „az élet transzcendentális háttérébe”. (Lásd uo.)

³¹ Husserliana XII. Id. kiad. 209. Kiemelés – Z. D.

³² Husserl: Entwurf zu einer „Vorrede” zu den „Logischen Untersuchungen”. Id. kiad. 295.

³³ Uo.

Olyan dolgokról van szó, amelyek nem feltétlenül tartoznak ugyanabba a fajtába: egy „kosár” például tartalmazhat teljesen különböző fajtájú gyümölcsöket és zöldségeket, anélkül, hogy egy alakzatban való felfogásuk első pillantásra bármilyen problémát okozna nekünk. Ezalatt a kollektívum képzetéből kimaradhatnak olyan tárgyak, amelyekhez hasonlóak – a „halom” vagy „kosár” dologgal egy időben – szintén adottak számunkra, de az alakzatban még sincsenek benne. Ilyen lehet az a sárga alma, amelynek szinte pontos mása ott van a piaci bevásárlókosárban is, de ez mégsem nyújt semmilyen segítséget ahhoz, hogy a frissen vásárolt termékek „halmazát” éppen akként fogjam fel.

A kollektívumok tárgya és a kollektívumok tartalma, vagyis az, amit szemlélünk és az, amit eközben egy kollektív aktusban egyesítünk, radikálisan különbözhetnek egymástól. De akkor mégis hogyan tudjuk egy halmaz egységét észlelni? Ahogyan Husserl további megjegyzéseiből kitűnik: semmiképpen sem abból az okból kifolyólag, hogy egymásból keletkeznek. Nem úgy, hogy a halmaz pszichikai tartalma a halmaz fizikai tárgyára való reflexióban jönne létre. *Az aktivitást feltételező értelmi-kategoriális mozzanat (egy aktus tartalma) nem pusztán reflexió egy tőle elválasztott tárgyra (az aktus tárgyára), amelyről passzív módon érzéki képzeteim vannak.* Ezt a következtetést sürgette meg többek között a hatodik *Logikai vizsgálódás*-ban a kategoriális szemléletek koncepciójának kidolgozása. Éspedig az, hogy minden szemléletben vannak olyan momentumok, amelyek nem érzékiek, de mégis ezekben fundálódnak, annak ellenére, hogy semmilyen elkülönült szemléleti adat nem utal rá, hogy ott kellene lenniük. Ilyen például az „és”, vagyis a kolligálás kategoriális formája: az érzékiben alapozódik meg, de mégsem következik belőle.

III. Tapasztalat és ítélet

A kérdést csak a *Tapasztalat és ítélet* 62. §-a oldja meg – úgy tűnik, a husserli koncepción belül véglegesen. Itt ugyanis a szerző furcsamód nem az ezután következő paragrafus (a 63.) fenomenológiai leírásmódját használja, hanem egy ennél módszertanilag későbbit. Genetikus leírást használ az azután következő szakasz statikus eljárása előtt, és úgy tűnik, hogy ez lehet a nyitja nemcsak a 63. §-ban újra felbukkanó, de a kollektívumok leírása által is hordozott problémának.

A leírás itt is statikusan kezdődik. Husserl különbséget tesz *érezéki egészek* és *értelmi egészek* között, és kijelenti, hogy a halmazok, kollektívumok esetében nem beszélhetünk érzéki egészről, hanem csak egy „*magasabb rendű egészről*”.³⁴ Ez majd odáig vezet, hogy az értelmi tárgyiságokban egyenesen nem lépnek fel a részek közötti parciális fedések, mint például egy érzéki észlelet esetében.

³⁴ Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Id. kiad. 296.

Itt nem lép fel a parciális fedés szintézise, amelyet az érzéki egészek és részeik között találtunk: a halmaz elemei bizonyos értelemben „egymáson kívül” maradnak. Kapcsolódási formájuk nem érzéki, hanem szintaktikus, éppen a „kolligálva levés”.³⁵

A kolligált dolgok egységei – hiszen a kollektívumok ugyanúgy egységek, mint például egy diszkrét egyszerű tárgy – abban hasonlítanak egymásra, hogy meg vannak számolva: „Minden kolligált tagban közös az, hogy meg vannak számolva.”³⁶ Ezt érti Husserl azon, hogy ez a kapcsolódási forma csak és kizárólag „szintaktikus”; a kategoriális szerkezetben fedezhető fel, nem pedig a megszámlolt dolgok sajátosságaiban.

A következőkben azonban kiderül, hogy ekkor még nem beszélhetünk értelmi tárgyiságokról; hiszen azok, bár hasonló szerkezettel rendelkeznek (pl. bizonyos elméletek abban hasonlítanak egymásra, hogy: elméletek), mégsem egyszerűen csak kollektívók. Nagyon úgy tűnik tehát, hogy a kollektívókban felmutatott konstitúciós forma a másik kettő között helyezkedik el. Ezt mondja ki a paragrafus egy későbbi bekezdése.

