

## Utópia

Az „utópia” görög kifejezés, ami szó szerint annyit jelent: „sehol”. Elsőként Sir Thomas More használta 1516-ban egy távoli sziget megnevezésére, melyen, annak fiktív jellegéből adódóan, eszményi közösség él. More *Utópiájának* megjelenése óta megkülönböztetés nélkül ezen a címen foglalják össze nagyjából minden történelmi korszak irodalmi műveit, amelyek dialógus formájában, regényként vagy ehhez hasonló módokon kísérletet tesznek egy, az emberi tökéletlenségektől mentes társadalom vagy állam felvázolására. Az utóbbi időben viszont az utópia fogalma sajátosan szociológiai értelemben is meghonosodott. Az utópikus tudatnak vagy utópikus gondolkodásnak nevezett intellektuális világszemlélet és gondolkodásmód meghatározott fajtájának az elemzése a kortárs szociológusok egyik legtermékenyebb kutatási területévé vált. Fokozatosan kezdik belátni, hogy e lélektani típus struktúrájának és jellegének a világos megértése nemcsak önmagában fontos, hanem átfogóbb szempontok szerint vet fényt az össztársadalmi folyamatokra és a szellemi fejlődésre.

Irodalmi alakban már évszázadokkal More előtt megjelent az utópikus fikció. Platón szolgált az utópia általános modelljéül, különösen *Az állam* című munkájával, amely minden későbbi utópiát tartósan befolyásolt. Míg Platón írásai lényegében egy statikus, hierarchikusan tagolt, a lehető legracionálisabban kialakítandó társadalmi és politikai rendszer utáni ellentmondást nem tűrő vágyat akartak kielégíteni, addig Morenak és reneszánsz korabeli humanista barátainak utópikus írásai egy szellemi és társadalmi liberalizációs hullám kifejeződései voltak. Az antikvitás újrafelelevenítésének gondolatától eltelve és ugyanakkor távol a nagy korabeli világramlatoktól, a humanisták ezen kis csoportjai távolgártartó magatartást vettek fel az érvényben lévő társadalmi normákkal

Karl Mannheim: Utopia. In *Encyclopedia of the Social Sciences*. 15. köt. 1935, 200–203. A szöveg korábban már megjelent magyarul, lásd: Karl Mannheim: Utópia. In Erdélyi Lajos (szerk.): *Az utópiáról. Válogatás polgári szerzőktől*. Fordította Berkes Ildikó és az ELTE Szociológia Tanszéke. (*A filozófia időszerű kérdései*; 39) Oktatási Minisztérium, Budapest, 1979, 199–204. Ennek a kiadványnak a szűk körű hozzáférhetősége miatt és a fordítás terminológiája okán helyesnek láttuk, ha Mannheim szövegét ezúttal új fordításban jelentetjük meg. (Szerk.)

és intézményekkel szemben. A humanistáknak ez az élethelyzete valójában egyszerre alapja a jellegzetes reneszánsz utópia magas szisztematikusságának, mint ahogy gyakran paradox és fantasztikus végkövetkeztetéseinek is. Így például More éles kritikája a feudalizmus és a kapitalizmus átmeneti időszakában manifesztálódó társadalmi igazságtalanságról összekapcsolódik a középkorra való szomorkás visszatekintéssel; Bacon *Új Atlantisz*ában (1627) a tudományok felszabadító funkciójába vetett agresszív hit kapcsolódik össze a tekintélyelvűség iránti előszeretettel; Campanella *civitas solis*ában (1623) egy ortodox calabriai szerzetes jámbor babonája a zsarnokság iránti gyűlölettel és a társadalmi problémák megszüntetésére irányuló vad szellemi kereséssel. A legrealisztikusabb humanista utópia Harrington *The Commonwealth of Oceania*ja (1656) volt, ami később érezhetően befolyásolta az Egyesült Államok alapító atyáit. Harrington, utazásainak és humanista tanulmányainak tanulságait levonva, arra vállalkozott, hogy nyughatatlan országa számára rátaláljon a legjobb kormányformára, ezért egy alkotmány-összehasonlító tanulmányt dolgozott ki Cromwell uralma alatt.

A harmadik nagy szellemi strukturális összefüggés, melyben az utópikus fikciók jelentős szerepet játszottak, a 18. század és a 19. század eleje. A gazdasági és politikai átalakulások mélyreható társadalmi zavarokhoz vezettek, melyek polgári forradalmakban kulmináltak. E zavarok egy sor különféle utópiában letek természetes kifejeződésre, melyek az egykori humanisták műveire tekintettek vissza. Ezzel összevetve a francia forradalom időszakának irodalmi utópiái egyetlen politikai eszményhez igazodtak. Ezért tudta Engels *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig* című művében többé-kevésbé érthető módon Morellyt, Babeufot, Saint-Simont, Fourier-t, Cabet-t és Owent egy kategóriába sorolni és kisebb szemléletmódbeli eltéréseik ellenére, kivétel nélkül mindannyiukat „utópikus szocialistákként” elkönyvelni. Az „utópikus” jelzővel Engels a 18. század ama polgárelenes filozófusait akarta megfeddni, akik naiv módon úgy vélték, hogy ha embertársaiknak absztrakt eszményekről prédikálnak, az társadalmi megújuláshoz fog vezetni. Mivel Engels szerint a tudományos szocializmus kiindulópontja olyan célok megvalósítása, melyeknek van megvalósulási esélyük az adott történelmi szituációban és a meglévő társadalmi keretek között, a társadalmi reformereknek fel kell hagyniuk eszményi társadalmak apriorisztikus fabrikálásával és energiáikat ehelyett a társadalmi hatóerők egzakt elemzésére kell fordítaniuk. Ennek következtében kétségtelenül a proletariátussal mint osztállyal fognak azonosulni, ami kizárólagos hatóerőként képes érvényre juttatni a társadalmi megújulást.

Noha az utópiák ecsetelése semmiképp nem ér véget az utópikus szocialistákkal, utódaiknak nem tulajdoníthatunk többé nagyobb politikai

jelentőséget, még ha gyakran figyelemre méltó irodalmi sikereket értek is el; és még a szociológia kibontakozásakor is folytatták a társadalmi jelenségek tudományos elemzése helyett a különféle szurrogátumok szállítását.

Szociológiailag az utópikus gondolkodás és az utópikus tudat vonatkozásában megkísérelték feltárni az effajta világnézet lélektani geneziséét, korai történelmi fejlődési szakaszait és funkcionális jelentőségét. Így az „utópikus” itt használatos fogalma mindazon gondolkodási folyamatra alkalmazható, ami nem a társadalmi valóság közvetlen terhéből meríti impulzusait, hanem olyan képzetekkel hozható összefüggésbe, melyek szimbólumokban, fantáziákban, álmokban, eszmékben és egyéb módokon manifesztálódnak, vagyis amik nem léteznek a szó legtagabb értelmében. Szociológiai szempontból ezek a szellemi konstrukciók lényegében két formát vehetnek fel: *ideologikusak*, ha az a szándékuk, hogy dicsőítsék vagy stabilizálják a fennálló társadalmi valóságot; *utópikusak*, ha olyan kollektív tevékenységet idéznek elő, mely úgy kísérli meg a valóság megváltoztatását, hogy ezáltal a valóságot az azt meghaladó célokkal hangolja össze. Itt tehát maga a társadalmi folyamat is szorosan összekapcsolódik a szellemi fejlődéssel és a tudatképződéssel. Nem csupán a meglévő társadalmi csoportok tudatstruktúrái, hanem az egész társadalmi tervezet is függhet az irreális vagy a realitást transzcendáló képzetek jellegétől, melyeket egyszer a csoport felvett; annak a módjától is függhet, ahogyan az eredeti eszméket a társadalmi léthez igazították; végezetül függhet az utópikus elemtől, más elemek és a tudat közti kölcsönhatás végső eredményétől is.

Lélektani szempontból az utópikus gondolkodás története olyan fejlődési folyamatot foglal magába, mely a primitív-mitikus tudattól fokozatosan vezet el a valóság megértéséhez. E folyamat nyomai mind a gyermek, mind az emberiség fejlődésében észlelhetőek. E fejlődési folyamatot a konkrét társadalmi szituáció hol előrehajtja, hol gátló erők szakítják meg, de mindig egyenetlenül ugyan, nemcsak végső realizmushoz, hanem progresszív racionalizmushoz vezet. A primitív vagy mitikus tudatra jellemző, hogy szimbolikus szurrogátumok formájában kínál menekülést a valóság elől, hogy kielégülést nyújtson a társadalmi valóságtól zaklatott vágyaknak és ösztönindulatoknak. A tudatnak ez a hajlama közvetlenül a vágykielégítés irreális, szubjektív és szimbolikus fikcióinak egyesítésére törekszik az objektív valóság elemeivel és kettejük között ténylegesen nem lehet különbséget tenni. Ez a gyermekek és a normális emberek álmotapasztalataira jellemző fenomén mindazonáltal nemcsak a neurózis bizonyos formáiban vagy a primitíveknél található meg, hanem alkalmasint a jelenlegi társadalom bizonyos rétegeiben is, akik alig lábaltak még ki a primitív állapotból és életkörülményeik kényszere alatt atavizmusokra kényszerülnek.

Az álmodozás párdarabjaként felfogott mítosz funkciója, ami többnyire két egyén közötti kölcsönhatást ábrázol, hogy ilyen szubjektív eksztázisokat és szimbolikus szurrogátumokat általánosítson, és vágybeteljesítő eszmévé változtasson át, ami egy adott társadalomban tovább él. Am éppen a mítosz primitív formájában figyelhető meg, hogy a társadalmi csoportok differenciálódásával a vallási eksztázisokat és a szimbolikus szurrogátumokat az elnyomott osztályok az uralkodó osztályoktól eltérően értelmezik, kiváltképp, ahogy ezeket a társadalmi *ressentiment*-nal összekeverik. Innentől fogva a mítosz vallási aspektusa a társadalmi aspektussal szemben háttérbe szorul. Amennyiben az uralkodó csoport, fokozatosan előretörve a racionális magatartás felé, minden eredetileg közös szimbolikus szurrogátumot instrumentummá változtat át, melyeket tudatosan használ fel az ideológia védőrétegébe burkolt tekintélyének alátámasztására, ennek okán hoznak létre a tömegek gyakran ugyanabból az alapanyagból egy, a *status quó*t megtörő utópiát. Amint az ideologikusan álcázott, a társadalmi rend stabilitását fenntartó gazdasági, politikai és egyéb változások dezintegráló erőivel szemben fellépő mítikus sztereotípiák fellazulnak, úgy a mítosz alkotóelemei hajlamosak átváltozni eszkatologikus és khiliasztikus nézetekké. A társadalmi tabuktól és elnyomástól leginkább szenvedő rétegeket ugyanolyan erővel fogják hajtani szimbólumaik impulzusai, mint a gyorsan elérhető célok. Amennyiben ez a valóságot transzcendáló elem eddig csak vágybeteljesítő szurrogátum volt, úgy most olyan erővel telítődik, mely egybeforrasztja a tömegeket és közös akcióra ösztönzi őket, ami részükről, amennyiben aktuális, konkrét szituációkkal szembesülnek és ez kollektív alkalmazkodást tesz szükségessé, fokozatosan egy, a valóságot egyre nagyobb mértékben feltáró eszközzé válik. Így az utópikus fikciók égisze alatt létrejövő tudat racionalizálódása egészen más utat jár be, mint az uralkodó csoportok által irányított társadalmi racionalizálódás.

A nyugati szellem az utópia médiumában előrehaladó racionalizálódásának egyik első fázisát a zsidó próféták jelentették. Tantételük meghirdetése, miszerint a közös nyomort nem lehet mágikus rituálékkal száműzni, és hogy a társadalmi sors minden megváltoztatását az egyéni felelősség alapján kell kidolgozni, annak a folyamatnak a beteljesülését jelöli, ami által a vallási eksztázis etikai alapokon nyugvó társadalomkritikává vált. Jézus működése tovább támogatta bizonyos magatartásminták etikai racionalizálódását és a társadalmi változás szándékának átalakulását egy mélyen belső erővé. Az erkölcsi gyógyulásra, erre a régi próféták által a pogányokhoz is eljuttatott eszmére Jézuson keresztül az egész emberiségnek törekednie kell. Lényeges, hogy Jézusnál éppúgy, mint a próféták esetében, a vallás individualizálódása és a vallás etikai racionalizálódása sokkal inkább elszigetelt egyének műve volt, semhogy

a hivatalos papi kaszté lett volna. A próféták korában, a babiloni fogás után az istentisztelet hagyományos tartozékainak kényszerű hiánya olyan tényezővé vált, mely a vallás jelentőségét az egyén belső tapasztalataként hangsúlyozta.

Az eszkatologikus-khiliasztikus utópia újjáélesztése az újkor kezdetén legvilágosabban Thomas Münzernek a vallásos eksztázist a társadalmi teherrel összekapcsoló törekvéseiben ismerhető fel. Ezenkívül a tömegek által kirobbantott felkelések első fázisa a parasztháborúkhöz hasonlít, amennyiben ez az ezeréves birodalom azonnali megvalósítását célozta meg. Ezzel szemben az utópikus tudat későbbi formái, ahogyan az a kialakuló polgárság „liberális utópiájában” kirajzolódik, amelyek csupán az „eszme” utánnyomásai, egyedül a társadalmi feszültség és a vallási várakozás fokozatos szublimációs reflexének tekinthetők. Ám mindenütt megmutatkozik, hogy az utópikus fikció a különböző társadalmi csoportok lelki és szellemi felszerelésének szerves része, és hogy ezek a csoportok, amennyiben tevékenységük elköteleződik eme valóságot meghaladó elem fogalma iránt, a maguk módján feltárják a társadalmi valóságot. Tehát azt mondhatjuk, hogy az utópikus elem nemcsak kollektivizáló és ezzel politikai tevékenységet támogató erőként hat, hanem a felszín alatt a különböző társadalmi osztályok valóságkonceptióit is összekapcsolja egymással. Ez az az utópia, eme rendkívüli vonatkoztatási pont, amely meghatározza a társadalmi események által felvetett kérdéseket. Itt nemcsak azon alapnézetek gyökereznek, melyeket az ember a társadalmi jelenségek megértésének céljával felvázol, hanem ugyanígy a különféle csoportok sokrétű „történelmi létfokai” is.

*Tillmann Ármin fordítása*

## Az utópia

Hobbesból, ahogyan Spinozából és a felvilágosodásból is, világosan kihallatszik a polgári társadalom szervezeti formájába vetett bizalom. A történelem célja maga a polgári társadalom és annak kibontakozása, alaptörvényei örök természettörvények, amelyek teljesülését nem csupán a legfelsőbb erkölcsi parancs testesíti meg, hanem a földi boldogság garanciája is. A reneszánsz nagy utópiái ezzel szemben két gazdasági forma közötti átmenet kárvallottjainak a kétségbeesését fejezték ki. A 15–16. századi Anglia történelme azokról a kisparasztokról beszél, akiket földesuraik elűztek házukból és gazdaságukból, mert akkoriban teljes faluközösségeket alakítottak át birkalegelökké, csak hogy a brabanti posztómanufaktúrákat jövedelmező módon lássák el gyapjával. Az éhezõ parasztok fosztogató, csavargó bandáinak sorsa rettenetes volt. A kormányzatok tízezreket gyilkoltak le, másokat pedig elképzeltetlen munkakörülmények közé kényszerítettek az akkoriban kiépülő manufaktúrákban. Pontosan ezekben a rétegekben tűnik fel a modern proletariátus első formája; noha már mentesültek a jobbágyságtól, ezzel egyidejűleg valamennyi létfenntartási eszközüktől is megfosztották őket. Léthelyzetük az újkor első nagy és egyben műfajteremtő utópiájának alapja a királlyal való konfliktusa folytán a börtönben lefejezett Thomas Morus *Utópiájának* (1516). Ebben a fejezetben ezenkívül együtt tárgyalunk egy sor más, hasonló tartalmú utópiát is, elsősorban a dél-itáliai szerzetesnek, Campanellának, kora egyik legnagyobb filozófusának *Napállamát* (1623).<sup>1</sup> Létezik még Cromwell radikális híveinek, a

Max Horkheimer: Die Utopie. In uő: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Kohlhammer, Stuttgart, 1930, 77–94. A szöveg korábban már megjelent magyarul, lásd Max Horkheimer: Az utópia. In Erdélyi Lajos (szerk.): *Az utópiáról. Válogatás polgári szerzőktől*. Fordította Berkes Ildikó és az ELTE Szociológia Tanszéke. (A filozófia időszériú kérdései, 39) Oktatási Minisztérium, Budapest, 1979, 13–25. Ennek a kiadványnak a szűk körű hozzáférhetősége miatt és a fordítás terminológiája okán helyesnek láttuk, ha Horkheimer szövegét ezúttal új fordításban jelentetjük meg. (Szerk.)

- 1 Campanella bemutatásához vö. különösképpen Friedrich Meinecke: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. Oldenbourg, München–Berlin, 1925.

levellereknek is utópikus irodalma, egészen a francia felvilágosodásig, melynek legjellegzetesebb utópiáját Morelly abbé jelentette meg *Code de la Nature* [A természet törvénye] címmel. A 19–20. század utópiáit itt kizártuk vizsgálódásainkból, mert más a történelemfilozófiai jelentőségük.

Az utópisták látják, hogyan válik a profit a fokozatosan kibontakozó árutermelő gazdaságban a történelem mozgatórugójává. Szemük láttára jönnek létre a városokban felhalmozódó vagyonokból a nagy manufaktúrák és más vállalkozások, melyek gazdaságilag szétfeszítik a régi céhrendszert és új termelési formát juttatnak uralomra. Ez egyfelől a munkalehetőségek birtoklásában koncentrálódik: a képzett és az üzletben jártas vállalkozók nem csupán az új termelési módszerekkel kapcsolatos ismeretekkel és szervezőkészséggel rendelkeznek, hanem munkahelyekkel, nyersanyagokkal, termelési eszközökkel, hajókkal és egyéb felszerelésekkel is, melyek nélkül nem is volna lehetséges a bérmunka. Másfelől a nagyvárosokban koncentrálódik a minden eszköztől való megfosztottság; az éhség és a nyomor. A jobbágyság túlélői, a nagyvárosok éhező tömegei, a lesüllyedő rend „emberanyaga” munkaerejének értékesítésére kényszerülő bérmunkássá válik.

Az utópisták ezzel a felhívással reagáltak az új viszonyokra: a magántulajdon a bűnös. A középkorban a gazdagságnak más jelentése volt, mint az újkorban; akkoriban lényegében a közvetlen élvezetet szolgáló javak felhalmozásaként jelentkezett, és nem feltétlenül foglalta magában az emberek feletti hatalmat. A reneszánsz óta kialakult helyzetben érthetővé válik, hogy a magántulajdon az utópisták számára most hirtelen ördöggént tűnt fel, mert a hatalom immár egyre kevésbé alapult uralmi titulusokon és örökletes jogokon; egyre kevésbé függött attól, hogy ki a megszokott úr vagy a felavatott mester, ehelyett az emberekkel és munkarejűkkel való rendelkezés vált egyre inkább azonossá a munkaeszközök birtoklásaként felfogott gazdagsággal. Az új termelési mód meghonosodásával egyre mértéktelenebbül éltek vissza ezzel a rendelkezési joggal. Nem csupán az országokon belüli állapotok, hanem az itáliai városállamokkal kezdődő nemzeti konkurencia is véres következményekhez vezetett. Az utópisták felismerték, hogy a háborúk oka ugyanaz, mint ami az angol földesurakat bérlőik elűzésére készítette: a nyereség.

Nem véletlen, hogy a két nagy utópista, Thomas Morus és Campanella, katolikusok voltak. VIII. Henrik azért fejeztette le egykori kancellárját, mert ragaszkodott a katolicizmushoz, és nem akarta elismerni a király egyházi fensőbbiségét. Campanella egy spanyol-pápai világbírodalomról vetett papírra átszellemült írásokat egy spanyol börtönben, és kikelt az eretnekek ellen. Thomas Morus perének végeztével – épp kimondták rá a halálos ítéletet – ezt nyilatkozta bíráinak: „Önök azt mondják, felségárulást követtem el és lázadó vagyok. Ó, nem, Uraim!

Őnök a lázadók, amennyiben elszakadnak az igazi egyháztól, megtörik annak egységét és békéjét. Őnök rettenetes jövőt készítenek elő.”<sup>2</sup>

Az egység és a béke felbomlása, amely a széthúzó erők elszabadulásával és az új versenyz gazdasággal Európa jövőjét fenyegette, és amely szükségszerűen kapcsolódott össze a polgári nemzetállamok kialakulásával, borzalmasnak tűnhetett e történelmileg iskolázott, vallásukat szó szerint vevő férfiak számára, akik előtt a keresztény egység középkori eszméje a paradicsom képzeteként jelent meg. Noha az egyház számításba vette az új viszonyokat a tridenti zsinaton, a katolicizmus mint áthagyományozott népvallás számára a világot mégis vallásos szempontok alapján szervezett rendként tudta bemutatni, ahol még a legkisebbekről is atyai gondoskodnak. A tömegek képzeletében még ott élt a középkori egyház fontos társadalmi funkciókat betöltő emléke, elsősorban annak nagyvonalú gondoskodása a szegényekről. Most viszont, miután tudatosan látott hozzá az áru és a pénz formájában manifesztálódó hatalom felhalmozásához, az egyház is felhagyott e funkciók betöltésével. Morus és Campanella, széles néptömegekkel együtt, a katolikus tanítás nagyságáról és üdvösségéről szóló őszinte meggyőződésüknél fogva hűek maradtak hitükhöz. A keresztény hitben megalapozott egyesült emberiség eszméje, Campanellával szólva az „egyetemes monarchia” feltétlenül lelkesítette őket, látva Európa véres szétszabdaltságát az új anarchikus gazdaság következményeként.

Machiavelli e gondolkodók számára utálatos lehetett, mert ami a firenzeinek egyszer és mindenkor érvényes tényállás volt, miszerint a vallás haszna, hogy egyike az állameszme erkölcs felett győzedelmeskedő eszközeinek, az utópisták számára a jelen valamennyi bajának ismertetőjele, sőt alapja volt. „Majdnem minden fejedelem machiavellista politikus”, panaszkodik Campanella, „és a vallást csupán az uralkodás művészeteként használják”.<sup>3</sup> Mindkét utópista számára utálatos volt az, ami nem csupán nagy uralkodóknál, hanem kiváltképp kis itáliai és német fejedelmeknél virágzott: a vallásos lelkesedés mint frazeológia, az udvarok legzsugoribb pénzületeinek rongyos kabátja.

Morus és Campanella számára egyedül a vallás edénye őrizte meg hamisítatlanul az igazságosság követelményét a valóság nyomorának közepette. A szent közösséget a Földön kívánták megvalósítani, mely a szabad verseny törvényeit Krisztus parancsolataival helyettesítette volna. Vallásos szemléletük nem támaszkodhatott az ember – Hobbes által a közvetlen jelenből kiolvasott – farkastermészetére. E gondolkodók

2 Periratok, Emil Dermenghem nyomán idézve: *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*. Plon, Paris, 1927, 86.

3 Meinecke: i. m., 123.



szerint az ember nem természettől fogva rossz, hanem a földi intézmények, elsősorban a magántulajdon révén válik azzá. Campanella szemérveti Machiavellinek, hogy az embernek csak rossz motívumait ismeri, noha az emberre nem csak a puszta önzés, hanem a felebaráti szeretet isteni indítékai is hatással lehetnek.

Az utópisták tehát elővételezik Rousseau elméletét, miszerint a magántulajdon megrontja a természetüktől fogva jó embereket. „Ha [...] ezeket meggondolom”, olvashatjuk Morusnál, „igazat adok Plátónak, s nem csodálkozom, hogy nem akart semmiféle törvényt hozni olyan emberek számára, akik visszautasították azokat a törvényeket, amelyek az élet minden javát egyenlően osztották volna szét minden ember között. Ez a bölcs férfiú azonnal átlátta, hogy egyetlen út vezet a köz javára, ha kimondják a vagyonegyenlőséget; ezt pedig nem tudom, hogy el lehet-e érni a magántulajdon fenntartása mellett? Amíg bizonyos címeken ki-ki annyit tulajdonít el magának, amennyit csak bír, bármekkora lehet a bőség, az mind kevesek között oszlik meg, a többieknek pedig a nyomorúság marad.”<sup>4</sup>

A magántulajdon a felvilágosodás utópistái számára is az emberi lélek rossz tulajdonságainak történelmi forrása. Morelly is így ír, ellentétben Machiavellivel és Hobbesszal: „Elemezzétek egyszer a hiúságot, a piperkőcséget, az önteltséget, a becsvágyat, az ámitást, a képmutatást, az elvetemültséget! Szedjétek éppígy ízekre látszólagos erényeinket! Minden felbomlik e finom és veszélyes elembe: a bírvágyban. Még az önzetlenségben is újból fel fogjátok lelteni. Ám elharapózhatott-e volna ez az univerzális pestis, a magánérdek, ez a lappangó láz, ez a tüdővész mindenfajta társadalomban, ahol nemcsak hogy nem volt tápláléka, de még a legkevésbé veszedelmes bomlásanyag sem volt megtalálható? – Úgy vélem, nem vitatható ama kijelentés ütőereje, hogy ott, ahol semmiféle tulajdon nem létezik, nem is lehet semmiféle veszedelmes következménye.”<sup>5</sup> Rousseau pedig ekképp fogalmaz: „Az első ember, aki bekerített egy földdarabot, és azt találta mondani: *ez az enyém*, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat.”<sup>6</sup>

Ám van egy fontos ellentét Rousseau és az utópisták között, mert nem mindenki gondolt arra, hogy történelmi visszafejlődést, jobban

4 Morus Tamás: *Utópia*. Ford. Kardos Tibor. Magyar Helikon, Budapest, 1963, 41.

5 Étienne-Gabriel Morelly: *Code de la Nature, ou la Véritable Esprit de Ses Loix*. Geuthner, Paris, 1910, 16.

6 Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. Ford. Kis János. In uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2017, 119.

mondva, közvetlenül egyenlő tulajdonelosztást képviseljen, míg az utópisták képzeletben magántulajdon nélküli kommunisztikus társadalmat vázoltak fel, melynek a jelen eszközeivel történő megvalósítása fantasztikus módon lehetségesnek tűnt a számukra. Ezzel magyarázható, hogy az utópisták vágyországai, ellentétben a jövőtársadalmak modern, szocialista vázlataival és még Bacon *Új Atlantiszával* is, nem a jövőben léteznek, hanem pusztán térben távol a szerzők tartózkodási helyétől. Morus *Utópiaja* az óceán egyik szigetén terül el, Campanella *Napállama* pedig Ceylon belsejében. E filozófusok szerint bárhol és bármikor létre lehet hozni a tökéletes társadalmat, amennyiben az embereket rábeszéléssel, csellel vagy akár erőszakkal<sup>7</sup> megfelelő alkotmány jóváhagyására lehet bírni.

A történelmi feltételektől való elvonatkoztatás Hobbesszal kapcsolja össze az utópistákat, mert náluk a társadalom, a szerződéselmélethez hasonlóan, a polgárok szabad akaratmegnyilvánulásán alapul. Az utópisták úgy vélik, hogy az időbeli körülményekre való tekintet nélkül közvetlenül megalapozhatnak egy új, pusztán az emberek szabad, racionális elhatározásain alapuló társadalmat. Morus kifejti, hogy pusztán helyes intézkedéseket kellene indítványozni az uralkodóknak; mert a jobb a jó ellensége, és csak azután válhatna minden jóvá, ha az emberek maguk is megjavulnának. Ez, teszi hozzá persze óvatosan, eltartana még *néhány* évig.<sup>8</sup> Ám talán maga Morus is efféle utópikus gondolatokkal foglalta el a kancellári hivatalt VIII. Henrik uralkodása alatt.

Az utópia átugorja az időt. Azokból a vágyakból, melyeket a társadalom meghatározott helyzete feltételez és a mindenkori jelen megváltozásával maguk is megváltoznak, az utópia a jelenben fellelhető eszközökkel kíván tökéletes társadalmat létrehozni: egy korhoz kötött fantázia Eldorádóját. Az utópia nem ismeri fel, hogy a történelem fejlődési fokán felbukkanó Seholsincsország-tervezet keletkezésének, fennállásának és elmúlásának olyan materiális feltételei vannak, melyeket pontosan kell ismerni és elő kell tudni készíteni akkor, ha valamit létre akarunk hozni. Az utópia el akarja törölni a jelenlegi társadalom szenvedését, egyedül a benne lévő jót kívánja megőrizni, ám elfelejti, hogy a jó és a rossz mozzanatok csak egyazon állapot különböző oldalai, mert azonos feltételeken alapulnak. Az utópia számára a fennálló megváltoztatása nem kapcsolódik össze a társadalom alapjainak fáradságos és áldozatkész átalakításával, hanem az egyének fejében megy végbe.

7 Campanella saját életével bizonyította, hogy az utópiaterv lényegéből fakadóan a jobb rend megvalósításának eszközeiként megengedi az erőszakot és a rábeszélést, amennyiben felkelésének leverését követően a börtönben is tovább követte eszményét, írásaival próbálva meggyőzni a hatalmon lévőket.

8 Morus: i. m.

Az utópisztikus tan itt viszont logikai nehézséget tartalmaz, mert míg szerinte a materiális tulajdon az ember tényleges lelki alkatának alapja, addig fordítva is igaz: a tulajdont a pszichéből is ki kell iktatni. Általában véve a következetlenség abban áll, hogy a fennálló, rossz intézmények által befolyásolt emberi elképzelésektől nem csupán a valóságon való türelmes munkálkodást várják el, mint ahogy egyébként jogos lenne, hanem egy tökéletes társadalom részletekbe menően kidolgozott eszményképének tartalmi felvázolását is. Ebben rejlik az abszolút józan ész elbizakodott fogalma, mellyel a polgári filozófusok elméleteiben is találkozunk, ahol az utópistákkal ellentétben azt a funkciót tölti be, hogy dicsőítse a fennálló társadalmat és kategóriáit örök érvényűnek tüntesse fel.

Morus és Campanella azon a meggyőződésen voltak, hogy a társadalom számára szükséges javak racionálisan szabályozott munkaszervezéssel bőségesen rendelkezésre állnak, ha azokat nem az egyéni haszon, hanem a közösség közvetlen szükségleteiért állítják elő. A rokkantakon kívül mindenkire érvényes a munkakényszer: Morusnál elegendő napi hat, Campanellánál pedig napi négy munkaóra. Morus utópiája inkább a szabad polgárok általános társulásának jegyeit viseli magán, mert ismeri a hivatalnokválasztást; míg Campanella Napvárosa közelebb áll a középkori kolostorok rendtartásához. Utópia lakosainak rendje humánusabb, liberálisabb, felvilágosultabb, angolosabb, mint a Napállamé, viszont Campanella merészebb módon ismerte fel a természet uralásának lehetőségét a tudományos haladás segítségével. Jövőbeli országában egy sor modern gépezetet vizionál, melynek tekintetében valójában még Bacon is megelőzte. Campanella arról is meg volt győződve, hogy hatásaiban nem csupán az emberiségen kívüli természetet lehet meghatározni és hasznosítani, hanem a tudományos eugenika alapján a társadalom új nemzedékét is szabályozni fogják.

Az eszményi államoknál való elidőzés és a valós fejlődési tendenciák fel nem ismerése az utópisztikus rendszerek jellegén bosszulta meg magát. A társadalmi ügyek közös tulajdonon nyugvó racionális irányításának tudományos előfeltételei a maguk korában semmiképp nem voltak meg, ellenkezőleg: fantáziaképeik megvalósítása a fejlődés mesterséges akadályozását jelentette volna, ami az egyének teremtő kezdeményezéseinek szabad kibontakozásától függött a szabad verseny feltételei között. Olyan korban, ahol egy kapitány személyisége nem pusztán a tengeri utazás sikereire nézve volt döntő, hanem ahol találóan „kapitányoknak” nevezték a többi, fejlődésben lévő iparág vezéreit is, ahol tehát az emberi termelésen belül a csekély racionalizálás következtében a gazdasági vezetők és a munkavégzők tudatát egy világ választotta el egymástól, ott a vezetők és munkavégzők materiális életkörülményei között is szükségképpen óriási különbségek voltak. Az utópisták által követelt köztulajdon és egyenlő életkörülmények

a civilizáció halálát jelentették volna. Morushoz és Campanellához képest ezért tűnik Hobbes és Machiavelli haladó szelleműnek, és Machiavelli joggal szól így *A fejedelemben* az utópisztikus kísérletekről: „Mivel az értőknek kívánok hasznos dolgot írni, helyesebbnek ítélem a dolog valódi igazságának kifürkészését, semmint megelégedni a róla alkotott elképzeléssel. Sokan képzelnek el olyan köztársaságokat vagy egyeduralmakat, amelyek soha nem voltak, és amilyenekről nem is tudunk. Nagy a távolság valódi és képzelt életmódunk, valóságos és feltételezett tetteink között; aki az utóbbiak alapján okoskodik, inkább saját romlásának okozója, mintsem sikeres előmenetelének.”<sup>9</sup>

Az utópiának valójában két oldala van: egyfelől annak a kritikája, ami van, másfelől annak a bemutatása, aminek lennie kellene. Jelentősége lényegében az első mozzanatban rejlik. Egy ember vágyaiból tényleges helyzetére lehet következtetni. Morus boldog utópiáján átút azoknak a tömegeknek a helyzete Angliában, akiknek vágyait a humánus kancellár öntötte formába. Magát ezt a vágyat persze nem a társadalmi szituációra adott reakcióként ismeri fel, hanem e vágy tartalmát naiv módon térbeli vagy időbeli túlvilágra vetíti ki. A reneszánsz utópiája a középkor szekularizált mennyországa. Egy távoli, földi halandó számára belátható evilág konstrukciója minden bizonnyal radikális változást jelentett azokkal a korszakokkal szemben, amikor a szegény ember csak halálával tudott eljutni utópia birodalmába. Ám ahogy a középkori istenhívő nem lelte meg a mennyországban nyomorának ellentétét, éppoly kevésbé tekintettek az utópisták eme távoli szigetekre úgy, mint mindenkori jelenük nyomorára adott reakciókra.

A fennálló vagy az épp létrejövő rend apologetáiként fellépő filozófusokat az a felismerés különbözteti meg az utópistáktól, hogy a végiggondolt polgári rendben az egyénnek a jobbágyság rendszere alóli felszabadulása ellenére a tényleges nyomorúság nem szűnt meg és nem is szüntethető meg. Amikor Hobbes és Spinoza kijelentették, hogy az új állam a közérdek kifejeződése, annyiban igazuk volt, hogy bizonyos gazdag polgári rétegek követeléseinek kielégítése, vállalkozásaik belátható időn belül történő fejlődése a társadalom egészét is támogatta. E filozófusok úgyszólván gyakorlatiasabb orvosok voltak; a közvetlenül szükségeset rendelték el, még ha egyes helyeken fájdalmat is okoztak. Az utópisták viszont velük ellentétben a gazdaságban ismerték fel a társadalmi szenvedések okát, vagyis elsősorban a magántulajdon létezésében, és a végső gyógyulást nem a törvények megváltoztatásától, hanem a tulajdonviszonyoktól tették függővé.

9 Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Helikon, Budapest, 2015, 79.

Veszélyes persze a társadalmat beteg vagy egészséges szervezethez hasonlítani, mert homályossá teszi a tekintetet abban a tényállásban, hogy a széles néprétegek élete és boldogsága nagymértékben összekapcsolódik az „egész” fejlődésével, méghozzá „szervesen”. Míg a késő középkori Európa néhány területén fenn kívánták tartani egyén és társadalom organikus viszonyát, bizonyos közös gazdaságban élő primitív törzsekhez hasonlóan, míg tehát a társadalom jóléte azonos volt tagjainak jóllétével, addig ez az újkorra már semmiképpen sem érvényes. Hegellel szólva ezt a tényállást az egymásnak feszülő mozzanatok külsőségeként és az egész szétszabdaltságaként lehetne kifejezni. A társadalom beteg testhez hasonlítása, amelyet meg kell menteni, még ha egyes helyeken fájni is fog, csak azt az apróságot nem veszi figyelembe, hogy az „egyes helyeken” élő embereknek saját sorsuk van, létezésük egyszerű. Az utópisták viszont megértették ezt a mellőzött apróságot, és észrevették a szenvedő, a társadalom által embertelen létre kényszerített embert. Munkáikban határozottan bizonygatták, hogy pusztá jogi korrekciók nem, hanem a szétszabdalt és embertelen lét helyett kizárólag a társadalom alapjaiban történő átalakítása teremtené egységet, az igazságtalanság helyett pedig igazságosságot.

Bárhol ütjük is fel az utópiákat, azt tapasztaljuk, hogy az érdemet kell méltóképpen jutalmazni ahelyett, hogy – mint szokásos – a javak összessége a hitványoknak jusson. Ahol szabadon működhetnek a gazdaság törvényei, akár csak korunkban, ott az adott vagyoni különbségek, a boldogság és a boldogtalanság nem érték és érdem szerint, hanem pusztá véletlen folytán fog eloszlani. Az utópia annak a meggyőződésnek ad hangot, hogy az érdekek polgári természetjog előírta kielégítésének célját a társadalom csak akkor tudja teljesíteni, ha feladja a saját gazdasági alapját képező, sok egymással versengő egyéni akarat vak mechanizmusát, és ezeket az életfolyamatokat mindenki érdekében tervszerűen szabályozza. Ezzel a nem pusztán a külső jólétet, hanem az erkölcs és a tudomány fejlődését is az emberi kapcsolatokkal a gazdaságban összhangba hozó elmélettel a kora újkori utópisták álmai összekapcsolódnak Platón Államával, és ezzel egyidejűleg legalább olyan közel járnak a valósághoz, mint a fennálló apologétái.