Itt Husserl azzal érvel, hogy az értelmi tárgyiságok, amelyeket ő a következőkben – nem mellesleg nagyon félrevezetően – tényállásoknak (*Sachverhalte – Verstandesgegenständlichkeiten*) nevez, tulajdonképpen *nem is* csak (!) tényállások, *hanem maguk is tények és tényállások forrásai*.³⁷ Hiszen speciális szintaktikus karakterrel bírnak, amely a tényállásokban van jelen a legautonómabb formában, de ugyanakkor mégis rendelkeznek a receptivitással, vagyis a tiszta érzékiséghez hasonló jelleggel is. Miközben tisztán kategoriálisan határozhatók meg, ugyanakkor viselkedhetnek úgy is, mint a kategorialitást megalapozó érzéki szemléletek.

Ez azonban nem azt jelenti, hogy egyszerűen az érzékiségben fundálódnának. A halmazokat ugyanis éppen, hogy *nem* fundálják az érzéki szemléletek. „Eredendően passzív módon [vagyis az érzékiségben] előkonstituált halmazok tehát nincsenek”³⁸ – hangzik el még az előző paragrafus (a 61.) végén is. Éppen ezért sajátos a szerepük:

a) Egyrészt mégis van valami, ami mégis minden tárgyisággal (az érzékekkel is) közös bennük. Ez pedig az, hogy bármikor megalapozhatnak további értelmi tárgyiságokat. „Mindig lehetséges a tekintet egy olyan váltása, amely a kollektívumot tárgyként objektiválja.”³⁹

³⁵ I. m. 297.

³⁶ Uo.

³⁷ „selbst Quellen von Sachverhalten und Sachlagen”, i. m. 298.

³⁸ I. m. 296.

³⁹ Uo.

b) Másrészt teljesen autonóm módon, tisztán aktívan is megvalósulhatnak. „Elejétől fogva eredhetnek az aktivitásból is [...]”⁴⁰

A statikus módon így leírható kollektívum-képzés tehát egyfajta aktív-passzív konstitúció, és valóban bajba sodorja azt a filozófust, aki úgy kíván beszélni róla, hogy az aktus tárgyának és az aktus tartalmának különbségére irányult kérdésfelvetés által megszabott keretben tér ki annak sajátosságára.

Mi hát akkor ennek a harmadik típusú konstitúciónak a szerepe?

*

Azt mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy a kollektívumok köztes szerepe az érzéki és az értelmi között nem mediátor-szerep, vagyis nem békíti össze vagy egyenlíti ki a két pólus egyenetlenségeit és egymástól való radikális különbségét.

De ha az értelmi tárgyiságok nem tényállások, hanem „tényállások *forrása*”, akkor a statikus leírás szükségszerűen kiegészül egy genetikus leírással. De nem okoz-e ez rövidzárlatot? A statikus leírás ugyanis felmutatja érzéki és értelmi, érzéki és kategoriális specifikus különbségeit, a genetikus leírás pedig azt, hogy ezeknek a konstitúciós mechanizmusoknak a maguk részéről bizonyos idői lefutásuk van, vagyis kialakulnak és ugyanúgy véget is érhetnek. Nem fenyeget-e ekkor az a veszély, hogy a kettő egymásba olvad, és azt a látszatot kelti, mintha tárgyak és tények egymásból alakulnának ki? Nem esünk-e ezzel ismét abba a hibába, hogy a kategoriálist az érzékire való reflexióban próbáljuk megragadni? Nem veszíti-e el ezzel Husserl a különbségtevést érzéki és értelmi között?⁴¹

40 Uo.

41 Arra a lehetséges ellenvetésre, hogy Husserl érzékiség és értelem kanti eredetű különbségtevéseinek tárgyalásakor nem azonosítja azt az érzéki és a kategoriális elkülönítésével, csak annyit szeretnék mondani, hogy a megjegyzést így kimondva kénytelen vagyok elfogadni. A kanti kérdésfelvetés ugyanis valóban nem azonos a husserli állásponttal. Azonban maga Husserl olvasását könnyíti meg, ha elfogadjuk sokszor nem eléggé alapos történeti fogalomhasználatának alapelveit. Ugyanis Husserl egyrészt a) *expressis verbis*, másrészt b) már architektonikai utalásokban is kifejti, hogy érzékiség és értelem különbségének tárgyalásakor az érzéki és a kategoriális elkülönítéséhez nyúl. Ám nem terminológiai *transiusszal* kívánja borzolni a kedélyeket, hanem pontosabb, de már meglévő nyelvi megfogalmazást keres a problémára magára.

Ad a): „A régi ismeretelméleti ellentét *érzékiség és értelem* között az egyszerű vagy érzéki és fundált vagy kategoriális szemlélet közötti megkülönböztetéssel minden megkívánt világosságot elnyer.” *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil*. Id. kiad. 541.

Ad b): A hatodik *Logikai vizsgálódás* második szakaszának átfogó címe egyszerűen ez: *Érzékiség és értelem*. Ennek első fejezete (a teljes szöveg hatodik fejezete) pedig az érzéki és kategoriális szemléletek különbségének kifejtését tűzi ki célul.

Husserlnek sokszor gondot okoz, hogy bizonyos filozófiatörténeti problémák eredeti összefüggését ragadja meg. Ez azonban kétségtelenül nem a pontos történeti keret

Erre azért válaszolhatunk nemmel, mert Husserl itt nem önkényesen változtatja a genetikus és a statikus leírás módszereit, hanem dinamizálja egymáshoz való viszonyukat. Ezt mutatja be a *Tapasztalat és ítélet* néhány korábbi paragrafusában, amelyekben a passzivitásról és az aktivitásról, valamint egy köztes formáról, a „még-megtartásról” (*das Noch-im-Griff-Halten*) vagy aktív passzivitásról beszél.⁴² Hogy létezik effajta aktív passzivitás, azt Husserl eléggé meggyőzően adja elő.