Minél inkább érvényre jutnak a társadalomban azon egyének érdekei, akik az uralkodó társadalmi rend egyenlőtlenségeinek elszenvedői, annál inkább aktuális ismeretté válik ezzel együtt az utópia tana a tulajdonról. Bizonyos, hogy hiba volt átugrani a jelent és az abszolút tökéletesség meghirdetésével átsiklani az adottban rejlő lehetőségeken. Ám éppoly hiányosság, ha nem gondolunk ki egy jobb rendet és nem fedezzük fel annak előfeltételeit. „[...] jobban tennék”, írja Kant *A tiszta ész kritikájában* Platón utópiájával kapcsolatosan, „ha alaposabban utánajárnának ennek

a gondolatnak és [...] új erőfeszítések árán megvilágítanak a tartalmát ahelyett, hogy kidobnák mint valami hasznavehetetlen kacatot”.<sup>10</sup> Kant magának a megvalósulás feltételeinek a vonatkozásában kapcsolódik az utópisták tévedéséhez, amikor egy tökéletes társadalmi állapot hiányos megvalósíthatóságát túlnyomórészt „a valódi eszmék törvényhozáskor való elhanyagolásával” magyarázza és kijelenti, hogy lényegében ez attól függ, hogy a „törvényhozónak” megtanítyják-e ezeket a valódi eszméket. Kant is ragaszkodik a harmonikus társadalom fantomjához, melynek megalapítása szerinte mindenkor csak a résztvevők helyes belátásától és jó szándékától függ. Ám az utópiában visszatükröződő társadalmi problémák gyökereiről való tudás természetes hordozói nem a jelen törvényhozói, hanem azok a csoportok, akik maguk is szorult helyzetben vannak a társadalmi életfolyamatban betöltött helyük következtében, valamint annak a célnak a letéteményesei, ami megváltásukkal kapcsolódik össze.

Az utópisták fennállótól való elfordulásával ellentétben a természetjogászok nyilatkozata, miszerint az újonnan létrejött polgári állam lényegéből fakadóan a közjó garanciája, polgárai életének lehető legjobb biztosítéka, ebben a korszakban közvetlenül haladó szellemű és érvényes volt. Azzal, hogy az utópiát mereven a jövőhöz szegezték anélkül, hogy állandóan szembesítették volna az állami valóságot a célképpzettel, végül pusztá ideológiává tették. Egy társadalmi rend ideologikus apologetikája mellett, amit lényegében a középkori kötöttség tagadása, vagyis a szabad verseny jellemzett, az utópia csupán egy magatehetetlen vágy kifejeződéseként, tiszta költészetként jelentkezett. Érthető viszont, hogy a vágy tehetetlenségét pontosan abban a mértékben képes levetni magáról, amilyen mértékben a társadalom érettebbé válik alapjainak átalakítására és kifejlesztésére ehhez szükséges erőket. Ahogy már korábban említettük, a 16–17. században lehetetlen volt a közös gazdaság, míg a verseny szükséges volt a társadalom fejlődéséhez.<sup>11</sup> Még ha ezt az utópiákban figyelmen kívül is hagyják, mégis megfogalmazzák a végcél, hogy minden politikai vállalkozást ehhez lehessen mérni.

E cél közvetlen megvalósításának lehetetlensége és annak a tulajdonon alapuló társadalmi rendnek a korabeli célszerűsége, amely ellen küzdöttek, nem jelentik semmiféle igazolását az utópiákban uralkodó elmentmondásoknak. Az új rend alatt sínylődő egyén csak az álomban talál

10 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. B 372–373. Atlantisz, Budapest, 2004, 313.

11 Mivel a cél és a kéznél lévő eszközök groteszk módon alkalmatlanok voltak, érthetővé válik az utópisták különös útja eszméik megvalósításához. Míg Morus az uralkodót akarta meggyőzni, addig Campanella szerzetesfelkelést készített elő Calabriában.

menedéket, a belső emigrációban, éppen ezért ebben az időszakban az alsóbb néprétegeknél virágzik a vallás. Ezek az egyének áldozatok, mert a történelmi fejlődés haladáshoz szükséges időszakában szenvednek, akiket a „világsszellem” saját, magasztos céljaira használ fel. Organicista hasonlattal élve, melynek kétértelműsége itt kiváltképp világos, a gyógyulás érdekében kiontott vérüket végül az utópiában testet öltő ínségük gyógyítására használják fel. Az a társadalmi állapot, amely minden ember erejét szababban kibontakoztatja, világtörténelmi méretű költségekkel jár.

Itt válik nyilvánvalóvá minden idealizmus problematikája, Hegelét is beleértve. Hegel idealista gondolkodása szerint minden valóság azonos az abszolút szellemmel, a „természet és történelem pedig csak megnyilatkozásának szolgálnak, s becsületének edényei”.<sup>12</sup> Azt látjuk, hogy „a szellem a történelemben kimeríthetetlenül sok irányban mozog, bennük élvezi magát és kielégül. [...] Tevékenységének ebben az élvezésében csak önmagával van dolga”.<sup>13</sup> Ez a gondolat nemhogy problematikus, hanem van benne valami önmagában rettenetes, mert ilyen módon az egyén egyszeri, tényleges halála úgy jelentkezik a rendszerben, hogy az őt túlélő szellemi lényeg, az abszolút szellem, avagy a transzcendentális tudat előtt pusztá illúzióként jelenik meg, mint ami legalábbis igazolt. A halált azonban teoretikus módon semmiképp nem lehet „értelmessé” tenni. A halállal szemben minden értelemadó metafizika és teodícea tehetetlennek bizonyul. Ezek bizonyosan valódi, az utópiában is visszatükröződő szenvedések, azzal a folyamattal vannak összefüggésben, ami nélkül a megváltás mindez alól nem lenne elgondolható. Ám mi sem mond ellent jobban egy valódi filozófia feladatának, mely megelégszik ezen szükség-szerűség megállapításával. Tény, hogy a történelem egy jobb társadalmat egy kevésbé jó társadalom után valósított meg annak érdekében, hogy egy még jobbat realizálhasson önnön menete során. Ám az is tény, hogy a történelem útja az egyén szenvedésén és nyomorán vezet keresztül. E két tény között egy sor tisztázandó összefüggés áll, de nincs igazoló értelem.

E filozófiai megfontolások tiltják az efféle vállalkozások fölényeskedő megítélését, melyben az emberek közvetlenül kívánják megvalósítani az utópiát és az abszolút igazságosságot a földön. Thomas Morus működése alatt Németországban egy ember, akit még az angol kancellár is megvetett, kezdettől fogva kilátástalan vállalkozásba fogott a feladatra teljesen alkalmatlan eszközökkel, amivel később kudarcot is vallott. Thomas Münzernek

12 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. III. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 336.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966, 22.

hívták, aki nem volt hajlandó addig várni, amíg a kereszténység végtelen szenvedések során megvalósul. Münzer a teológiai értelmezésekkel ellentétben Krisztus szavaira hivatkozott, amikor azt hirdette, hogy ő sem lett volna türelmes a földi igazságtalanságokkal szemben.

Thomas Münzert elhagyta az idealizmus türelme. A kutatók és gyakorlatias politikusok belátása és tudása magának a társadalmi ínség legcsekélyebb hatékonyságú javulásának összetett és hosszadalmas felteteleiről soha többé nem képes megnyugtató módon megindokolni a rezignációt. Aki türelmet követel az emberi intézmények által okozott szenvedés és halál iránt, annak fontolóra kell vennie, hogy a történelem menetével szemben álló általános türelem a várakozás szükségességének perdöntő oka. Történelemfilozófiailag mindenesetre érvényes: az eddigi történelem menetének magyarázata, amelyet nagyrészt még teljesíteni kell, valami más, mint annak lehetetlen igazolása.

Nietzsche túl szigorúan, épp ezért hatástalanul ítélte, amikor *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* című tanulmányában tulajdonképpen bizalmatlan a történelemmel való tudományos foglalatossággal szemben. Ám ha a történelmet az utópiával szemben játsszák ki, akkor mégiscsak utalhatunk Nietzschére. A „történelem hatalma” iránti csodálatról Nietzsche azt írja, hogy

gyakorlatilag minden pillanatban a siker leplezetlen csodálatába csap át, és minden tényszerűnek a bálványként való imádásához vezet: ennek szolgálatában mostanság egy nagyon mitologikus és ráadásul igen német fordulatot gyakoroltak be, mely így hangzik: „számot vetni a tényekkel”. Aki azonban megtanulta, hogy „a történelem hatalma” előtt meggörcsítse a gerincét és fejet hajtson, az végül egy kínai mechanikusságával fog „igent” bólintani minden hatalomnak, legyen az akár a kormány, akár a közvélemény vagy számszerű többség, és minden tagját pontosan arra az ütemre fogja mozgatni, amellyel valamely „hatalom” a zsinórokat rángatja. Ha minden sikerben megvan az ésszerű szükségszerűség, ha minden esemény a logikainak vagy az „eszmének” a diadala – akkor gyorsan térdre, s térdeljük végig a „siker” létrájának valamennyi fokát! [...] S a tisztesség micsoda iskolája a történelem efféle szemlélete! Mindent objektíven tekinteni, semmin nem gyűlni haragra, semmit sem szeretni, mindent megérteni – milyen szelíddé és simulékonyvá is tesz mindez. [...] Én tehát azt mondanám: a történetírás mindegyre azt vési belénk: „volt egyszer”, míg a morál: „ne tegyétek”, vagy „nem kellett volna tennetek”. Így válik a történelem a tényleges moráltalanság kompendiumává.<sup>14</sup>

14 Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról az élet számára*. Ford. Tatár György. In uó: *Korszerűtlen elméletek*. Atlantisz, Budapest, 2004, 153–154.



Nietzsche, akinek későbbi filozófiai fejlődése persze ahhoz vezetett, hogy noha nem az emberi történelmet, hanem a természettörténetet, a biológiát imádta, és valójában a pusztá vitalitás „sikerének leplezetlen csodálatába” hanyatlott, itt mégis a felvilágosodás egyik alapgondolatát fogalmazta meg. A tökéletes magyarázat, egy szükségszerű történelmi esemény ismerete a cselekvő emberek számára annak eszközévé válhat, hogy értelmet csempésszünk a történelembe. Ám a történelem önmagában szemlélve nem rendelkezik ésszel, nem egy, önmagával mindig azonos *lényeg*, nem *szellem*, aki előtt meghajlásra kényszerülünk, sem pedig *hatalom*, hanem az emberek társadalmi életfolyamatából adódó események fogalmi összefoglalása. A *történelemben* senkit nem hívnak életre, mint ahogy senki életét nem oltják ki. A történelem nem terhel minket feladatokkal és nem is oldja meg azokat. Csak a valódi emberek képesek cselekvésre, akadályok leküzdésére és juthatnak odáig, hogy az emberi vagy természeti hatalmak által előidézett egyéni vagy általános szenvedést csökkentsék. A történelem panteisztikus önállósulása egységes, szubsztanciális lényeggé nem más, mint dogmatikus metafizika.

*Tillmann Armin fordítása*

## A „legjobb” közösség eszménye

A kora újkor utópikus közösségeinek intézményszerkezetét csak akkor rekonstruálhatjuk hitelesen, ha a *bonum commune* elérését megcélzó utópia fogalmát előzetesen definiáltuk. Kimutattuk, hogy ideális közösségeiket mind Platón, mind az utópisták koruk szociopolitikai viszonyaival és intézményeivel való foglalatosságuk révén fejlesztették ki, amelyeket határozottan elutasítottak. Mégis, hogyan jellemezhető az az eszmény, melynek fényében kritikát gyakoroltak? Platón egy képzeletbeli közösségben látott alternatívát, ami annyiban állt összefüggésben az általa kritizált kor szociális és politikai valóságával, amennyiben az athéni demokrácia lényegi struktúraelveinek negációja táplálta. Amennyiben az athéni demokráciát erőteljesen dinamikus bel- és külpolitika jellemezte, annyiban a platóni állameszmény lényeges ismertetőjele a statikusság és konfliktusmentesség. Platón eszményi közössége óta érvényes, ami őt követően az igazságot egyenesen kitünteti: méltósága „a mindig hasonló”,<sup>1</sup> tiszta identitás. Valójában az emancipáció gondolata és az ehhez hozzárendelhető társadalmi mobilitás mint az egyéni kibontakozás előfeltétele Platón számára nemhogy idegen volt, de radikálisan el is utasította azt, mint ahogyan azt az athéni demokráciáról megfogalmazott kritikája is mutatja, mert vélhetőleg az államrend felbomlásához vezetne. Platón szerint a *bonum commune* az individuum fölé rendelt igazságosságban valósul meg maradéktalanul. Ebből kötelező érvénnyel következik az az imperatívusz, hogy mindenki azt teszi az államban, „amelyre természeténél fogva a leginkább alkalmas”.<sup>2</sup> Eme állandósult társadalmi belső szerkezetnek megfelelően Platón az állam külpolitikai expanzióját optimális nagyságánál fogva elveti mint hanyatlásának kifejeződését. Egy állam akkor éri el ezt a nagyságot, ha biztosítja a lakosság természetes szükségleteinek kielégítését (evés, ivás, ruházkodás stb.).<sup>3</sup>

Richard Saage: Das Ideal des „besten” Gemeinwesens. In uő: *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 25–31.

- 1 Platón: *Az állam*. Atlantisz, Budapest, 2014, 585 c, 470.
- 2 Uo. 433 a, 234.
- 3 Uo. 373 a–d, 139–141.

Platón Államához hasonlóan a kora újkori utópistáknál is az igazságosság ábrázolásáról van szó, mely a szélsőséges igazságtalanság kritizált állapotának mintegy dialektikus viszonzásaként antiindividuális jelleget ölt. A reneszánsz individualizmusát átmenetileg veszélyes elhajlásként stigmatizálják, mert a közösség pusztulásának csiráit hordozza magában. A napvárosiak Campanella utópiájában úgy tartják, hogy „egy test tagjai és az egyik a másik része”.<sup>4</sup> Napváros alapvetően ama maxima szerint funkcionál, „hogya előbb az egész életét kell figyelembe venni, s csak azután a részekét”,<sup>5</sup> méghozzá oly módon, hogy „az ember [...] a hatóságoknak feltétel nélküli engedelmességgel tartozzék”:<sup>6</sup> ez az imperatívusz bölcsőtől a koporsóig kötelező érvényű a napvárosiakra nézve. Alig negyvenöt évvel később, a Nagy Angol Forradalom tetőpontján hangsúlyozta az utópista Winstanley, hogy az ideális kormányzás „nem egyetlen ember akaratától vagy egyáltalán, nem az emberektől függ [...]”. A közösség kormányának nagy törvényhozója a mindenre kiterjedő igazságosság szelleme, mely az emberekben lakozik, majd feltámad és mindenkit megtanít arra, hogy azt csinálják, amit kíván, és hogy mindezt személyre való tekintet nélkül tegyék”. Az önzés farizeus motivációja kiölte ezt a szellemet és „sok évre eltemette a gyűlölet trágyadombján”.<sup>7</sup> Winstanley hangsúlyozza, hogy a közösséggé válás az államban nem az egyén önfenntartásán (*self-preservation*) alapul, hanem a közfenntartáson (*common preservation*).<sup>8</sup> Az elérni kívánt igazságos uralom tehát nem az egyén autonóm önmeghatározásából indul ki, hanem fordítva: a teljes közösség intézményes megszervezése biztosítja ennek véghezvitelét, előírva és normalizálva ezzel az egyén cselekvésterét. A jelen kaotikusságát és zűrzavarát egy individuumbólótti rendi gondolattal állítják szembe, ami a legtöbb kora újkori utópiában az eszményi állam külső megjelenésén is nyomot hagy: az eszményi államot geometrikus struktúrákban határozzák meg.

4 Tommaso Campanella: Sonnenstaat. In: *Der utopische Staat*. Reinbek, Hamburg, 1960, 152. A magyar fordításban kevésbé hangsúlyos a Saage által kiemelt gondolat: „úgy bánnak vele [a vétkezéssel], mint egyazon test részével”. Tommaso Campanella: *A Napváros*. Fordította; előszóval és jegyzetekkel ellátta Sallay Géza. Kriterion, Bukarest, 1970, 90.

5 Campanella: *A Napváros*. Id. kiad. 83.

6 Campanella: Sonnenstaat. Id. kiad. 134. A magyar fordításban kevésbé hangsúlyos a Saage által kiemelt gondolat: „végre kell hajtani a tisztviselők utasításait” Campanella. *A Napváros*. Id. kiad. 68.

7 G. Winstanley: *The Law of Freedom in a Platform or True Magistracy Restored*. Schocken Books, New York, 1973, 81.

8 Uo. 83.

Utópia, Napváros és Christianopolis geometrikus alaprajza kétségte-  
lenül meglepetések nélküli világot szimbolizál, melynek abszolút transz-  
parenciája nem tűri meg az egyéni eltéréseket. Így Utópia partjai azt a  
hatást keltik, „[m]intha az egész szigetet körzövel vonták volna meg öt-  
százezer lépésnyi kerülettel”.<sup>9</sup> Utópia alaprajza négyszögletű, ötvennégy  
városa négy azonos kerületből és egy közigazgatási központból tevődik  
össze. Magukat a városokat, ahogy Campanella és Andreae utópiáiban,  
szigorúan funkcionalista módon alakították ki. „Az utcákat úgy vonták  
meg, hogy a forgalom érdekeinek megfeleljenek, és a széljárás irányát el-  
kerüljék.”<sup>10</sup> Minden ház egy háromemeletes épület. A házak elrendezése  
ugyanolyan egységes, mint a városokhoz rendelt szántófeldeké. Minden  
város nem kevesebb, mint tizenkét mérföldnyi alapterülettel rendelke-  
zik. Amennyiben viszont a városok ennél messzebbre helyezkednek el  
egymástól, úgy az alapterület kiterjedése lényegesen nagyobb. Ahogyan  
egyik város sem törekszik területének növelésére, úgy a lakosság száma is  
éppúgy állandó marad, mint Utópia össznépessége. Campanella követte  
Morust az utópikus tér geometrikus kialakításában. Napváros „hét nagy  
övezetre oszlik, ezeket a hét bolygóról nevezték el, s egyikből a másikba  
négy útvonalon s a világ négy tája felé tekintő négy kapun át lehet eljutni;  
oly módon épült azonban, hogy ha az első övezetet elfoglalnák is, még  
jobban meg kell küzdeni a másodikért és így tovább; így hétszer kell  
bevenni ahhoz, hogy legyőzzék.”<sup>11</sup> Napváros fenomenológiai külseje sok  
szempontból modellül szolgált Andreae Christianopolisához. A város-  
alapítás helyszínéül szolgáló Capharsalama szigete „egy körülbelül har-  
mincezer lépés kiterjedésű háromszög” formáját ölti.<sup>12</sup> A város alaprajza  
négyszögletes, „ahol egy oldal hétszáz lábat tesz ki. Négy védőbástyával  
és egy fallal elégségesen erősítették meg. A várost szabályosan a négy  
égtáj szerint tájolták. Védhetőségét nyolc igen erős torony adja, melyek a  
városon kívül vannak elhelyezve, leszámítva a tizenhat kisebb, ám nem  
lebecsülendő, és majdhogynem bevehetetlen fellegvárat a város köze-  
pén”.<sup>13</sup> Christianopolist következetesen e maxima szerint alakították  
ki: „A dolgok kinézete mindenütt egyforma, nem pompázatos, de nem is  
szegényes.”<sup>14</sup> Az építészet homogenitása, az utópikus sziget geometrikus  
alaprajza, valamint város és vidék térkialakításának funkcionalitása a

9 Morus Tamás: *Utópia*. Fordította, előszóval és jegyzetekkel ellátta Kardos Tibor. Kriterion, Bukarest, 1974, 93.

10 Uo. 99.

11 Campanella: *A Napváros*. Id. kiad. 48.

12 J. V. Andreae: *Christianopolis*. Reclam, Stuttgart, 1975, 20.

13 Uo. 25.

14 Uo.

társadalmi viszonyokkal is megfeleltethető. Ha ez egyszer eltekintünk Bacon *Új Atlantiszától*, úgy megszűnik szegény és gazdag megkülönböztetése. Mindenesetre a szociális konfliktusok és osztályharcok a múlthoz tartoznak. Város és vidék közötti szinteződés éppoly kevésbé érvényes, mint ahogy regionális különbségek sincsenek a városok vagy a szárazföld lakosai között: a nyelv, a szokások, az intézmények és a törvények tökéletesen egyeznek egymással. Ez az egyformaság még az utópikus közösség lakóinak napirendje előtt sem áll meg: a napirend egy meghatározott minta szerint részletekbe menően rögzített, ami nem hagy teret a spontaneitásnak. Nem ritkán maguk a ruhák is egységesek. Így Utópia lakói „munka közben hanyagul öltözködnek, bőrbre, vagy prémebbe, melyek eltartanak vagy hét évig. Kimenőre köpenyt vesznek föl rá, mely a durvább ruházatot eltakarja. Az egész szigeten egyformán a természetes színű gyapjút használják.”<sup>15</sup> Ahogyan Morus *Utópiájában*, úgy hagy nyomot minden egyéni felszámolása a napvárosiak és a christianopolisiak külsején is. Campanellánál majdnem minden férfi és nő ugyanazt a ruhát hordja, „a hadviselésre is alkalmas módon öltözködnek, jóllehet a nők térden alul, a férfiak térden felül érő felsőruhát hordanak”.<sup>16</sup> Andreaenál pedig ugyanúgy, ahogy a christianopolisiaknál, végülis kétfajta ruha található, „mindet egyazon minta szerint tervezték, viselőik neme és kora szerint azonban különböznek egymástól. Anyaguk len és gyapjú, és minden a forróbb és hidegebb évszak szerint váltakozik. Színük mind-egyiknek fehér vagy hamuszürke, és senkinek sem bő szabású”.<sup>17</sup>

A kora újkor utópistái aligha lendítették annyira előre ideális közösségük lakosainak uniformizálását, mint Morus, Campanella és Andreae. Bacon mindenesetre nem volt rest ahhoz, hogy a tisztviselők reprezentatív díszpompáját odaadó pedantériával ecsetelje: „drágakővel kirakott kesztyűkről, jácintszínű selyemből szőtt cipőkről”<sup>18</sup> éppúgy szó esik, mint ahogy értékes posztókról és fejjedőkről. Az állam egyik élfunkcionáriusa fogadást ad: „Tágas, drága szőnyegekkel takart és függönyökkel teleaggatott szobában találtunk rá, egy lépcső nélküli emelvényen. Alacsony, remekül díszített széken ült, feje fölött kék selyembe aranyszálakkal hímzett mennyezet volt.”<sup>19</sup> Ez a figyelemre méltó eltérés az uralkodó utópiatípustól aligha leplezheti, hogy a közösség nyilvános

15 Morus: i. m., 108.

16 Campanella: *A Napváros*. Id. kiad. 56.

17 Andreae: i. m., 44.

18 „kezén csodás drágakővel kirakott kesztyű volt, cipője jácintszínű selyemből készült” Francis Bacon: *Új Atlantisz*. Fordította; a bevezető tanulmányt írta; jegyzetekkel ellátta Bodor András. Kriterion, Bukarest, 1976, 84.

19 Uo. 86.

reprezentációjának luxusa nem privát élvezetet szolgál. Szintén meg kell említeni, hogy Bacon *Új Atlantisza* éppúgy a szociopolitikai viszonyok statikusságából táplálkozik, akárcsak elődeinek utópiái. *Új Atlantisz* lakosai ezért nem jelennek meg soha rendezetlen tömegként. Amikor a hajótöröttek először mutatkoztak *Új Atlantisz* nyilvánossága előtt, „az út mindkét oldalán rengeteg ember gyűlt össze és olyan rendezetten álltak sorban, hogy egyenesen úgy tűnt, mintha nem is szórakozásból gyűltek volna össze a látványosság megtekintésére, hanem azért, hogy minket üdvözöljenek.”<sup>20</sup> És amint az állam legmagasabb méltósága meglepetés-szerűen meglátogatta Bensalemet, „a terek úgy voltak berendezve, hogy széles, sehol el nem zárt út nyíljon, és nem hiszem, hogy lett volna hadsereg, amely szebben állt volna csatasorban, mint ahogy a nép állt akkor a piacokon. Még az ablakokban is illedelmesen álltak a nézők, mintha mindeniket a maga helyére rendelték volna.”<sup>21</sup> Míg Campanella mégiscsak számolt annak a lehetőségével, hogy jó intézményeket vegyen át más országoktól, addig *Új Atlantiszban* az intézményesült szociopolitikai viszonyok fejlesztése ki van zárva: Salomona alapító atya olyan intézményeket hozott létre *Új Atlantisz* számára, melyeket „az idők végezetéig rögzített”<sup>22</sup> Mindössze a kereszténység bevezetése tekinthető újításnak.<sup>23</sup>

Korábban már utaltam rá, hogy az utópikus közösség ezen eszménye összetéveszthetetlen társadalmi modell alapjául szolgál.<sup>24</sup> Ennek csapásiránya kettős: egyfelől állam és közösség szétválása ellen irányul. A kora újkori állam intézményeiben koncentrálódó politikai hatalomért az utópisták *societas civilis* és *res publica* egységét tették felelőssé. Másfelől viszont lényegesen módosították ezt a képletet. Az antik és a középkori világgal ellentétben ugyanis a társadalmi reprodukció teljes prepolitikai szféráját, ami az „egész házban” szerveződött, és ami a családtól a gazdaságig terjedt, magának a politikai közösségnek egymáshoz kapcsolódó elemeivé nyilvánították, méghozzá úgy, hogy hierarchikus alá- és fölérendeltségüket egyenjogú alapokon nyugvó, funkcionális együttműködéssel helyettesítsék. Amennyiben helyes ez a forogatókönyv, úgy ebből két hipotézis vezethető le, melyeket a következőkben fogunk megvizsgálni. Egyrészt az interdependencia-modell úgy értelmezhető, hogy a

20 Uo. 43–44.

21 Uo. 85.

22 „úgy gondolta, hogy nemes és hősi céljai eléréséhez semmi más nem hiányzik, csupán az [...], hogy állandósítsa azt az állapotot [to give perpetuity], amely az ő idejében olyan biztos alapokon nyugodott és olyan szilárd volt” Uo. 65.

23 Uo. 54–55.

24 Vö. Th. Nipperdey: Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit. *Archiv für Kulturgeschichte*, 1962 (44), 370. sk.

reneszánsz és a reformáció utópikus közössége egy olyan funkcionális totalitás kifejeződése, mely teljesen kihúzza a talajt a politika saját területéről. Mivel az ember ember feletti uralma feleslegesnek tűnik, a közösség lemond a centralizált, etatista kormányzati szervekről. Másfelől viszont azt a hipotézist helyezi előtérbe, hogy a közösség valamennyi részterületének egymástól való kölcsönös függését nem szabad egy állam nélküli integrációval egyenlővé tenni. Noha az állam nem képvisel semmiféle társadalomról leválasztott szférát, alapja azonban nem a dolgok igazgatására redukált uralomban áll, hanem abban, hogy a teljes közösséget áthatja, mint ahogy fordítva is, a közösséget az uralomhoz viszonyítják. Tehát vizsgálat tárgyát képezi, hogy ezen alternatívák közül melyik követi soron a kora újkor utópikus államainak integrációs mechanizmusát.

*Tillmann Ármin fordítása*

## Az utópikus eszmény

Első pillantásra úgy tűnhet, mintha a 19. század utópikus gondolkodásának normatív célkitűzései mindössze továbbírásai lennének a Platón és Morus által hátrahagyott mintáknak. A társadalom általános szenvedési állapotának, így hangsúlyozták újra meg újra, csak úgy lehet véget vetni, amilyen mértékben a szociális harmónia megvalósul. Az új társadalom eszménye, így hangsúlyozta Saint-Simon, abban áll, „ami a teljes politikai egyesülés alapját kiteszi: az intézmények egységességében, az érdekek egységében, a főbb alaptételek összehangolásában, a morál és a tömegnevelés közös vonásaiban.”<sup>1</sup> Fourier „új” társadalma is azt ígéri, hogy „az emberek saját boldogságát” összhangba hozza „a környezet és az egész, oly gyűlöletes emberiséggel”, méghozzá a „határtalan emberszeretet”, az „általános jóakarat” jegyében.<sup>2</sup> Fourier-nál alkalomadtán még a méhállam is a jövő társadalmi harmóniájának szimbólumaként funkcionál.<sup>3</sup> Owen „legjobb közösségének” jellemzéséhez más metaforát használt: a bizalmatlanság, a rendetlenség és a megosztottság helyébe „a rend, a bölcsesség és a boldogság szuperstruktúrája lép”.<sup>4</sup> A „mindenki harca mindenki ellen” (Hobbes) helyett az „új társadalomban” mindenki kényszerűen felebaráti szeretetet fog érezni.<sup>5</sup> Hasonlóan látta ezt Cabet is. *Ikária*-utópiájának mottója így hangzik: „Mindenkinek egyért, egy mindenkiért.” Harmonikus társadalmának alapértéke a szolidaritás, mely éles elentétben áll a bizonytalansággal és szétaprózódással, ami a polgári

Richard Saage: Das utopische Ideal. In: uő: *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 164–171.

- 1 C-H. de Saint-Simon: *Ausgewählte Schriften*. Akademie-Verlag, Berlin, 1977, 163.
- 2 Ch. Fourier: *Ökonomisch-philosophische Schriften. Eine Textauswahl*. Akademie-Verlag, Berlin, 1980, 132.
- 3 Uo. 360.
- 4 R. Owen: *The Book of the New Moral World. In Seven Parts (1842)*. A. M. Kelley, New York, 1970, V. rész, 6.
- 5 R. Owen: Eine neue Gesellschaftsauffassung. In Th. Ramm: *Der Frühsozialismus. Quellentexte*. Kröner Verlag, Stuttgart, 1968, 262.



társadalomban tapasztalható.<sup>6</sup> Bulwer Lytton *Az eljövendő nemzedék* című utópiájában a teljes közösség minden tagja „szeretetteljes és egyetértő család fivéréként”<sup>7</sup> tekint egymásra. A társadalmi rend a harmónia olyan fokát érte el, hogy normálisnak és mesterkéletlennek hat, „mintha természettörvény lenne”.<sup>8</sup> Hasonló módon újítja meg Bellamy a Morus óta az utópikus hagyományban szüntelenül jelen lévő igényt, hogy a „világ a rend, az igazságosság és a boldogság paradicsoma legyen”.<sup>9</sup> Eszménye – mint majdnem minden őt megelőző utópistánál – olyan közösségre fut ki, melynek lakosai egy család gyermekeinek érzik magukat.<sup>10</sup> A konfliktusmentes együttélés eme normája szintúgy döntő, regulatív elv William Morris „tökéletes kommunista társadalmának” utópiájában. Az egyének boldogsága, így hangzik központi premisszája, csak akkor lehetséges, ha összhangban van az egész társadalom boldogságával. Már egyetlen börtönben sínylődő ember is elegendő ahhoz, hogy „elűzze a boldogság kifejeződését az emberek arcáról”.<sup>11</sup> Theodor Hertzka *Szabadföld*-utópiájában „nincs a közérdekkel ellentétes vagy vele nem teljes összhangzásban lévő magánérdek”.<sup>12</sup> Hertzka a Szabadföldet még ekkor is „földi paradicsomként” dicsőíti. „[...] és a mi, erősebb testvérek jól felfogott saját érdeke is azt követeli, hogy minden utógondolat nélkül ismerjük el az összemberiség által alkotott család minden tagjának ez igaz jogát. A józan önzés tiltja, hogy a hozzánk hasonlók között a nyomornak és gyermekeinek – a bűnöknek –, rejtkehelyet engedjünk”.<sup>13</sup> Még maga H. G. Wells is e harmóniaeszmény elkötelezettje marad. A 19. század társadalmi viszonyaival összevetve egy „modern utópia” úgy veszi ki magát, mint egy szemétdomb mellett álló, jól olajozott gépezet. Szüntelenül dicsérik az utópikus állam szépségét, tisztaságát és belső egyensúlyát.<sup>14</sup>

De vajon eme harmonikus társadalom tendenciája – az utópikus hagyományhoz hűen – valóban szigorúan antiindividuális? Erre a kérdésre nem lehet egyszerű „igennel” vagy „nemmel” felelni. A homogenitás

6 E. Cabet: *Reise nach Ikarien*. Karin Kramer, Berlin, 1979, 517.

7 Bulwer Lytton: *Das kommende Geschlecht*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1980, 41.

8 Uo. 42.

9 E. Bellamy: *Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887*. Reclam, Stuttgart, 1983, 181.

10 Uo. 251.

11 W. Morris: *Kunde von Nirgendwo. Eine Utopie der vollendeten kommunistischen Gesellschaft und Kultur aus dem Jahre 1890*. Schwarzwurzel, Reutlingen, 1981, 87.

12 Magyarul lásd: Hertzka Tivadar: *Szabadföld. A jövő korszak társadalmi képe*. Ford. Herman Sándor. Klökner, Székesfehérvár, 1893, 157. Az eredeti kiadást lásd: Theodor Hertzka: *Freiland. Ein sociales Zukunftsbild*. Duncker und Humblot, Drezda-Lipce, 1890.

13 Uo. 151–152.

14 H. G. Wells: *A Modern Utopia*. University of Nebraska Press, Lincoln/NE, 1967, 171.

a klasszikus utópia egyik központi ismertetőjele, ami kevés vagy éppen semmiféle teret nem hagyott az egyéni és a különböző számára. Bizonyos, hogy ez az imperatívusz a 19. század utópikus irodalmában többé már nem vitathatatlan, noha voltak szerzők, akik többé-kevésbé folytatták ezt a hagyományt. Az a tény, hogy Saint-Simon biztosítja a szabad vállalkozást, nem változtat azon, hogy a jövő eszményi közösségében „minden cselekvés egyesülten megy végbe, minden lépést összehangolnak, minden ugyanarra a célra törekszik és mindent ugyanaz a mozgatórugó hajt”.<sup>15</sup> Úgy tűnik, hogy még Owen „legjobb” közössége is csak kevés teret hagy az egyéni és a különböző számára. Owen „új morális világának” egyik legvilágosabb elve abban áll, hogy az egyéni és általános érdekek szétválaszthatatlanul egymásba fonódnak,<sup>16</sup> ugyanakkor ebben a világban az igazság egyedül az emberek dolgát szabályozza:<sup>17</sup> jellegzetes, hogy Owen az igazságot Platónhoz hasonló módon interpretálja. Platón ideatanához hasonlóan az igazság, mint a közösség fundamentuma, azonos önmagával: soha nem tartalmaz ellentmondást és minden részével mindig teljes összhangban van.<sup>18</sup> Hasonló mondható Cabet *Ikária*-utópiájáról is. Az ennek alapjául szolgáló eszmény célkitűzése, hogy az egyéni érdek a közérdekkel nőjön egybe, olvadjon össze és egyetlen „egészséges, élő testet vagy társadalmi organizmust képezzen”.<sup>19</sup> Hasonlóképpen egyesíti Bulwer Lytton utópiája „majdnem mindazon célokat, melyeket a filozófusok Platón óta az emberi reményeknek mint egy utópiában megvalósuló jövő eszményeinek előírányoztak”,<sup>20</sup> mégpedig az egyéni és a különböző messzemenő kiiktatását.

Ez az antiindividualizmus – mint ahogyan a régebbi utópiahagyományban is – a fent nevezett szerzőknél megfeleltethető az „eszményi közösség” külső fenomenológiájával: ezt a geometrikus formákra irányuló város- és településtervezés határozza meg.<sup>21</sup> *Tudósítás Lanark grófságáról* című művében Owen részletesen leírta azt a mintát, ami alapját képezi a jövő eszményi társadalma mezőgazdasági településformáinak. Mivel minden gyermek jobban nevelhető, ha szülői őrizet alatt áll, ezért kiterjedt négyszögletű teret kell létrehozni, jobban mondva egy paralelogramma formájú teret, mely alakjának legnagyobb előnyeit a közösség

15 Saint-Simon: i. m., 158. sk.

16 Owen: *The Book of the...* Id. kiad. III. rész, 17.

17 Uo. I. rész, XVIII.

18 Uo. II. rész, 37.

19 Cabet: i. m., 517.

20 Bulwer Lytton: i. m., 146.

21 Vö. F. Bollerey: *Architekturkonzeption der utopischen Sozialisten. Alternative Planung für den gesellschaftlichen Prozess.* Heinz Moos, München, 1977.

házi szükségleteivel egyesíti.<sup>22</sup> Ezt a példát Cabet is követte, mert Ikária fővárosának alaprajza szigorúan geometrikus mintákat követ. Ikáriát egy „szuperterv” alapján építették, melynek területét majdnem tökéletes kör alakban rögzítik. Az épületek és utcák e kínosan szimmetrikus elrendezése nem tűri meg az egyéni eltéréseket. Még ha Cabet meg is előzte eme egyformaság kritikáját azzal, hogy hangsúlyozta, miszerint az egyformát össze kell kötni az individuálissal, mégis fennáll: a település, a város-tervezés, az építészet, a ruházkodás, a napirend és az egyéni viselkedés homogenitása egyértelműen bevesődik Ikária eszményi társadalmába. Az egyformaság funkciója is világos: az egyének ellenőrzését szolgálja. Eleinte például így szab gátat az állam a nemek közti „illegális” kapcsolatoknak a házak és lakások architektonikus transzparenciája által.<sup>23</sup> Ugyanehhez a modellhez kétségtelenül Bulwer Lytton nyúlt vissza *Az eljövendő nemzedék* című utópiájában: az utópikus város alaprajzát teljes mértékben az építészet és a várostervezés transzparens mintái határozták meg, ahogy az Morus óta ismeretes.<sup>24</sup> Az uniformitás ennek megfelelően a legapróbb részletekig meghatározza a mindennapi életet. Ezért járnak a lakosok egységes ruházatban.<sup>25</sup> A régebbi utópiákhoz hasonlóan a napirendet szigorúan szabályozzák.<sup>26</sup>

Ezt az utópikus homogenitáskeresőt természetesen határozottan támadta Wells a 20. század elején: amíg figyelmen kívül hagyjuk a különbségeket, addig megtagadjuk az individualitást, így hangzott érvelése. Ennek negációja volt minden eddigi utópia bűne,<sup>27</sup> mert tökéletes ellentmondásban áll a modern ember önbecsülésével. Igen találó lehet ez az utópikus gondolkodás központi áramlatait a jelenkorig bíráló kritika: nemcsak a 18. századi felvilágosodás utópiáiban megfigyelhető fontos individualizálódás-hullámoktól vonatkoztat el, hanem a 19. század azon társadalmi utópiái is relativizálták, melyek elismerték a különbözőséghez, illetve az egyéniséghez való jogot. Az egalitarizmus „fád moráljával” polemizálva Fourier például meg volt győződve arról, hogy a „szocietárius rend” éppúgy igényli a nem-egyetértést, mint az egyetértést. A disszenzus, mondja Fourier, még a társadalmi harmónia létrehozására nézve is konstitutív: egy 1800 személyből álló szocietárius kanton kialakításához legkevesebb 50 000 nem egyetértésben lévő jellegzetességet kell

22 R. Owen: *Pädagogische Schriften*. Volk und Wissen Volkseigener Verlag, Berlin, 1955, 180.

23 Cabet: i. m., 126. sk.

24 Bulwer Lytton: i. m., 67.

25 Uo. 19.

26 Uo. 86.

27 Wells: i. m., 36.

láthatóvá tenni, mígnem az egyetértés létrejöhet.<sup>28</sup> Szintén feltűnő, hogy Bellamy feladja a még Cabet-nál is megtalálható építészeti és várostervezési homogenitásának mintáját: a bostoni házak 2000-ben kialakításuk méretének és értékességének tekintetében nagy eltéréseikkel tűntek ki. Általában érvényes a 2000. év utópikus Amerikájára az egyéni ízlést számításba vevő alaptétel, mely a legtöbb korábbi utópiában nem található meg: „Egy igazgatásra vagy egy kisebbségre”, így pontosítja ezt Bellamy, „mely arra kívánt vállalkozni, hogy előírja a népnek vagy egy kisebbségnek, mit kell ennie, mit kell innia, vagy hogyan kell öltözködni”, „valójában különös anakronizmusként tekintettek volna”.<sup>29</sup> A divatok állandó váltakozása<sup>30</sup> ugyanolyan magától értetődő, mint a csekély létszámú kisebbségek kívánságainak kielégítése, „akik különösen vonzódnak ilyen olyan árucikkekhez”,<sup>31</sup> ugyanakkor biztosítják számukra a teljes körű egyéni mozgásszabadságot.<sup>32</sup>

Már két évvel később, Bellamy 1888-ban megjelent regénye után, Theodor Hertzka *Szabadföldjében* az egyén „legteljesebb szabadsága”, valamint az „egyén önrendelkezési jogának” feltétlen észlelése az eszményi közösség normatív alapjává nőtte ki magát.<sup>33</sup> A *Szabadföldben* a homogenitás mint a tökéletes azonosság következménye az „éhségláz” kommunista „hallucinációjának” számít.<sup>34</sup> Eme utópia hitvallása így hangzik: „Az emberek nem egyformák sem képességeik, sem szükségleteik tekintetében.”<sup>35</sup> Az eltérő hangsúlyozásában William Morris kétségtelenül még tovább ment. Vízíója a munka világáról, melyben a materiális reprodukció kényszereinek és a teremtő egyéniség szabad tereinek dualizmusa megszűnt, éppúgy hatályon kívül helyezi a legapróbb részletekig előírt napirend szigorú szabályozását, mint ahogy a társadalmi homogenitás korrelációját a szűkebb értelemben vett mindennapok kultúrájának egyformaságával is: Morris eszményi társadalmában normális, hogy egy utcaseprő nemcsak épp olyan hivalkodóan öltözködik, mint egy középkori báró, hanem ezenfelül ideje egy részét magától értetődően középkori regények írásával tölti.<sup>36</sup> A társadalmi homogenitást nem a legtágabban értelmezett kultúra egyformaságával, hanem a kulturális különbözőség

28 Fourier: i. m., 69.

29 Bellamy: i. m., 146.

30 Uo. 148.

31 Uo. 145.

32 Uo. 114.

33 Hertzka: i. m., 19.

34 „az éhláz káprázata” Uo. 295.

35 Uo.

36 Morris: i. m., 55.

kibontakozásával összekötő tendencia azzal is megfeleltethető, hogy Morris feladja a régebbi utópiákra olyannyira jellemző geometrikus struktúrára irányuló város- és tájtervezést is. Ehelyett inkább egy nagyszabású renaturalizáció szolgálatába állítja azt, hogy a 19. század ipari társadalmának minden nyomát eltüntesse. A 16. századdal kezdődő és a 19. századdal végződő utópiahagyományt szem előtt tartó H. G. Wells alapjaiban kísérelt meg reflektálni e hagyományon belül végbe menő „paradigmaváltásra”. A társadalmi viszonyok homogenitása a régebbi utópiákban Wells szerint pusztán szükségszerűség volt, nem pedig a szabad választás kifejeződése. Történelmileg a civilizáció fejlődésének csupán egy fázisa, ami a földművelésre vezethető vissza. Az egyének a preindusztriális mezőgazdasági termelés kényszerei alatt közös hitre, közös szokásokra, közös ceremóniákra, közös erkölcsre és közös mintákra szorítottak.<sup>37</sup> Ennek megfelelően a régebbi utópiákban az erénynek és a boldogságnak sokkal magasabb helyi értéke volt, mint az egyéni szabadságnak: amennyiben az egyén szabadságát nem rehabilitálták, úgy a modern világ utópiái saját irrelevanciájukat pecsételték meg.

Mármint a különbözőnek ez a hangsúlyozása, mely a különös jogát a régebbi utópiahagyomány homogenitás-posztulátumával állítja szembe, eltérést jelent-e az utópikus gondolkodás kezdetén álló antiindividualizmustól? Ha „individualizmus” alatt a mások kárára történő egoisztikus gyarapodást értjük, úgy ezzel a 19. század utópikusainál – ahogyan többek között az eltérő jelentőségét az emberi létezés számára felismerő Fourier-nál, Morrisnál, Hertzánál –, de még Platónnál és Morusnál is találkozhatunk. Az individualizmusnak, mint ahogy erről vélekedtek, semmi köze a létmegsemmisítő versengés legitimálásához és az ebből adódó konfliktusokhoz: kibontakozása éppen, hogy annak eltörlését előfeltételezte, mert egy szolidáris társadalom nélkül, melynek legfőbb értéke a harmónia, nem lett volna megvalósítható. Az individualizmus ezen utópisták számára egyéniség és közösségiség szintézisétől függött. Wells ily módon hangsúlyozta, hogy az egyén abszolút szabadsága nem létezhet; az csak egy abszolút despota számára lenne lehetséges, akinek mindenki engedelmisséggel tartozik. A személyes szabadság minden egyéb formája csak kompromisszumként valósítható meg: az egyén szabadságjogainak használatával másokat korlátozó jogaiban, míg mások szabadságának megvalósulásakor és a közjóra való tekintettel önmagát is jogaiban korlátozottként tételezi.<sup>38</sup> Az egyéniséghez való jog hangsúlyozását azonban bizonyára az eddigi utópiahagyományra irányuló kritikai reflexióként kell értelmezni. Arra ugyanis az utópia igencsak hajlamos volt, hogy a fennálló európai társadalmak káoszával olyan eszményt állítson szembe,

37 Wells: i. m., 39.

38 Uo. 32.

amely a maga részéről embertelen vonásokat hordozott. Richard Marius, Thomas Morus biográfusa így fogalmazta meg tömören ezt a helyzetet: „Mindenki egyszerre lép. Az életet érdekessé tevő individuális sajátosságok minden tekintetben alá vannak rendelve a társadalmi szükségleteknek. [...] És az öröm – ha egyáltalán létezik ilyen – az egész konstrukció működésének szemléletében áll, nem pedig abban, hogy az ott élő egyének örömeiket lelik egymásban.”<sup>39</sup>

H. G. Wells jogosan emelte ki, hogy az utópikus eszmények, hangsúlyozzák bár a társadalmi viszonyok szigorú homogenitását vagy éppen a különbözőt és az egyénit a harmonikus együttélés egységében, elkötelezettség nélküli álmodozások maradnak, ha nem mutatják meg, hogyan lehet az ilyen társadalmat materiálisan fenntartani. Érdeemes tehát bepillantani a 19. század utópikus közösségei materiális reprodukciójának a szférájába.

*Tillmann Ármin fordítása*

39 R. Marius: *Thomas Morus. Eine Biographie*. Benziger Verlag, Zürich, 1987, 214.

## Az utópia temporalizálódása

Az elmúlt évtizedben újból fellángolt a vita az utópia kérdése körül. A műfaj történeti definíciók és fogalomtörténeti magyarázat kísérletek mindeközben alig fedik egymást. Ehhez jönnek még a filozófiai értelmezések, melyek antropológiai funkciót tulajdonítanak az utópiának, továbbá a társadalomtörténeti exegézisek, melyek historizálják és ideologizálják ezeket a funkciókat. Ezeket a kérdéseket a következőkben csak érintőlegesen tárgyaljuk.

Az 'utópia' szó jelentésmezeje mindenesetre többértelmű. Ernst Bloch pozitív fogalomértékelése ellenére feltűnő, hogy egyetlen utópia szerzője sem nevezi magát szívesen 'utópistának', mint ahogy az is, hogy az utópia fogalma Thomas More genealógiája ellenére ritkán köszön vissza irodalmi utópiák címében. Egy valamirevaló utópia szerzője nyilvánvalóan éppoly kevésbé kíván utópista lenni, mint ahogy Machiavelli sem akart machiavellista, avagy Marx marxista lenni. Ez a megállapítás arra a két szerzőre is érvényes, akikhez kérdésfeltevésemet intézni szeretném. Egyikük sem írt szigorú értelemben vett utópiát, műfaj történetileg azonban mégis erről van szó. Első szerzőnk Louis-Sébastien Mercier. Mercier 1770-ben ezzel a főcímmel fogalmazta meg álmát, ahogyan szellemi termékét nevezte: *A 2440-es év*.<sup>1</sup> Ma már azt mondanánk, hogy Mercier jövőregényt írt, még hozzá a világirodalom első jövőregényét.

Második tanúnk Carl Schmitt, az államjogász. 1918-ban írta meg *A buribunkok* című művét, és dolgozatát *történelemfilozófiai kísérletnek* nevezte el.<sup>2</sup> Műfaj történetileg szatíráról van szó, melyet Schmitt legalább annyira a paródia köntösébe bújtatott viccnek szánt, mint amennyire

Reinhart Koselleck: Die Verzeitlichung der Utopie. In Wilhelm Voßkamp (szerk.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Forschung zur neuzeitlichen Utopie*. 3. kötet, Metzler, Stuttgart, 1982, 1–14.

- 1 Louis-Sébastien Mercier: *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante. Rêve s'il en fut jamais*. Szerk.: R. Trousson. Ducros, Bordeaux, 1971.
- 2 Carl Schmitt: Die Buribunken. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. *SUMMA*, 1917–1918 (1):4(1918), 89–106.

komolyan gondolta, míg Mercier jövőtervezetét naiv értelemben keserű komolysággal vetette papírra.

Témám tehát a jövő betörése az utópiába vagy másképpen fogalmazva: az utópia beolvadása a történelemfilozófiába, ami a szó szigorú értelmében csak a 18. század második felétől létezik, röviden: az utópia temporalizálódása.

1770, Mercier regényének megjelenési éve szimbolikus év. 1770-nel vette kezdetét az az évtized, amelyben a világ helyzete mélyreható változásnak indult. Keleten a nagyhatalmak megkezdték Lengyelország felosztását, az Atlanti-óceán túloldalán létrehozták az amerikai gyarmatokat, míg Franciaországban megváltozott a felvilágosodás halmazállapota. Ebben a korban megrendült a filozófusok hatalma. Ahogy Mercier provokatív módon könyvéhez írt ajánlásában megállapította: „elég a tervezetekből, elég a kritikából! Ne beszéljete többé, hanem cselekedjete! – így hangzott a burkolt üzenet”.<sup>3</sup>

Mercier maga író volt, aki mániákusan sokat írt, „le premier livrier de la France”, ahogyan ő nevezte magát.<sup>4</sup> Ötletgazdag, tevékeny és nem is sikertelen. A 2440-es év bestsellerré vált, aminek terjedelme visszadatált prognózisokkal bővítve, mint amilyen a légiközlekedés, a négyszeresére duzzadt, hogy ekképp ex-poszt-prófétaként is aktuális maradjon. Hatástörténete, fordításokkal és utáztatokkal megsokszorozva, egészen egy új műfaj meghonosításáig, korántsem lebecsülendő, mégis másodrangú értelmiségi maradt. „Rousseau majmaként” vagy „Diderot karikatúrájaként” megbélyegezve sokáig hasztalanul próbálkozott egy arisztokrata mecénástól életjáradékhoz jutni.<sup>5</sup> A korhatag *ancien régime* miatti erkölcsi felháborodása a magasba szökött, és bizonyára ő állította fel a legélesebb és legvéresebb forradalmi prognózist A 2440-es évhez fűzött egyik megjegyzésében, amit valamikor 1789 tájékán fogalmazott meg.<sup>6</sup> – Ám 1788-ban, amikor végre járadékhoz jutott, melyet Marie Antoinette folyósított a számára,<sup>7</sup> prognózisa elillant. A zavargások többé nem tudtak felkeléssé fajulni, mert morálisan lehetetlenültek el. A rendőrség nagyon alapos volt, mindehhez kedvezően volt elszállásolva a laktanyákban, a királyi udvarhoz fűződő rokonszenv pedig általánosan elterjedt. Az ironikus olvasat tiltott volt a korábbi, alkotmányos monarchiához

3 Mercier: i. m., 78.

4 „Franciaország első könyvkészítője” (a fordító megjegyzése); Idézi Trousson Mercier művéhez (lásd 1. jegyzet) írott bevezetőjében: *Introduction*, 8.

5 Trousson: i. m.

6 Mercier: i. m., 330.

7 Vö. I. Nagel: *Der Intellektuelle als Lump und Märtyrer. Ein Lebenslauf zwischen Ancien régime und Revolution. Akzente*, 1981:1, 3–22, 9.



fűződő hitvallás miatt, mivel a felvilágosulatlan nép nagy tömegei kizárták a demokratikus szabályozásokat.<sup>8</sup>

Mint a legtöbb aufkléristának, Mercier-nek is kétségtelenül együtt kellett élnie ambivalens lelkiismeretével: az aufkléristák kompenzációs teljesítményeik különböző módokon történő adagolására kényszerültek, lavírozva a korona és a nép között, érvelve egyik vagy másik mellett. Ivan Nagel Mercier-re alkalmazta az „értelmiségi” mint lump és mártír keserű titulását. Most viszont nézzük Mercier magáért beszélő művét.

Pontosan leírható a Mercier tulajdonképpeni intellektuális teljesítményét találóan jellemző műfaj történeti fordulópont. Mercier a 2440-es évben álomszerűen megélt Párizst tárja elénk. Precíz jövőutópia ez.

Mármost persze a seholországok, a hagyományos utópiák térbeli ellenvilágai potenciális jövővíziókként is olvashatók. Az utópiák mindig valamilyen irreális hordozói. Kritikus ellenprogramjaik felhívást intéznek a jelenlegi világ megváltoztatására, megreformálására vagy forradalmasítására. Az eddig áthagyományozott utópiák tapasztalati tere azonban elsődlegesen térbeli volt, csakúgy, mint azok ábrázolási módja. Egy idegen utazó rendszerint Európán túli partokra vetődött, és ott a legkülönbözőbb nagyságrendben fedezett fel valamilyen eszményi államot vagy államiság előtti társadalmat. Amikor a felfedező hazaérkezett, arról számolt be, hogy az ellenvilág milyen tetszetős és szépen rendezett. Ebből aztán levezethető a jelenkori világ irreális vagy éppenséggel nagyon is potenciális jövője. Azonban alapvetően még hiányzik a temporális jövő dimenziója mint az utópia médiuma, mialatt már számos múltra vonatkoztatott utópia létezett.

Mercier fellépésével azonban ez megváltozott, és hozzátehetjük, nem véletlenül. Cook 1770-ben, pontosan Mercier utópiájának megjelenési évében hajózta körbe Ausztrália keleti partjait. A 18. századi európai felfedezők nem sok feltérképezetlen területet hagytak maguk után. Bolygónk gömbfelületének végessége szinte egyetlen tenger és szárazföld közötti partsávot sem hagyott feltáratlanul. Az ember, ahogyan Rousseau akkoriban megfogalmazta, polip módjára terjesztette ki testének minden porcikáját a glóbuszon.<sup>9</sup> Ezért kalandoztak Seholország szerzői hosszú

8 Louis-Sébastien Mercier: *Tableau de Paris*, VI, 15; idézi Trousson: i. m., 51.

9 Vö. Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1976, 231. Magyarul lásd Reinhart Koselleck: *Kritika és válság. Tanulmányok a polgári világ patogeneziséről*. Fordította Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 2016, 287. Koselleck itt saját korábbi könyve jegyzetere utal vissza, ahol franciául idézi Rousseau-t: „Chacun s’étend, pour ainsi dire, sur la terre entière, et devient sensible sur toute cette grande surface.” Magyarul: „Mindenki úgyszólván szétterjed az egész földön, és érezhetővé válik ezen az egész nagy felületen.” Jean-Jacques Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Fordította Győry János. Tankönyvkiadó, Budapest, 1978, 54.

ideje a Holdra és a csillagokra, vagy másztak a földfelszín alá. A Föld felszínének egyszer már megismert végessége folytán az utópia térbeli kínálata kimerült. Az utópikus tereket utolérte a tapasztalat. A legjobb megoldás a megnövekedett tapasztalati nyomás tehermentesítésére egyszerű volt, de rá kellett jönni: ha az utópia nem volt fellelhető vagy felépíthető a jelenlegi Földön, sem pedig a túlvilágban, úgy a jövőbe kellett kiterjeszteni. Most végre volt tér a tehermentesítéshez, amibe az utópista fantáziája, a végtelenségig reprodukálható időhöz hasonlóan, beáramolhatott. A jövőregény Mercier általi meghonosításával persze az utópia státusza is megváltozott. Két alapvető változást kell megemlítenünk, még akkor is, ha Mercier utópiája műfaj történetileg számos hagyományos elemet magában foglal.

Az első változás a szerzői funkciót érinti. Az utópikus fikció szerzője látszólag tudat alatt, mégis döntő szerepváltozáson megy keresztül. A szerző már nem fedezi fel, amivel találkozik, csak ott találja magát, illetve úgy tesz, mintha ott lenne. A jövővízió szerzője autentikus értelemben maga is utópiájának termelőjévé válik. Amit egy térbeli ellenvilág megőrzött a tapasztalat tartalmából, az korábban, még ha a fikció médiumában is, megfigyelhető és észlelhető volt – valaki által, aki messzire utazott, aki kitalált felfedezéseit otthon valóságként tudta előadni. Szavahihetősége bizonyos mértékben a térbeli távolsággal arányosan nőtt, amit nem lehetett könnyűszerrel áthidalni. Ám maga a fikció is ama potenciális ellenőrizhetőség fikciójából táplálkozott, ami a térben fellelhető és megfigyelhető volt.

Nem úgy a jövőutópia: a jövő nem megfigyelhető, nem ellenőrizhető, a jövőt jövőként nem érheti utol a tapasztalat. A jövőutópia ezért a fikcióképzés repertoárjában a szerző eredeti, tiszta tudatteljesítménye, ahol még maga a térbeli ellenőrzés fiktív támasza is megszűnik. Ebben különbözik az időutópia fikciós státusza térbeli párdarabjától. Fikciójának valóságjelei többé nem a ma megtalálható térben rejlenek, hanem kizárólag a szerző tudatában. Utópiájának csak és kizárólag ő a szerzője, melyből ukrónia lesz. A jövő valósága csak az író szellemi termékeként létezik, a jelen ellenőrizhető talaját elhagyják.

A 2440-es év Párizsa szembemegy a szerző Mercier szolipszisztikus kényszerstilizációjával, ekkor ugyanis minden polgár író és minden író polgár is egyben. Ebben rejlik a társadalomtörténeti gyúanyag, amiből víziója táplálkozik. Mercier 1787-ben azt írta a korabeli helyzetről a bővített kiadáshoz fűzött megjegyzésében, hogy a mérleg két oldalát a korona és a polgári szabadságjogok teszik ki. A hiányzó általános rendeket és feladataikat már rég felváltotta vagy átvette a polgárok ama nagy halmaza, akik beszélgetnek és írnak, és akik beszélgetve és írva mindenfajta despotizmust megakadályoznak.<sup>10</sup> A 2440-es évben ez már szabállyá lép elő: minden

10 Idézi Trousson: i. m., 51.

polgár szerző is egyben. Mivel a vallást az erkölcs fogja helyettesíteni, szintűg nem létezik a két, immár meghaladott testamentum. Helyükre olyan testamentumok lépnek, melyeket az író polgárok életük vége felé az olvasó utókornak hagynak hátra, hogy felhalmozott morális teljesítményeiket végrendelettel biztosítsák. Ez a könyv a holtak lelke.<sup>11</sup> Így válik a 2440-es év Párizsa az író paradicsomává. Szerzőiségénél fogva minden szerző már autoritásának szerzője is egyben. Valójában azon felvilágosult írástudók kompenzációs utópiája ez, akik magukat 1789 előtt csak egy már régóta nem létező hatalom előcsarnokában tudták.

A polgár mint író és az író mint polgár: ez az eljövendő emberiség antropológiai alapalakzata, melyet Mercier egy szociológiailag egyértelműen megállapítható perspektívából a jövőbe extrapolált. Ezzel elérkeztem a jövőutópia második, azt a térbeli ellenvilágoktól megkülönböztető jellegzetességéhez.

Minden jövőutópia időbeli kontinuitásokat feltételez, mindegy, hogy nyíltan tematizálja ezeket vagy sem. Egy eleddig hajóval elérhető térbeli ellenvilág egyszerű antitézisét tehát temporálisan kell közvetíteni. A következtetés máról holnapra, a jelenből a jövőre más szavahihetőségi kritériumokat kíván meg, mint a „nagy ugrás a vízen át”. Ekként feltételezi Mercier a generációk egymásra következését, ez a régi Párizs, melyet az újjal szembesít. Párizs régi utcái ezek, csak szélesebbek, szebbek és tisztábbak. Ezeken az utcákon közlekednek a régi lovaskocsik, csak utasaik már más emberek: nincs többé arisztokrata, csak öreg és beteg, szegény vagy nagyérdemű polgár utazik most, méghozzá elővigyázatosan utaznak, nehogy bepiszkítsák, háborgassák polgártársaikat, vagy arisztokratikusan áthajtsanak rajtuk.<sup>12</sup> A jövő teljes utópiája tehát nem csak a fiktív, hanem az empirikusan igazolható jelen csomópontjaiból is táplálkozik.

Amit a jövő kínál, egy mondatban a jelenlegi nyomor társadalmi, politikai, erkölcsi, irodalmi kompenzációja, amit az érzékeny szív vagy a felvilágosult ész megkíván. Másképp fogalmazva: a korábbi térbeli ellenvilág fiktív tökéletessége temporalizálódik. Az utópia ezzel közvetlenül bevonul a felvilágosodás filozófusainak munkanaptárába.

Irodalmi szempontból ez csak egy nüansz, mely Mercier utópiáját megkülönbözteti a *Sociétés de Pensée* szokványos projektumaitól, reményeitől és szándékaitól. Mercier nem azt mutatja meg, hogy az eljövendő Párizsnak *milyennek kell lennie*, hanem hogy *milyen lesz*. A kívánságokat ténykijelentésként adja elő.

Alkotmányos monarchia van, a rendeket teljesítményelit váltotta le. A kolostorok megszüntek, az immár megházasodott szerzetesek viszont

11 Mercier: i. m., XI. fejezet.

12 Mercier: i. m., V. fejezet.

az aszketikus hagyományban különösen veszélyes feladatokat vállaltak az emberiség javára. A Bastille-t lerombolták, a monarcha pedig, aki ugyanolyan ember, mint a többi, elhagyta Versailles-t. Mercier tehát 1770-ben egy racionálisan elgondolható, a gyakorlatban viszont még nem elérhető tervezési horizontot feszt ki. Eme utópia szötteésének mintája a következtetés a rossz máról a jobb holnapra. A tervezés és az optimalizálás összeköti a jelent a jövővel. Ennyiben Mercier *L'An 2440*-e inkább a haladás filozofémájához rendelhető, semmint a térbeli ellenvilágokhoz. Regénye éppenséggel újszerűbb volt, mint számos hagyományos utópia, melyeket, különösen 1750 után, csak úgy ontottak magukból a pennák.

Ezt röviden kifejtem.<sup>13</sup> A 18. századig a *perfectió*tan hierarchikus hozzárendelési modellt kínált, melyet alapvetően statikusan és térben gondoltak el. A földi, viszonylagos tökéletességre törekvés majdhogynem időtlen parancs volt. Utópia, politikaelmélet, morálfilozófia vagy teológia ebben a tekintetben összehasonlítható feladatokat töltek be. Mármost a *perfectió*eszmény a kora újkor folyamán temporalizálódott, az utópia történetétől függetlenül. St. Pierre és Turgot ezért beszéltek *perfectionnement*-ről, a földi tökéletességhez vezető történeti útról. A célt úgyszólván belefoglalták az útba, amit félre kell tenni a *perfectio* elérése érdekében. Rousseau erre a *perfectibilité* szóalkotásával ígért rá. A perfektibilitással, a tökéletesíthetőséggel a cél teljes mértékben temporalizálódott, végpont nélkül vont be magát a cselekvő embert. A céltételezés iteratívva válik. A perfektibilitás az újkor kulcsszava. A *perfectio*-eszmények statikus, kvázi-térbeli normái temporalizálódnak. Ennek során Rousseau-nál, mint ismeretes, megválaszolatlan kérdés marad, hogy az előrehaladás jobb irányba fog-e vezetni. A civilizáció és a magántulajdon létrejötte, az uralmi formációk, a növekvő munkamegosztás és a fokozott termelés folyamata sokkal inkább magában rejti az ember korrumpálódásának, morális elfajzásának veszélyeit. Ezért Rousseau számára a perfektibilitás dialektikus fogalom, mely egyszerre tartalmazza a növekvő veszélyek és az emelkedő nyereségek esélyeit. Rousseau ennyiben haladássemleges, mégis tematizálja minden társadalmi céltételezés temporalizálódását.

Mercier, Rousseau tanítványa, mindezt optimista módon értelmezte át. 1789 után felstilizálta és kiadta Rousseau munkáit, az alkotmánytörténethez hűen konstitucionálisan. Mercier-nek nem volt alkalma komolyan venni őt jakobinus szempontból, mert ezután a Konvent tagjaként máris börtönben kötött ki, épphogy megmenekülve a guillotine alól. Mercier tehát Rousseau-t a „forradalom egyik első szerzőjeként”

13 A következőhöz lásd a *Haladás*-cikket: In O. Brunner (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. 2. kötet. Klett-Cotta, Stuttgart, 1975, 375–378.

ünnepelte, miként a cím is szól.<sup>14</sup> Ennélfogva nyitva marad a kérdés, hogy a forradalom írójára vagy annak szerzőjére gondolt. Az értelem mindkettőben megőrződik, mert az író és az autoritás alapítójának egymáshoz hasonulása az az antropológiai alpalakzat, amiből kiindulva Mercier utópiáját a politikai praxisba kívánta átültetni.

Ezzel meg is lenne az első eredményünk: Mercier jövőutópiája a haladásfilozófia egyik variánsa, melynek elméleti fundamentuma a *perfectio*-eszmények temporalizálódása. Az előrenyúlás a jövőbe viszont csak a szerző, az író tudatteljesítményeként volt beváltható. Az utópikusan elbeszélte jövő csak rendkívül hatékony megformálása az irodalom eszközeivel annak, amit az akkori történelemfilozófia tudatfilozófiaként fejtett ki. A szerző elsősorban nem történész vagy tudósító, hanem először is az eljövendő kor létrehozója, a tökéletességhez vezető, saját maga által kidolgozott elgondolás végrehajtója. A szerző úgyszólván a valamennyi történelemfilozófiában benne rejlő utópikus dimenzió megtestesítője. A költői eszköz az álomelbeszélés, az álmodozás, melyben Mercier a 2440-es év Párizsát megéli, ahol ábrándozás közben egy évszázadnál is öregebb, bölcs embert egy ugyanilyen bölcs és értelmes ember vezet végig a városon, amire az viszont már alig ismer rá. Az ő szavajárásával a progresszív idő egyik létrafokán találja magát, mely Párizsát még nagyobb magasságokba emeli.<sup>15</sup>

Az új, valódi szuverén a szerző tudatában létrehozott kor. Mercier ezért nem egy uralkodónak, hanem a méltóságos és fenséges 2440-es évnek ajánlja könyvét, majd sietve hozzát teszi, hogy egyedül az író tolla hidalja át az időbeli távolságot, és ez az, ami e világ urait elítéli vagy épp felmenti. Nem is tudta volna ennél világosabban kifejezni írói produkciójával a történelmi jövő közeledését. A jövő – a korábbiakkal ellentétben – többé nem járul hozzá a hírnév biztosításához vagy fokozásához, sem a büntetések írói adagolásához, hanem a jövőt úgyszólván történelmileg érvelik meg. Topológiailag ebben különbözik a történelmi próféták szerepe a hagyományra irányuló történésztől.

Engedjék meg, hogy néhány megjegyzést fűzzek a jövőutópia struktúraelemeihez. Antiapokalipsziszról van szó, ahol az eszkatologikus elemeket progresszív módon értelmezik át. Noha eleinte azt az alternatívát tétélezték, hogy a jövő ne hamuban, törmelékben és romokban végződjék, mégis, eme profetikus fenyegetés ellenére végül megmutatkozott, hogy csak Versailles hever romokban. XIV. Lajosnak, a szolgáorba kényszerített nép elnyomójának örök időkre bűnhődnie kell gaztetteiért. Mercier meglátogatja

14 Louis-Sébastien Mercier: *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*. 1–2. kötet. Párizs, 1791; idézi Trousson: i. m., 11.

15 Vö. Trousson: i. m., 47.

őt a mindig-is-igazam-volt tudatában, amikor a királyt éppen megmarja egy kígyó. Mercier ezzel az etiológiai-teológiai csattanóval aposztrofálja a visszahullást az elveszett paradicsomba, a történelmi jelen idejébe.<sup>16</sup>

Mi tehát maga az időbeli távolságból kiolvasható történelem? Erkölcsei posztulátumokról van szó. A minden erőt felszámoló szellem, az ész ereje a jövőbe vezető tolóerő. Itt tehát ellen nem álló, ellenállásmentes következtetésről van szó, lineáris modellről, ahol a jó szándék már beteljesedésének garanciája is egyben. Utópiájának tartalma szemszögéből tehát Mercier-re reformerként tekinthetünk, történelemfilozófiáját tekintve pedig átengedi magát a késő felvilágosodás hipokrizisének. Erről győznek meg bennünket az egyes, tetszés szerint növelhető számú példák is.

Bár a cenzúra ekképp nem szűnt meg, Mercier számára ez nem is a cenzúráról szól, mert az az erkölcs megtestesítője. Az Arisztophanésszal vagy Petroniusszal kezdődő, sikamlós tartalmú könyveket egyszerűen elégetik. A kérdéses műveket, talán Voltaire-t vagy Montesquieu-t, rövidített változatban és az oda nem illő tartalmaktól megtisztítva dobják piacra. Csak a Rousseau-hoz hasonlatos, erkölcsileg felemelő szerzők jelennek meg változatlan kiadásban, majd nyomban zsebkönyv formátumban is, hogy mindenki számára hozzáférhetőek legyenek. Az egész szaktudás az *Enciklopédián* alapul, eme jövőbe mutató ugródeszkán.<sup>17</sup>

Ám a cenzúra sokkal árnyaltabban működik: módusza a szerző számára az önvád. Aki *l'homme au masque*-ban<sup>18</sup> jelenik meg, annak ballépéséért két évig kell bűnhődni erényes polgárok kíséretében, míg újból hozzá nem igazodik a közerkölcshöz.<sup>19</sup> Az ellenállás és bármilyen cenzúraellenes titoktartás szimbólumait korrepetálásra szoruló erkölcsi bizonyítványra és annak önkéntes kényszervégrehajtására cserélik fel.

A halálbüntetés aligha szükséges, ha mégis, akkor a delikvensek önként magukra vállalják. Mivel a társadalmi indítékok megszűnnek, inkább szenvedélyből vagy féltékenységből elkövetett gyilkosságokról beszélhetünk, melyekért a hiányos észvezérlés miatt kell bűnhődni. A végrehajtás erkölcsi engesztelésünnep, ami a bűnhődésre kényszerülő halálával és a kölcsönös jókedv biztosításával végződik.<sup>20</sup> A halálbüntetést természetesen enyhítik, mivel hisznek az újjászületés tanában. Ezáltal Mercier megnyitja a menekülő utak egyikét, ami megkerüli a halál és haladás között feszülő apóriát.<sup>21</sup>

16 Mercier: i. m., XLIV. fejezet.

17 Uo. XXVIII. fejezet.

18 Álarcban (a fordító megjegyzése).

19 Mercier: i. m., X. fejezet.

20 Uo. XVI. fejezet.

21 Uo. XIX. fejezet, 186.

A szerelmi házasságról, prognosztikusan elővételezve, az állam dönt.<sup>22</sup> Minden hozományt tiltanak, hogy semmilyen rendi különbség ne befolyásolja a házasságkötést. Az eszményi nő nem festi magát, nem dohányzik és nem iszik, nem szalonhölgy, de nem is csélcsap. Marad egy nemi jellegzetességeire redukált nő, aki látszólag természetes módon csupán naturalisztikus csökevényként jelenik meg. Mercier *de facto* megrajzolja a polgári család intimitásának képét: a patriarchálisan uralkodó apát, valamint az érzelmes és engedelmes anyát. Ahogy írja, neki is kedve szottyán megházasodni, mint ahogy a valóságban röviddel halála előtt szabad szerelmének polgárjogot is szerzett.

Ezzel meg is lenne második eredményünk: Mercier időutópiája naiv extrapolációja a késő felvilágosodás posztulátumainak anélkül, hogy akár csak egy történelmi együtthatót is jóváhagyna. Az eredmény az erény terrorja, mely gyanútlanul tör hatalomra anélkül, hogy ez szándékában állna, mivel a hatalmat kívánja feleslegessé tenni. Az erényes terror ezért lopakodik be akadálytalanul, látszólag ártalmatlanul és reformer módjára, a szándékok és vágyak szintjén a rousseau-i ártatlanság mázával bevonva. Az utópia számunkra szemantikai háttér-információkkal szolgál, amelyeket az utókor szülőteiként értelmezhetünk.

Ám már a kortársak is gyorsan felismerték Mercier művének kényes mivoltát. Wieland, aki később Napóleon diktatúrájának első előrejelzője volt, rögtön felismerte, hogy tulajdonképpen miről is van itt szó. Mercier utópiája, mondta, „Franciaország jelenlegi alkotmányának végítélete”.<sup>23</sup>

1789 után ezt Mercier is büszkén elismerte. Ő volt a francia forradalom igaz prófétája, a forradalom meghirdetője és előkészítője. Bizonyára sok mindent bejelentett és előre jelzett, megdöbentően sokat, ám minden kétséget kizáróan a profetikus külső magabiztosságától eltevé. Ugyanis nem látta, hogy víziója mit rejt magában, amire a forradalom fényt derített, anélkül, hogy ezt Mercier észrevette volna: erényes kívánságainak terrorisztikus implikációit, melyek beteljesülését íróként a jövőbe vetítette.

Pontosan ez a témája második szerzőnknek.

A vilmosi császárság bukásával Carl Schmitt írt egy tanulmányt a buribunkokról, ami a Franz Blei és Jakob Hegner által szerkesztett *Summa* című folyóiratban jelent meg.<sup>24</sup> Az alcím a *történelemfilozófiai kísérlet* műfaji megnevezését viseli. A historizmus és a haladásba vetett hit ötletgazdag és rájátszásoktól túlcsorduló paródiájáról van szó, ahogy a

22 Uo. XXXVIII. fejezet.

23 Vö. Trousson: i. m., 66.

24 Schmitt: i. m.

korabeli tudományos és társadalmi szervezetek programjában kifejezésre jutott. E paródia, jobban mondva szatíra tartalma negatív utópiaként jellemezhető. Az implicit kritika azokra az utópikus elemekre irányul, ami a historizmus tényekbe vetett hitében és a tények történelemfilozófiai túlértékelésében rejlik. Utópikus specifikuma abból áll, hogy az ember úgy gondolja: tudatával nemcsak megértheti a történelmet, hanem be is teljesítheti és uralhatja is azt. Ennyiben Carl Schmitt kritikája az újkor teljes szellemi megalapozottságára irányul, amennyiben azt történelmi haladásként vázolja fel és viszi véghez.

Az utópia irodalmi lényege mármost abból áll, hogy a mozgásban lévő történelem temporalizálódását az írás végrehajtási módjaként tesz irónia tárgyává. Minden embert visszatartanak attól, hogy naplót vezessen. Ezzel kifordítják a belsőt, ami lehetővé teszi az ellenőrzést. Az ellenőrzést tökéletesítik, ami a tökéletes terror végrehajtási módja. Carl Schmitt a növekvő terror képét nyújtja az írás médiumában, ami a mercier-i utópia leleplezett valóságaként is olvasható.