A „szellemi”, értelmi aktivitás (ahogyan később mondaná: a predikatív spontaneitás) ugyanis összetartozik egy módosult aktivitással, mégpedig két-
tős irányban.⁴³ Ez a passzivitás ugyanis nem csak abból áll, hogy passzív alapzatot nyújt az aktív megragadáshoz, hanem ezzel mindig együtt is működik. Vagyis ez egy

[...] tárgyiasító, tárgyakat tematizáló vagy együtt-tematizáló passzivitás, amely az aktushoz nem mint bizonylat (*Unterlage*), hanem mint aktus tartozik hozzá.⁴⁴

Ez pedig arra utal, hogy egy aktív értelmi megragadáshoz további aktusok is tartoznak, amelyek azonban nem alátámasztják a további aktusokat, hanem mintegy kötelező módon elősegítik azokat. A szabad aktivitásnak (a predikatív spontaneitásnak) tehát magának is van egyfajta kötelező alapzata, amelyhez vissza kell nyúlnia: nem teljesen szabad és spontán, hanem egyfajta törvényszerűséghez illeszkedik, amely azonban nem a passzív receptív érzéki alapokból származó törvényszerűség, hanem „merev passzív törvényszerűség, amely mégis magának az aktivitásnak a törvényszerűsége”.⁴⁵ Ez a passzív alapzat azonban szintén ilyen aktív értelmi viszonyulásokban rejlik.

Ezek a paragrafusok mutatnak rá arra, hogy a statikus leírás nem egyszerűen egy elhibázott állomása a fenomenológiai eljárás módnak, amelyet a genetikus felülír, hanem a kettő folytonos dinamikus viszonyban áll egymással, „amelynek értelmét minden egyedi esetben [...] újból kell teremteni”.⁴⁶ Ezáltal értelmezhető egyben az is, hogy miért kerülhet egy genetikus elemeket felvonultató paragrafus egy tiszta statikus leírást hordozó után. Ez mutat

rekonstruálását jelenti, hanem az alapnehézségét, amelyet az eddigi szerzők bizonyos terminusokkal jelöltek meg. Az eddig használt szavakra és terminusokra tehát a filozófus mindig rá van utalva. Ez kétségtelenül lényeges probléma, de Husserl számára egyben kiküszöbölhetetlen alapállás is.

⁴² Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Id. kiad. 23–24. §.

⁴³ I. m. 119.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo. Ez egy olyan „megjegyzés, amely minden intencionális fenomén leírására érvényes” (uo.) – Husserl ezzel egyértelművé teszi, hogy a fenomenológiai módszerre is hatással lévő gondolatról van szó.

rá ugyanis arra, hogy az, amit a 63. § úgy ír le, mint a *passzív receptivitás és az én aktív értelmi hozzájárulása* közötti különbséget, az tulajdonképpen a genetikus leírás során is megmarad.

Tényállások és tárgyak különbsége tehát sokkal eredendőbb annál, mint hogy a logikai aktusok tisztázásának szövegekörnyezetében értelmezhesük tovább. A megoldás – és ennek nyújtja egyfajta előhangját a passzív-aktív megtartás koncepciója – az *időkonstitúció legalapvetőbb rétegében keresendő.*⁴⁷

Idő

Husserl erről a 64 §-ban beszél. Itt az időnek ezt a kettősségét igyekszik kidomborítani. „Az élmények a belső tudat tárgyai, de ezekben, mint ezekben véltben konstituálódnak tárgyak is.”⁴⁸ Ugyanezt mondja más szavakkal a következő bekezdésben: „Az immanens idő, amelyben az élmények konstituálódnak, egyben az ezekben konstituált tárgyak adottságformája is.” Ez az idő egyfajta furcsasága, amelytől értelmi tárgyiságok és érzéki receptivitás még nagyon világosan elkülöníthetők egymástól – erre építve adja Husserl az egész *Tapasztalat és ítélet* egyik legismertebb statikus leírását, a természeti tárgyak (az észlelés tárgyai) és az irreális tárgyak (értelmi tárgyiságok) különbségeit felderítve. Az elkülöníthetőség azonban egy közös idői jellegnek a perspektívájából értelmezhető: az idői folyam őstörvényének⁴⁹ szempontjából. Husserl így nevezi meg azt az összefüggést, amely mind a természeti tárgyak, mind az értelmi tárgyiságok számára lényegi mozzanatot alkot. Ha arról beszélünk, hogy „egy tényállás előkonstituálódik az idői folyamban”, az még nem jelenti azt, hogy egyfajta objektív észleleti időben is kellene lennie. A szöveg azonban ennél többet is mond, miután bevezetésre kerül az idői folyam őstörvényének terminusa.