Röviden ismertetem a tartalmat. A buribunkok léte levezethető a buribunkológiából. A tudomány kitermeli saját kutatási tárgyát, úgyhogy ily módon létrejön a buribunkológia és a valódi buribunkság közötti konvergencia.

Szaván fogják a mercier-i író autoritását. E világvázlat filozófiai alaptétele így hangzik: „Gondolkodom, tehát vagyok; beszélek, tehát vagyok; írok, tehát vagyok; publikálok, tehát vagyok.”<sup>25</sup> Az identitások megnövelt sorrendi fokozatában az írás minden művelője logikai törvényszerűségben túlhajtja magát.

Írom, amint magamat írom [...] Mi az a nagy hajtóerő, ami kiszakít énségem önelégült köréből? A történelem! – Én tehát egy betű vagyok a történelem írógépén [...] Ám bennem foglaltatik az önmagát író világszellem, úgyhogy én, önmagam felfogva, ezzel egyidejűleg felfogom a világszellemet [...] vagyis: nem csak olvasója vagyok a világtörténelemnek, hanem írója is egyben.

A világtörténelem minden másodpercében a világ-én fürge ujjai alatt a betűk az írógép billentyűzetétől a fehér papírra iramodnak, hogy folytassák a történelmi elbeszélést. Csak abban a pillanatban jön létre a történelmi valóság, amikor egy betű a billentyűzet értelmetlen és jelentéktelen közömbösségéből a fehér lap életre keltett összefüggéttelenségébe vésődik. Csakis ez a pillanat az élet születési órája. Ez a múlt számára azt jelenti, hogy a jelen csak egy bába, mely elköti az életteli történelmi múlt köldökzsinórját a jövő sötét testéről. Amíg ezt nem éri el, addig a jövő némán és közönyösen hever

25 Uo. 103.



ott, akárcsak az írógép billentyűzete, mint egy sötét patkánylyuk, amiből, akárcsak egyik patkány követi a másikat, a másodpercek egymás után a múlt fényére lépnek.<sup>26</sup>

E történelmi azonosságfilozófia ironizáló fénye rávilágít az előrehaladó fejlődés egyes szakaszaira. Természetesen a buribunkságnak is megvannak a maga történelmi előzményei. Ők az önéletrajz- és naplóiros nagyságok, mint amilyen Marcus Aurelius, Augustinus vagy Plinius, aki akkor írt, amikor nem olvasott, és akkor olvasott, amikor nem írt, egészen Richard Wagnerig. A világszellem az írással reflektáló emberben talál magára, mellyel Carl Schmitt részben kitalált, részben valós megjegyzései összefüggést teremtenek a buribunk-mozgalom modernitásával. A naplóiros által a buribunkok a történelem kollektív lelkiismerete.

A naplókban valóságra lelő történelmi reflexió természetes ellenpólusaként működik Don Juan, akinek szerelmi kalandjait Leporellóval együtt jegyezték fel. Leporello, Don Juan szolgálója a kalandok feljegyzésével még nem lépett át a természet birodalmából a történelembe. Leporello nem hozza létre az egyes szerelmi kalandok életrajzi kontinuitását, nem tesz utalást e kalandok társadalmi és politikai feltételeire, semmiféle egyéniséget nem fedez fel Don Juanban, aki 1003 nőt csábít el ismételt egyformasággal, nem ismer részleteket, melyek a mindenkori kalandokat egyedivé tennék. Végző soron nem ismeri a csábítójuk ellen összefogó áldozatok tömegakcióit sem, nem statisztikai szempontok szerint rendezi el Don Juan áldozatait, nem tesz utalást az áldozatok szociális segélyszervezetére, éppoly kevéssé gondol a nők választójogára, csak hogy elkerülje szolgaságuk megnevezését, melynek okozója maga Don Juan. Végezetül nem ismer semmiféle lamprechti értelemben vett lelki vagy mentalitástörténeti hátteret, melybe beágyazható volna Don Juan és áldozatainak fejlődése. Ezért mutatják be a művet még napjainkban is *Don Juanként*, *Leporello elbeszélései* helyett.

Leporello szolgáló marad, aki még nem emelkedett a történelmi és tudományos-módszertani tudatosság magaslatára. Nem volt még abban a helyzetben, hogy szolgaleltét a történelmi reflexió segítségével úrlétté változtassa, önéletrajzilag még nem tette magát hőssé, „aki egy fölényes menedzser imponáló képét nyújtja, aki Don Juan tarkálló marionettjének szálait fölényes üzleti ismeretével és intelligenciájával mozgatja”.<sup>27</sup> Leporello Diderot *Jacques le Fataliste*-ja [*Mindenmindegy Jakab*], Hegel *Fenomenológiájának* úr–szolga-fejezete, a pozitívizmus, a relativizmus, a historizmus és egyéb reflexiós módok tudományos értelmezésmintái

26 Uo. 104.

27 Uo. 94.

előtt élt, amiket magukba foglalnak a társadalmi szerveződések. – A buribunkság csak akkor jelenik meg, ha már minden, Leporello által még be nem váltott posztulátumot megvalósítottak.

Mármost a tudományos posztulátumok átültetése a történelmi időbe a buribunkológiai mozgalom, illetve az igazi buribunkság alapítójával és vezérével ment végbe, egy Ferker nevű emberrel. Ferker a nép embere az alsóbb rétegek értelmében: egyszerű körülmények között nőtt fel és tényekre éhesen verekedte fel magát, aki végül változatos pályafutást maga mögött tudva az alexandriai kereskedelmi főiskola reklámügyi és karrierépítési docenseként hunyt el. Ezzel a jelszóval verekedte keresztül magát, egyre növekvő tapasztalattal és reflexióval: „Légy magad a történelem!”<sup>28</sup> E mottó alatt jött létre a világszövetség, mely már több mint 400 000 disszertációt íratott meg, melynek kontrollját a Ferkerért és Rokon Kutatásokért Létrehozott Nemzetközi Buribunkológiai Intézet (Ibuffuff) végzi, melynek egyfajta központi bizottság áll az élén, a Buribunk- és Ferker Kutatási Bizottság (Buffak).<sup>29</sup> „Éppen ez az erőszakos valóság kecsegtet meggyőzőerővel”.<sup>30</sup>

Halálesetére Ferker hamvasztást rendelt el, hogy hamvait a világ minden nyomdájában szétszórhassák. A nyomdák fekete nyomtatószínébe a hamvakat is belekeverik, hogy minden betűképben elérjék a földi halhatatlanságot a glóbuszon.

A nagy vezér persze csak előfutára volt a progresszív módon magasabban fejlett, nemes buribunkoknak, ugyanis két hibát követett el: röviddel halála előtt összeházasodott a házvezetőnőjével, anélkül hogy erről bármiféle naplójegyzetet készített volna. Ebből a hiányos nyíltságból és nyilvánosságból neuropszichopatológiai megbetegedésre kell következtetnünk, mint ahogy arra a további abnormitásra is, ami abban rejlett, hogy végezetül „átadta magát az atavisztikus halálfélelem mérges álmának”, anélkül hogy ezt produktív teremtéssé változtatta volna át. Ferker tehát szerelmi titka és halálfélelme folytán, érdemei ellenére is, az igazi buribunkság előcsarnokában marad. Csak ha már ezeket az úgyszólván természetes előzetes adottságokat áthidalták, akkor válik szabaddá a valódi haladáshoz vezető út. Ennek az útnak a feltárását Schnekke végezte el, aki „minden partikuláris megkülönböztető sajátosságot nélkülöz. [...] Legszélsőségesebb öntörvényűségben kilengő énje kifejezetlen általánosságban nyugszik, egyöntetű szintelenségben,

28 Uo. 96.

29 Magyarul lefordíthatatlan mozaikszavak, amelyek a szakmai bizottságok kezdőbetűiből állnak össze: *internationale buribunkologische Institut für Ferker und verwandte Forschung*; illetve *Buribunken- und Ferker-Forschungsausschußkommission* (a fordító megjegyzése). Lásd a fentebbi megjegyzést. Itt: (a fordító megjegyzése).

30 Schmitt: i. m., 90.

ami a legáldozatkészebb hatalomakarás eredménye.”<sup>31</sup> Schnekke a nemesek és az ősburibunkok számára Ferker utódaként válik új vezérré, aki én és általánosság azonosságát minden további nélkül keresztülviszi.

Hogyan is szerveződik ez a világbirodalom, melyet az egymást követő vezérek építettek ki? Kizárólag naplóíró emberek birodalmáról van szó, akik minden másodpercben mindent rögzítenek, hogy az hasznos legyen a történelem számára. A történelem csak akkor teljesedik be, amennyiben és ameddig papírra vetik. Az elsőként Schnekke által keresztülvitt fokozás ahhoz vezet, hogy maga a naplóírás válik az egyedüli történelem számára hasznos és a történelemre hatással lévő cselekedetté. Schnekke olyan hatékony eljárást fejlesztett ki, ami egy nagyban kivitelezett szerveződésben létrehozza az emberiség kötelező érvényű kollektív naplóját. Valamennyi naplót mindennemű cél felhasználására másolatokban tesznek hozzáférhetővé, és tárgy- és személymutatóval lehetővé válik a körzetektől kezdve egészen a központig az átfogó ellenőrzés kialakítása. Így például bármely pszichopatológus adott időben jegyzékbe veheti a buribunkok bizonyos osztályának minden álmát, míg ezzel egyidejűleg ugyanazt a munkát még egyszer regisztrálják, hogy a pszichopatológia történelmét karbantartsák, hogy néhány órával később már a motivációs összefüggésekre derítsenek fényt, melyben a pszichopatológus vizsgálódásait megfogalmazta. A pusztá tényekhez igazodó történelemfilozófiai reflexiót, melynek létjogosultságát írásbelisége adja, a végtelenségig fokozzák, hogy a központi hatósággal egyre tökéletesebb ellenőrzést biztosíthassanak. Filmeket, fényképeket, felolvasásokat, konferenciákat, folyóiratokat, ünnepi játékokat és más hasonlókat hoznak működésbe, nehogy kisiklassák az ellenőrzés alatt álló önreflexió közösségi feladatának permanens érdekét. Az ellenőrzés legfőbb parancsa „a korlátlan [...], sohasem megbotránkoztató tolerancia és a személyes szabadság legnagyobb tisztelete.”<sup>32</sup>

A toleranciakínálat minden gátlásküszöböt lesüllyeszt, hogy a legbensőbb lelki ösztönzéseket is feltárja, így válik a hatékony ellenőrzés előfeltételévé. Az ellenőrzés a naplókban az önkéntes önfeltárás kényszereként lepleződik le. Hogy a buribunkellenes felkeléseket megakadályozzák, mindenkit arra kényszerítenek, hogy naplóját akkor is folytassa és tárja a nyilvánosság elé, ha az illető ellenzi a naplóírást. A buribunk ellenőrzésszervezés az idők folyamán annyira tökéletesedett, hogy a buribunkok képesek voltak minden változást beágyazni és progresszív módon elterelni. Ekképp létezik „egy tiszteletnek örvendő szövetség, mely tagjaira azt a feladatot rója, hogy a buribunkellenességet is buribunkként értelmezzék.”<sup>33</sup> Amennyiben mégis

31 Uo. 100.

32 Uo. 102.

33 Uo. 102.

kirajzolódnának neoburibunk törekvések, úgy ezeket csábító pályadíjakkal írásos önfeltárára kényszerítik, hogy irányítsák a változást és visszacsatalkoztassák a központi hatósághoz.

Hogy mármost a buribunkellenes felkeléseket feltartóztassák, mindenkit arra szólítanak fel, hogy naplóját még akkor is folytassa és tárja fel, ha lázadó hajlamai vannak az ellenőrző rendszer ellen. Ha bárki fel merészel hagyni a naplóírással, végső soron a jobbak természetes szelekciós logikája lép életbe, mert aki nem állja ki a naplók szellemi küzdelmét, az visszamarad a fejlődésben és kiiktatják. „A vastörvény nem ismer semmilyen kíméletet az érdemtelenekkel szemben, akik önmagukat juttatták erre a sorsra.”<sup>34</sup>

Míg az igazi buribunkokat faji ismertetőjel tünteti ki, ugyanis a szájuk szélesebb a többi embernél, e szelekció következtében osztálytagozódás is fellép. A naplóírásra képtelenek kiirtása ahhoz vezet, hogy alacsonyabb osztályba sorolják őket. A naplóíró nemesség legjobb matériáját kézzel kell előállítaniuk, melyen a világszellem az írás során tér magához. Mindezen megnevezett biztosítékkal mindennemű ellenzék, mellyel néhány forradalmár hitegeti magát, eltűnik. Az ellenfeleket letartóztatják, a progresszíveket irányítják, csak a naplóírásra képteleneket és ezáltal kontrollálhatatlanokat likvidálják, így válik létük nemlétté. A negáció ilyesfajta technikái ahhoz vezetnek, hogy a buribunkok még magát a világtörténelem cselét is rászedik.

Itt nyilvánvalóan következetesen temporalizálódott utópiáról van szó, mely az újkori tudatfilozófiából nyeri felhajtóerejét. A múlt távlatából minden viszonylagos, ám a történelmi relativizmust komolyan venni a buribunkok számára egyet jelent azzal, hogy a fölényes és mindenható, jövőt feltáró szellem szintjére emelkednek. A mindenható szellem önmaga eleddig hallatlan nemesítésén munkálkodik. A végtelen továbbfejlődés olyan kommunikációs eszközökhöz vezet, amelyeket a jövőben már a magzatok is megjavítanak, méhen belüli szexuális tapasztalataikat kicserélik egymással, hogy ezzel „egy kifinomult nemi erkölcs ténylegesen szükséges alapjait”<sup>35</sup> dolgozzák ki. Még a halálfélelem is megszűnik, mivel az igazi élet, akár csak Mercier-nél, csak írásos megvalósulásában őrződik meg. „Mi ennél fogva megmutatjuk az embereknek a valóshoz vezető helyes irányt, amennyiben a halhatatlanságot ott keressük, ahol tényleg fellelhető: *mögöttünk*, nem pedig *előttünk*.”<sup>36</sup> Így halad a buribunk „győztesen történetiségének hajnalpírjában”.<sup>37</sup>

A hagyományos utópia klasszikus gátja, hogy az egyéni halált és a privát szerelmet kiküszöbölték, hogy az utópia az általános önmeghatározás tiszta

34 Uo. 103.

35 Uo. 103.

36 Uo. 105.

37 Uo. 103.

tudatában táruljon fel. Emögött persze a tudomány és a tolerancia álruhájába bújtatott abszolút szolgaság rejlik.

Számos néma, gyakran csak utalásokból következtető tanú van, akiket Carl Schmitt felszólít, hogy negatív utópiáját a tudományosság látszatával alapozzák meg: minden bizonnyal ide sorolható Descartes, Adam Smith, Hegel és Marx, Richard Wagner és Nietzsche, Lamprecht, Haeckel vagy Ostwald; talán már Lenin és a Kommunista Párt is, talán már Wilson és az amerikai kapitalista rendszer is, melyek összességében szimbiózist képeznek a modern emberiség buribunkság-tanában. Önámítás és terror adja tudatuk irányította szervezetük külső és belső aspektusait.

Az olvasót ezzel a negatív utópiával olyan alternatíva elé állítják, melyet aligha képes észlelni a történelmi és progresszív világnézet hagyományában. Szerelem és halál az egyetlen elleninstanciák, melyek megakadályozhatják, hogy a haladás fajilag legitimált, két osztályra tagozódó államban végződjön, melynek uralkodó osztálya írástudó ideológusokból áll, aminek ellentette a szellemi feledés semmijébe merül.

Érdemes Carl Schmitt buribunkológiájában Mercier-nek címzett republikát látni, ami 1918-ban, egy évszázad haladástapasztalata után esedékes is volt. Ám Carl Schmitt aligha ismerte Mercier-t, történelemfilozófiai kísérlete ráadásul éppúgy előrevetíti 1984-et, mint ahogy 1770-re is visszautal.

A naiv jövőutópia negatív időutópiává vált. Mindkét utópia szociológailag közös nevezője az íróiség, az úgyszólván transzcendentális történelemfilozófia társadalmi médiuma. Mármost a tudat és a történelem menetének feladatát értelmetlen volna tagadni. Ellenkezőleg. Mindkét utópiából csak azt kell megtanulnunk, hogy más lefolyásuk van a történelmi korszakoknak, mint ahogy mi retrospektív vagy anticipatív módon egyszer értelmezzük őket. A tényleges történelem többé-kevésbé mindenkor és *ex post* szemlélve mindig más, mint amit el tudunk képzelni. Emiatt léteznek utópiák és pontosan ezért vannak tévedésre ítélve. Sikerük inkább a boldogtalanság felé tendál, semmint a beígért boldogság felé. Ám ne feledjük két utópiánk prognosztikus tartalmát, melyet később beigazolt a történelem. Mercier utópiája beteljesedett, csak éppen fordítva, mint ahogy elgondolta. Carl Schmitt utópiája – intő funkciója ellenére – ugyancsak beteljesült, még hozzá rosszabbul, mint ahogy azt szerzője egykor karikírozta volt.

*Tillmann Ármin fordítása*

## Az utópia politikaelmélete: a melankóliától a nosztalgiáig

Mit jelent a panaszos kérdés: *Miért nincsenek ma utópiák?* Csupán azok nosztalgiájának kifejeződése, akik a harmincas években voltak fiatalok és szocialisták? Mindössze a fiatalok velük való együttérzésének a hiányát fejezné ki? Vannak-e az utóbbiak körében olyanok, akik a romantizált harmincas évek állítólagos politikai izgalmainak újraélésére vágnak, de úgy érzik, nincs rá lehetőségük? Ez a kérdés ugyanis mindenekelőtt tudatállapotokra és szellemi beállítottságokra, nem társadalmi mozgalmakra vonatkozik, mint ahogyan azoknak a történelmi korlátoltságáról is elmond valamit, akik azt kérdezik: *Miért nincsenek jó radikálisok?* Ugyanis, akik ezt kérdezik, rendszerint nem veszik fontolóra a kérdésük mögött meghúzódó további kérdéseket: *Miért nincs náciizmus, fasizmus, imperializmus és bourbonizmus?* Ha az utópikus életérzés hiánya csak annak a viszonylag kisszámú embernek számítana, akit elkedvetlenít, hogy nem tudnak úgy álmodozni, mint egykor, akkor ez talán elgondolkodtatná a szociálpszichológust, de aligha érdekelné a történészt.

Azonban többről van szó, mint néhány, a két világháború közötti időszakban rekedt ember átmeneti rossz közérzetéről. *Mi jöhet a szociálistizmus után? Továbbléphetünk-e utópiák nélkül?* – ezeket a kérdéseket már 1930 előtt is felvetették, különösen Karl Mannheim. Ezen a ponton a történelem és az utópikus gondolkodás történelmi funkciójának átfogó elmélete is a vizsgálódás részévé vált.<sup>1</sup> Mannheim ma már ünnevelt javaslata szerint a múlt egész politikai gondolkodása két osztályra bontható, utópikusra és ideologikusra. Az előbbi azoknak a nagyratörő osztályoknak a „beállítódása” volt, akik az akkoriban fennálló társadalmi struktúra

Judith Shklar: The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia. *Daedalus*, 1965 (94):2, 367–381.

1 Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*. Ford. Louis Wirth – Edward Shils. Harvest Books, New York, 1936, 193, 195–197, 205, 222, 255–257, 263, et passim; magyarul lásd: Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Fordította: Mezei I. György. Atlantisz, Budapest, 1996.

teljes vagy részleges felszámolására törekedtek. Ezzel szemben az ideológia az uralkodó osztályok jellegzetes, a fennálló rend megőrzésére irányuló szemléletmódja. Persze kérdéses, hogy Európa igen változatos szellemi múltja beleprelélhető-e ebbe a manicheista kényszerzubbonyba; továbbá Mannheim részéről tulajdonképpen ez a történelem teljesen tudatos meghamisítása volt. Ahogy azt udvariasan elismerte, a történész érdeklődése a tényleges különbségek, ellentétek és árnyalatok iránt pusztán kellemetlenség mindazok számára, akik a „valóságos”, ám rejtett mintázatok felfejtésére törekednek az adott emberek és múltbeli események mögött. A „tudásszociológia” lencséjén keresztül nézve a történelemnek az európai szellemi és társadalmi élet legfőbb állandó jellegzetességeként meg kellett mutatnia a forradalmi szenvedély egymást követő hullámait. Ez többek között azt jelentette, hogy még az olyan marginális személyiségeket is, mint amilyen a „khiliaszta” Thomas Münzer, a szellemi nagyságok élvonalában kellett láttatni. Ő nyitotta meg a Condorcet-t és Marxot magába foglaló elsőrangú gondolkodók sorát. Karl Kautsky lehetővé tette, hogy Sir Thomas More-nak, Münzerrel egyetemben, része legyen abban a megtiszteltetésben, hogy az első szocialista lehet, More-ra azonban inkább a szocialista jövő egyedülálló szellemi prófétájaként tekintett, nem pedig pusztán osztálymegnyilvánulásként.<sup>2</sup> Mannheim azonban sommásan elutasította Sir Thomas More-t mint olyan személyiséget, akinek nem volt társadalmi jelentősége az utópikus gondolkodás „valóságos” történetében. A forradalmi események uralta múlt e teljes egészében marxista szemléletének és az erre reflektáló gondolkodásnak nagy jelentősége van, mivel ez az, ami ennek a lelkesedésnek a jelenkori hiányát teljesen újszerűvé, egyedivé és katasztrofálissá teszi, és ez az, ami a *Miért nincsenek utópiák?* kérdésnek a történelmi sürgetés feszültségét kölcsönzi. Mannheimra bizonyosan így is hatott. Ha „a művészet, a kultúra, a filozófia itt is kisugárzódások, a megfelelő politikai akaratban eszmévé vált utópia világformáló expanziói”,<sup>3</sup> akkor az utópia eltűnése valóban jelentheti a civilizáció végét. És mivel Mannheim azt feltételezte, hogy közel van az osztály nélküli társadalom, amelyben nem jelennek meg újra kihívást jelentő, utópiát ihlető osztályok, az új „tárgyszerűség”<sup>4</sup> valóban fenyegetőnek és vészjóslónak tűnt. A „lét-transzcendencia”<sup>5</sup> eltűnése „statikus tárgyiaságot hoz létre, amelyben az ember maga is dologgá válik”,<sup>6</sup> az utópiáról való lemondásban pedig

2 Karl Kautsky: *Thomas More and his Utopia*. Ford. H. J. Stenning. Russell, New York, 1959, 1–3, 171.

3 Mannheim: *Ideológia és utópia*. Id. kiad. 253.

4 Uo. 288.

5 Uo. 286.

6 Uo. 293.

az ember elveszíti a történelemalakítás szándékát és ezáltal a történelem megértésének képességét is. Mindenekelőtt mi történik Münzer, Condorcet és Marx örökösével, az elit értelmiséggel, amely eddig az utópiák termelője volt? Mannheimnak a körülmények függvényében természetesnek tekinthető válasza egy jövőbeni társadalom tervezetének megrajzolása volt, amelyet elit értelmiségi réteg vezet majd, amely képzett a tudásszociológia terén, továbbá képes a történelem alakítására és ellenőrzése alatt tartására a szabadság, a demokrácia és az észszerűség érdekében.<sup>7</sup>

Mivel az értelmiség társadalmi szerepe és eszméi képezik a tudásszociológia központi témáját, és mivel Mannheim Marxtól eltérően úgy vélte, hogy ennek az elitnek kimagaslóan fontos szerepe van a történelem mintázatának alakításában, nem meglepő, hogy az utópiáról alkotott felfogásuk annyira különbözött egymástól. Míg Mannheim elfogadta az ideológiára vonatkozó marxista eszméket, az utópia számára az értelmiség önkifejezésének eszköze volt, mert végső soron ők voltak, és nem a néma társadalmi osztályok, a különböző korok alakítói. Marx és Engels utópikus gondolkodásról vallott nézetei azonban történelmileg legalább egy vonatkozásban jóval helytállóbbak voltak. A klasszikus utópia, az univerzális, észszerű moralitás és az igazságosság eszményei által ihletett kritikai utópia, a spártai és aszketikus utópia a francia forradalom után már halott volt. A szükséges anyagi feltételek hiányában megvalósíthatatlanságra ítéltetett klasszikus utópiát azért nagyra lehetett becsülni, bár a „tudományos szocializmus” felemelkedésével elvesztette intellektuális szerepét. Ez az ítélet Marx és Engels szerint olyan szocialista elődökre is érvényes volt, mint Owen, Fourier és Saint-Simon. Utódaik, és valójában minden nem marxista szocialista, egészen más értelemben voltak utópikus gondolkodók, ugyanis ezek a riválisok olyan helyzetben voltak, hogy képesek voltak a polgári társadalom valódi irányának és jövőjének megértésére, és e szerint cselekedhettek. Ők már hasznosíthatták Marx értéktöbbletről és dialektikus materializmusról alkotott elméleteit, elismerhették „tudományos” igazságait és a forradalmi cselekvés szükségességét is. Ehelyett „az Új Jeruzsálem zsebkiadásait”<sup>8</sup> hozták létre, az

- 7 Karl Mannheim: Szabadság, hatalom és demokratikus tervezés. In Felkai Gábor (szerk.): *Mannheim Károly*. Új Mandátum, Budapest, 1999, 217–274.
- 8 Utalás a *Kommunista kiáltványra*, ahol Marx és Engels ezzel a kifejezéssel utalnak gúnyosan a korabeli „utópista szocialista” kommunakísérletekre: „Még mindig álmodoznak társadalmi utópiáik kísérleti megvalósításáról, különálló falanszterek alapításáról, kis Ikária felállításáról – az új Jeruzsálem zsebkiadásáról –, és mindezeknek a légváraknak a felépítéséhez a polgári szívek és pénzeszsákok emberszeretetére kell apellálniuk”. Karl Marx – Friedrich Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 4. kötet. Kossuth, Budapest, 1959, 469. (A ford. megj.)



emberek közötti testvériséget prédikálták a burzsoáziának, és figyelmen kívül hagyták a tizenegyedik Feuerbach-tézist.<sup>9</sup> Itt az „utópikus” egyértelműen a nem marxxi, „tudománytalan” szocialistákra alkalmazott pusztá szitokszóvá válik. Bárcsak Marx és Engels más jelzöt választottak volna, ily módon ugyanis az „utópikus” melléknév „igazi” jelentése feletti számos hasztalan szócsatát el lehetett volna kerülni. Ami azonban a nézeteikben releváns marad, az az általuk a klasszikus utópiának tulajdonított komoly jelentőség, és annak a felismerése, hogy ez már a múlté, mivel az ő korukban ezt már felváltotta a szocializmus. Hozzá kell tennünk, hogy nemcsak a marxxi szocializmus, hanem a szocializmus minden formája és a 19. században elterjedt szociális eszmerendszerek (főként a szociáldarwinizmus) is bekapcsolódtak ennek a feladatnak a végrehajtásába, ráadásul, Mannheim sajátos szóhasználata ellenére, immár ideológiának nevezik őket. Dióhéjban az ideológia volt az, ami a francia forradalom után érvénytelenítette az utópiát.

Annak a megértése, hogy a klasszikus utópia miért hanyatlott le, nem tegnap, hanem már közel kétszáz évvel ezelőtt, az utópia természetének részletesebb elemzését kívánja meg, mint amit Marx, Engels vagy akár Mannheim nyújtott. Ugyanakkor megköveteli a visszatérést a múlt általuk semmibe vett történelmi szemléletéhez, mivel az nem kíséri meg „valóságos” mintázatok felfedezését, sem pedig törvényszerűségek felállítását. Ahelyett, hogy paradigmátikus, bár homályos figurákra koncentrálna, akik beleillenek egy előre elképzelt sémába, az utópiairódlalom elismert mestereit veszi szemügyre: Sir Thomas More-t és követőit. Ez az utópia paradox módon a politikai irodalom olyan formája, mely nem illeszthető be a Mannheim által felállított kategóriák egyikébe sem, mivel semmilyen értelemben nem forradalmi, nem jövőorientált, és nem is az uralkodó osztályok támogatására tervezték. A More modelljét követő összes utópiaszerző kétféle módon lehetett kritikus. Így vagy úgy mindannyian kritikusan viszonyultak saját koruk és helyük egyes sajátos társadalmi intézményeihez. Ám ennél sokkal fontosabb, hogy az utópia elvetette az „eredendő bűn” fogalmát, melynek alapján a természetes emberi erény és értelem gyarló és végzetesen romlott képességeknek tekinthető. Bármit is mondtak vagy nem mondtak a klasszikus utópiák, mindegyikük az eredendő bűn radikális elmélete ellen intézett támadás volt. Az utópia mindig azon erkölcsi magasságok képe és mértéke, amelyet az ember csak a természetes képességeit használva, „pusztán a természetes fénynél” érhet el. Amint egy író fogalmazott, az utópia célja,

9 „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Karl Marx: Tézisek Feuerbachról. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 3. kötet. Kossuth, Budapest, 1960, 10. (A ford. megj.)

hogy „megszégyenítsé azokat, akik magukat kereszténynek nevezik, de rosszabbul élnek, mint az állatok, bár a kegyelem előnyét élvezhetik, míg a pogányok a természet fényében élve több erényről tesznek tanúbizonyosságot, mint amelyet a protestáns egyház magáénak vall.”<sup>10</sup> Nem vonható kétségbe Sir Thomas More keresztény hite, de tény, hogy Utópia lakói nem keresztények, „az erényt úgy határozzák meg, hogy nem egyéb, mint a természet szerint élni”, az örömet és élvezetet keresik, és ez teszi őket jobbakká – és természetesen ebben van a lényeg.<sup>11</sup>

Az eredendő bűn utópiák általi elvetése azonban *semmilyen értelemben* nem valamiféle történelmi reménykedés deklarálása – éppen ellenkezőleg. Ahogyan azt Sir Thomas More megfogalmazta: az utópia inkább valami olyasmi, „amit mifelénk is szeretnék látni. De alig reményilem”.<sup>12</sup> Az utópia nem a lehetséges, hanem a *nem-lehetetlen* víziója. Egyáltalán nem foglalkozik a történelmileg lehetségesselel. Az utópia sehol sincs nemcsak földrajzi, hanem történelmi értelemben sem. Nem a múltban, és nem a jövőben létezik. Valójában az utópia esztétikai és intellektuális feszültsége pontosan a lehetséges és az eljövendő melankolikus ellentétéből fakad. Minden utópiászíró azzal fokozta ezt a feszültséget, hogy utópia polgárainak intézményeit és mindennapi életét részletekbe mérően írta le, miközben alig említi ezek megvalósítását. „Utopus” egyszerűen megjelenik egy napon, és létrehozza Utópiát. Mindez összhangban van a More-t és a Fénelonhoz hasonló későbbi utánpótlókat inspiráló platóni metafizikával. Számukra az utópia modell volt, olyan ideális mintázat, amely vizsgálódásra és ítélezésre készítet, de semmilyen más tevékenységgel nem jár. Az utópia olyan tökéletesség, amelyet az értelem szeme igazként ismer fel, és amelyet az utópiászírók igaznak írnak le, ezért az erkölcsi ítélet mércéjéül szolgál. Ahogyan Hannah Arendt fogalmazott, „a (platóni szemlélődésben) a modellt hosszasan, önmaga örömeéért vesszük szemügyre, [...] mivel annak már nem kell előírnia semmilyen cselekvést.”<sup>13</sup> Mint ilyen, a mesterember tökéletesség és állandóság iránti vágyának kifejeződése. Ezért van az, hogy az utópia mint a moralista alkotása szükségszerűen változatlan, harmonikus egész, amelyben az igazság közös felismerése minden polgárt egyesít. Az igazság egy, csak

- 10 Gabriel de Foigny: Terra Australis Incognita. In Glenn Negley – J. Max Patrick (szerk.): *The Quest for Utopia. An Anthology of Imaginary Societies*. Schuman, New York, 1952, 402.
- 11 Morus Tamás: *Utópia*. Fordította, előszóval és jegyzetekkel ellátta Kardos Tibor. Bukarest, Kriterion, 1974, 128.
- 12 Uo. 191.
- 13 Hannah Arendt: *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958, 303.

a tévedés többes. Az utópiában *per definitionem* nincs helye semmiféle különtségnek. Ugyanakkor mélységesen radikális is, ahogy Platón is az, ugyanis az utópiában minden történelmi aktualitás a transzhistorikus értékek ítélőszéke előtt áll és teljes mértékben hiányosnak találta.

Ha a történelemről elmondható, hogy bármilyen szerepet játszik a klasszikus utópiában, úgy ezt csakis az antikvitás, a polisz és a dicsőséges emlékü római köztársaság gyötrő felidézésének formájában teszi. Ez markáns jellegzetessége a platóni metafizika iránt el nem kötelezett utópiáknak, még akár a libertinus ihletésűeknek is. Az intézményes megállapodások Platón *Törvényeiben*, Plutarkhosz *Lükurgoszában* és a római történelemben szintén erőteljesen inspirálják az utópikus képzeletet. Ennélfogva a lehetséges és a valószínű szomorú ellentétéhez hozzáadódott a nyers és romlott Európa, valamint az erényes és egységes klasszikus antikvitás szomorú szembeállítása. A platóni örök kiválóságánál sokkal inkább ez a mindenütt jelen lévő, tökéletesített és hatékony nevelés és racionális aszketizmus az, ami az utópiát mint intellektuális vágyképet meghatározza. Nagyjából a közelmúltig semmi nem különböztette meg olyan élesen a tanult rétegeket a többi társadalmi osztálytól, mint a szívós munkával megszerzett klasszikus tudás. Talán helyesebb lenne azt mondani, hogy a klasszikus műveltség birtokolta ezt a réteget. A művelt osztályok mélyebben és hitelesebben azonosultak Athén és Róma halottaival, mint saját megvetett és bárdolatlan kortársaikkal. És amennyiben az utópia klasszikus megközelítésekre épített, az értelmiség értékeit és aggodalmait fejezte ki – nekik szánták, nem a műveletlen uraknak vagy parasztoknak. Mint ilyen, egy társadalmilag elszigetelt érzékenység terméke volt, ami újfent nem egy reménykeltő állapot. Mégis, még a moderneknek a régiak felett aratott irodalmi és tudományos győzelmet is túlélte. Úgy tűnt, semmi sem rendítheti meg az antik ember belénk ivódott erkölcsi és politikai felsőbbrendűségét, ezért íródtak még a 19. század második felében is a spártai világrend utáni vágyakozást kifejező utópiák.

Természetesen a politikai utópia racionális várostervezésével, eugenikájával, oktatásával és intézményeivel semmi esetre sem jelenti a tökéletes élet egyetlen vízióját. Mindig is ismert jelenség volt a népi képzelet aranykora, amelyben a legfőbb örömet a munka nélkül megszerzett étel jelenti – még hozzá jó sok. Ugyanilyen hosszú történelme van kifinomult költői ellenpárjának, az ártatlanság korának, melyben az emberek tudatos erények nélkül is jók. Ráadásul az ártatlanság állapota képes egy filozófiai utópiával párhuzamosan is létezni, és megvilágíthatja az utóbbi jelentőségét. Kronosz kora Platónnál és Fénelon *Boëticája*, ahol a bölcsesség spontán, a racionális spártai stílusú modell mellé kerül.<sup>14</sup> Az

14 H. C. Baldry: *Ancient Utopias*. University of Southampton, Southampton, 1956; François de Salignac de la Mothe-Fénelon: *The Adventures of Telemachus*. In

ártatlanság állapota az, amit a morális értelemnek tudatosan újra létre kell hoznia, hogy formát és koherenciát adjon mindannak, amit minden ember – még oly távoli – természetes adottságai részének érezhet és képzelhet el. Mindkét utópia eltérő módokon tesz kísérletet az időtlen „kell” ábrázolására, szemben a „van” sohasem létező világával.

Azon utópiák sorában, amelyek semmilyen módon nem adósai a klasszikus antikvitásnak, legalább egyiküket meg kell említenünk itt: a pusztá elutasítás utópiáját. Ennek a műfajnak Swift a felülmúlhatatlan mestere, Diderot pedig méltó örököse. Brobdingnag, az óriások, a felsőbbrendű emberek városának királya, miután meghallgatja Gulliver beszámolóját az európai civilizációról, megjegyzi, hogy „dicső hazád szülőtteinek zöme a nyomorult és visszataszító férgek legkártékonyabb fajtája; számomra csoda, hogy a természet ilyen aljas csúszómászókat hozhatott létre, és hogy a föld még mindig tűri őket a hátán”.<sup>15</sup> Utópikus, emberfeletti királyságának összevetése az európai országokkal nem vezethette más következtetésre. Gulliver ezek után belekóstol a lovak nem-emberi társadalmának élvezeteibe, ez a tapasztalat pedig a jehutársai iránti leküzdhetetlen undort váltja ki belőle, akárcsak szerzőjéből. Az utópia itt nemcsak az ókori és modern Európa feletti ítélkezésre szolgál, hanem az embertetű mint olyan elmarasztalására olyannyira, hogy Diderot Tahitiről szóló beszámolója, bár felmutatja az európai civilizáció fonákságait, de mindenképp visszafogottabbnak tekinthető. Mindenesetre Diderot európai utazói a primitív élet felsőbbrendűségének megfigyelése után bölcsebben térnek haza, felismerve vallásuk, szokásaik és intézményeik borzalmait, ugyanakkor semmi esetre sem képesek bármit is tenni ez ellen, de nem is reménykednek ebben. A cél, akárcsak Swiftnél, lerántani a leplet az abszurditásról és aljasságról pusztán annak érdekében, hogy a maguk teljességében láthatóvá váljanak.

A klasszikus utópia eme kétségtelenül rövid áttekintése minden bizonnyal elegendő ahhoz, hogy megmutassuk, milyen kevés „aktivizmus”, forradalmi optimizmus vagy jövőorientált remény rejlik ebben az irodalomban. Mannheimi értelemben nem tekinthető sem ideológiának, sem utópiának, ám a tizennyolcadik század végéig létrejött jelentős kritikai politikai irodalom nagy része szintén nem az. Machiavelli, Bodin, Hobbes, Rousseau: „reakciós ideológusok” voltak-e amiatt, hogy nem

Negley–Patrick: i. m., 424–437. Magyarul lásd: François de Salignac de la Mothe-Fénelon Telemaknak, az Ulisses fiának csudálatos történetei. Ford. Domokos Lajos. Sajtó alá rend. és bev. Köpeczi Béla. Magyar Helikon – Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1980.

15 Jonathan Swift: *Gulliver utazásai*. Fordította Szentkuthy Miklós. Európa, Budapest, 1960, 164.

voltak „forradalmi utópisták”? Jelentősége van annak, hogy csak az angol polgárháború idején jelennek meg a cselekvésorientált utópisták. Két legjelentősebb képviselőjüket, Harringtont és Hartlibet viszont inkább foglalkoztatta az alkotmányos és oktatásügyi reform, semmint az átfogó utópiák. Mindazonáltal ezúttal előirányozzák a küszöbön álló megvalósítást. Ami pedig szegény Winstanley-t és kis digger csoportját illeti, az elődök és paradigmák után kutató marxista történetírásban csupán az angol Münzer szerepének eljátszására kényszerülhettek. Mindez pusztába kiáltott szó volt, egy egyedülálló forradalmi helyzet része. Csak a szabály alóli részleges kivételként jellemezhetőek igazán megvilágító erejűen. Mintha csak annak a demonstrálására szolgáltak volna, hogy az utópikus gondolat és a politikai gondolkodás mennyire forradalmiatlan volt azon korszak előtt, ami a francia forradalommal vette kezdetét. Az utópia irodalmának vége nem jelentette a remény megszűntét, épp ellenkezőleg – egybeesett a történelmi optimizmus megszületésével.

Nem az utópia volt a politikai gondolkodáson belül a forradalom egyetlen áldozata. A plutarkhoszi, nagy személyiségeket előtérbe helyező történetírás és tisztán kritikai politikafilozófia sohasem lehettek ismét ugyanazok; ez sem volt a történelmi haladás új elméletének egyedüli kérdése. Amint Condorcet, a forradalom egyik első és leginkább előrelátó szerzője megfogalmazta, a jövő igazi újdonságai a politika teljesen új szemléletmódjait megkövetelő demokrácia és a tudomány. Ha egy demokratikus társadalom meg akarja érteni önmagát, új történelemre van szüksége: „az ember történelmére”, az emberiséget alkotó összes jelentéktelen és néma kisemberére, akik most felváltották a történelem színpadán csillogó szereplőket. A 19. század különböző történelmi rendszerei, a maguk „törvényeivel” – akár progresszív, evolucionista, dialektikus, pozitivistá törvények, akár nem – végtelen hiányosságaik ellenére mind erőfeszítést tettek annak érdekében, hogy megbirkózzanak ezzel az új történelemmel. Az artikulálatlan többség történelmének megírása, mindazon társadalmi csoportoké, amelyek nem szembetűnőek, ezért fel kell őket fedezni, új és nehéz feladatnak bizonyult; egyáltalán nem meglepő, hogy végül nem járt sikerrel. Végeredményben a jelenkori szociológia, bölcsebb és szomorúbb hangnemben, még mindig ennek kivitelezésével vesződik. Ami a tudományt illeti, Condorcet nemcsak azt ismerte fel, hogy a technológia, azaz a felhalmozott és alkalmazott tudás át fogja alakítani az anyagi és társadalmi életet, hanem azt is, hogy a tudomány nemcsak adatgyűjtés, hanem egészen új szemléletmód, melynek nyitottságával és kísérleti módszerével kell felváltani a vele összeférhetetlen, régebbi gondolkodásmódokat. Ekként nemcsak a haladás hajtóműve volt, hanem az egyedüli módja annak, hogy az új, átalakulásban lévő társadalmat meg lehessen érteni és irányt lehessen neki adni. A tudományos

gondolkodás inherensen cselekvésre szólított fel. Az új világ Condorcet meglátása szerint annyira nem hasonlít majd a régre, hogy annak tapasztalatait csak azok ragadhatják meg, fejezhetik ki és formálhatják, akik magukévá teszik a tudományos hozzáállás nyitottságát.<sup>16</sup> Ez volt az, amit Condorcet szintetizálásra törekvő örökösei, a klasszikus gondolkodási szokások áldozatai a legcsekélyebb mértékben sem értékelték. Bármit gondolunk is Condorcet saját, a fejlődést egyszerűen a kihívásokra adott válaszok sorozataként láttató történetírásáról, nagy érdeme annak megértése, hogy a klasszikus történetírást és a kritikai politikaelméletet miért kellett felváltania demokratikusabb, dinamikusabb és cselekvésre ösztönzőbb társadalmi eszméknek.

A 19. századi Európa forradalmi változásainak fényében a klasszikus utópistákat foglalkoztató problémák többé nem voltak relevánsak. Az eredendő bűnhöz és a kritikai modellhez már nem fűződtek létfontosságú érdekek. Tiltakozásai ellenére nem Marx volt az egyetlen, aki átvette az egykori utópisták kritikai funkcióit és kiterjesztette azokat egy könyörtelenül a jövőre irányuló aktivizmusra. Valamennyi riválisa épp annyira volt a cselekvés elkötelezettje, mint ő maga. Pusztán arról volt szó, hogy voltak közöttük olyanok, mint például Saint-Simon, akik úgy gondolták, hogy a filozófusok a közvélemény uralásával szereznek érvényt a legjelentősebben és leghatékonyabban tekintélyüknek, nem pedig a politikai akciókban való közvetlen részvétellel. Ennélfogva „a filozófus a gondolkodás csúcsára helyezi magát. A csúcsról olyannak látja a világot, amilyen volt és amilyenné válnia kell. A filozófus *nem csupán megfigyelő, hanem cselekvő is egyben*. [Kiemelés tőlem – J. S.] Az erkölcsi világ élvonalbeli szereplője, ugyanis véleménye a világ változásáról az, ami az emberi társadalmat szabályozza.”<sup>17</sup> A végtelenségig lehetne idézetekkel alátámasztani az értelmiségi megalomániának ezt az aspektusát, nemcsak szocialista forrásokat alapul véve, hanem liberális művekből, illetve a két előbbi csüggedt konzervatív kifogásolóinak írásaiból.

A kor aktivizmusa mindemellett nem volt véletlenszerű. A jövőt már kitervelték, és hívogattak. „Előttünk az aranykor, nem pedig mögöttünk, és már nincs is messze.”<sup>18</sup> Már csak meg kellett sürgetni az elkerülhetlent. Minden bizonnyal nem volt sok értelme a klasszikus múlt

- 16 Nicolas de Condorcet: *Sketch for the Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Ford. June Barraclough. Weidenfeld and Nicolson, London, 1955, 163–164, 168–170, 184–202. Magyarul lásd: Nicolas de Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Fordította: Pődör László. Gondolat, Budapest, 1986.
- 17 Lásd Frank E. Manuel: *The New World of Henri de Saint-Simon*. Harvard University Press, Cambridge, 1956, 151.
- 18 Edward Bellamy, idézi Negley–Patrick: i. m., 80.

felett merengeni. A polisz hatása azonban mégsem volt teljesen a múlté. Kiváltképp a szocialista gondolkodásban, még ha nem is olyan nyíltan, mint a jakobinus retorikában, az ókori köztársaság még mindig inspiráló volt. Az antikvitás egységének, homogén rendjének eszménye minden jövővizíót áthatott. Valószínűleg Marxtól nem volt idegen az összetartó város vagy annak középkori közösségi megfelelője iránti nosztalgia. A liberális Benjamin Constant jegyezte meg, hogy a klasszikus antikvitás politikai értékeinek érvényesítésére tett erőfeszítések egy merőben eltérő modern világban csakis a despotizmus formáihoz vezethetnek, amelyek nemhogy klasszikusak, de teljesen újak lennének.<sup>19</sup> Őt követte John Stuart Mill, aki úgy vélte, hogy ez az észrevétel, miszerint „a tökéletesség az egységben rejlik”, hogy pontosak legyünk, Comte filozófiájának a legvisszatetszőbb eleme.<sup>20</sup> Valóban, a megtervezett közösség, amelynek tökéletes rendje nem az igazság racionális felfogásából ered, hanem a materiális szükségyszerűségként felfogott társadalmi egységre való törekvésből, sem az antik, sem a modern szabadságfelfogást nem segíti elő. A képzetvilág árulkodó: Cabet olyan gyári munkásokról való víziókban lelte örömét, akik „olyan rendet és fegyelmet jelenítettek meg, hogy egy hadseregnek látszottak”.<sup>21</sup> Bellamy „ipari hadserege” magáért beszél.<sup>22</sup>

Az olyan művekről, mint amilyen Cabet *Utazás Ikáriába* és Bellamy *Visszatekintés a múltba* című írása, nem szabad azt gondolnunk, hogy a tökéletes társadalmak ezen képei bármilyen értelemben is utópiák lennének. Mivel formailag pontosan a klasszikus utópiák külsejét öltik magukra, rendkívül hatékonyan demonstrálják a régi és az új gondolkodásmódok közötti hatalmas különbségeket. A 19. század imaginárius társadalma történelmileg nem a „seholban” található, hanem a jövő társadalma, ami egyben felszólítás a cselekvésre is. Cabet kísérletének célja, hogy Ikáriát Amerikában alapítsa meg, nem pusztán a tökéletesség kis szigetének megteremtése volt; szándéka szerint ez olyan sejtmag lett volna, amelyből végül is az Ikáriák világa származott volna. Alig jelent meg Bellamy írása, máris a Bellamy által alapított, sok esetben (nem meglepő módon) nyugdíjazott katonatisztek által támogatott társaságok kezdték el népszerűsíteni az eszméit. Theodor Hertzka *Szabadföld*

19 Œuvres. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1957, 1044–1058. Magyarul lásd: Benjamin Constant: *A régiék és a modernek szabadsága*. Vál. és a bev. tanulmányt írta Ludassy Mária. Ford. Csepeli Réka et al.; szerkesztette és a jegyzeteket írta Kontler László. Atlantisz, Budapest, 1997.

20 John Stuart Mill: *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. H. Holt and Co., New York, 1873, 128.

21 Étienne Cabet: *Voyage to Icaria*. In M. L. Berneri (szerk.): *Journey Through Utopia*. Routledge, London, 1950, 234.

22 Negley–Patrick: i. m., 77–78, 108, 134–135.

című műve hasonlóan szervezett erőfeszítésekhez vezetett, amint azt szerzője maga is remélte.<sup>23</sup> Őszintén állította, hogy az elképzelt társadalom pusztá eszköz a szociális eszmék népszerűsítésére, melyekre úgy tekintett, mint ami megvalósítható és tudományosan megalapozott. Ez önmagában elegendő magyarázat gyakorlatilag az összes 19. századi kvázi-utópia gyenge irodalmi színvonalára. Nem volt bennük semmi olyan, amit ne lehetett volna jobban bemutatni egy politikai manifesztumban vagy szisztematikus értekezésben. Mind túlzó leegyszerűsítések voltak, amelyeket kizárólag abból a célból írtak, hogy a lehető legnagyobb közönséghez jussanak el. A klasszikus utópia formája elválaszthatatlan volt annak tartalmától, ugyanis mindkettő ugyanazon koncepció része volt. A 19. század társadalmi aspirációi a realista regényben találtak irodalmi formára, nem az amatőr regényírókká vedlett, társadalomelmélettel foglalkozó szerzők nyers és stílustalan fikciós műveiben. Még az inkább tudományos, semmint társadalmi előrejelzéseken alapuló „utópiák” is gyerekesek vagy erőltetettek voltak. A művekben bemutatott ábrándok vagy nem tartalmazták a technológiában rejlő valódi lehetőségek megértését, vagy, ha tájékozottságról tettek bizonyosságot, elavulttá tette őket a technológia tényleges fejlődése. Még az elképzelt társadalmak modern kiötlői közül a legkésőbbi és legtehetségesebb, H. G. Wells sem tudta megmenteni a műfajt. Ő legalább megértette, hogy utópiájának egyetlen közös vonása sem volt az ezen a néven futó klasszikus művekkel. Most a tökéletes modell a jövőben van, azaz van ideje és helye, és valóban immanens a jelenben. Világméretűnek kell lennie, el kell köteleződnie a tudomány, a haladás és a változás iránt, és számításba kell vennie az egyéniséget. Csak a „szamurájok” értelmiségi uralkodó osztálya emlékeztet a klasszikus múltra.<sup>24</sup> Liberális szocialistaként Wells kétségtelenül tisztában volt azzal, hogy gyökerestül ki kell irtani annak az illiberális, csakis önmagával törődő, zárt társadalmi rendnek minden maradványát, amelyet az antikvitás hagyott örökül mint legkevésbé értékes adományt a demokratikus képzelet számára. A boldog jövő regénye azonban sem Wellsnél, sem másoknál nem prosperált, mert egyszerűen felesleges volt: üzenetét számos más, alkalmasabb formában meg lehetett fogalmazni. A boldog jövő regénye minden bizonnyal a legkevésbé sem lehetett a klasszikus utópia hagyományának folytatása.

23 Magyarul lásd: Hertzka Tivadar: *Szabadföld. A jövő korszak társadalmi képe*. Ford. Herman Sándor. Klökner, Székesfehérvár, 1893, 157. Az eredeti kiadást lásd: Theodor Hertzka: *Freiland. Ein sociales Zukunftsbild*. Duncker und Humblot, Drezda-Lipce, 1890.

24 Wells: A Modern Utopia. In Negley–Patrick: i. m., 228–250.



Nemrég megfogalmazódtak olyan feltételezések, melyek szerint az elmúlt század radikálizmusa a „messianizmus”, „millenarizmus” vagy átmentett eszkatologikus tudat egy formája volt. Lélektanilag ez annyiban igaz lehet, hogy sokak számára, akik radikális mozgalmakban vettek részt, a szociális ideológiák olyan vallásos vágyakat tápláltak, melyeket a hagyományos vallások nem tudtak kielégíteni. Ezek az emberek talán ugyanazoknak a késztetéseknek engedtek, mint a középkori forradalmi millenarista szekták tagjai. Ilyen értelemben a radikális ideológiára a nem konvencionális vallásosság szurrogátumaként is lehet tekinteni, azonban nem szabad megfeledkezni arról, hogy a millenarizmus mindig magába foglalja az örök üdvösséget.<sup>25</sup> Márpedig ez teljes mértékben hiányzott még azoknak a társadalmi prófétáknak az üzenetéből is, akik új vallásokra szólítottak fel, mint amelyek eszközül szolgálnak arra, hogy társadalmi fegyelmet hozzanak Európa számára. Ez szerintük a szociálpolitika, nem pedig a földöntúli igazság kérdése, ráadásul a marxizmus és a szociáldarwinizmus nem is feltételezte az „új” vallásosság ilyen mértékét. Bármit is tettek a fanatizált tudatért, ami mohón válaszolt nekik, a radikális doktrínák szellemi struktúrája nem a prófétai eretnekség volt, sem formáját, sem pedig szándékát tekintve. Egy teljesen új fejezetet képviselt az európai gondolkodás történetében. Ahogy azt Condorcet világosan látta, új reakciók voltak egy új társadalmi berendezkedésre; és ezen történelmi rendszerek aspirációi, érvelésmódjai és gondolkodási kategóriái ennek megfelelően egyedülállóak voltak, bármilyen alapvetők is azok az emberi vágyak, amelyeket kielégíthettek. Nem szabad megfeledkezni a racionális alkotóelemtől, az intellektuális megértés erőfeszítéséről, ami teljesen nyilvánvaló Saint-Simon, Marx, Comte és a többiek írásaiban. Az 1789 utáni különböző politikai forradalmak a haladás és konzervativizmus közötti örökös harcként felfogott társadalomtörténet vízióját a valóság látszatánál többel ruházták fel. A társadalom konzervatív és liberális megfigyelői nem kevésbé tették magukévá ezt a nézetet a történelem dinamikájáról, mint maguk a szocialisták. Még John Stuart Mill is, aki felismerte, hogy a rend és a haladás kategóriái inadekvát koncepciók voltak a politika mélyebb elemzéséhez, a múltat a szabadság és elnyomás közötti küzdelem sorozataként látta.<sup>26</sup> Az

25 Erről a fontos kérdésről lásd Sylvia L. Thrupp: Introduction. In *Millennial Dreams in Action, Comparative Studies in Society and History*. Mouton, The Hague, 1962, 11.

26 John Stuart Mill: Representative Government. In uó: *Utilitarianism*. Everyman's Library, London, 1944, 186–192; *A szabadságról* című műve dialektikus érvelésével szemben. A hivatkozott műveket magyarul lásd: John Stuart Mill: *A képviseleti kormány*. Ford. Jánosi Ferenc. Emich Gusztáv, Pest, 1867; John Stuart Mill: *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Az utószót és jegyzeteket írta Egyed Péter. Kriterion, Bukarest, 1983.

osztályharc elmélete semmi esetre sem volt az egyetlen elmélet, amely a 19. század tapasztalatát a múltba vetítve Európa történelmét párhar-  
cok sorozataként látta. Egyesek haladásnak, mások balsorsnak látták, de  
mindannyian ugyanazt a mintázatot vették észre. Ha visszatekintünk  
az első világháborút megelőző évszázadra, akkor most már persze ennél  
végtelenül összetettebbnek tűnik, mint ahogy az azt megelőző korszakok  
is. Azonban, ha érthető, hogy ma miért vagyunk fogékonyak a pluralista  
társadalmi komplexitásokra, azt sem nehéz belátni, hogy miért kezdték  
el meghatározni a dualisztikus mintázatok a 19. század történelmi képze-  
letét, mint ahogy az sem teljesen észszerűtlen, hogy ezen gyors, a múlttól  
olyannyira különböző változások tapasztalata nagy várakozásokat éb-  
resztett az emberekben a jövő iránt. Sem a személytelen társadalmi erők  
közötti dualisztikus harc szemléleteként felfogott történelem, sem egy  
jobb jövőbe vetett bizakodó hit, amely végre megnyugvást hoz az embe-  
riségnek, nem volt „millenarista” ábránd, de nem voltak rokoníthatók az  
apokaliptikus szektákat inspiráló khiliasztikus vallásos víziókkal sem.  
Amennyiben ezek nem voltak utópiák, nem voltak az új Jeruzsálem víziói  
sem. A vágy, hogy hangsúlyozzuk a hasonlóságokat, hogy mindenhol  
kontinuitásokat találjunk, nem mindig válik hasznunkra, különösen  
nem az eszmetörténetben, ahol a különbségtevések felvázolása alkalmas  
arra, hogy közelebb vigyen minket az igazsághoz.

Annak az értelme, hogy az ideológiát olyan gyakran tüntették fel a  
vallásosság egyik fajtájaként, természetesen a modern tömegmozgalmak  
tagjainak rémisztő buzgalmára adott válasz. Az emocionális alkotóelem  
az, ami a náciizmusban, a kommunizmusban és a világ más forradalmi  
mozgalmaiban olyannyira emlékeztet a régi népi eretnek mozgalmakra.  
Itt ugyanakkor a tömegpártok dinamikája forog kockán, nem az aktuális  
eszmerendszerek, melyeket olyan nagy mennyiségben termelt ki magából  
a 19. századi Európa. Az ideológia azonban, amikor azokra az eszme-  
rendszerre hivatkozik, amelyek képesek voltak felváltani a társadalmi  
gondolkodás minden öröklött formáját, köztük az utópiát is, intellektu-  
álisan nyilvánvalóan sokkal jelentősebb volt, mint a brutális „izmusok”,  
amelyek ezen mozgalmak vezetőinek és követőinek lendületet adtak.  
Az utóbbiakat nem szabad összetéveszteni sem az ideológiával, sem az  
utópiával, de más korok vallási különbségeivel sem, mint ahogy a *miért  
nincsenek utópiák?* kérdés sem a tömegpártok megszervezésére vonatko-  
zik. Az utópia és az ideológia valójában Mannheim elméletében is rend-  
kívül fejlett gondolkodásmódokat feltételez, nem kvázi-ösztönös mentá-  
lis reakciókat. Ha Mannheimtól eltérően az utópiát nem az értelmiségi  
osztály privilegizált küldetéseként határozzuk meg, beláthatjuk, hogy  
„az utópia vége” nem szociológiai, hanem filozófiai kérdéseket vet fel, a  
politikaelmélet – a társadalmi gondolkodás magaskultúrája – területére

tartozik. Ami igazán kockán forog, az annak a realizálása, hogy a 19. századi ideológia dezintegrációja egyszerűen nem tette lehetővé a visszatérést ahhoz a klasszikus kritikai elmélethez, amelynek az utópia is a részét képezte. A posztideologikus tudatállapot nem egy klasszikus beállítódás, legalább annyira nem, mint ahogy egy volt keresztény sem pogány. Ellenkezőleg, a nagy ideológiai rendszerek vége jelezheti egyúttal az antikvitás utolsó visszhangjának elhalását is a politikaelméletben, még ha időnként kihallani a távoli múlt klasszikus egységének nosztalgikus hangvételű értékelését.

A tökéletes közösségek képeinek konstruálására tett alkalmi kortárs erőfeszítések jól szemléltetik ezt a kérdést – a régi utópia és az újabb keletű történelmi tudat közötti kompromisszumok ezek. Így például Martin Buber és Paul Goodman mindössze amellet érvelnek, hogy tervezetiek történelmileg nem lehetetlenek, nem pedig amellet, hogy elkerülhetetlenek. A *kvuzák*,<sup>27</sup> avagy a tökéletesen megtervezett városok létrehozhatók, és csodálódik minden bizonnyal reménykednek is a megvalósulásukban.<sup>28</sup> Ezek szintén cselekvésre való felszólítások, csak éppen szerények, mindemellett korlátozott hatókörűek, és valódi lényegük a polisz, az „autentikus” kisközösség álmának felélesztése, ami valójában elnyeli és irányítja lakosainak életét. Ezek a viszonylag mérsékelt és visszafogott javaslatok és az aggodalom az *igazi* közösségi élet iránt többek között megmutatják a klasszikus értékek sokáig érezhető erejét. Itt elválaszthatatlan egymástól az utópia iránti vágyakozás és az antikvitás iránti nosztalgia. És valóban, a kérdés, hogy *miért nincsenek utópiák?* nemcsak az antikvitáshoz való visszatérés ösztönzését fejezi ki, hanem, és ez sokkal fontosabb, az amiatt érzett frusztrációt is, hogy képtelenek vagyunk ugyanolyan kreatívan gondolkodni, mint ahogy az antikvitás embere láthatólag képes volt rá.

Amint láthattuk, az antikvitás ilyen vagy olyan formában nemcsak az utópia, hanem szinte minden politikai gondolkodás szerves része volt. A konvencionális antik modell határozott elvetésében Hobbes és Bentham szellemi értelemben jóval radikálisabbak voltak a későbbi ideológusoknál. Az alkalmi liberális tiltakozások ellenére a szocialista doktrínák semmi esetre sem voltak az egyetlenek, melyek a 19. század

27 Buber meghatározásában a kvuzák eredetileg falusi közösségek, melyek aztán egy magasabb társadalmi egységgé olvadnak össze. (A ford. megj.)

28 Martin Buber: Ösvények utópiában. Fordította: Pap Mária. In Bozóki András – Sükösd Miklós (szerk.): *Anarchizmus*. Századvég, Budapest, 1991, 262–274; Paul Goodman: *Utopian Essays and Critical Proposals*. Vintage Books, New York, 1964, 3–22, 110–118; és Paul and Percival Goodman: *Communitas*. Vintage Books, New York, 1960, passim.

folyamán fenn tudták tartani a klasszikus elképzeléseket. Jóval azután, hogy felhagytak a platóni metafizikával és a kritikai-kontemplatív gondolkodásmóddal, a klasszikus képzetek és értékek továbbra is meghatározták a politikai képzelőerőt, a leírás és érvelés klasszikus módszerei továbbra is formálták a politikai eszmék kifejezését egy olyan társadalmi kontextusban, melyben az antikvitás már nem volt releváns. Ebben a vonatkozásban minden ideológia a politikai gondolkodás akadályává vált. Hanyatlásukkal ekkor világos útmutatás nélkül maradt magára a politikaelmélet, amihez a nyugtalanság érzése is társult. Nem arról van szó, hogy a politikaelmélet halott lenne, amint azt gyakran állították, inkább arról, hogy olyan jelentős része áll a közhelyek ráolvasásából, melyeknek láthatóan nincs közük társadalmi tapasztalatokhoz, amelyek jellegét inkább csak érzik, semhogy kifejeznék. Lehetséges, hogy az antikvitás, nemcsak politikai értékek és emlékek összességéként, hanem szavak, koncepciók és képek örökségéként megköti a képzeletünket? Talán nem arról van szó, hogy a miénktől teljes mértékben különböző társadalmi világgal szervesen összefüggő nyelv, a mentális beállítódások és gondolkodási kategóriák teljes mértékben alkalmatlanok a tapasztalataink kifejezésére? Lehet, hogy ez az oka az arra való képtelenségünknek, hogy artikuláljuk azt, amit érzünk és látunk, és rendet teremtsünk abban, amit tudunk? Minden bizonnyal a görög és latin nyelvektől függő szókészlet és fogalomrendszer többé nem lehet adekvát társadalmi élethelyzetünk megtárgyalására. Nem lesz segítségünkre a további görög és latin szavak hozzáadásával alkotott valószínűtlen neologizmusok folyamatos bevezetése sem, mivel nincs hatásuk a gondolkodás struktúrájára. Nagyrészt a dolgok ilyenén állása miatti rossz közérzet felelős sok humanista mogorva és meggondolatlan ellenségességéért a természettudományokkal szemben, melyek nem osztoznak ezekben az öröklött nehézségekben. Szintén ennek tulajdonítható számos meggondolatlan erőfeszítés, hogy a biológiából vagy a fizikából átvett szavak metaforikus vagy analóg használatával „imitáljuk” a tudományt. Az analitikus filozófia sincs nagy hasznunkra, mivel nem az átértett, hanem a kimondott aggodalmakkal foglalkozik, melyek nem azzal kapcsolatosak, hogy mit lehet mondani, mint inkább azzal a nehézséggel, hogy mondhatunk-e bármit is egyáltalán. A nosztalgia kétségtelenül a legkevésbé alkalmas válasz mindezen kellemetlenségekre, és ebben a kontextusban pontosan ezt fejezi ki a *miért nincsenek utópiák?* kérdése.

Ezen megfontolásokkal a *miért nincsenek ma utópiák?* kérdést reményeink szerint a jelentőségének megfelelő méretűre redukáltuk, ami nem túl nagy. Amennyiben az utópia az európai múlt téves és elavult értelmezésétől függ, egyszerűen irreleváns. Lélektani problémaként nagyon érdekes, de ez már klinikai természetű kérdés. Végül az utópia csak egy

tétel a kortárs politikafilozófia lehetőségeire vonatkozó kérdések sokkal összetettebb tartományában. Itt azonban legalább igazi jelentősége van, még ha nem is kívánja megválaszolni a kérdést; ugyanis inkább egy szellemi szituációhoz fűzött kommentár, mint valódi kérdés. Ez az, amiért az utópikus és ideologikus múltban tett utazás tűnt az adekvát válasznak, bármilyen rövid is volt, mivel képes megmutatni, hogy a kérdés mit rejt magában, még ha nem is kínál megoldásokat.

*Incze Éva fordítása;  
a fordítást az eredetivel egybevetette Tillmann Ármin*

## Utópia határai

Tanulmányom címe, *Utópia határai* két lehetséges kérdésre vonatkozóan is felfogható: Utópiát meghatározó és körülvevő határok, ha léteznek egyáltalán ilyenek, illetve az utópikus képzelet által létrehozott határok, amennyiben a képzelőerő valóban képes ilyen aktusra.

Bármely eset álljon is fenn, e téma, a maga többértelműségével, olyan kifejezések és szavak végiggondolásának lehetőségét kínálja fel, melyek valamilyen jelentéstani átfedést mutatnak az utópiával és a határokkal, úgymint *szemhatár*, *végtelen*, *korlát* és *utazás*. Közvetlen és (úgyszólván) szabályozatlan rokonság áll fenn a határ, korlát és horizont között, csakúgy, mint az utazás, Utópia és a végtelen között. Vizsgáljuk meg egyrészt a horizont és a végtelen, másrészt pedig a határ és Utópia példáját: hasznos a szavakkal és jelentéseikkel való játék, amennyiben reprezentációjukban és ideológiájukban megbolygatja a szavak szokványos, eltárgyiasult lexikális, logikai és filozófiai besorolását a történelemben, a társadalomban és a kultúrában. Be kell lépnünk ezekbe a nyelvvel és a jelentéssel való játékokba és játszmákba, miután ténylegesen – az erők és hatalmak játékaiként – a történelmet is befolyásolják. Ezen a módon megérthetjük gyakorlati, konkrét hatásfokukat és elemezhetjük azokat az ideológiai jelentéseket, melyek szembenállásaikból, rokonértelműségükből vagy épp összetévesztésükből fakadnak.

A szemhatár kifejezés használata először a 13. század második felében igazolható. Kezdetben *határt* jelentett, a tekintet határát, az ég és a föld határát. A 18. században névátvitellel az e határvonalhoz közel eső tájék részét kezdte el jelölni; a szemhatár a romantika korában a látvány kitérülését jelentette a tekintet *végző határáig*, a távoli, a látómező elől elrejtett tér misztériumát, végül pedig a tér végtelenségét. Elég különös módon a szemhatár, mely eredetileg határt jelentett, egy hely körülhatárolásának képességét, a mérhetetlen, végtelen fogalmaival vált azonossá úgy, mint az óceán határtalan horizontja, szemhatára. A hegyvidék felfedezésével tett térhódítások a 18. század végén, egyre magasabb

Louis Marin: *The Frontiers of Utopia*. In Stephen Bann – Krishan Kumar (szerk.): *Utopias and the Millennium*. Reaktion Books, London, 1993, 7–16.

kilátópontokról, egyre inkább visszazorították a horizontot, míg el nem enyészett a végtelenben. *Utilité du Beau* [A szép hasznáról] című esszéjében Victor Hugo a következőket írja:

*A végtelen érzése uralkodik a modern világ felett. E világban minden valamiféle mérhetetlen életben részesül, minden az ismeretlenbe merül el, a határtalanba, a meghatározatlanba, a titokzatosba [...] A modern eszmény, nem a szabályos, tiszta vonal, hanem az egyetemes horizont kiteljesedése.*<sup>1</sup>

A határtalan horizont egyike a romantikus táj fő tulajdonságainak, ami úgy tűnik, hogy rokonítható a transzcendens bemutatására tett kísérletekkel: ezen a végtelen lehetségesnek tűnik az ég másik oldalának megpillantása, egy olyan „téren túliságé”, ami kapcsolatba hozható az alkonyat költői és retorikai alakzatával, ami hidat ver a látható és a láthatatlan közé. Ekkor a szemhatáron túl, a képzeletben, feltűnnek az utópiák. A 16. századtól kezdődően ezek az utópiák paradox módon kísérletet tesznek a végtelen harmonikus és szigorú totalizáció általi meghatározására. Az utópiákat a határ fogalmával való történelmi és filozófiai „színhűvekként” is elgondolhatjuk, melyek ezt a határvonalat annak végső korlátjáig terjesztették ki.

A *határ* és *utópia* szavak szemantikai értéke és történelmi státusza meglehetősen különböző. A *határ* főnévként a 13. században került közhasználatba; az *Utópia* úgymond tulajdonnév, kettős értelemben: először a Thomas More által írt, 1516-ban kiadott könyv címeként, másodszor pedig a mű második könyvében leírt sziget nevéként. A fogalom More szóalkotása, latin neologizmus a görög *u-tópia* vagy *eu-tópia* fiktív görög szavakból, ám ez a helynév hamar köznévvé vált, és mint ilyen, abban a pillanatban bekerült a szótárakba a 18. században, amint megfigyelhető volt, hogy a *szemhatár végtelenné* vált.

Különös határvonal létezik a *határ* és az *utópia* terminusai között – ez a határvonal további kutatások tárgyát képezhetné. Tanulmányom e lexikális és történelmi zónában megtett utazás kíván lenni, a szótárak jól körülhatárolt jelentéstani és történelmi lókuszaik között, lehorgonyzás nélküli utazás, ami határ és végtelen között halad át annak érdekében, hogy feltárja az utópia kétértelmű határait.

1 Az eredetiben: „*Le sentiment de l’infini plane sur le monde moderne. Tout y participe de je ne sais quelle vie immense, tout y plonge dans l’inconnu, dans l’illimité, dans l’indéfini, dans le mystérieux [...] L’idéal moderne, ce n’est pas la ligne correcte et pure, c’est l’épanouissement de l’horizon universel.*” Victor Hugo: *Utilité du beau*. In uő: *Euvres complètes*. 12. kötet. Club français du Livre, Paris, 1969, 370.

## A határ mint polemikus fogalom és a semleges lókusza

A 16–17. században a határ fogalma elsősorban a benyomuló ellenséggel szembeni *harcvonalra* (front) vonatkozott: „a határ a királyság azon végpontját jelenti, mellyel az ellenség szembetalálja magát egy betörés alkalmával”. Ez azonban a nagy nemzeti monarchiák alapításának időszaka volt, amelyben a határ védelmi frontját a terjeszkedés dinamizmusa révén már nem az határozta meg, amit körbefog, hanem ami immár rajta kívül van. A francia szótár példáját alapul véve: „Hódításai során a király kiterjesztette és előrébb tolta királyságának határait”. A határ a terjeszkedés és ellenállás ellentétes erői közötti egyensúlyi állapotot határozza meg. Ez derül ki Angelopulosz nemrég bemutatott, *A gólya függő lépése*<sup>2</sup> [*Le pas suspendu de la cigogne*] című csodálatos filmjéből, amelyet teljes egészében a (katonai, politikai, etnikai és érzelmi) határok képzetének szentelt, és amely egy, a határfolyó két oldalán egy rendőrautó két járőre között zajló esküvői szertartást jelenít meg. Ehhez hasonlóan a király 1665-ös házasságának ünnepi alkalmából Le Brun megkonstruálta Franciaország és Spanyolország királya találkozásának teljes jelenetét a Pireneusok határán, a Bidassoa folyóban fekvő Fácánok szigetén, melyet a két királyság határa szel át. Ennélfogva a határ az a határvonal, ami két államot elkülönít egymástól. A határvonal a határ absztrakt képzete, annak jogi értelme.

A határvonal csak egy vonal, tartományok és felségterületek közötti partvonal, ami azonban pusztán vonalként is a szomszédság és közelség közötti intervallumot testesíti meg. A latin *limes* kifejezés etimológiáját tekintve ösvényt vagy átjárót, két mező közötti utat jelent. A *limes* két végső pont közötti távolság, akár a sajátos dűlőutak (*chemins creux*), amelyek a Bretagne-i szántóföldek között haladnak, anélkül hogy áthágnának a sövényeik elkerítésein vagy a Kínai Birodalmat körbezáró Nagy Fal tetején található teherforgalmi út a fuvarozás céljaira vagy a fent említett Angelopulosz-filmben az elhagyatott folyó a két part között. A *határvonal* két határ között húzódó út, olyan út, mely azok végpontjait felhasználva építi ki *a maga útját*. A határvonal egyszerre út és szakadék. A 17. századi szótárakban (*Furetière*, *Académie française*) a határvonal „morális” vagy „átvitt” értelemben magát a szót tagadó mondatokban jelenik meg: „Isten jósága határtalan”;<sup>3</sup> „az uralkodó becsvágya határtalan”<sup>4</sup> (vagyis mérhetetlen); „az esztelenség

2 Theodórosz Angelopulosz *A gólya függő lépése* című filmjét 1991-ben mutatták be. (A ford. megj.)

3 Az eredetiben: „la bonté de Dieu est sans limite”.

4 „l’ambition du Prince est sans limites”.



az ész határainak átlépése”.<sup>5</sup> A tudományokban, amikor a matematika axiomatikusan foglalkozik a végtelennel, a határvonal nagyságrend, melyhez egy másik nagyságrend a végtelenségig közelít, anélkül hogy egyszer is meghaladná azt, mintha (a *limes* példájával élve) egyik széle anélkül közelítene a másikhoz, hogy valaha is kapcsolatba kerülne vele. A *limes útja* nem halad a végtelenségig a végtelen horizont felé. Állandóan, menetének minden pillanatában fenntartja a határvonal két széle közötti különbséget.

Végül egy utolsó megjegyzést tennék a határ, az intervallum és a határvonal fogalmaival kapcsolatban: javasolom, vessünk egy pillantást a (textíliákra alkalmazott) „szegély” vagy (erdő-, illetve falu-) szél fogalmakra, melyek a francia *lisière* szóban egyesülnek. Ez a kifejezés már nem utat jelöl, sokkal inkább a senki földjét, egy szél peremét. A *lisière* egy szakadék tere, de határait illetően bizonytalan, mint amikor egy földterületnek, birtoknak vagy erdőnek egyszerűen széle van, semmi más nem határolja, csak a vad vagy meghatározatlan tér. A 18. századi francia szótárakban található példák itt újból figyelemre méltó jelentéshálót rajzolnak ki: a senki földje ez, romboló vagy vad erők által elmosódott határvonal: „a főutakkal határos mezők szélét gyakran juhok legelik le”. „A vadállatok gyakran károsítják az olyan földeket, amelyek az erdők szélén terülnek el”; az ellenség be akart törni ebbe a tartományba, de csak a peremvidéket [*lisières*] tette tönkre”.<sup>6</sup>

A *lisière* (szél, perem, szegély) kifejezésén sodródó szemantikai utazásom olyan fogalomra mutat rá, melyet *semleges helynek* fogok nevezni, olyan helynek, melynek tulajdonságai szemiotikailag negatívak, melynek sajátossága abban rejlik, hogy sem ez, sem az, *sem* ez a szél, *sem* a másik: az a hely, ahol két király sok évnnyi háborúskodás után békekötés céljából találkozik, semleges hely, ahol egy szigeten tárgyalnak, a Bidassoa folyó közepén (melynek egyik partja francia, a másik pedig spanyol), ami egy „köz-hely”, a béke lókusza. Hasonló példa a tutaj, I. Sándor cár és Napóleon császár találkozásának színhelye vagy a Málta mellett horgonyzó hajó, valamint Izland „szigete”, ami amerikai és szovjet vezetők találkozóhelyeként szolgált. A sziget e találkozások alkalmával *par excellence* semleges hely a világ két fele között. Ma az elkülönítő szakadék, a semleges hely, az intervallum struktúrája a *lisière*-vé válás folyamatában van. Perem-struktúrává alakulnak, melynek egyrészt jól meghatározott széle

5 „être déraisonnable, c'est sortir des limites de la raison”.