⁴⁷ A kérdés filológiai háttéréhez hozzátartozik, hogy a 22–23–24. paragrafusok („Egyszerű megragadás és explikáció” összefoglaló címmel) mintegy tíz évvel később keletkeztek, mint a most tárgyalandó 64. Az előbbieket a Ms. A I 34-re (1928–29-ből) mennek vissza, az utóbbi pedig a Ms. L III 3-ra (1917–18-ből), vagyis egy, a szakirodalomban „bernaui”-nak nevezett szövegre (vö. Lohmar: i. m. 50, 67). Ez keveset von le az eddigi megállapítások értékéből. Mi több, a 64. § szövege inkább arra enged következtetni, hogy a genetikus leírás nem egy, a husserli gondolkodás későbbi szakaszaiban megjelenő következmény, hanem már a 10-es évek végén elgondolt, de egyéb fenomenológiai témák kidolgozása miatt nem annyira előtérbe tolt módszertani alaponulat. Hasonló következtetésekre jut éppen az ún. „bernaui szövegekkel” kapcsolatban Rudolf Bernet: *Die neue Phänomenologie des Zeitbewusstseins in Husserls Bernauer Manuskripten*. In H. Hüni – P. Trawny (Hrsg.): *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Duncker & Humblot, Berlin, 2002, 539–555.

⁴⁸ I. m. 304.

⁴⁹ „Urgesetz des Flusses”, uo.

Minden konkrét élmény levésegség, és tárgyként konstituálódik a belső tudatban az időiség formájában. Ez érvényes minden immanens érzékelési adatra (*Empfindungsdaten*), de érvényes az ezeket átfogó appercepciókra, és éppígy minden egyéb intencionális élményre is.⁵⁰

„Minden konkrét élmény levésegség” – hangzik el Husserl markáns megállapítása, és ez az érzékelési adatokra és az appercepciókra (az értelmi vagy predikatív tevékenységre) is érvényes. A jelenlegi érzékelés is lett valahogyan, a pillanatnyi látás-, hallás- és egyéb képzetek is *valahogyan váltak* ilyen jelenlegi képzetekké. Ez pedig nem jelenthet mást, mint hogy nem csak pusztán statikus leírás adható róluk.

Az érzékelési adatok, az ezeket átfogó appercepciók és minden egyéb intencionális élmény tehát ugyanazzal a formával rendelkezik, az eredendő időiség formájával. Ebben az esetben pedig kézenfekvőnek tűnik arra gondolni, hogy az itt felsorolt rétegek nem egymást kötelező módon feltételező, vagy egymásra épülő rétegek. *Egy felsőbb, értelmi rétegnek nem kell kötelezően egy érzéki, szenzuális rétegre épülnie.*

Ez Husserl fenomenológiájának egy igen korai felismerése, amelyet azonban a tudat „rétegződéséről” szóló elképzelésének köszönhetően sem tud mindig levonni. Már a hatodik *Logikai Vizsgálódás*ban⁵¹ beszélt olyan ismeretekről, amelyek nem foglalnak magukban valamilyen érzéki felismerést vagy olyan kategoriális azonosítást, amely nem „vél” semmit.⁵² Egy aktus tárgya ennek kapcsán kijelenthetően viszonylagos értelemmel rendelkezik. Nem feltétlenül következik belőle az aktus tartalma.

Erre utal az is, hogy az „érezkelt” (*Empfindung*) Husserl számára viszonyfogalom, amely nem egyértelműen köthető a szenzuálishoz. Az is előfordulhat, hogy az, amit érezkeltnek nevezünk, már konstituált, vagyis úgy tekintjük érezkeltnek, hogy már nem rendelkezik közvetlen szenzuális alapréteggel. Vannak olyan érzékelési adatok, amelyek nem szenzuális adatok, de ugyanúgy felfogjuk őket, és ismeretként fogjuk fel őket, mint a külső szenzuális adatokat.⁵³ Erre utaltunk már a fentiekben is:

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Husserl: *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil*. Id. kiad., 67. §.

⁵² I. m. 47. §.

⁵³ Vö. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Husserliana X. Hrsg.: Rudolf Boehm. Den Haag, Nijhoff, 1966, 7, Anm. 1. Magyarul: Husserl: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás. Atlantisz, 2002, 17. lábjegyzet. Az időről szóló előadások kiadott szövege szerint ez a probléma a felfogás–felfogástartalom sémájának problémájához kapcsolódik. Azonban az itt említett szöveghely az eredetileg elhangzottakhoz képest meglehetősen kései produktum. Ehhez elegendő figyelmesebben elolvasnunk egy, az előadások után mintegy öt évvel született lábjegyzést, ahol Husserl még hezitál annak meghatározásában, hogy az *Empfindung*-ot többnek tekintse-e, mint érzéki adatnak.

Amikor arról beszélünk, hogy egy tény egy idői folyamatban előkonstituálódik, egy idői levés lefolyásában, amelynek lezárásaként készen konstituálódott, akkor mint új tárgyiságot vehetjük ki belőle. De mégsem kell egyszerre az objektív időben lennie.⁵⁴

Vagyis az, hogy a tudat ugyanúgy képes viszonyulni reálishoz és irreális-hoz, az nem a tárgyak objektív különbségeiből, és nem is a tudat mindenkori szubjektív sajátosságaiból eredeztethető, hanem abból, hogy a tudat egy eredendő idői szemléletmódot működtet, amely sem a teljes receptivitásban, sem az értelmi aktivitásban nem mérhető ki. Ez mégsem jár a receptív és az értelmi összekeverésével. Erre utal, hogy a tudatnak ez a harmadik dimenziója nem a másik kettőből vezethető le, hanem velük együtt működik.

Ennek a gondolatmenetnek pedig van egy nagyon praktikus előnye: magyarázatot kapunk arra, hogy miként vagyunk képesek egyszerre perceptív és ideális képzetek alkotására.

A kettő ugyanis nem egymásra, hanem egy harmadik szemléleti módra vonatkoztatva hasonló egymáshoz – ha a receptív és az értelmi egymáshoz hasonlítanak, akkor kénytelenek lennénk őket egymásból levezetni. Márpedig tapasztalatunk, amely nagyon is felmutatja ezt a különbséget, nem vezeti le az egyiket a másikból, viszont egyszerre képes szenzuális adatok nyomán megkonstituálni egy tárgyat, és axiómák alapján felépíteni egy elméletet. Vagy egyszerre képes megnézni egy házat, és sokfajta ítéletet egymáshoz mérve koherensen érvelni a ház általános, absztrakt fogalmát használva. Röviden: egyszerre képes felmérni egy ház pillanatnyi állagát, és beszélni arról, hogy mit jelent számára „házban lakni”.

(A szöveg feltehetőleg 1909-ből származik, de ez év második felénél biztosan nem keletkezett később.) Itt még nyoma sincs annak, hogy az *Empfindung* „viszonyfogalom” lenne. (És semmiképpen sem relációs fogalom, ahogy a magyar fordítás írja, hanem viszonyfogalom, hiszen nem két leírás között teremt kapcsolatot, viszonyt, hanem csak egyszerűen annyit jelent, hogy a leírás különböző szintjeihez képest *viszonylagos az értelme*). Husserl az idézett helyen azt írja, hogy: „Kurzum ist eine radikale Änderung, und eine Änderung, die nie und nimmer beschrieben werden kann in der Weise, wie wir Empfindungsveränderungen beschreiben, die wieder zu Empfindungen führen. [...] Man darf den Bewusstseinsgehalt nicht verdinglichen, man darf Bewusstseinsmodifikationen nicht umfalschen in andere Modifikationen etc.” I. m. 324. Ebből kitűnik, hogy Husserl *itt még nem dinamizálta az Empfindung* koncepcióját, ugyanis még mindig a végtelen regresszus felmerülésének lehetőségét foglalkoztatta, amely akkor merül fel, ha egy tudattartalmat eldologiasítunk és szilárd egységnek vesszük, amit a reflexió bármikor ugyanabban az állapotában talál! *Ezt annak dacára teszi, hogy tudja: ismeret és felismerés nem feltételezik egymást.* Az 1.§ eredeti kiadásbeli lábjegyzete tehát végeleges formájában ennél is későbbi produktum lehet. Amit biztosan tudunk: Husserl eredetileg nem írta bele az előadás szövegébe. A Husserliana X. kiadója a szövegkritikai függelékben azt jegyzi meg, hogy a lábjegyzet az előadás kéziratában nincsen benne: „Fussnote fehlt im Ms.” Vö. I. m. 396.

⁵⁴ Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Id. kiad. 304.

Éppen ez okoz problémákat. Ha tárgyak és tények nem vezethetők le egymásból, de ugyanakkor a harmadik dimenzióknak a perspektívájából konstituálódnak, akkor egyszerre nincs is egyértelmű orientációs pont, amelynek köszönhetően a másik oldal megvilágítható lenne, de mégis egy azonos idői konstitúciós mező dimenzióról van szó. *A tudat ennek nyomán folytonosan önmagát hozza nehéz helyzetbe.* Vagyis egyszerre képes az érzéki és az értelmi elválasztására, illetve a kétfajta konstitúcióra, de éppen a kettő függetlensége miatt hajlik arra, hogy vagy az egyiket, vagy a másikat tegye meg alapnak, és a kettőt egymásból magyarázza.

Ezzel pedig új értelmet nyer *Az európai tudományok válsága* harmadik mellékletének, vagyis *A geometria eredete* címen elhíresült kiegészítő tanulmányának⁵⁵ a gondolatmenete. A tudat ugyanis egyszerre működteti az érzéki és az értelmi konstitúciót, és hajlamos arra, hogy vagy egy érzéki konstitúció nyomán gondolja el az értelmet, vagy pedig az értelmi alapján az érzéket. Így áll elő az egyszerre a fizikai természettudomány és a tiszta értelmi tudomány mintájára elképzelt geometria problémája. Attól, hogy az egyik vagy a másik véglet, vagyis az egyik vagy a másik konstitúció szerint gondoljuk el azt, a másik még ugyanúgy ott van. Ebben rejlik a geometria nagy problémája: miközben mindkét módszer szerint fel tudjuk fogni ismeretet adó tudományként (vagyis olyan tudásmódként, amely ismerethez vezet minket), nem tudunk elvonatkoztatni attól, hogy miközben egy geometriai axiómaredszert építünk fel, ugyanúgy állandóan észlelek is.

A kétfajta konstitúció egymást keresztezi, anélkül, hogy a másikat fel tudná számolni vagy magába tudná foglalni.