6 Az eredetiben: „les champs qui aboutissent au grand chemin ont souvent leurs lisières mangées par les moutons”. „Les bêtes fauves endommagent fort les terres qui sont des forêts”; „les ennemis voulaient entrer dans cette province, mais ils n'ont ruiné que ses lisières”.

van, másrészt rojtosodó széle, ami káosszá válik, *apeironná*, végtelen *khórává*, ahogy az ókori görögök mondanák. Ez talán egy új horizont eljövetele. E három kifejezés napjainkban összekapcsolhatónak tűnik számomra: *lisière*, *végtelen*, *szemhatár*... Ez a fogalomháló hamarosan megképezheti az utópia esélyét, éppúgy, mint a kora újkorban, amikor a struktúra hirtelen az újonnan felfedezett Amerika és az öreg, megfáradt Európa, az Újvilágra nyíló nyugati tér és az Óvilág szörnyűséges – nemzeti, politikai, vallási – összeütközései között nyilvánult meg.

Ez az utópia olvasztóhelye: semleges hely, sziget két királyság, két állandam, a világ két fele között, határok és határvonalak intervalluma a szemhatáron át, mely elzár egy helyszínt és megnyit egy teret. Utópia szigete beleolvad a „határtalanba”. Ahogy már említettem, az „utópia” kifejezést More 1516 körül alkotta meg egy sziget megnevezésére, melyet művének második könyvében ismertet. *Utoposz*, *Utópia* paradox, egészen szeleburdi helynév, hiszen kifejezésként éppen azt a helyet tagadja, amelyet megnevez. Ha lefordítjuk a görög kifejezést, az nem olyan helyet jelent, ami nincs sehol, vagyis egy szigetet, ami csupán More képzeletében létezik, vagy olyan helyet, ami nem létezik: a kifejezés helynévként nem-helyet jelöl, továbbá a fogalom egy *másik* referenst jelöl, bármely hely „másikját”. Amikor More „utópiát” mond, ez a név performatív módon megteremti a „másságot”. Ebben az értelemben az utópia semleges név, a „semleges” neve. Az utópia megnevezi a határvonalat, két határ vagy két kontinens, a régi és az új világ közti hasítékot; megnevezi „a *limes* útját”, az utazást a szélek között, melyek sosem olvadnak össze azonos vonallá.

Az utópia modernitásunk hajnalán annak a szemhatárnak a neve lehetett, mely, mint ahogy azt láttuk, a láthatatlant a véges ernyője alá vonja, mindezt a határ különös nominális *alakzata* által (horizont, határvonal), vagyis egy távolságot, egy szakadékot képező név, ám nem a megerősítés előtt vagy után, hanem „közöttük”. Távolság vagy szakadék, mely egy jóváhagyásnak vagy tagadásnak sem teszi lehetővé, hogy igazsággént vagy hamissággént jelentsék ki őket. *Ne-uter*, ez a határ (határvonal, horizont) szógyöke, csakúgy, mint az utópiáé. 1992-ben, amikor ezt írom, Kelet-Európában hirtelen megnyílt egy bizonyos utópia végének mérhetetlen üressége, egy vég, mely nem akar véget érni. Éppen ma, az évezred végén, mely fennhangon hirdeti az ideológiák végét, amikor a határok vége egyetemes totalításban látszik bevégeződni – amikor (egy minapi vitában) homályosan, de hangosan előrejelzik, Hegel és Kojève stílusában, a történelem végét, ezt azonban többé nem a materiális animalitás vagy az absztrakt formalizmus szélsőséges és alternatív terminusaiban, hanem a csúcstechnológia és demokratikus hiperliberalizmus egyetemes módjaként – pontosan ez az a pillanat, miközben új vagy nagyon régi és ijesztő határok jelennek meg (újra), nacionalista, faji vagy vallási kirekesztések

határai – pontosan ez az a pillanat, amikor érdemes felidézni a sziget fikcióját, mely egy olyan korszak hajnalán jelent meg, melynek alkonyát saját jelenünk alkotja.

Sehol szigetének esetében a határ az óceán végtelensége, szegélye a határtalan tér. Utópia korlátlan hely, hiszen Sehol szigete a korlát és a távolság alakzata, a határok sodródása az ellentétes fogalmak közötti hasítékban, se nem ez, se nem az. Az utópia a szemhatár alakzata. Ha egy város működésében, az utcák és lakóházak által kialakított szerkezetében – ha egy táj működésében, természet és kultúra, erdők és mezők, vizek és sziklák felosztásában – a tér nem létezhet határvonalak és határok nélkül, az utópia virtuális vagy potenciális térbeli rend kialakítója és megjelenítője: a néző-olvasó számára kétértelmű ábrázolást, ellentétes jelentések bizonytalan képét kínálja, ami ellentétes a határvonal fogalmával. Egyrészt az ugyanaz és a másik, múlt és jelen, evilág és túlvilág szintetikus egységét nyújtja – és a határ ebben az esetben az a hely lehetne, ahol az ellentétes erők kibékíthetők egymással. Másrészt a különbségek, az ellentétes erők közötti határtalan harc aktív felkutatására szolgál – ebben az esetben a határ szakadékot nyit meg, teret a „köztesben”, mely különben nem létezne, csak erőszakos és ellenséges erők találkozása által.

Néhány évvel ezelőtt a Thomas More szigete vonatkozásában felmerülő temérdek kérdéssel kapcsolatban megpróbáltam megbirkózni Kantnak az érzékiség és az értelem határán létrehozott konstrukciójával, a transzcendentális képzelőerő sematizmusával. Az utópia a tiszta, *a priori* képzelőerő sémájának tekinthető, mely itt az etika és a politika, az esztétika és a vallási dolgok felé mozdítható el. Ahogy Kant írta: „Értelmünknek a jelenségekre és pusztá formájukra vonatkoztatott sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel a szemünk előtt.” „[A] képmás – írja Kant – a produktív képzelőerő empirikus tehetségének terméke, míg az érzéki fogalmak (mint képszerű alakzatok) sémája a tiszta *a priori* képzelőtehetség terméke s mintegy kézjegye, s csupán ennek révén és ennek nyomán válnak lehetségessé a képmások.”<sup>7</sup> A kanti sémában az utópia nem kép vagy reprezentáció, de meghatározott ideológiához sem tartozik. A tiszta fikció művészetének kézjegye ott van mindezen széleken és határokon, amit az emberi gondolkodás vázol fel, hogy számos ember által osztott tudásra tegyen szert. Ezt az emberi kívánságot úgy fogja jelölni és kimozdítani a helyéről, hogy közös erővé váljon, és együttes cselekvésben valósítsa meg önmagát.

Az utópia „szemhatárként”, sőt, a horizont sémajaként az érzékit nem alakítja át intelligibilissé vagy a valóságot ideológiává. Az utópia a

7 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Kis János fordítása. Atlantisz, Budapest, 2004, B 181, 178.

képzelet alkotóerejének végtelen munkája. Az utópia a történelmi alakzatok végtelen *potenciája*: épp ez a végtelen dimenzió, ez a „munka”, ez a *potencia* az, ami lehetővé teszi, hogy a görög ’u’ tagadást a *toposz* nevének prefixumaként értelmezzük. Az utópia a határvonal vagy a határ végtelen munkájának plurális alakzata a történelemben.

## Teljesség és végtelenség: utópia egy utazás (út) szemhatárán

Úgy tűnik, hogy érdemes az utópiát mint olyat visszaszólitani a filozofikus terepre. Az utópia visszatérésével való foglalatосkodás érdekében helyénvalónak tűnik, hogy ennek a visszatérésnek az episztemológiai feltételeibe is belegondoljunk. Próbaképpen hasznos lesz az utópiát *saját* folyamatában megragadni, melyet néhány évvel ezelőtt, Ernst Bloch tiszteletére, az utópia „fikció-gyakorlatának” neveztem el, semmint ikonként vagy képként kezelni, annak monumentális, formalista organikusságában, építészeti rendszerében, egyszóval reprezentációjában.

Az utópia mint reprezentáció mindig szintézis, összebékítő szintézis. Dekódolja saját képét, megfejti önnön ikonját. Tökéletes eszményként minden korlát felett áll. Eredeti vagy eszkatologikus, minden határon túlmutató projekciót követel és egyetemes érvényességet nyer azáltal, hogy minden részletet explicitté tesz. Az utópia ideológiaként teljesség, és amikor a politikai hatalom megragadja, totalitáriánus egésszé válik. Az utópikus reprezentáció mindig egy térkép formáját, alakzatát ölti. Összességének komplex egységében, neveivel, számaival, színes mezőivel minden pontosan a reprezentáció szabályai szerint kódolt, minden útnak, minden útvonalnak, minden utazásnak és azok nyomvonalainak helymeghatározását megadja: mindegyikük potenciálisan jelen van, mert mind ott vannak, ám hallgatólagosan mindegyiket tagadja. A szem, amely ezt látja, absztrakt szem, hiszen nincs nézőpontja: helye mindenütt van és sehol sincs. Az utópia mint reprezentáció totalitárius hatalmat definiál, abszolút, *formális* és absztrakt hatalmat.

De abban a pillanatban, amint a térképre nézek – amikor ujjammal egy útvonalat követek, egy körvonalat, amikor itt és nem ott haladok át egy határon, amikor egy folyó egyik partjáról átugrom a másikra –, egy alakzatot emelek ki az alapjából, még ha csak képzeletbeli, megálmódott is a térkép, az előrevetített utazás alakzata. Ezzel az alakzattal egy elbeszélés veszi kezdetét, azelőttel és azutánál, kiinduló és megérkezési

ponttal, boldog visszatéréssel vagy végső, örökös száműzetéssel. A lókuszt térré változtatták: az irányok, a sebességek, az utazás időzítése a különböző útvonalak felkutatásával mozgásba hozzák a térképet. Mindezen időbeli folyamatokkal, lehetséges cselekvési programokkal, közelségekkel és távolsággal együtt a tér „ráébred” az elbeszélésre, és a lókuszek megnyílnak a különféle gyakorlatoknak, melyek variációk, transzgressziók stb. által változtatják és alakítják át őket.

Minden elbeszélés útleírás,<sup>8</sup> mondta Michel de Certeau. Minden elbeszélés egy utazás elbeszélése.<sup>9</sup> Minden utazás eljutás egy helyről egy nem-helyre, egy u-tópiába vezető útvonal olyan kiindulási pontból, mely egy elbeszélésben mindig a dolgok és lókuszek, a rokonsági rendszer, a helyi szervezetek, a földrajzi artikuláció, a politikai rendszer törvényei által szabályozott együttes jelenlétek békés rendjét írja le. Az elbeszélés olyan helyről és pillanattól származik, melyet a narratológusok az „előfordulási gyakoriság sémájának” neveznek, mely egy határvonal áthágását, egy keret, egy küszöb keresztezését jelenti. Ez az a mód, ahogyan az elbeszélések kijelölik a tér határait; az utazások mint elindulások és átkelések, kezdetek és keresztezések az általuk létrehozott elbeszélésekben – és amelyek által ők is létrejönnek – meghatározzák azokat a határokat, melyeket találkozásaik során megrajzolnak annak érdekében, hogy némely részüket keresztezék. Ahogy Michel de Certeau nagyszerűen bemutatta, az úti elbeszélés engedélyezi a határok megállapítását és elmozdítását, lehetővé teszi megalapozásukat és áthágásukat. Az utak és utazások mozgásuk eredményeként a határvonal szakadékában „helyezkednek el”, a *limes-úton*, és átlélik annak kettős szélét. Az utazás a horizont „műve”, a semleges tér, azon határvonalak és határok tere, melyeket megrajzol vagy kijelöl, miközben keresztezi azokat: ez az utópisztikus folyamat jellegzetes formája.

More könyvének korától kezdve az utópiák általában utazással kezdődtek, elindulással és utazással, a legtöbbször tengeren, melyet a legtöbb esetben félbeszakított egy vihar, egy katasztrófa, ami fenséges módja egy mindentől különböző semleges tér megnyitására: légköri esemény, kozmikus baleset, mely annak érdekében iktatja ki az összes jelzőfényt és jelzést, hogy hajnalban feltűnjön a hajótörötteket üdvözlő tengerpart. Valójában, még ha az utazás nem is végződik viharral és egy ismeretlen földre való érkezéssel, az utazás folyamata az utópisztikus tér (vagy utópisztikus *khóra*, ahogy Platón mondaná) előzetes megjelenítése is.

8 „Minden elbeszélés útleírás – térbeli gyakorlat.” Michel de Certeau: *A cselekvés művészete. A mindennapok leleménye I.* Fordította: Sajó Sándor, Szolláth Dávid, Z. Varga Zoltán. Kijárat Kiadó, Budapest, 2010, 139.

9 „Az elbeszélések a tér útvonalai”. Uo. 139.

Valamennyi utazás elsősorban az üresség mozzanata és tere, tehermentesített tér, mely felfüggeszti a folyamatos időt és a lókuszkok elrendezését.

Az utazás ideológiája magával vonja a valahonnan való elmozdulást és az ugyanoda való visszatérést: az utazó az ismeretek és tapasztalatok egész tárházával gyarapítja ezt a helyet, miáltal az „azonossághoz” való visszatéréssel juttatja kifejezésre következetességét, identitását mint szubjektum. Az utópikus mozzanat és az utazás tere ezzel szemben ennek az ideológiai körnek a megnyitását foglalja magában, útvonalának és a seholnak a felkutatásában, egy hely nélküli helynek, egy időn kívüli pillanatnak, egy fikció igazságának, egy végtelenség hangugrásának és paradox módon korlátjának, határának felkutatásában.

Mikor Aegidius Péter, More barátja, bemutatja Rafaelt, az utazót és az *Utópia* elbeszélőjét-leíróját Thomas More-nak, részletekbe menően elbeszéli Rafael utazásait. Aegidius Péter beszél More-nak Rafael utazási motivációjáról, azon vágyáról, hogy bejárja a világot. Felvilágosítja More-t Rafael utazásainak tárgyáról, Portugáliából történő indulásáról és az Amerigo Vespucci vezette expedíciókban való részvételéről. Rafael utazásai valójában nagyon hasonlóak lettek volna Vespucciéihez, ha a negyedik út során, ahelyett hogy visszatért volna Portugáliába, nem lett volna azon huszonnégy férfi egyike, akik a brazil tengerparton, Cabo Frión maradtak. A fikció az amerikai partok e helyszínén pontosan érinti a földrajzi útvonalakat az idő és a „való” világ térképén. Ez a hely bizonyos értelemben elenyésző tér az ismeretlen határvonalán. Aegidius erre a pontra hívja fel a figyelmünket, a tengerészek megerősített táborát *ad fines postremae navigationis*,<sup>10</sup> az „utolsó” utazás határvonalán helyezi el. Ezen a határon, mely egyben alapító küszöb is, összeolvad egymással az emberi lemondás, az útra kelés vágya és a halállal való találkozás. Aegidius és More mindezen képzeteket két klasszikus mottóban foglalják össze: Rafael, miközben örül, hogy a világ szélső peremén hagyják, kevésbé utazásainak folytatásával törődik, mint inkább egy olyan sír megtalálásával, melyben végleg megpihenhet. Szokásává vált azt mondani: „Akinek nincs koporsója, azt befedi a tágas ég!”, meg hogy „mindenünnen ugyanaz az út vezet az égiekhez.”<sup>11</sup>

A szemhatár mint a világ pereme a másik világ szélével egyesül, és e kettő határvonalán űr, szakadék nyílik, mely egyikhez sem tartozik, szakadék az útvonalak által körülzárt belső tér, vagyis a *terra cognitae*<sup>12</sup> és az

10 „az utolsó hajóút céljánál”. Az eredetiben: „[Rafael] [u]gyanis kikönyörögte Americustól, hogy ő is a között a huszonnégy ember között lehessen, akik az utolsó hajóút céljánál, az Eróditményben visszamaradtak.” Morus Tamás: *Utópia*. Fordította Kardos Tibor. Magyar Helikon, Budapest, 1963, 13.

11 Uo.

12 Ismert föld, feltárt földrész. (A ford. megj.)

ismeretlen külső tér között: ez az észrevehetetlen szakadék az utazás képzeletbeli helyszíne. Rafael, More *Utópiájának* hőse, ennek a határokon, határvonalakon, e szakadékon lévő képzeletbeli helyszínek az alakja. *Utópia* elbeszélője pontosan azt a teret mutatja be, melyben a képzelőerő létrehozta a titokzatos szigetet és világra hozza azt.

Mindazonáltal Rafael története kevésbé érinti az utazás elbeszélését, mint inkább egy olyan térkép megjelenítését, melynek alapvető jellemzője, hogy nem tartalmaz további térképet, vagy ha térképeken keresnénk, nem tudnánk fellelni közöttük. Ez annyit tesz, hogy Rafael, és csakis Rafael utazhat *Utópiába*. *Utópiaként* az utazás nem ismételtető meg, míg ideológiaként, ideológiai reprezentációként határozottan ismétlés után kiált. A sziget földrajzi elhelyezkedéséről elbeszélte történet, melyet Aegidius mesél Busleydennek,<sup>13</sup> jól ismert. Abban a pillanatban, amikor Rafael megosztja ezt az információt More-ral, egy szolgáló odamegy More-hoz és valamit mond neki, miközben a társaság egyik influenzás tagja olyan hangosan köhög, hogy Aegidius képtelen kivenni az utazó utolsó szavait. Ennélfogva egy véletlen ironikus fikciójában a sziget térképbe való lehetséges beíródása végképp eltűnik.

Ám nem kellene *Utópiának* szerepelnie a már létező térképeken? Aegidius nem bukkan rá sem az ókori, sem a modern kozmográfusoknál. Lehetséges, hogy a görög *Utópia*, *Sehol* kifejezéstől eltérő néven létezik? Talán egy „ismeretlen” sziget? Nem lenne meglepő, hiszen napjainkban (vagyis 1516-ban) mindenki tudja, hogy sok olyan új földrészt fedeznek fel, melyekről az ókoriak nem tudtak. Ha ez így van, akkor a szigettérkép behelyettesítésének folyamata félbeszakadt a térképábrázolás során: állandóan, szüntelenül elmozdulva, majdhogynem beíródva épp abban a pillanatban, amikor mindazon valódi szigetek között kitörlődne, melyeket az utazók megtalálásukkor bejegyeznek, és mindazon potenciális szigetek között, melyeket más utazók fognak felfedezni. A minden utazás határán fekvő sziget, mely az utazások álmaként vagy rejtett alakzataként létezik.

Ha a sziget neve vagy térképe belesűríthető abba a fogalomba, ami *Sehol* szigetét bevezeti az összes ismert hely univerzális térképébe és neveik szótárába, akkor az utópikus sziget nevét viszont elnevezik, beírják és kitörlik abban az értelemben, hogy behelyettesítik a nevét alkotó betűket: *Utópia*, *Eutópia*, *Udepótia* – három név, mely More írásának környezetében kering vagy Aegidius előszavától egészen Budé Lupsethez írt leveléig. Három fogalom, melyekben a boldogság ’e’-jét (eutópia) a sehol ’u’-ja (utópia) helyettesíti, hogy átszelje a végtelenül csekély, ugyanakkor végtelenül nagy távolságot, ami elkülöníti a földrajzi fikciót a politikaitól

13 Hieronymus van Busleyden (1470–1517), németalföldi humanista, Aegidius Péter levelének címzettje. A levél az *Utópia* első kiadásában jelent meg.

és a szociálistól, vagy ahol a 'p' és a 't' felcserélése (pótia/tópia) az időt és a teret teszi egyenértékűvé. Elmozdított betűk, elmozdított nevek (jelentéseikben mozdultak el) – elmozdult térkép, mely elmozdítja az összes térképet és valójában egyet sem talál – az utópia mint folyamat mindenfajta határ alakzata, mely útjainak gyakorlatával minden reprezentációt kiszorít, titokban lemásolva bármilyen valós földrajzi utazást és bármilyen történelmi és időbeli változást.

A More által a lehető legjobb köztársaság megnevezésére kigondolt terminusból, a tökéletes államról írott regényéből ma, 1992-ben bármely állam vagy intézmény korlátait, határait olvashatjuk ki – úgy értem, hogy ez az, ami korlátozza az abszolút hatalom iránti totalitárius vágyukat: *Utópiából* a Végtelen Szabadság megjeleníthetetlen megjelenését olvashatjuk ki.

*Szász Kinga fordítása;  
a fordítást az eredetivel egybevetette Tillmann Ármin*



## Utópikus tudomány *versus* utópikus ideológia

Látszólag kevés szöveg tárja fel olyan transzparens módon az utópikus vágyteljesülést, mint More, aki *Utópiájának* első könyvében az angol társadalomnak és ellentmondásainak ijesztő képét nyújtja, melyre a második könyv egy sor leleményes, mégis hiteles megoldással reagál. A szembenállás azonban jóval bonyolultabb annál, mint ahogy azt e leírás sejteti. Előbbit egy másik ellentét, kollektív értékelés és egyéni javaslat feszültsége árnyékolja be: az igazságtalanságok, vétkek és szenvedések viszonylag tárgyilagos leltára, valamint a szellemes latin bölcsesség és invenció játéka közötti feszültség, amit aligha tulajdoníthatunk akárkinek, hacsak nem az egyre ismertebbé váló közéleti személyiségnek, aki mindezek szerzője is egyben. Ám ez az egyedi alak egyben kollektív valóságot is képvisel, mégpedig a társadalmi és értelmiségi mozgalomként értett humanizmust, ezért minden olyan kísérlet meghiúsul, amely e különös feszültséget a szubjektív és objektív szokványos megkülönböztetése alá rendelné.

Termékeny-e még az első könyv társadalmelemzésének és a második könyv esztétikai megoldásainak ellentéte? Elképzelhető, de először is szükséges hangsúlyozni e terminológiai és fogalmi viták tétjét. Egyrészt a korabeli társadalom valóban kegyetlen vádiratával szembesülünk, mely erőszakos és elnyomó, korrupcióval és igazságtalansággal átitatott, és ugyanilyen hierarchikus az osztályprivilegiumok és az egyenlőtlenségek újratermelésében. Márpedig ezt a „vad felháborodást”, mely éppúgy tulajdonítható More-nak, ahogy Rousseau-nak és Fourier-nak, Owennek és Csernyisevskijnek, nyilvánvalóan közhellyé teszi az ezzel egyidejű ragaszkodásunk az utópikus feltalálók különcségeihez, továbbá gyönyörködésük a felhőkakukkvarakban, amibe belemerülnek. Hogyan békíthetők össze egymással ezek a látszólag összeegyeztethetetlen perspektívák, vagy ha ez nem lehetséges, hogyan lehet köztük igazságot tenni? Egyszerűen menjünk alaposan végig a listán, majd jussunk arra a következtetésre, hogy More egyértelműen komoly jellem volt, míg Fourier

Fredric Jameson: Utopian Science versus Utopian Ideology. In Fredric Jameson: *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia*. Verso, London, 2005, 42–56.

ugyanilyen tárgyilagossággal tekinthető sarlatánnak és rögeszmésnek, legjobb esetben is csak eredménytelen álmodozónak, aki leginkább hírhedt „limonádé-óceánjairól”<sup>1</sup> volt ismeretes?

Már eleget mondtunk ahhoz, hogy azt sugalljuk: itt nem csak a politikai szenvedély játszik közre, és az utópiaszerzőket sem kizárólag a társadalmi igazságtalanságon való felháborodásuk vagy a szegényekkel és elnyomottakkal való együttérzésük hajtotta. Az utópikusok egyben értelmiségiek is voltak, a rendszerek (ahogy Barthes érvelt),<sup>2</sup> a térképek (lásd Marinnél)<sup>3</sup> és mindenfajta sémák (lásd a Manueleknél)<sup>4</sup> iránti pótlólagos érzékkel. Az okostóbiások mindenkinek fáradhatatlanul próbálják elmagyarázni e problémák megoldásait, aki hajlandó meghallgatni őket. Szöszmötölnek, rengeteg papírt feketítenek be projektumaik és propagandapamfletjeik (újra)írásával, végtelen számú ülésrendet, tervezetet és városátalakítást vázolnak fel: röviden, rögeszmések és mániákusok, még akkor is, ha nem tűnnek másnak, mint irodalmi szenvedéllyel megáldott közéleti szereplőnek (mint More), széles érdeklődési körrel rendelkező nagyvilági embernek (mint az ifjú Saint-Simon), avagy mellékfoglalkozást űző valódi sci-fi írónak. Márpedig az utópisták közül sokan megközelítették a teljes munkaidőben dolgozó szakmabeliek státuszát, mely a hivatásos forradalmár modelljén alapult, míg mások, mint például Rousseau, elvből visszautasítottak minden hivatalos státuszt, utópikus tevékenységeiket a tétlen álmodozás más formájaként lebonyolítva.

Azt gondolom, legalább annyira lehetetlen összebékíteni két, eredetileg antitetikus jellemzésünket, mint ahogy egyiküket sem választhatjuk szét torzítás nélkül: More éppúgy hírhedt tréfamester volt (tudjuk meg Erasmus vallomásából), mint ahogy senki nem kételkedhet Fourier

- 1 Fourier ismeretes néhány utópikus kijelentéséről, minthogy például a világ tengerei sótartalmukból veszítve limonádévá változnak át. Ehhez hasonlóan emlékezetes Fourier azon jóslata, miszerint az Északi-sark égőve a Tökéletes Harmónia jövőbeni fázisában enyhébb lesz a Mediterráneumnál. (A fordító megjegyzése.)
- 2 Roland Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*. Osiris, Budapest, 2001.
- 3 Louis Marin: *Utopiques*. Minuit, Paris, 1973.
- 4 Frank E. Manuel – Fritzie P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World*. Harvard University Press, Cambridge/MA, 1979; lásd főként beszámolójukat az angol forradalom időszaka alatti vallási-forradalmi „szekták” burjánzásáról: „Edwards csak a leginkább említésre méltó specialista volt, aki gyalázatos, teológiai és társadalmi eretnenségek széles változatosságát katalogizálva azon benyomásának adott hangot, hogy mindegyik egyazon fajtára vezethető vissza. Ephraim Pagitt *Heresiography*-jának (1645) érdeklődési területe jóval korlátozottabb volt, aki csak anabaptistákból húszfélélt tárgyalt: münzeriánusok, apostolikusok, szeparatisták, katarok, esszénusok, entuziaszták stb.” (334–335). Eszünkbe juthat még Flaubert paradigmátikus elbeszélése az *Érzelmek iskolájában* az 1848-as forradalom politikai szektáiról.

társadalmi szenvedélyében és elkötelezettségében, aki tanulmányozza műveit.<sup>5</sup> Attól tartok, az az egyetlen módja ezen ellentmondás feloldásának, ha mindkét perspektívát egyidejűleg gondoljuk el.

Valójában megfeleltethető azzal a feszültséggel, amit Adorno valóban fundamentális problémaként azonosított esztétikai elméletében:<sup>6</sup> ez pedig a kifejezés és konstrukció feszültsége. Még a legszárazabb művészeti termék is – például Cage hangkollázsai vagy Malevics különféle geometrikus alakzatainak disszonanciája – megőrzi, vagy még inkább szükségképpen elsajátítja az expresszivitás visszhangját, olyan nézők vagy hallgatók számára, akik még mindig mi vagyunk, míg a legminimálisabb expresszionista sikoly szükségszerűen mégis konstrukció. Maguk az avantgárd esztétái programjaikban és manifesztumaikban egyik ilyen jellegzetességet hangsúlyozzák a másik után. Még magának a szatírának is,<sup>7</sup> mindegy, hogy tűrhetetlen igazságtalanságra adott szenvedélyes és spontán reakcióként mennyire hangzik autentikusan, meg kell találnia retorikai alakzatait („emberevő juhok”), és reakcióit reprezentációkkal kell dokumentálnia, amik megindítják az olvasót. Mondhatunk-e többet arról, hogy az utópisták értelmiségi mivoltukon kívül egyben művészek és szónokok is voltak?

Talán újfajta módon közelítjük meg a szembenállást, ha felidézünk Coleridge distinkcióját Képzlet és Ábránd között (mely végeredményben, úgy vélem, levezethető Kantnak a szép és a fenséges közötti alapvető szembeállításából).<sup>8</sup> Ez ahhoz a ponthoz vezet minket, ahol az esztétika

- 5   Vagy aki Jonathan Beecher csodálatra méltó életrajzát olvassa, *Charles Fourier: The Visionary and his World*. University of California Press, California, 1986.
- 6   Theodor W. Adorno: *Az új zene filozófiája*. Rózsavölgyi, Budapest, 2017, 45. sk. és *Ästhetische Theorie* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003 [1970]), *Ausdruck und Konstruktion*, 72–74, *Zum Begriff der Konstruktion*, 90–92, *Wirkung, Erlebnis, „Erschütterung”*, 362–364.
- 7   Robert C. Elliott diptichonja ilyen előrelátóan kapcsolódik az utópiához, *The Power of Satire. Magic, Ritual, Art*. Princeton University Press, Princeton, 1960 és *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre*. University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- 8   Amint ismeretes, Coleridge egyetlen egyszer érintette ezt, leghíresebb teoretikus közleményében, művének központi helyén, a *Biographia Literariá*jának XII. és XIII. fejezeteiben. Éppen ezért érdemes teljes egészében idézni e megkülönböztetés viszonylag rövid kifejtését: „A képzeletre tehát elsődlegesként vagy másodlagosként tekintek. Az elsődleges Képzletet minden emberi észlelés éltető erejének és elsődleges közvetítőjének tartom, továbbá a végtelen ÉN VAGYOK örök teremtő aktusa véges tudatának ismétlésének. A másodlagos Képzletre az előbbi visszhangjaként tekintek, mely a tudatos akarattal koegzisztál, mégis, közvetítésének *jellegében* azonos az elsődleges képzelettel, és csak működésének *mértékében* és *módjában* különbözik tőle. Felbomlik, szétterjed, majd eloszlik az újjáteremtés érdekében.

többé nem másodlagos időtöltés, hanem inkább az alkotás meghaladása annak érdekében, hogy azonosítsuk a valóság forrását mint olyat. Bizonyos metafizikai szinten a Képzelet teoretikus koncepció, ami Isten elsődleges teremtőerejét jelöli: ami egy esztétikai kontextust a monumentális irodalmi cselekmények (az úgynevezett elsődleges és másodlagos képzeletek) architektúrájában megbecsült formáló erőre redukál. Az Ábránd azután ezen a szinten mutatja be vádiratát a 18. századi allegória és e korszak művészetének retorikus dekorációja ellen, amivel a romantika ellentmondást nem tűrően szakítani próbált. Az építészeti párhuzamok még árulkodóbbak: még Robert Venturinak a „dekorált fészerről”<sup>9</sup> alkotott minapi koncepciója is felélesztett valamit a régi feszültségekből az építészetnek a teret kifaragó és megformázó elhivatottsága, valamint az épület másodlagos díszítése között, amit Adolf Loos bűnözésként és elfajzásként denunciólt.<sup>10</sup>

Ilyetén szembenállások kiindulópontja két korstílus megkülönböztetésében – modern *versus* posztmodern vagy romantika *versus* 18. század – azt sejteti, hogy itt tényleg a kívánságok (vagy vágyak, hogy ezt a posztkortárs szót használjuk) két különböző típusával van dolgunk. Mégis megérné kitérni a vágyteljesülések és a művészet freudi tárgyalására, hogy megfigyelhessük e két ösztön vagy impulzus közötti viszony egy művön belüli teoretizálását. Freud valójában nem ott húzott határvonalat, ahová várható lenne, hogy essék, vagyis a tudatos és tudattalan, illetve a nappali álmodozások és azok autentikus éjszakai variánsai között. Freud ezt az esztétikáról tett jelentős nyilatkozatában, *A költő és a fantáziaműködés*<sup>11</sup> című esszéjében egyenesen az ábrándozáson belül

Még ha ez a folyamat lehetetlennek is bizonyul, mégis küzd minden esemény idealizálásáért és egységesítéséért. Lényegéből fakadóan vitális, éppúgy, mint ahogy minden tárgy (*mint* tárgy) lényegében rögzített és halott.

Az ábrándnak ezzel szemben nincs ellentettje, csak kötöttségei és meghatározottságai vannak. Az ábránd valójában nem más, mint a tér-idő rendje alól felszabadított emlékezet módusza, noha elegyedik és módosul az akarat empirikus jelensége által, melyet a *Választás* szóval fejezünk ki. Ám a képzeletnek, a szokványos emlékezettel egyenlő mértékben, minden anyagát készen kell kapnia a képzettársítás törvényétől.” *Biographia Literaria*. London, 1949 [1817], 145–146.

- 9 A fogalom szembeállítja a „dekorációt” vagy az épület homlokzatát a mögötte lévő fészker ürességével: lásd Robert Venturi – Denise Scott-Brown – Steven Izenour: *Learning from Las Vegas*. Cambridge University Press, Cambridge/MA, 1972.
- 10 Lásd Adolf Loos megdöbbenő *Ornamens és bűnözését*, In *Ornamens és nevelés. Válogatott írások*. Terc, Budapest, 2004, 154–163.
- 11 Sigmund Freud: *A költő és a fantáziaműködés*. Fordította Szilágyi Lilla. In Halász László (szerk.): *Művészetszichológia*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1973, 123–131.

pozicionálja, olyan szövegben, ami néha annyira vulgárisan ortodoxnak érződik a pszichoanalitikus kánonban, mint Zsdanov a marxizmusban.

Mégis, ugyanaz a szembenállás azonosítható az éjszakai álomban, ahol ez a vágyat beteljesítő álom és az úgynevezett másodlagos kifejtésnek vagy revízióknak (vagy „túldeterminációnak”, egy althusseriánusoktól kölcsönzött fogalom, a történelmi kauzalitás különböző anyagának egészére)<sup>12</sup> jóval tisztább formális utómunkálata közötti megkülönböztetésre szolgál. Az Álomfejtés ennél fogva megerősíteni látszik a német (vagy coleridge-i) idealizmus prioritásait: a vágy, avagy a Képzelet (sőt, még a Fenséges is) az előkelő fogalom, míg az Ábránd, avagy a másodlagos kifejtés pusztán dekoratív utógondolat. (A megkülönböztetés relevanciáját talán egy rejtvényvel dramatizálhatjuk: milyen coleridge-i ellenfogalmaknak feleltethető meg More két könyve?)