Közös probléma Kanttal

Ha Husserlt elemezhetjük így, akkor nem jár – és nem járunk – olyan távol attól, amit Kant vizsgált *A tiszta ész kritikájának* egy rendkívül fontos szakaszában. A transzcendentális analitika egyik kulcsfontosságú helye a tapasztalat analógiáinak vizsgálata.⁵⁶

⁵⁵ In Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Husserliana VI. Hrsg.: Walter Biemel. Den Haag, Nijhoff, 1954, 1962. Magyarul in Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága.* Ford. Mezei Balázs et al. Atlantisz, Budapest, 1998, II. kötet.

⁵⁶ A hivatkozott Kant-művek magyar kiadásuk szerint: *A tiszta ész kritikája.* Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004; *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel.* Ford. John Éva és Tengelyi László. Atlantisz, Budapest, 1998. *A tiszta ész kritikájának* esetében a nemzetközi gyakorlatnak megfelelően az „A” és „B” kiadás oldal-számainak megadásával, illetve közös oldalszám esetén a kettő összevetésével hivatkozom a vonatkozó szöveghelyre.

Kant sokszor egyrészt gyengíteni, másrészt erősíteni látszik ennek a fejezetnek a jelentőségét a teljes első *Kritikán* belül. Szükségesnek tartja elmondani, hogy „ezek az analógiák az értelem empirikus – nem transzcendentális – használatának elveiként bírnak jelentőséggel és érvénnyel, és következésképpen csak mint ilyenek bizonyíthatóak”.⁵⁷ Így figyelembe kell vennünk azt, hogy ezek csupán *a priori* elvek analógiái, amelyek a tapasztalatra alkalmazhatók. Máshol viszont azt állítja, hogy „az olvasónak a tapasztalat analógiái néven szereplő alaptételek bizonyításmódjára kell a legnagyobb figyelmet fordítania”.⁵⁸ Mégpedig azért, mert ezek azok az alaptételek, amelyek „nem szemléletek létrejövetelére, hanem létezésük tapasztalatbeli összekapcsolására vonatkoznak”. Ahogy kicsit előbb már ezt megfogalmazta: nem a tapasztalat keletkezése érdekli, hanem az, amit a tapasztalat magában foglal.⁵⁹

Ez utóbbi gondolata azonban nemcsak az újkori ismeretelmélet alapkérdésének (jelesül annak, hogy mi ismereteink eredete?) a gyökeres átalakítása, hanem egyben annak is a kifejezése, hogy a tapasztalat analógiái révén a tiszta értelmi kategóriák dedukciójának kiindulópontjához is visszatérünk, vagyis ahhoz, hogy milyen jogon avatkozik az értelem az érzékiség ügyeibe. Ezt elég biztosan állíthatjuk *A tiszta ész kritikája* dedukció-fejezetének bevezetése alapján. Ott Kant azt emeli ki, hogy az érzékelés tárgyainak nem elegendő a szemlélet formáihoz igazodniuk, hiszen ezeken felül „még azoknak a feltételeknek is meg kell felelniük, amelyekre a gondolkodás szintetikus egységéhez van szüksége az értelemnek”.⁶⁰ Ezt a következtetést pedig nagyon nehéz belátni, főleg mivel könnyen arra csábulunk, hogy elképzeljük: az értelem úgy gondolja, érzékelésünkben (a jelenségekben) semmi sem felel meg neki. Ez azonban, mint Kant rámutat, zsákutca, hiszen: „ez esetben akkora zűrzavar uralkodna mindeneken, hogy például semmit nem lehetne felfedezni a jelenségek sorában”.⁶¹

A dedukció-fejezet egyik kulcsáról van szó: olyan következtetésről, amelyet nehezen lehet belátni, és amelyre a *Prolegomena* megfogalmazása szerint az olvasónak bizonyos szemszögből a legjobban kell koncentrálnia. A szemléletek tapasztalatbeli összekapcsolása azonban Kant szemében nem állhat másban, mint „egzisztenciájuk időbeli összekapcsolásában”.⁶² Aki tehát ezt a nehezen levonható következtetést igyekszik mégiscsak belátni és megtenni, annak az idői feltételek vizsgálatához kell folyamodnia. Kant ezt a második tapasztalati analógia bizonyításában meg is teszi.

⁵⁷ Kant: *A tiszta ész kritikája*, B223/A181.

⁵⁸ Kant: *Prolegomena...* Id. kiad. 76, 26.§.

⁵⁹ Vö. i. m. 21.a. §.

⁶⁰ Kant: *A tiszta ész kritikája*, B123/A91.

⁶¹ Uo.

⁶² Kant: *Prolegomena...* Id. kiad. 76.

Amikor azt a kérdést teszi fel, hogy mi módon tulajdonítunk a képzeteknek tárgyat, akkor először arra kell gondolnunk, hogy ezek a képeztek mégiscsak időviszonyokban adott meghatározottságok, és így az, hogy képesek vagyunk őket tudatosítani, vagyis képesek vagyunk rájuk értelmileg reflektálni, még semmi olyat nem mond el róluk, amit általános érvényüként állíthatnánk. Egy képzet nem azáltal kap objektív jelentést, hogy egy értelmi (szubjektív) képzet egy másik, egy tárgyi (objektív) képzetre vonatkozik.

[...] mert ha így lenne, akkor újólag felmerülne a kérdés, hogy mi módon lép ki a képzet ismét csak önmagából s miként nyer objektív jelentést túl szubjektív jelentésén, mellyel tudatállapotunkat kifejező meghatározásként rendelkezik.⁶³

Kant nem teszi hozzá, de érve teljesen világos: ha a vázolt elképzelés érvényes lenne, akkor egyfajta *regressus ad infinitum* állna elő, vagyis kénytelenek lennénk mindig egy újabb képzetet feltételezni, amelyből az előbbi objektív meghatározást nyerne. A Kant által nyújtott megoldás abban keresendő, hogy a második analógia bizonyításában (azonban csupán *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában) dinamizálja az objektum fogalmát.

Ennek kiindulópontja, hogy az idő önmagában nem észlelhető, így azt is értelmetlen kutatni, hogy az objektumban az idő szerint mi van előbb és mi van utóbb.⁶⁴ Elsősorban arra a – legtöbbször egyszeri – aktusra kell ilyenkor figyelni, hogy két észleletet hogyan kapcsolok egybe az időben. Kant terminológiailag is nagyon óvatos, és tekintettel van a meglévő szókészlet etimológiájára is: a képezetek *objektuma* (*Objekt*⁶⁵) nem azonos a képezeteknek a tőlük elkülönült, „velük szemben álló” *tárgyával* (*Gegenstand*⁶⁶). A vizsgált jelenség csak akkor lehet tárgy, vagyis akkor állhat szemben a rá vonatkozó képzetekkel, ha van olyan általános szabály, amely ezt a tárgyat minden más apprehenzióban (érzékelésben) megkülönbözteti és éppen ezzé a tárggyá, vagyis *objektummá* teszi. Az objektum meghatározása ennek nyomán így hangzik: „Nos hát az objektum az a valami, ami a jelenségen belül magában foglalja az apprehenzió eme szükségszerű szabályát.”⁶⁷ Az objektum nem a külső világban van, hanem egy szabály által lesz objektummá.⁶⁸

⁶³ Kant: *A tiszta ész kritikája*, B242/A197.

⁶⁴ I. m. B233.

⁶⁵ I. m. 234.

⁶⁶ I. m. B236/A191.

⁶⁷ I. m. B236/A191.

⁶⁸ Hegel kitűnően jellemzi a helyzetet berlini logikai előadásaiban. „A mindennapi tudatnak az, ami vele szemben van, az érzékileg észrevehető [...] mint magában fennálló dolog jelenik meg, a gondolatok ellenben az önállótlant és mástól függőt jelentik számára. Valójában azonban az érzékileg észrevehető a tulajdonképpeni önállótlan és másodlagos, a gondolatok pedig a valóban önálló és elsődleges. Kant ebben az értelemben nevezte a

Így jut el Kant egyik legismertebb leíró elemzéséhez, amelyben a ház és a folyón leúszó csónak képzeteit hasonlítja egymással össze, egyben tárgyak és történések különbségét is megvonva. A ház észlelésekor az apprehenzióban észleleteim rendje nincs meghatározva: „kezdődhetnének odalent is, hogy legfelül végződjenek, ugyanígy megragadhatták volna az empirikus szemléletben adott sokféleséget bal felől vagy jobb felől”.⁶⁹ A csónak észlelésének azonban már van egyfajta rendje, meghatározottsága, még hozzá a házénál szilárdabb módon: „lehetetlen, hogy a hajót előbb a folyó lenti szakaszán észleljem, s aztán a fenti szakaszon”.⁷⁰ Ez az a mozzanat, amely azonban még nem tiszta értelmi–fogalmi rekogníció.⁷¹ Ennek kijelentésében mindig azt kell figyelembe vennünk, amit Kant még az analógia-fejezet bevezetésében mondott: „a jelenségeket ily módon nem egyenesen a kategóriák alá kell rendelni, hanem *csupán ezek sémái alá*”.⁷² Kant ezzel szegül ellen annak a lehetséges vádnak, hogy a történések észlelésekor feltétlenül tárgyakhoz nyúlnánk vissza: a parton kikötött, nyugalmi helyzetben levő csónak észlelése ugyanis nem alapozza meg azt, hogy ha mozgás közben látom, milyen szabályszerűséget kell működtetnem ahhoz, hogy észlelésem ne zavarodjon össze. Hogy Husserl későbbi problémájának nyelvén beszéljünk: az, hogy mi az aktus tárgya, és mi az aktus tartalma, itt teljesen különválaszthatóak egymástól.

A Husserlrel való párhuzam így több szinten is kínálkozik.

a) Először az időfenomenológiában rendkívül sokat elemzett, használt ismeretelméleti modellel, a felfogás–felfogástartalom sémával mutatkozik párhuzam. Ennek a sémának az egyik legnagyobb problémája éppen a végtelen regresszus folytonos felmerülése. Kant eljárás módjához hasonlóan Husserl éppen az érzékiségben adott tárgy felfogásának dinamizálásával jutott közelebb a probléma megoldásához. A megismerésnek az aktív passzivitásban, a még-megtartásban szintén van egyfajta szabályszerűsége, amely „együtt tematizálja” a tárgyat az aktív értelmi tevékenységgel. Ennek alapjait véltük felfedezni abban, hogy Husserl már igen korán beszél felismerés nélküli megismerésről, vagy felismerés nélküli jelentésről, sőt, a kollektívumokkal kapcsolatban már az 1890-es években arról értekezik, hogy elég őket egyszer látni, hogy mindig újra megtaláljuk őket. Ismerethez nincsen mindig szükségünk érzéki tárgyra, tárggyá válhat ugyanis egy tényállás is, és ismerethez is vezethet anélkül, hogy hivatkoznia kellene bizonyos érzéki szemléletekre, vagyis az érzéki tárgyra.

gondolatszerűt [...] *objektívnak*, még pedig teljes joggal.” Lásd Hegel: *Enciklopédia I. A logika*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 97.