De az álmodozásról, vagyis az irodalmi termelésről mint olyanról szóló esszé megbonyolítja ezt az egyszerű sémát, ahol arra csábulnánk, hogy egymásba olvasszuk az objektív – maga a világ, a nagy katedrálisok tere – és a pusztá ékítmény vagy tapéta szubjektivitása, az egyéni fantázia képzettársítása közötti ellentétet. Itt az irodalmi műnek formát adó vágyteljesülés határozottan újraszituált a szubjektivitásban és az író vagy maga a művész privát történetében. (Valójában az effajta kívánságok valódi forrása hathatósan támogatja és dokumentálja a kielégülés archaikus emlékezetében a marcusei anamnézis utópiáját: „de aki ismeri az ember lelki életét, az tudja, hogy talán semmi nem fogható ahhoz a nehézséghez, amit az egyszer megismert örömről való lemondás jelent.”)<sup>13</sup>

Ez a „beteljesedésre” váró központi vágy privát és valójában gyerekes formációja, mely az álmodozást annak három, alapvetően nem általánosítható jellegzetességével jelöli: elsőként bekapcsolja a gondviselésről való meggyőződést – ez „az a bizonyos igazi hősi érzés, amit egyik legnagyobb költőnk nagyszerű kifejezéssel övezett: »Semmi se történhet veled!«”<sup>14</sup> És ezen ontológiai biztonság vagy akár onnipotencia érzése az álmodozás az én mint olyan körüli narratív szerveződés másik arca: „a sebezhetetlenségnek ebben az árulkodó jegyében minden megerőltetés nélkül felismerhető – Én őfelsége, minden ábránd és éppen így minden regény hőse.”<sup>15</sup>

Végző soron a narratíva központi szubjektuma elkerülhetetlenül rögzíti a leghíresebben Nietzsche által leleplezett ősi etikai kettősséget:

12 Sigmund Freud: *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Helikon kiadó, Budapest, 1985, 202–204.

13 Freud: *A költő és a fantáziaműködés*. Id. kiad. 124.

14 Uo. 128.

15 Uo.

„a regény többi szereplője határozottan elkülönül jó és rossz irányban, teljesen eltekintve a realitástól az emberi jellemek tarkaságának vonatkozásában; a hőssé vált Ennek éppen a »jók« a segítői, a »rosszak« pedig az ellenségei és vetélytársai.”<sup>16</sup> Ám az álmodozás vágyteljesülésének javíthatatlanul egocentrikus szerveződése most drámaian átszervezi az itt elismételt szembenállást: a Képzeletet, a cselekményformálás eredeti architektonikáját – a „fantazma” struktúráját – itt most váratlanul diszkreditálják, és pusztá magánkedvteléssé fokozzák le, melynek objektív relevanciája hirtelen valami rejtéllyé vált. Valójában ez az, amikor a legvégén Freud a művész „legbensőbb titkáig” jut el – „ars poeticája” és reprezentációs ösztöne, ami a művészt első számú művésszé teszi –, ez az a pont, ahol érdekes betekintést nyújt:

Emlékeznek arra a kijelentésünkre, hogy az ábrándozó gondosan elrejtí mások elől ábrándjait, mert okát érzi, hogy szégyellje őket. Ehhez még azt fűzöm hozzá, hogy ha közölné is velünk, egy ilyen kitárulkozás nem szerezne nekünk semmi örömet. Ezek a fantáziaképek, ha megismerjük őket, taszítanak vagy legfeljebb hidegen hagynak. Irtózunk tőlük, vagy legalábbis hidegen hagynak. [...] legyőzni azt a taszítást, ami bizonyára összefügg az én és a másik között emelkedő korlátokkal, ez a technika, a tulajdonképpeni *ars poetica*.<sup>17</sup>

Rendkívüli pillanat ez, és bárki tudja, aki a saját ál munk folytán érzett gyakori elragadtatást összehasonlítja azzal az unalommal, ami hirtelen úrrá lesz rajtunk, amikor mások szándékára figyelünk, mit gondol Freud (mint ahogy az sem érdektelen szakmai reveláció, amikor egy pszichoanalitikus teszi ezt). És mégis, a műalkotás Freud számára vágyteljesülés marad, azonban az író jobban „csillapítja egoisztikus álmodozásainak jellegét azzal, hogy módosítja és elleplezi őket”. Épp ezért a vágyteljesülés két formáját kell megkülönböztetnünk: egy visszataszító,

16 Uo. 128–129.

17 Uo. 130. Ahogy ez a tisztábban formalisztikus megvitatás látszólag csekély helyet hagy az utópikus (vagy művészi) olvasóközönség bármiféle, az eredeti kívánsággal vagy vággyal történő azonosulásának, úgy talán érdemes hozzáfűzni Freud másutt tett észrevételét a művész saját vágyteljesülésének sikeres projekciójáról: „ezt csak azért tudja elérni, mert mások ugyanolyan kielégületlenséget éreznek, mint ő, a valóság által követelt lemondással kapcsolatban, és mivel ez az elégedetlenség, amely az örömelvnek a valóságelvvvel történő felváltásából ered, maga is a valóság része.” *A lelki működés két alapelvének kifejeződései (Formulierungen über die zwei prinzipien des psychischen Geschehens)*. Lásd: Sigmund Freud Formulations on the two Principles of Mental Functioning. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London, 1954, 12. kötet, 224.

tisztán személyes vagy individuális, „egoisztikus” típust és egy leplezett verziót, amit valahogy univerzalizáltak, más embereknek gyakran valóban lebilincselővé, rendíthetlenné és érdekessé tettek. A gyakorlatba átültetett vágy kétfajta szimbolikája közötti határt a tudattalan ellenállás rajzolja meg, ha egyik oldalon az iszonyodás Freud által jelzett érzését fenntartja, melyet a szégyenkezés biztosít a számunkra. Gondolhatunk itt Jean Renoir *Játékszabályának* (1939) csodálatos jelenetére, melyet Lacan pontosan a jelen kontextusában szemel ki:<sup>18</sup> Dalio születő szégyenkezéséről van szó, amint bemutatja szíve vágyát, gépgyűjteményének legnagyobb szerzeményét, egy hatalmas mechanikus zenekart, mely teljesen életre kelve tulajdonosát pironkodásra és toporzékolásra kényszeríti a gép imitálása közben.

Freud ezzel olyan perspektívával hagy magunkra bennünket, melyben a dimenziók az álmodozás vágyteljesülésében két különböző ellentétpár mentén magukat alakítják át és szervezik újra: mostantól fogva objektív és szubjektív feszültségében, nyíltan esztétikai kontextusban kötelességünknek érezzük, hogy partikuláris és univerzális ellentétéhez igazodjunk, ami közvetlenül író és közönsége ellentétével függ össze, vagy más szóval egyén és közösség ellentétével. Freud drámai „megoldása” tartalmazni fogja fantázia és dekoratívum újbóli igénybevételét az egyetemesnek és magának a közösséginek az oldalán:

a költő az álmodozások egoista jellegét változtatásokkal és leplezésekkel enyhíti, és megveszteget minket tisztán formális, azaz esztétikai örömjuttatással, amelyet fantáziájának megfogalmazásával nyújt. Az ilyen örömyeréséget, amit azért ad nekünk, hogy a mélyebb pszichikus forrásokból eredő nagyobb gyönyör felszabadulása lehetővé váljék, csábítási juttatásnak vagy előörömnnek hívják.<sup>19</sup>

Itt tehát az esztétikai vagy művészeti dekorációt létrehozó képesség hirtelen még inkább közéleti és közösségi funkciót kapott annál, mint a Képzlet vagy az elsődleges vágyteljesülés „magasztos formáló ereje”, ami inkább szégyenletes magántevékenységbe süllyed, amit minden áron el kell leplezni.

Ezzel a megfordítással messzebbre látunk bármiféle strukturális tisztázásnál, mintha néhány kollektív vágyteljesítő mechanizmuson spekuláltunk volna az utópikus fantázia és utópikus szöveggyártás központjában. Ezen a ponton talán szükséges magának a kezdeti problémáknak

18 Jacques Lacan: 1958–1959 Seminar, *Le Désir et son interprétation*, 10 Décembre 1958.

19 Freud: A költő és a fantáziaműködés. Id. kiad. 130–131.

a freudi, avagy pszichoanalitikus komplikációját egy episztemológiai dimenzióval újrabonyolítanunk, ami helyreállít valamit a játékos és tetszőleges konstrukciójának javaslatáról való társadalmi tudat méltóságából, ami szemlátomást a fantázia bármely koncepciójában inherens.

Ez a vonulat legalább Platónig vezethető vissza, akinek központi tanítása volt a pusztá vélemény és a filozófiai tudás, más szóval a *doxa* és az *episztémé* határozott megkülönböztetése:<sup>20</sup> az előbbi a pusztá vélemény vagy hit személyes és felettébb megbízhatatlan tartománya, az utóbbi az ideák és némi személytelen „tudás” birodalma, ami például a Püthagorasz által felfedezett matematikai bizonyosságok rendjén keresztül közvetlen meggyőződéshez vezet. Platón gondolkodására jellemző, hogy itt kiváltképp kétséges tárgyra vonatkozóan fejt ki hatást, mégpedig a véleményről, amiről kiderül, hogy a valódi tudással esik egybe anélkül, hogy még megbízhatóbbá válna vagy levedlené kétes értékű episztemológiai státuszát.

Ám még mindig tisztázatlan és paradox marad, miképpen lehet kiválogatni az utópikus fantáziákat a valódi tudás és a pusztán személyes vélemény vagy hit platóni sztenderdjei szerint. Talán a történelmi magyarázat, amivel Platón modern követőjének, a tudománytörténész Alexandre Koyrének tartozunk, jóval szemléletesebb lesz ebben a vonatkozásban: Koyré leghírhedtebb újrainterpretálása a modern tudomány kialakulásáról azt az állítást tartalmazta, hogy Galilei alapelve – a természet matematizálása – nem tudományos tudáson alapult, hanem inkább azáltal volt motivált, amit filozófiai véleménynek vagy platonista ideológiának neveznénk, vagyis a szám püthagóreus koncepciója által.<sup>21</sup>

Valójában az *ideológia* terminusa a csavar egy újabb fordulatát sejteti, melyben ideológia és tudomány immár hagyományos marxi ellentéte platóni elődjét gyarapítva és kiegészítve maga is levezethetővé válik. Nem szükséges feleleveníteni burzsoá ideológia és marxista tudomány sokszor rossz célokra használt megkülönböztetését (a *Német ideológiában* Marx és Engels megjegyzik, hogy „[c]sak egyetlenegy tudományt ismerünk, a történelem tudományát”),<sup>22</sup> hogy megragadjuk *Ideologie* és *Wissenschaft* (egy, a pozitivisták felhangok által sokkal kevésbé elárasztott fogalom, mint francia vagy angol megfelelőik esetében) különbségtételének

20 Menón 97a–c; VII. levél 342a–343a; és Theaitétosz 170b–171d.

21 Alexandre Koyré: *Études galiléennes*. Hermann, Paris, 1939. Érdemes hozzátenni, hogy Koyré kanonikussá vált újrainterpretálása (ami magával vonja, hogy Galilei elméletei antiexperimentális „gondolatkísérletek” voltak) fontos vita középpontját képezte a kortárs „tudományvitákban”: lásd Dušan Bjelić: *Galileo's Pendulum*. State University of New York Press, Albany, 2003, 10–11, 164, 34. jegyzet.

22 Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*. In *Marx Engels Művei*. 3. kötet. Kossuth, Budapest, 1960, 20.



használhatóságát. Ez megújult használhatóság, ami abból a tényből vezethető le, hogy most a magánvélemény vagy a pusztán személyes hit ideológiaként való újramegtestesülésekor visszanyerte kollektív dimenzióját, amihez a továbbiakban specifikus csoportot vagy osztályt társítanak. Nincsenek személyes ideológiák, egy metaforikus átvitelt kivéve, melyben a tisztán privát képzettársítások és szimbolikus képek funkcióját az adott egyén pszichikus ökonómiájában az általában vett szocioökonómia dinamikáihoz viszonyítják.

E platóni doktrína új verziója időközben már a freudizmus árnyékához tért vissza tudomány és ideológia distinkciójának althusseriánus újírásával, melyek immár lacaniánus terminusok.<sup>23</sup> Althusser valójában az ortodox tévhitek eloszlatására törekedett, melyet mi az ideológia hibáiból emelünk át egyszer és mindenkorra a marxizmus tudományos igazságába. Számára éppen ellenkezőleg, a marxizmus egyidejűleg lehet tudomány és ideológia is egyben. A különféle jellegzetes marxista ideológiák viszont radikálisan elkülöníthetők attól a marxi tudománytól vagy igazságtól, amivel Marx saját szövegében találkozni, ami remekül foglalja magába a „szubjektum nélküli” írást,<sup>24</sup> olyasvalamit, ami magyarázatot ad arra, hogy Marx miért érezte szükségét egy alkalommal annak, hogy kijelentse: ő „nem marxista”. Az ideológia híres althusseri definíciója mint „az egyének képzelt viszonya létük valós feltételeihez”<sup>25</sup> azzal kívánta eltávolítani a pusztán hiba stigmáját az ideológiáról, hogy teljesen különböző funkciókat és státuszokat rendelt hozzá ehhez a két társadalmi és lélektani instanciához.

Ezzel a lépéssel, doxa és ideológia platóni-marxi episztemológiai analízisével vágyteljesülésünk dinamikáinak koordinációja immár teljes. Ennek ellenére megválaszolatlan kérdés marad, hogy ennek mik a következményei az itt szóban forgó szövegek szempontjából. Utópikus tudomány

- 23 Louis Althusser: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Monthly Review Press, New York, 1971.
- 24 Louis Althusser: Ideológia és ideológiai államapparátusok. In Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv I.*. Szeged, Ictus – JATE, 1996, 402.
- 25 Uo. 396. Úgy tűnik, hogy Althusser itt megfélekezett a lacani triád harmadik fogalmáról, név szerint a szimbolikus rendről, mely szemben áll mind a Képzetessel (vagy a tükörstádiummal), mind magával a Valóssal, ami Lacan híres definíciója szerint „teljességgel ellenáll a szimbolizációnak”. Mindazonáltal úgy hiszem, hogy Althusser olvasható úgy, mintha előfeltételezné a két különböző, a Valós egyeztetésére irányuló kísérletet: az ideologikus, melyben a Képzetes funkciója magába foglalja az ént (self); és a „tudományét”, melyből kihagyták az ént, és ami kísérletet tesz a Valós „szimbolikus” vagy más szóval tisztán szintaktikus fogalmakban (akárcsak egy matematikai képletben) való feltérképezésére.

*versus* utópikus ideológia? Ha a fentebbiekben felvázolt fogalmi keret bármiféle relevanciával bír, olvasói reakcióinkkal képesnek kell lennünk az utópikus vélemény vagy doxa regisztrálására, az irritáció vagy bosszúság doxa által keltett, alig érzékelhető mozzanataival, avagy az utópikus séma, a szavahihetőség és bizalom pillanatnyi megvonásával, szörszálhasogató felingerléssel, amit megvetés vagy szórakozás formájában túlságosan könnyű az író ellen fordítani. Paradox módon nem ezek azok a reakciók, amiket az ember legfőbb javaslatokként előterjeszt, mintha maguk lennének az utópikus terv állványzata, és mindezt – a kommentátorok antiutópikus érvei ellenére, akik azt akarják, hogy More parodisztikus nevét szó szerint vegyük – More egész vállalkozásának szatirikus megtagadásának jeleként.

Ez inkább a részletekben rejlik, a séma kivitelezésében és dekorációjában vagy feldíszítésében, amit néha röviden felvázolunk. Ennélfogva például More ismertetője az utópikus templomokról ijedséget kelthet bennünk a bemutatás megválasztásának látszólag indokolatlan jellegét és az erre adott magyarázatot illetően:

[Valamennyi templomukban] félhomály dereng, de nem mintha nem értettek volna az építéshez, hanem állítólag a papok utasítására, akik szerint a mértéktelen fény a gondolatokat szétszórja, viszont a gyér és kétes világosság segíti összeszedni, segít elmerülni a hitben.<sup>26</sup>

Az olvasó egyszerre hajlamos rá, hogy magát More-t ruházza fel ezzel a véleménnyel, kiváltképp, hogy a kontextusban a kitűzött célnak köze van a gyakorlatok pluralizmusához és a hit szabadságához (ám hozzá kell tenni, hogy nincs köze a hitetlenséghez). Néhány kommentátor ezt a részletet a román templomok iránti érzékként interpretálta a gótikusokkal szemben, így More képzeletének középkori lenyomata további jeleként és szimptomájaként hivatkoznak rá: ha így van, ez reakciónkat csak felerősítheti.

Ez a kis szépséghiba ennélfogva a jóval ismertebb mozzanatokhoz tér vissza, melyekben nem az utópikus szokásjog, hanem látszólag More saját előítéletei beszélnek a szövegen keresztül: az eljegyzések például, melyekben a házasulandókat arra szólítják fel, hogy meztelenül mutatkozzanak egymás előtt (*caveat emptor!*),<sup>27</sup> vagy némiképp más szinten az az utópikus gyakorlat, hogy az éjjeliedényeket kizárólag aranyból készítik. Az elsötétített templomok preferenciát látszanak kifejezni, míg a házassági óvintézkedések látszólag kényszeredetten árulkodnak egy tapasztalatról vagy személyes csalódásról. Az éjjeliedények azonban, bármi is legyen a klasszikus forrásuk, egy felfedezés, egy okos ötlet

26 More: *Utópia*. Ford. Kardos Tibor. Magyar Helikon, Budapest, 1963, 106–107.

27 Magyarul: „A vevő legyen óvatos!” (A ford. megj.)

életvidámságát árasztják magukból. Ahogy már korábban mondtuk, More gyors észjárásának felvillanásáról volt ismeretes.<sup>28</sup>

Épp ezért fontos megragadni ama különféle formákat, melyekben alakot ölt az, amit utópikus véleménynek hívtunk: csak a látszólag helytelen és általában tiltott közbevetések változatossága vezethet minket az utópikus vélemény közös nevezőjére, és irányíthat minket annak forrásához. Ezért, bár az emberprogramozás (és pedagógiai módszerének) képzete B. F. Skinner személyes felfedezéséhez és intellektuális magántulajdonához hasonlatos, ez a különösen átfogó strukturális elv nem érződik pusztá vagy indokolatlan véleménynek a *Walden Two* elhanyagolt és alábecsült modern utópiájában. Valójában érvelhetünk amellett, hogy a programozás a gyermekpedagógia és -képzés valódi lényege, mint ahogy az újraprogramozás (vagy deprogramozás) témája az utópiák elhanyagolt ábrázolása, ami elnyomja átalakulásuk vagy kialakulásuk problémáit, mint minden kulturális forradalom lényegi ábrázolása, ahol a múltat és a régi rendet új szokásokkal kell helyettesíteni. Az újraprogramozás reflexív paradoxonai – maga a nevelő is (át)nevelésre szorul – a forradalmakban és az utópiákban egyformán fellelhetőek.

Mégis, Utópia sztenderd tárlatvezetése, melyet Skinner, valamennyi elődjéhez és utódjához hasonlatosan, köteles felkínálni nekünk, számos mindennapi jellemvonást és részletet tartalmaz, amiknek semmi közük a programozáshoz. Ily módon a következőre hívja fel a figyelmünket, miközben meglátogat egy önkiszolgáló éttermet:

Castle-nak a háztartási technológia részletei ellen irányuló nyilvánvaló türelmetlensége ellenére Frazier hosszasan beszélt a serpenyőkről. A serpenyők számtalan előnyös tulajdonságainak egyike átláthatóságuk volt, amivel két műveletet is meg lehetett takarítani a konyhában, mert a serpenyő mindkét oldala egyszerre látszott tisztának [...] „A serpenyő fő előnye”, folytatta [Frazier], „az óriási munkamegtakarítás. Meglátod, mire gondolok, ha meglátogatjuk a mosogatót. Az étteremláncok bármit megtesznek, hogy kövessék az útmutatásunkat, ez viszont némi kulturális mérnökség után kiált, ami a hatókörükön kívül esik”<sup>29</sup>.

- 28 A szöveg további részében Jameson gyakran veszi példáit a kortárs amerikai szépirodalom egyes, a magyar olvasó által kevésbé ismert műveiből, illetve utal a könyve következő, itt már nem olvasható fejezetében foglaltakra. E kontextus dacára a fordító a *Kellék* szerkesztőivel egyetértésben jobbnak látta Jameson terjedelmes munkájának egy egész fejezetét lefordítani, mintsem belebocsátkozni a szöveg meghúzásának, szemelvényezésének kétséges eredménnyel kecsegtető eljárásába.
- 29 Burrhus F. Skinner: *Walden Two*. Hackett, New York, 1948, 48–49. Hogy elkerüljem az önkény vádját, a sci-fi alapító atyjának példáját említem. Hálás vagyok Dan Smith-nek, hogy (egy, az anyagi kultúráról szóló, hamarosan megjelenő könyvé-

Olyan dolog ez, aminek fel kellett keltenie Skinner figyelmét. Ezt érezzük az ebédhez való sorbanálláskor és azokban a kósza pillanatokban, amikor az étkező személyzetére figyelünk, ami, Barthes-ot követve, egy „narcisztikus punctumot” hoz létre. Valóban nagyon büszke lehetett találékonyságára, intellektuális leleményességére és a szokványos korlátoktól való mentességére, ami lehetővé tette számára, hogy kigondolja azt a különös megoldást, amit elég jól átgondolt ahhoz, hogy magába az utópikus szövegbe illessze, kevéssé a programozás egy illusztrációjaként (a szóban forgó „kulturális mérnökségként”), mint inkább önnön zsenialitásában gyönyörködve. Nemde maga Thomas More tette ezt a megfigyelést? „Bizonyos, hogy a természet rendjénél fogva kinek-kinek tetszik a saját ötlete. Mint ahogy a hollófióka is tetszik az anyjának, s a majomnak is a majomkölyök.”<sup>30</sup>

Skinnergől sem mondható el, hogy figyelmen kívül hagyta volna közönsége előrejelezhető reakcióit: ami itt sejthető, követve Freud olvasóközönsége iszonyodásának példáját nyílt és nyilvánvalóan személyes vágyteljesülésekkel, hogy az olvasók némi bosszúságot éreznek Skinner-Frazier komolyabb dolgokba történő, büszkén önelégült betolakodása láttán. Valójában Skinner visszafelé írja be a szövegbe azokat, egy másik karakternek – Castle-nek – tulajdonítva a reakciót, aki ellen éppen ezért jogában áll a dolgot továbbvitatni és az ilyen részletek teljes utópikus alkalmasságát bizonygatni.

Skinner érvei nem feltétlenül tévesek: „Néhány viselkedési elvvel, melyeket nem teljesen értettem”, mondja nekünk az elbeszélő, „úgy tűnt, hogy a táplálékbevitelnek az esztétikai preferenciához vagy a tűrőképességek fejlődéséhez volt köze”.<sup>31</sup> Ám a pusztán esztétikán túl és azon kívül bizonyos, hogy a konyha és az étkező ügye More-tól Bellamyig, egészen napjainkig központi vonása az utópikus szövegnek.

ben) felhívta a figyelmemet H. G. Wells székeinek furcsa esetére, ahogy azok inkább az első modern sci-fi regény, *Az időgép* szereplőjének indokolatlan bútorait képezik lakásában: „Székeink”, ezt mondja nekünk az elbeszélő, „mintha nem is közönséges ülőhelyek lennének, szinte dédelgetően öleltek át.” H. G. Wells: *Az időgép*. In *A bűvös bolt és más elbeszélések*. Európa, Budapest, 1973, 5. Smith ezt a részletet elég hitelesen olvassa, William Morrisra és utópiájára vonatkozó ítéletként, aki nemcsak saját párnázott székét szabadalmaztatta, hanem vélhetőleg fiktív formában jelen van egy kis baráti körben, akiknek az Időutazó elbeszéli kalandjait. Wells ábrándgyakorlata ennél fogva a modernitás mint materiális utópia teljes másodlagos produkciójának egy darabja, az első tudományos romantika emberiségre nézve szerencsétlen kimenetelének, valamint Morris saját utópiával szembeni ambivalens érzéseinek ellenére.

30 Morus: i. m., 17.

31 Skinner: i. m., 46.

Utópiában ez kihatással van a társadalmi nemre és a „nőkérdésre”, továbbá a nemek közötti egyenlőségre. A kommunális konyha és az étkező Utópia egyenlőségének allegóriái, csakúgy, mint véghezvitelének eszközei – inkább az utópikus tudomány dolga, semmint az utópikus ideológiáé, gondolhatnánk, még akkor is, ha Skinner serpenyője azt mutatja, milyen könnyű átcsúszni egyikből a másikba, amiből persze jóvátehetetlen példa marad, még akkor is, ha más szinten magának a társadalmi nemnek egy kilátástalan és szárnalmas szimbólumát vagy szimptomáját konstituálja.

Ám talán elsősorban lehetetlen anélkül megírni egy utópikus szöveget, hogy ideologikus vagy vágyteljesítő impulzusok ne keverednének bele. A kortárs utópia ezért jóval nagyobb kvalitású és állandóan releváns, Skinnerével ellentétben. Ernest Callenbach 1968-as *Ökotópiája*, ami pontosan húsz évvel Skinner utópiája után jelent meg, szintén tartalmaz olyan epizódokat és részleteket, melyek ahelyett, hogy tágítanak a valódi politikai és utópikus képzeletet, inkább elijesztenek és elidegenítenek az olvasót.

Nem szükséges elidőznünk az elbeszélő kórházban szerzett szexuális kalandjánál, ami „sztenderd működési eljárásként” inkább valószínűtlennek bizonyul, viszont érdekes, hogy ezekről a ragyogó vagy egyenesen zseniális vágyteljesítő ötletekről kiderül, hogy többnyire eredendően szexuálisak. Ugyanez a helyzet Callenbach invenciójával is, csak magasabb antropológiai és filozófiai szinten, ami mindig is úgy tűnt, hogy még a vele leginkább szimpatizáló olvasóinak is felveti a legnagyobb problémát, méghozzá a Háborús Játékok kizárólag férfiakból álló intézményét, melyben a férfiak rendszerint a legprimitívebb fegyverekhez térnek vissza – bunkósbotokhoz, íjakhoz és nyilakhoz –, hogy két szembenálló csoportra bomolva fizikai tettelegességben eresszék ki a gőzt, ami néha valódi, halálos áldozatokkal jár. A feltevést, miszerint a fajok hímje eszenciális és veleszületett agresszivitással bír, Callenbach itt előfeltételezi és leleményesen bánik vele. A rituális harcnak, More utópiájának mindenáron zsoldosokat toborzó külpolitikájával ellentétben, nincs tartalma, nincs politikai célja. Eleget szántunk az utópikus társadalom és az agresszív ösztönök vagy impulzusok (már ha ilyen dolgokat egyáltalán első helyen lehet létezőként rögzíteni) egymáshoz fűződő viszonyának kérdésére – szintén központi jelentőségű Ursula Le Guinnél, például az *Always Coming Home*-ban (*Mindig hazatérnek*, 1985). E különös témánál elvárható, hogy másfajta antiutópikus témákba csapjon át, mint amilyen például az utópikus béke unalmassága vagy az antiszociális fizikai erőszak rendszabályozásának kérdése. Ám a megoldás a valóságban előhívja a problémát, amit meg kellett volna oldani és az ember valamifajta örökkévaló agresszív impulzusát adottként idézi meg. Ezt a társadalmat

politikailag nők irányítják, számomra azonban nem világos, hogy miért ne éreznék kizárva magukat egy olyan intézményből, ami minden esetben helyettesíti mind a kommunista, mind a fasiszta hagyományból jól ismert kollektív sportokat.

Ám ha a küzdősportok és az agresszivitás a társadalmi nem sztereotipikus dualizmusának maskulin oldalát másolják, Skinner megjegyzése az „esztétikai preferenciákról” a feminin pólust tölti be, és arra emlékeztet bennünket, hogy az amerikai férfi számára valójában az esztétika – a „szépség tudománya” –, akárcsak maga a konyha, egyezményesen a nők fennhatósága alá tartozik. Még Mrs. Colson epizódját is látszólag azért találták ki, hogy megmutassa Frazier jelentéktelen státuszát saját utópiájában (Mrs. Colson nem tudja, ki is ő valójában), hogy a valóságban biztosítsa a tradicionális „háztartásvezetés” állandó tartósságát a radikális társadalmi átalakítás eme kimagaslóan reflexív tervezetében. Bellamy és Morris még gyanúsabbak ebben a tekintetben, míg More hollófiókái és majomkölykei akaratlanul is rájátszanak a „társadalmi reprodukció” tudatalatti elmélyítésére és az utópikus ábránd társadalmi nemekre történő felosztására.

Később lesz rá alkalmam azt javasolni, hogy a nemek közötti egyenlőtlenség problémáját nem az elnyomás adja, inkább magának a család intézményének a kérdése: bár ezek a témák ezen a fokon elválaszthatatlanul azonosulnak egymással, és nem tűnik túlzásnak közülük néhány indokolatlan utópikus ábrándot egy jóval alapvetőbb elnyomás helytartóiként vagy szimptomáiként mint a tabukkal szembeni utópikus képzelet rövid felmerülését interpretálni, ami elősegíti a társadalmi rend mint olyan teljes körű újratervezését. Azonosíthatók-e az ilyen tabuk baljós hatásként vagy befolyásként, valamifajta antiutópikus ösztön ellenerejeként, ami az antianyaghoz vagy a negatív energiához hasonlóan magát az utópikus képzelet valódi aktiválását hívja életre? Vonakodva ismerem el az antiutópikus előítéletet pozitív erőként, valamit, ami feléleszti a manicheizmust és a gonosz koncepcióját mint saját jogán alapuló valóságot. Valójában egy későbbi fejezetben amellet kívánok érvelni, hogy az utópiától való félelem privatív formákat vesz fel, melyek saját ideológiai meghatározottságokkal és jelentésekkel rendelkeznek. Hogy létezik a vágyteljesülésen belül munkáló valóságelv mint olyan, ezt viszont csak a következő fejezetben fogom bemutatni.

Mégis el kell ismernünk, hogy az e tájékon virágzó utópikus ábrándokat, akárcsak az utópikus mocsár sokrétű pórusaiból és hasadékaiból szélteben-hosszában elillanó földalatti gázok lidérceit, az inkább egymástól eltérő elem számos emanációjaként kell vizsgálni, ami maga az utópikus impulzus, melyről kezdetben határozottan azt állítottuk, hogy

meg kell különböztetni az utópikus Képzelet elsődleges építményétől mint olyantól, avagy az utópikus „tudománytól”.<sup>32</sup>

Ezekben a parányi zugokban és fülkékben kevésbé egy energia működését figyelhetjük meg – nevezzük szellemes bölcsességnek, invenciónak, dekorációnak vagy ornamensnek –, mint inkább a cselekményformálás fenséges erejét, melyet Arisztotelész központi jelentőségűvé tett, minekutána az a színházra mint médiumra és formára korlátozódott. Itt szintúgy találunk utópikus kielégüléseket, melyek az esztétikai csodálat szempontjából nem kevésbé értékesek, mint a nő ruhájának azon „részletei”, amiket Marcel meglepve fedezett fel Swann-néval a Bois de Boulogne-ban tett sétái során:

S megértettem, hogy e törvényeknek, amelyek szerint öltözködik, a maga kedvéért fogad szót, mint valami magasabb bölcsességnek a főpapnője: mert ha nagyon melege volt, s megtörtént, hogy kigombolta, esetleg egészen levetette s nekem adta oda, hogy vigyem addig csukva hordott felsőkabátját, olyankor elől a blúzán ezer oly részletet láthattam meg, amelyek félő, hogy különben észrevételének maradtak volna, mint azok a bizonyos zenekari szólamok, amelyeket a zeneszerző a lehető legalaposabban gondozott, jóllehet sose jutnak el a hallgatók füléig; éppígy a kabát ujjain, amelyet a karomon vittem, sokára láttam és soká néztem, élvezetből vagy udvariaságból, egy-egy finomabb részletet, egy szépen árnyalt kis szegélyt, valami mályvaszerű selymet, amely legtöbbször rejtve maradt mindenkinek a tekintete elől, de azért éppoly remekül volt kidolgozva, mint a külső részek, akárcsak egy székesegyháznak azok a gót faragványai, amelyek nyolcvan láb magasságra egy mellvéd belső részén rejtőzködnek, s ugyanolyan tökéletesek, mint a bejárat domborművei, de amelyeket közelről addig senki se láthatott, amíg egy utazó művésznek kedve nem kerekedett az ily sétára, hogy a templom két tornya közt, ebben az égi magasságban, az egész városon végiglasson.<sup>33</sup>

Kétség nem fér hozzá, hogy a vízköpőkhoz hasonlóan groteszk eme részletek utópikus verziója: a freudi tudattalan mellett a társadalmi nem egyfajta torz maszkként általuk fejezi ki magát, ami utópia álcája és önmagától való védelme is egyben – az egyéni kellemetlenség elleplezi az általános kétségbeesést, a zavarodottság pedig ismét a másra vágyás helyét jelzi: csak Fourier-nál merül fel a miriádnyi nyilvános szerelmi gyönyör

32 Hálával tartozom Jonathan Flatley-nek ezért az észrevételéért.

33 Marcel Proust: Bimbózó lányok árnyékában. In *Az eltűnt idő nyomában II.* Fordította Gyergyai Albert. Európa, Budapest, 1967, 221–222.

boldog falikárpitja, olyan szemérmetlenül, mint egy seregnyi puttó, akiknek csoportja magát a falanszter átfogó alakját rajzolja meg.

Semmi kétség, mint minden dualizmust – szép és fenséges, cselekmény és jellem, központ és perem, szubjektum és másik, *studium* és *punctum*, túldetermináció és vágyteljesülés, stratégia és taktika, metafora és metonímia, nap és hold, jó és rossz – Képzlet és Ábránd egymással összefüggő párját hajlamosak vagyunk javíthatatlanul a társadalmi nem fogalmaival újrainterpretálni (mint ahogy az utóbbit a hatalom fogalmaival lehet újraértelmezni vagy valójában bármely más dualizmust, ami valamifajta illuzórikus „végső meghatározó instancia” címére pályázik). Jóval lényegesebb, hogy mindig az alárendelt fogalom tűnik pontosabban definiáltnak, semmint annak uralkodó ellenpárja – mindig is könnyebb volt Coleridge Ábrándjának újabb olvasatát javasolni, mint azt meghatározni, hogy mit értett Képzlet alatt –, mint ahogy az is, hogy minden dualizmushoz hasonlóan a fogalmak is szüntelenül helyzetváltoztatásban vannak, olyan váltakozásban, melyben a törekvés vehikulummá válik, így ami eddig Képzletnek és átfogó formának számított, váratlanul szellemes bölcsességbe és zseniális eszességbe vált át, míg a korábbi dekorációs elv váratlanul architektonikus funkciót ölt. Már megfigyeltük annak módját, ahogyan Skinner serpenyője kijelöli a társadalmi nem helyét, valamint a konyha, az étkező és a női munka, sőt, az esztétika utópikus átalakítását – vagyis minden olyan jellegzetességet, ami a feminista utópiákban, a *Walden Two*-t követő generációban, központi szervezőelvvé válik. (Időközben egy kis zsenialitással maga a serpenyő transzparenciája a társadalmi totalitáshoz, a termelés kognitív térképezéséhez való hozzáférésként, vagyis a társadalmi és strukturális viszonyok leleplezéseként jelentkezik, ami a taylorista munka és a fordista kapitalizmus centralizált hatalmának egyik legalapvetőbb vesztesége volt.) Callenbach háborús játékaiban szintén könnyűszerrel felismerhetők a kollektív rituálék, melyekkel egy társadalom újból megerősíti önmagát, továbbá közvetett és intézményes módokon helyettesíti az egyéni konfliktusok közvetlenségét.

Itt azonban egy jóval alapvetőbb átalakítás forog kockán, mint a szóképek pusztán ciklikus átcsoportosítása: ez a strukturális eltolódás az utópikus problémamegoldásban, melyet maga az ipari kapitalizmus kialakulása határozott meg, ami a nosztalgián kívül minden felidézést elhomályosít, az egyszerűbb pasztorális vagy falusi egzisztenciát, amiből a korai utópiák képesek voltak utópikus mindennapi életük beszámolóit meríteni, és ami az Ábránd alapvető matériáját és műveletének terepét jelentette. Mármost az Ábránd feladata lassan rendkívül összetetté vált, míg a Képzlet művelete drámai módon leegyszerűsödött, mióta egyetlen rendszer vagy termelési mód minden mást kiszorított, meghagyva az utópiának a rendszer eltörlésére irányuló, viszonylag lényegre törő



programját. More vagy akár Platón ezt egyszerűen a pénz száműzésével érik el, olyan megoldással, ami ma több problémát idézne elő, mint amennyinek megoldására képes lenne.

Ám amikor magát a kereskedelmi és ipari folyamatot saját jogán fennálló rendszerként kell elismerni – egy születésben lévő, Adam Smith-től Marxig érlelődő elismerés –, ezen a ponton a kapitalizmus általános struktúrája mindazon nagy konstrukció helyét átveszi, melyre igényt tartana a Képzlet, míg egyik nagy alternatívája, a szocializmus, az utópikus fantázia világából a gyakorlati politika világába emigrált. Ezért mindkét esetben a kapitalista vagy a szocialista keret az utópikus Képzlet által előzetesen rögzített és előfeltételezett. Az utópikus konstrukció tömegvonzásának középpontja az Ábrándba helyeződik át, mely fáradhatatlanul azon sémák kidolgozásába kezd, amik javítják vagy közömbösítik a kapitalizmust, vagy épp megképzik a szocializmust az elmében. Ezen a ponton a pénz domináns témája az örömpénz sémáinak és az örült valutajavaslatoknak a sokaságában burjánzásba kezd, ami ilyen-olyan új utópikus fantázia központilag meghatározó mechanizmusává válik (a kollektív szerveződés politikai formái nagyjából ugyanezt a funkciót töltik be a szocialista utópiákban). De elég világos, hogy ezen a ponton az utópikus invenció valódi szelleme módosult, nehézségei az Ábránd nézőpontjából nőttek ki, míg a Képzlet funkciója lassan használati igénnyé sorvad. Ez az a folyamat, amit az utópikus impulzus elapadásának, az utópikus vágy elerőtlenedésének nevezünk, ami kiszipolyozza politikai opcióinkat, és hajlamos minket a passzív bűnrészesek és a tehetetlen defetisták gyámoltalan pozíciójában hagyni.

Ahol virágozik az utópikus Képzlet, ott az utópikus Ábránd korábbi terében is ezt teszi, mégpedig abbéli kísérletében, hogy egy, a jelenlegitől teljesen különböző mindennapi életet képzeljen el, verseny vagy Gondoskodás nélkül, elidegenedett munka vagy mások irigysége, féltékenysége és privilégiumai nélkül. Olyan kísérlet ez, ami erőfeszítések nélkül metafizikába csúszik, a heideggeri Léthez való visszatérés nyugalomával. Mindeközben az Ábránd agya elpusztul az új szisztemikus sémáktól, mint a firkáló kerub Dürer *Melankóliájában*. A Melankólia és kis társának két központi alakja valójában Képzlet és Ábránd mint olyan allegorikus alakjait jelképezhetnék – olyan zseniális, noha szociáldemokrata invenciókat hoz létre, mint amilyen a Tobin-adó<sup>34</sup> vagy más rendkívüli, szisztemikus javaslat, mint amilyen Barbara Goodwin

34 James Tobin Nobel-díjas amerikai közgazdász felvetése szerint a nemzetközi pénzügyi tranzakciók megadóztatásával megfékezhetőek a spekulációs pénzmozgások úgy, hogy a működő tőke mozgása gyakorlatilag zavartalan maradna. Elmélete szerint a 0,01–0,25%-os tranzakciós adó leginkább a spekulációra jellemző napi

lottótársadalma,<sup>35</sup> de valahogy mégsem sikerül neki a régebbi utópikus szövegek energetizáló vízióinak magaslataiba emelkednie. Márpedig a kettő szembenállása és formális együttműködésük feszültségben és kiegyezésben egészen napjainkig politikai valóság marad, az utolsó fejezetben pedig azt fogom javasolni, hogy valami olyasmivel feleltethetők meg, mint a mostani antagonizmus a marxizmus rivális baloldali ideológiái és az anarchizmus között. Az előbbi a szervezet, az állam és a párt védelmeként felfogott totalizáló Képzelet, míg az anarchisták a mindennapi szabadságok, valamint centralizáción, hatalmon és függőségen túli élet melletti elkötelezettsége szükségszerűen az utópikus Ábránd legjobb hagyományaiából merítenek, jelentős mértékben beleértve Fourier rendkívüli libidinális „részleteit”.