⁶⁹ Kant: i. m. B237/A192 skk.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ I. m. A103 skk.

⁷² I. m. B223/A181, kiemelés – Z. D.

b) Tárgy és tényállás (Husserl) vagy tárgy és történés (Kant) elkülönítésének párhuzama automatikusan felmerülhet, esősorban azért, mert a kettő érvényessége – mint láttuk – egymástól független. Kant azonban – az idői viszonyok elemzésének szükségességét ugyan elismerve – korántsem törekedett arra, hogy a tudat alapvető időkonstituáló jellegébe vetítse mindezt viszsza. Kant számára itt az objektív ismeret lehetőségének feltételei a fontosak (*A tiszta ész kritikája*), majd az, hogy hogyan lehetséges természettudomány egyáltalán (*Prolegomena*).

Husserl kérdésében kétségtelenül bonyolultabb összefüggések is terítékre kerülnek, ugyanakkor néhol Kantnak adhatunk elsőbbséget.

Ami Kantot illeti. Az analógia-fejezet közvetlen erőssége abban áll, hogy egyből el tudja egymástól választani a tárgyakat és a történéseket, ezek nyomán pedig az érzéki észlelést és az értelmi szintézist. Husserl mindig visszatalál ahhoz a problémához, hogy a kettőt egymásból magyarázza. Kant azzal, hogy transzcendentális nézőpontját következetesen érvényesíti, semmi kétséget nem hagy afelől, hogy az értelmi szintézisnek valamilyen formában mindig működni kell, még ha csak bizonyos sémák által is. Az értelemnek „legalább” sematizálnia kell ahhoz, hogy objektív, ne pedig csak teljesen szubjektív ismereteink legyenek (*A tiszta ész kritikája*), vagyis hogy „tapasztalatokkal” (tapasztalati ítéletekkel), ne pedig csak egyszerű „észletekkel” (észleti ítéletekkel) (*Prolegomena*) rendelkezessünk.

Kant azonban nem mindig egyértelmű annak eldöntésében, hogy az igaz ismeret végül is az objektum és a szubjektum adekvációjában ragadható-e meg.⁷³ Ha megmarad ennél a felfogásnál, akkor folyton azzal a veszéllyel találkozhatja magát szemben, hogy *a tapasztalat találó analógiáit a tapasztalat kötelező paralogizmusai* szerint fogja fel.

Ami Husserlt illeti. Konceptiójában a felvetett kérdés megválaszolásának nehézsége abban áll, hogy a tárgyak és a tényállások észlelése össze van keveredve egymással. A tényállások észlelése átveheti a tárgyak észlelésének szerepét. Értelmi tárgyiságok mindig befolyásolhatják az érzékieket. A *Tapasztalat és ítélet* egyik lényeges gondolatának megfelelően az értelmi tárgyiságok azért is sajátos fajtájúak, mert észlelésükben nemcsak visszanyúlhatnak értelmi tárgyiságokhoz, hanem mindig vissza is kell nyúlniuk: hiszen sajátosságuknak megfelelően nincsenek olyan helyen, amelyhez teljesen szabadon és függetlenül térhetnének vissza. Ennek köszönhetően az értelmi tárgyiságok, egyik legbelsőbb sajátosságuknak megfelelően, mindig képesek rátelepedni az érzéki tárgyra és átvenni a helyüket. Miként lehet ilyenkor feltárni, hogy mennyiben jogosult és mennyiben nem egy tényállás arra, hogy a szemléleti tárgy helyébe lépjen? Nemcsak az a tét, hogy meghatározzuk, észlelés és értelem

⁷³ Vö. i. m. B236/A191: „Mivel az igazság nem más, mint az ismereteknek az objektummal való összhangja [...]”

hogyan kapcsolódnak össze, és így az értelemnek milyen jogalapja van beavatkozni az érzékiség ügyeibe – vagyis a kanti *quid juris* megválaszolása. Hanem az is, hogy egy önálló értelmi tárgyiség egyáltalán mennyiben önálló, illetve hogy hol és mennyiben van szükségünk esetleges szemléleti alapjainak feltárására.

Ez pedig nem jelent mást, mint annak a fontos problémának az előtérbe kerülését, hogy a tudományok értelmi tárgyiságai hajlamosak megfeledezni minden érzéki szemléleti összefüggésről, amellyel valaha kapcsolatban álltak. Ennek utánajárni pedig korántsem lényegtelen. Hiszen máskülönben saját magunknak hazudnánk azt, hogy a tényállások és az értelmi tárgyiségek elsődlegesek egyszerű érzéki észleleteinkhez képest. Ezzel pedig nemcsak a konstitúció természetes rendjét zavarnának meg, de abban is hazudnának magunknak, hogy a tényállásokat kizárólag a tárgyak felől gondolnánk el.