A vágyteljesülés ezen eltolódó struktúrája azonban hajlamos elterelni a figyelmünket az utópikus vágy mint olyan tartalmáról, csakúgy, mint a vágyteljesülés folyamatának jellegéről. Időközben az utópia nyomatéka egyfajta fantázia vagy vágyteljesülés termeléseként váratlan terminológiai zavart kelt, ami magával az ábránd fogalmával keveredik. Ez az utópia műfajának hozzá hasonulása ahhoz, amit a kereskedelemben ma „fantázia” névvel illetnek, a tudományos-fantasztikum mellett az utópia általános és piaci ellentettje. Most viszont pihentetnünk kell ezt a félreértést, mielőtt visszatérnénk különböző, ám nem kevésbé jelentős problémákhoz, melyeket egy vágyteljesülés mint olyan hívott életre.

*Tillmann Ármin fordítása*

többszöri átutalásokat sújtaná, többletbevételt jelentve az adót kivető államoknak. (A ford. megjegyzése)

35 Barbara Goodwin: *Justice by Lottery*. University of Chicago Press, Chicago, 2001.

## More *Utópiája* és a Dorp-levél az északi humanizmus kontextusában

## 1.

Thomas More *Utópiája* az északi humanizmus roppant izgalmas időszakában jelent meg. 1516-ban ugyanis nem csupán a híres mű első kiadása jött ki a görög és héber betűket a németalföldi régióban elsők között nyomtató Dirk Martens leuveni műhelyéből, de Erasmus görög *Újszövetség*-kiadása is ekkor látott napvilágot a humanisták körében talán a legnagyobb tekintélynek örvendő holland nyomdásznál, Johannes Frobennél. Az *Utópia* javított és kibővített 1518-as változatai is nála jelentek meg, sőt, ezen kiadások prelimináriái közé egy Erasmus által Frobennek címzett levél is bekerült. Az 1516-ban kulminálódó két vállalkozás természetesen nem egymástól függetlenül zajlott, hiszen More és Erasmus ekkor már évtizedek óta legendás barátságot ápolt egymással, mely műveikben is visszaköszönt. More első nagyobb irodalmi vállalkozásába, Lukianosz műveinek latin fordításába is Erasmussal közösen vágott bele, és bár ma már egyikőjük sem erről ismert, More életében az először 1506-ban megjelent kiadvány kiemelkedő sikernek örvendett, több kiadást ért meg, mint például az *Utópia*, és nyilvánvalóan hozzájárult a mindkét szerzőre jellemző szatirikus hang kialakulásához.<sup>1</sup> A jellegzetes szatirikus hang mellett Lukianosz a reneszánsz utópia műfajának a kialakulásához más eszközökkel és témákkal is hozzájárult: a görög túlvilág-hagyományok (a *Boldogok szigete*) felidézése mellett képzeletbeli utazásai (*Igaz történet, Ikaromenniposz*) is egyértelműen hatottak More-ra és későbbi követőire,

A szerző a Pécsi Tudományegyetem Anglisztika Intézetének egyetemi adjunktusa.  
Email: maczelka.csaba@pte.hu

1 A fordítások jelentőségére hívja fel a figyelmet, és a korabeli Lukianosz-kultuszt vizsgálja: C. R. Thompson: The Translations of Lucian by Erasmus and S. Thomas More. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1939 (18):4, 855–881.

olyannyira, hogy a huszadik század közepén, az utópiák irodalmi vizsgálatának fellendülésekor éppen az ókori görög szatíra és a kora újkori utópia összekapcsolása volt az akkor még újszerűnek ható megközelítés egyik első fontos eredménye.<sup>2</sup> Szintén tőle származik az elsősorban az *Utópia* első könyvében és Erasmus több művében is meghatározó szatirikus dialógusforma, melynek indirekt elméletét az ókori szatíraíró *Akit ketten vádolnak* című dialógusában körvonalazta. A fordításkötetben More így foglalja össze véleményét a szerzőről: „a filozófusok arroganciájától és a költők zabolázatlan csalafintaságától tartózkodva tudja feddésben és korholásban részesíteni a halandókat gyarlóságaikért, igen becsületes, ugyanakkor igen szórakoztató szellemével”.<sup>3</sup>

A feddés-korholás és a szatirikus hang kettőssége meghatározó Erasmus ekkorra már hallatlanul népszerű művében, a More házában íródott *A balgaság dicséretében* (1509, első kiadása 1511) is, mely ajánlásában és latin címében (*Moriae Encomium*) is utal More alakjára, és rengeteg átfedést mutat az *Utópiával*. Erasmus szólásgyűjteménye, az *Adagia* először 1500-ban Párizsban, jelentősen kibővítve 1508-ban pedig már a neves velencei nyomdásznál, Aldus Manutiusnál jelent meg, de 1515-ben, szintén Frobennél ennek is készült olyan változata, amely az *Utópiához* kapcsolható, mivel nem csupán időben, hanem bizonyos témáiban is közel áll More fő művéhez. Leginkább az adott változat legelején szereplő mondás (*Amicorum communia omnia* – „Barátok között minden közös”) és a hozzáfűzött, számos klasszikus tekintély mellett Platón ideális államára építő, az első kiadáshoz képest jelentősen kibővített kommentár mutat feltűnő párhuzamokat az *Utópia* államberendezkedésének legradikálisabb elemével, a vagyonszövetség gondolatával.<sup>4</sup> Erasmus és More tehát a legnevesebb nyomdászokkal együttműködésben, szinte folyamatosan jelentette meg egymásra reflektáló műveit, és az 1500-as évek első két évtizedében lázasan dolgoztak átfogó kulturális-irodalmi programjuk megvalósításán, ahogy erről műveik mellett kiterjedt levelezésük is tanúskodik.<sup>5</sup>

2 Erről lásd R. C. Elliott: *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre*. University of Chicago Press, Chicago, 1970.

3 Gerard B. Wegemer – Stephen W. Smith (szerk.): *The Essential Works of Thomas More*. Yale University Press, New York, 2020, 20.

4 A két mű viszonyáról és az 1515-ös kiadásról lásd J. C. Olin: Erasmus' *Adagia* and More's *Utopia*. In uő: *Erasmus, Utopia, and the Jesuits: Essays On the Outreach of Humanism*. Fordham University Press, New York, 1994, 57–70, kül. 57–60.

5 Az erasmusi *respublica litteraria* működéséről és programjáról átfogóan lásd Hanan Yorán: *Between Utopia and Dystopia: Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*. Lexington Books, Lanham–Plymouth, 2010.

Az *Utópia* kiemelkedő sikere és gazdag recepciója viszont némileg elfeledteti, hogy More klasszikusa nem a semmiből jött, hanem ezerféle szállal kapcsolódik a fentiekben felvillantott, szerzőkön, műfajokon és médiumokon átívelő humanista hálózathoz.<sup>6</sup> Erre pedig maga a szöveg is számos ponton utal, és itt most nem is csupán az egymást követő kiadásokban folyamatosan gyarapodó, egyre több illusztris európai humanistát megszólaltató paratextusokra gondolok, hanem magára a főszövegre is. Ebből a szempontból az egyik leglátványosabb vonás, hogy míg *Utópia* lakói szinte minden területen egyértelműen felülmúlják az európaiakat, két találmányt mégis átvesznek tőlük – éppen a könyvnyomtatást és a papírgyártást:

Az előtt irhára, háncsra és papiruszra írtak csupán, most nyomban papirost próbáltak készíteni, és rá betűt nyomtatni. Eleinte nem sikerült eléggé, de sűrű kísérletezéssel csakhamar eredményt értek el mindkét dologban, és annyira vitték, hogy lenne elég görög könyvük is, ha lettek volna kézírataik. Ez idő szerint nincs nekik több, mint amiket említettem, de ami már megvan nyomtatásban, az sok ezer példányban olvasható.<sup>7</sup>

A fenti sorok ugyan kissé elvesznek az *Utópia* második könyvének sűrű szövetében, mégis érdemes emlékeztetni magunkat arra, hogy az *Utópia* nem csupán a tökéletes állam idealista modelljét tárja elénk, hanem a humanizmusnak – többek között a – forradalmi technológia segítségével elérni kívánt, megújulást sürgető programjának a hirdetéséből is bőségesen kiveszi a részét. További elemek is utalnak arra, hogy az északi humanizmus máshol nyíltabban megfogalmazott kívánalmai is fontos szerepet játszanak a szövegben. A technológia mellett *Utópia* lakói elméleti tudásanyagot is importálnak Európából, és különösen

- 6 A szöveg 1995-ös cambridge-i kiadása is a hálózatosságra hívja fel a figyelmet: „Az *Utópiát* More írta, de a kiadott könyv – amely nem csekély mértékben épít [Peter] Giles és Erasmus szerkesztői, közvetítői, publicisztikai és kommentátori munkájára, és nagyban támaszkodik más humanisták gyakran értelmző jellegű ajánlóleveleire és verseire is – végső soron Erasmus humanista körének testületi terméke volt.” Thomas More: *Utópia. Latin Text and English Translation*. Szerk. George M. Logan – Robert M. Adams – Clarence H. Miller. Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 276. Lásd még: Petneházi Gábor: *Utópia vagy reform? Erasmus és a keresztény humanizmus*. In Kiss Erika – Zászkaliczky Márton – Zászkaliczky Zsuzsanna (szerk.): *Ige-Idők. A reformáció 500 éve. Magyar Nemzeti Múzeum, 2017 április–november. A kiállítási katalógus első kötete. Tanulmánykötet*. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest, 2019, 149–155.
- 7 Morus Tamás: *Utópia*. Ford. Kardos Tibor. Európa Kiadó, Budapest, 1989, 100–101.

hangsúlyos a szövegben a görög nyelv és kultúra iránti (a narrátor által a latinnal szemben bemutatott) érdeklődésük és fogékonyságuk:

Valóban csodálatos, hogy mikor tőlünk a görög irodalomról és tudományról egyet-mást hallottak, milyen buzgalommal kérték, hadd tanulhassanak magyarázataink alapján; a latinok közül szemlátomást csak a történetírókat és költőket tudnák értékelni. [...] A betűk alakját könnyen utánozták, a szavakat nagyon helyesen ejtették ki, és gyorsan vésték emlékezetükbe, pontosan ismételték.<sup>8</sup>

A kiegyensúlyozott értékelés megkívánja, hogy azt a néhány sorral későbbi, az *Utópiára* jellemző, relativizáló mellékes megjegyzést is figyelembe vegyük, mely szerint „legnagyobb részük nem csupán önkéntes buzgalomból szentelte magát e tanulmányoknak, hanem szenátushatározat alapján” (99). Ám még ha e megjegyzés némi kétséget is ébreszthet bennünk a szigetlakók görög nyelv iránti rajongásának őszinteségével kapcsolatban, számos további elem utal a görög kultúra és Utópia közötti hasonlóságokra. A narrátor Rafael a nép és nyelvének görög eredetét is sugalmazza, és hasonló szempontokat tükröz a szigetlakóknak ajándékozott könyvek katalógusa is, melybe latin szerzők egyáltalán nem kerülnek be: Plátón, Theophrasztosz, Plutarkhosz, történetírók és költők mellett „Lucianus elmés tréfái” szerepelnek még az ajándékok között, sőt, Szophoklésznél még azt is megtudjuk, hogy azt „Aldus apró betűs kiadásában” vitte (99), felidézve ezzel a már említett, a humanisták rajongásától övezett velencei nyomdász alakját. E példák is alátámasztani látszanak, amit több szakíró kihangsúlyoz: az *Utópia* említett részei, de paratextusai és rövid időn belül megjelenő, egymástól kiállításban nagyon különböző kiadásai is intenzív érdeklődést mutatnak az északi humanizmus kiemelt szempontjai iránt; egyúttal a nyomtatás jelentette reményeket és lehetőségeket, de félelmeket és bizonytalanságokat is tükrözik.<sup>9</sup>

A szövegben az új technológiák és az újfajta tudomány által kiváltott viták szintén megjelennek, ami a leglátványosabban talán a teológusok és a skolasztikusok ellenében megfogalmazott, nem túl részletesen

8 Morus: i. m., 98.

9 Lásd például Lucian Ghita: „I Would Rather Be Honest than Wise”: Fictional Protocols and Authorial Credibility in Thomas More’s *Utopia*. *Prose Studies: History, Theory, Criticism*, 2006 (28):2, 113–129; Elizabeth McCutcheon: More’s *Utopia* and Its Parerga (1516–1518). *Moreana*, 2015 (52):3–4, 133–148. Nemcsak az *Utópiáról*, de More-ról is, különösen a nyomtatás szülte bizonytalanságokat illetően: Jürgen Meyer: *Textvarianz Und Schriftkritik: Dialogische Schreib- Und Lesekultur Bei Thomas More, George Gascoigne Und John Lyly*. Winter, Heidelberg 2010.

kibontott kisebb odaszúrásokban ütközik ki. Már az előszóként funkcionáló, Aegidiusnak címzett More-levélben is találkozhatunk a túlbuzgó teológus alakjával, aki Utópiáról hallva mintha leginkább a váratlan karrierlehetőségnek örülne meg.<sup>10</sup> Ám nem csak a haszonleső, karrierista teológusok kritikájaként olvasható ez az epizód – ha a folyamatosan a szöveg fiktív jellegére emlékeztető, öntagadó megjegyzések sorába illesztjük az idézetet, akkor a teológust akár rossz olvasóként is értelmezhetjük: aki úgy olvas, mint ő, nem fogja felismerni, hogy Utópia nem létezik. Ezt a fajta olvasatot támogatja a More-levél átfogó hermeneutikai modellje, de az is, hogy a teológus alakja éppen akkor kerül elő, amikor a sziget ontológiai státuszával kapcsolatban a legfontosabb kérdést (hol található Utópia) érinti More, majd már-már szarkazmusba hajló humorral írja le, hogy ezt az apróságot elfelejtették megkérdezni, Rafael is elfelejtette elmondani – a tréfát a szűk látókörű teológus azonban nem érti.<sup>11</sup> A teológusok mellett a „munkátlan emberek fajtái” között felsorolt „papok és szerzetesek nagy és szerfölött dologtalan” tömegét (67) éri még kritika, melynek élet tovább erősíti, hogy a téma már az első könyvben folyó beszélgetésben előkerül, amikor az egyik vendég a „legnagyobb csavargóknak” nevezi a barátokat (37). Az a marginália is az antiklerikális szatíra hagyományához látszik kapcsolódni, mely az Utópia lakóinak étkezés előtti rendszeres felolvasásának a leírásánál található: „Ezt ma a szerzetesek is alig tartják meg” (76). E megjegyzések jól illeszkednek a humanisták más műveiben (legerőteljesebben talán *A balgaság dicséretében*) is megfigyelhető, az egyház intézményeinek és tisztviselőinek a romlottságát ostorozó és a reformok elkerülhetetlenségére figyelmeztető szatirikus támadások sorába.

Talán ennél a korban szinte közhelyszerűnek ható antiklerikális száznál is markánsabb, de szorosan összefügg vele a konkrét művekkel és fogalmakkal operáló támadás a skolasztikus filozófia képviselői ellen. A szigetlakók filozófiai műveltségének a leírása kapcsán a szöveg a szokásos ironikus hangon kritizálja a kortárs dialektikusokat:

- 10 „[...] volnának nálunk egyek és mások, de különösen egy kiváló férfiú, hivatásánál fogva teológus, aki izzik a csodás buzgalomtól, hogy elmehessen Sehól országba [...] a pápával küldeti ki magát, mégpedig úgy, hogy kinevezeti magát a sehólszigetiek püspökévé, s még az sem jelent számára akadályt, hogy e főpapi tisztségért magának kell folyamodnia. Persze csak a szent buzgalom vezeti, mely nem hivatal- vagy haszonlesésből, hanem jámbor megfontolásokból fakad benne.” Morus: i. m., 8–9.
- 11 Ez a levél – ellentétben a paratextusok legnagyobb részével – a magyar kiadásokban is szerepel. Legalaposabb, az öntagadást még a szavak és a „mikroretorika” területén is kimutató elemzése: Elizabeth McCutcheon: *My Dear Peter: The Ars Poetica and Hermeneutics for More's Utopia*. Angers, Moreana, 1983.

De amennyire a mi régi filozófusainkkal majdnem minden dologban vetekednek, olyan távol vannak a mi modern dialektikusaink találmányaitól. Még egyetlen szabályát sem ismerik azoknak a finoman kidolgozott restrikcióknak, amplifikációknak, szuppozícióknak, melyeket a „Logikácskából” erre mindenfelé tanulnak a gyerekek. A „másodlagos fogalmakat” meg aztán annyira nem bírják fölérni ésszel, hogy még „az embert általánosságban” sem bírta ott senki megpillantani, pedig tudjátok, hogy az igazán hatalmas, sőt bármely óriásnál nagyobb, aztán meg nálunk már mindenki ujjal mutogat rá.<sup>12</sup>

A hivatkozott „Logikácska” Petrus Hispanus (XXI. János pápa) *Parva logicalia* című, nagy népszerűségnek örvendő 13. századi logikai értekezése,<sup>13</sup> és bár az *Utópiában* nem találunk további, a nominalizmus ellenében írott, hasonlóan nyílt támadásokat, az eddig bemutatott szövegrészek alapján a középkori skolasztika és a keresztény humanista gondolkodás a művön belül több ponton is egymásnak feszül. A korábban említett példák remélhetőleg azt is érzékeltették, hogy az itt csak érintőlegesen, de a humor ellenére kifejezetten indulatosan felmerülő filozófiai kérdések valójában egy átfogó reformprogram részét képezik. Vagyis az *Utópia* nemcsak a remekmű elszigeteltségében, hanem a vele egyidőben születő, az erasmista humanizmus eszméit a középkori skolasztikus filozófiával és teológiával szemben érvényesíteni kívánó program keretein belül is értelmezhető és értelmezendő. Egy ilyen értelmezésbe óhatatlanul be kell vonni More ritkábban tárgyalt műveit, melyek közül ezúttal csupán azt a levelet teszem kezdeti vizsgálódás tárgyává, melyet Marteen van Dorpnak (1485–1525) címzett, és nagyjából az *Utópiával* egyidőben írt.<sup>14</sup> A terjedelmes írás ugyanis szinte az összes, a fentiekben ismertetett szempontot érinti, részletesen kifejti az *Utópiában* csak utalás szintjén érintett témákat, és a régi és új gondolkodás összeütközésének többnyire kulturált és kifejezetten részletes dokumentumát nyújtja. Az *Utópiára* jellemző satíra sem áll távol a levéltől, sőt, reflektál is a satíra használati módozataira, és bár korábban elszórt munkának gondolták, ma már retorikailag nagyon is megalapozott, jól kidolgozott humanista apologetikának, sőt, az északi

12 Morus: i. m., 85.

13 Thomas More: *The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 15. Szerk. Daniel Kinney. Yale University Press, New Haven – London, 1986, 508. A levélből vett idézetek esetében főszövegben megadott oldalszámok erre a kiadásra utalnak.

14 A levelet az *Utópia* kapcsán röviden ismerteti: Tóta Péter Benedek: Kinek Se-Hol-Se-Jó? (Az *Utópia* abszurd dicsérete). In Kroó Katalin – Bényei Tamás (szerk.): *Utópiák és ellenutópiák*. L'Harmattan, Budapest, 2010, 19–30.



humanizmus első ilyen művének tartják.<sup>15</sup> Az *Utópia* és a Dorp-levél közötti párhuzamok pedig rávilágítanak, hogy a gyakran a közvetlen kontextusáról leválasztva vizsgált *Utópia* mennyire szervesen kapcsolódik a kor irodalmi és (nyelv)filozófiai vitáinak a világába.

## 2.

Bár az alábbiakban egyetlen levelet tárgyalok alaposabban, a vita intenzitását érzékeltetendő fontos tisztában lenni vele, hogy egy, a *respublica litteraria* nyilvánossága előtt zajló, éveken át elhúzódó polémia-ról van szó, melybe a két szembenálló fél, Dorp és Erasmus mellett többen bekapcsolódnak, More pedig egy ponton közvetítőként lép fel. A meglehetősen szaggatott levélváltás körülbelül az alábbiak szerint rekonstruálható.<sup>16</sup> Először Dorp ír Erasmusnak 1514 közepén, és összefoglalja a leuveni teológusok kifogásait Erasmus tervezett Biblia-kiadásával kapcsolatban, és a *Balgaság dicséretét* érintő kritikáikról is beszámol. A levelet Erasmus állítólag soha nem kapta meg (erre More levele is reflektál), csak jóval később látta másolatban. A második levél Erasmus válasza 1515 májusában, mely augusztusban kibővített változatban bekerül a Frobennél megjelenő *Jani Damiani Senensis...* című kiadványba, és 1516-tól a *Balgaság dicséretének* is része lesz. Dorp felügyeletével az eddigi levélváltás 1515 októberében megjelenik az *Enarratio in primum psalmum...* című Erasmus-mű második, leuveni kiadásában, de Dorp ír egy újabb, 1515. augusztus 27-i keltezésű levelet is, amelyben már élesebben és részletesebben fogalmazza meg kritikáit. Dorp e második levelére írja More válaszul az itt tárgyalandó szöveget. A két kéziratban fennmaradt, először 1563-ban megjelent szöveg a második Dorp-levél tételes cáfolatát nyújtja, így annak ismertetésétől eltekintek, viszont a levél részletes tárgyalása előtt célszerűnek látszik röviden szólni Dorp alakjáról és a vita háttéréről.

Marteen van Dorp (Martinus Dorpius, 1485–1525) neve szinte elválaszthatatlanul összefonódik a leuveni egyetem korabeli történetével,

- 15 A szatíra és az utópia összefüggéseiről lásd: Elliott, i. m. A szöveget a szakirodalmi közönyből kimentí: Daniel Kinney: More's Letter to Dorp: Remapping the Trivium. *Renaissance Quarterly*, 1981 (34):2, 179–210. A korábbi elitélő vélemény („A Dorpnak írt levél elstietett, zavaros írásmű”) nem akárhó, az *Utópia* kritikai kiadásának bevezetőjében hangzik el: Thomas More: *Utopia*. Szerk. Edward Surtz – Louis L. Martz. Yale UP, New Haven, 1965 (*The Complete Works of St. Thomas More*; 4), lxvi–lxvii. Annyit azonban elismernek, hogy a szöveg jól dokumentálja More és Erasmus szoros együttműködését és a keresztény humanizmus szempontjait.
- 16 A levél keletkezési körülményeit a kritikai kiadás bevezetője alapján ismertetem: Thomas More: *The Complete Works* 15. Id. kiad. xxii–xxvi.

és a fellángoló vitának is az egyetem a szűkebb közege.<sup>17</sup> Mindebből könnyen gondolhatnánk azt, hogy Dorp a középkori skolasztika vaskalapos képviselőjeként szegül szembe az újíto Erasmusszal, a kép azonban ennél jóval árnyaltabb. Egyrészt Erasmus maga is többször megfordult a leuveni intézményben, másrészt Dorp az északi humanisták hálózatának nagyon is aktív tagja volt, részt vett különféle kiadási vállalkozásokban, szerkesztett klasszikusokat, és a humanisták körében kiváló teológus hírében állt, ahogy arra a Dorp-levél is utal.<sup>18</sup> Pályája korai szakaszában, 1510-ig elsősorban a humanista eszmék követője volt, aki latintanárként az újításoktól sem félt; diákjaival komédiákat adatott elő, sőt, egy Plautus-darab hiányzó utolsó felvonását is megírta. Nem meglepő tehát, hogy elismertséget szerez a humanisták között, az egyetem jogi kara pedig még irodalom tanítására is felkérné, ám ezt az ajánlatot nem fogadja el, mivel ekkor már teológiai karrierje is szépen halad, és így egyre több kritika éri az egyetem belső köreiből. Az Erasmusszal folytatott vita idején már teológiai doktor és a teológiai fakultás professzora, egyházi pozíciókat is betölt, és végső soron ez a kettősség vezet a konfliktushoz. Így Dorp levele voltaképpen nem más, mint egy kifejezetten erélyes hitvallás a humanizmus néhány kiemelten fontos vívmányával szemben – egy humanista tollából. Dorp kényes helyzete, a nemzetközi áramlatok és a helyi érdekek ellentéte mellett alighanem sajátos egyénisége is hozzájárult az összekülönbözéshez – kortársai egybehangzóan kiemelik, hogy egyszerre mindenkinek meg akart felelni, More egyenesen azt írja neki, hogy „még az is gyönyörködtet, ha a kölyökkutyák barátságuk jeleként farokcsóválással hízelkednek”.<sup>19</sup>

- 17 A vázlatos életrajzi adatok forrása: Jozef Ijsewijn: Maarten van Dorp. In Peter G. Bietenholz – Thomas B. Deutscher (szerk.): *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. 1. kötet. Toronto University Press, 1985, 398–404. A legteljesebb kortárs életrajz kiadása kísérő tanulmányokkal: Henry De Vocht: Texts and Studies about Louvain Humanists in the first half of the XVth Century: Erasmus, Vives, Dorpius, Clenardus, Goes, Moringus. *Humanistica Lovaniensia*, 1934 (4), 63–348.
- 18 More úgy fogalmaz, hogy Dorpnek nem csupán „méltó helye van a teológusok asztalánál”, hanem egyenesen az „asztalfőnél” ül (a *sedes* – *praesides* szópárral játszik itt a szöveg). *The Complete Works* 15. Id. kiad. 12.
- 19 A Dorp-levél vége felé olvashatjuk, hogy magában alighanem Dorp is elítéli a korábban kárhóztatott haszontalan teológusokat, és nyilvánosan is csak azért nem, mert soha senkivel nem akar összetűzésbe kerülni, és mindenkitől dicséretre vágyik; az idézett rész az eredetiben: „(ut ais) volupe sit si vel catelli cauda velut amicitiae symbolo blandiantur”, lásd *The Complete Works* 15. Id. kiad. 106. Erasmus is azt állítja, hogy ha Dorp hibázik, abban nem előre megfontolt rosszindulat, hanem lekötelezettségi hajlam vezet, idézi: Ijsewijn: i. m., 401.

Az ebben az odaszólásban is tetten érhető kedélyes hangnem és a levél *narratio* része egyértelműen baráti levélváltást jelez, utóbbiból ugyanis azt tudjuk meg, hogy a Dorpnak ismeretlenül író More németalföldi követsége alatt „az irodalomtól nem idegen emberektől” hallotta, hogy Dorp nincs jó véleménnyel Erasmusról – emiatt dönt úgy, hogy figyelmeztetésben részesíti („admonere te volui”, 10). A felütés alapján tehát akár csipkelődő hangú baráti feddést is várhatnánk, ehelyett egy majd’ 18000 szavas, gondosan megszerkesztett apológiát olvashatunk, amely szorosan követi a klasszikus retorika, azon belül is a törvényszéki beszéd szabályait.<sup>20</sup> Ennek a megszerkesztettségnek köszönhető, hogy a levél főbb érvei jól rekonstruálhatók; a levél elején található *propositió*ban More először összefoglalja Dorp kritikáit:

- (1) ócsárolja a *Balgóság dicséretét*
- (2) gyalázza a költőket
- (3) acsarkodik a grammatikusok ellen
- (4) kritizálja Erasmus Biblia-kommentárjait
- (5) feleslegesnek tartja a görög irodalom tanulmányozását

A levél a későbbiekben valóban részletesen kitér ezekre a vádakra, a legnagyobb egység, a *refutatio* azonban nem ezekkel a kérdésekkel foglalkozik. More a levél elején megvádolja a leuveni teológust, hogy Erasmus támadásán keresztül vitát generál a grammatikusok és a teológusok között, majd ezzel összefüggésben indítja meg módszeres támadását a modern/újdivatú („neotericus”) teológusok ellen, akik nem bírnak megfelelő grammatikai alapokkal, Biblia-ismeretük hiányos, és csak valódi haszonnal nem kecsegtető filozófiai problémákkal és kérdésekkel hajlandók foglalatzkodni. A kérdések/kérdésecskék/problémák szövegszervező erővel bíró, újra meg újra visszatérő elemként jelennek meg szinte a teljes levélen átívelően, így az olvasóban nem maradhat kétség afelől, hogy More skolasztika-kritikájának a legfontosabb részét képezik. Nagyon jól kiütözik ez abban a megjegyzésben, amely Erasmust ezzel a teológustípussal hasonlítja össze: „Erasmus aligha tartozik azok közé a grammatikusok közé, akik csak csip-csup szavakat sajátítottak el (tantum vuculas didicerunt), de azok közé a teológusok közé sem, akik semmit nem tudnak a kicsinyke kérdések kusza labirintusán (perplexum quaestiuncularum labyrinthum) kívül (16)”.

A felvetett problémákra More bőségesen hoz példákat, melyek jobbra a nyelvhasználattal kapcsolatos abszurdításokra hívják fel a figyelmet – ilyen alapon hirdeti More a retorika elsőbbségét a dialektikával vagy legalábbis annak elfajzott, skolasztikus irányával szemben. A problémásnak tartott szerzők között megtalálható az *Utópia* kapcsán már

20 A levél retorikai szempontú elemzése: Kinney: i. m., 195–199.

említett Petrus Hispanus-mű (*Parva logicalia*), ám itt már nem a finom ironia eszközével, hanem közvetlenül, egy elbizakodott dialektikus szavain keresztül támadja a könyvet More, miközben az érvelés (miszerint már a kisiskolások is ebből tanulnak) már-már kísértetiesen hasonlít:

Arisztotelész nagyon nyersen írt (grosso modo scripsisse) [...] míg ma már a kisiskolások is olyan alapos képzést kapnak a Kis Logikából, hogy szinte biztos vagyok benne, hogy ha Arisztotelész kikelne a sírjából, és vitába szállna velük, nem csak a bölcseletben, de a logikában is csúnyán megleckéztetnék. (28)

A címmel kapcsolatban More szarkasztikus szójátékot enged meg magának (kb. azért *Kis Logika* a címe, mert alig van benne logika), amivel látszólag ismét megerősíti az informális hangnemet, valójában azonban most fordulunk csak rá a modern dialektikusok ellen megfogalmazott legsúlyosabb vádak tárgyalására. Már korábban felmerült az a kifogás, hogy az ilyesfajta öncélú elmélkedés sem a logika, sem a tudás szempontjából nem kecsegtet haszonnal (24), most More konkrétan is meghatározza a dialektika ideális modelljét, melynek célja nem több, mint elsajátítani „a szavak (dictionum) természetét, a mondatok/kijelentések (enunciationum) erejét, a szillogizmusok fajtáit, és egyúttal azt is, hogy hogyan lehet a dialektikát eszközként (instrumentum) alkalmazni a tudomány más területein” (24). E szempontokkal szinte hajszálpontosan egyező igények fogalmazódnak meg a grammatikával szemben is: célja az legyen, hogy tudjunk latinul beszélni és olvasni, és ne vesszünk el a szabályok hajhászásában (24). Mindeddig azonban szövegszerű példákat nem kaptunk, de hamarosan az is világossá válik, pontosan miféle elvont, gyakorlati haszonnal nem bíró problémákra, és ezeken keresztül milyen skolasztikus nyelvhasználati anomáliákra is gondolt More.

Az idézett példák a következő négy konkrét eljárást mutatják be a skolasztikus filozófia gyakorlatában: *suppositio*, *ampliatio*, *restrictio*, *apellatio* (ezek az utolsó kivételével az *Utópia* idézett szakaszában, és Petrus Hispanus már többször említett művében is tételesen előkerülnek). Jól láthatóan azt igyekszik bizonyítani More, hogy bár a skolasztikus gondolkodók új, önkényes nyelvtani szabályaik segítségével arra törekcsenek, hogy hatékonyabbá tegyék a nyelvet, valójában végletesen eltávolodnak a valós nyelvhasználattól. A jól felépített érveket és a számos példát kemény ítélet követi: „A köznéptől kölcsönözték [ti. az eltorzított szavakat], és visszaélnek a közjavakkal (A vulgo sumpserunt, vulgaribus abutuntur, 34)”. A nagyjából hasonló mintát követő példamondatok jellegének az érzékeltetéséhez talán elég a More által mintegy végső érvként hozott legextrémebb példát szemrevételezni: „A halott ember tud misét

celebrálni (Homo moruus potest celebrare missam, 33)”. Külön érdekes itt, hogy az egyes dialektikusok által igaznak vélt állítás abszurdításával azt a költők ellen gyakran felhozott vádat állítja szembe, miszerint semmiségekkel foglalkoznak és hazudnak – vagyis a támadás visszafordításával ismét annál, a nyelv fiktív használatára vonatkozó összetett kérdéskörnél találjuk magunkat, amivel az *Utópia* előszavának egy gyakran idézett részében már találkozhattunk. Ott egy ponton a narrátor Morus ugyanis így szól: „Mert igaz ugyan, hogy a legfőbb gondom nekem, hogy a könyvben semmi hamis dolog ne legyen, de ha egyszer valami kétes, inkább hazug dolgot állítok, mintsem hazudjam, mert inkább akarok becsületes lenni, mint okos.”<sup>21</sup> A hazug dolog állítása alighanem az irodalmi fikció körülírásaként értelmezhető,<sup>22</sup> és feltűnően hasonlít a Dorp-levél ezen a pontján megfogalmazott állításra: a költőkre mondják, hogy „kitalálnak és hazudnak (Poetae fingunt, ac mentiuntur, 33)” – miközben a dialektikusok ekkora képtelenségekre is mondhatják azt, hogy igaz. Az *Utópia* és a Dorp-levél szoros kapcsolatát igazolja továbbá, hogy a fiktív művet kísérelő lapszéli annotációk között éppen itt találhatjuk azt a megjegyzést, hogy „A teológia megkülönbözteti a hazugságot (mentiri) a hazug dolog állításától (mendacium)”. Az *Utópia* kritikai kiadásában e (teológiai irodalomban nem azonosított) megkülönböztetés forrása a humanisták körében jól ismert Aulus Gellius lehetett – ő tesz különbséget az olyan személy között, aki hazudik (mentitur), de ő maga nincs félrevezetve, és az olyan személy között, aki hamis állítást (mendacium) tesz, miközben ő maga is téved.<sup>23</sup> Egyértelmű, hogy a levél a kérdésecskék és problémácskák vizsgálatában elvesző dialektikusokat ez utóbbi csoportba sorolja. Mindezt a levél retorikájának sodrában azért kellett ilyen részletesen kifejteni, mert miután bizonyította az ilyesfajta teológia haszontalanságát, az a következő érv, hogy Erasmus támadásai nem általában a teológusok ellen, csak az ilyen hiábavalóságokkal foglalkozó teológusok ellen irányultak.<sup>24</sup>

Mindeközben érződik, hogy a tét már nem csupán Erasmus felmentése. A levél eddigi része konkrétumok segítségével állította szembe a modern dialektikát és a humanista tanokat, és már eközben is gyakran utalt az irodalommal és különösen a Biblia tanulmányozásával kapcsolatos megfontolásokra. Már a levél elején azt mondja például More

21 Morus: *Utópia*. Id. kiad. 8.

22 Ezért is állítja érvelése középpontjába ezt a passzust a fent már idézett Ghita.

23 Lásd: Thomas More: *The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 4. Szerk. Daniel Kinney. New Haven – London, Yale University Press, 1986, 291–292.

24 A modern, öncélú dialektika és a haszontalan teológusok kritikája teszi ki a levél körülbelül kétharmadát.

Erasmusról, hogy tud ő ugyan ezekről a kérdésekről, csak éppen jóval fontosabb dolgokkal, például az irodalom, leginkább a Biblia tanulmányozásával van elfoglalva (14). A levél következő nagyobb egysége pedig már kifejezetten a Biblia-kiadás kérdésével foglalkozik, elsősorban Dorp azon felvetése ellen érvelve, miszerint nincs szükség a görög szövegre, elég a Biblia már elterjedt latin változatát használni. Nem teljesen új téma ez a levélen belül – már a hamis teológusok módszeres bírálata során is többször előkerült a Biblia értő olvasásának kérdése, de az általuk használt hibás idézési technikákat vagy éppen az eredeti szövegek helyettesítésére használt, a kontextust elfedő kompilációkat és gyűjteményeket is kritika éri (44–46, 67). A szövegrész ugyan konkrét példákat nem hoz a fordítási-szövegkritikai szempontból kifogásolható helyekre, de igen részletesen érvel amellett, hogy ahogy már Szent Jeromos is jónak látta javítani a romlott szöveget, úgy erre ma is szükség van. Izgalmas, a fordítással és a szövegkritikával kapcsolatos, időnként kifejezetten modernnek ható megjegyzések sora következik itt. A két szempont szintézise jelenik meg az alábbi idézetben: „Soha nem lesz hát vége a fordításnak, kérdezed? De, vége lesz – amint valaki olyan tökéletes fordítást készít vagy olyan jól kijavítja valaki más tökéletlen fordítását, hogy abban más később már nem talál módosítani valót, már amíg az adott mű sértetlen marad.”<sup>25</sup> Hasonló érv a görög szöveg kiadása és a fordítások az alapján történő javítása mellett, hogy a nyelv alapvető nehézsége és bizonyos nyelvi jellemzők (pl. mellékjelek) miatt a másolótól több figyelmet igénylő görög szöveg kevésbé romlott állapotú, mint a latin (90), ráadásul ezt az érvet More a dialektikusok kifigurázásával viszi be: „nehezebb ott hibázni, ahol könnyű hibázni, ha, mint a dialektikusoknak, szabad nekem is egy rejtvényvel élni.”<sup>26</sup>

További hasonló példákat bőségesen lehetne hozni, de én most csupán arra a rendkívül izgalmas analógiára szeretném felhívni a figyelmet, hogy ha időnként a romlásnak indult vallásos rendeket is reformoknak vetik alá, akkor ugyanez az elkerülhetetlenül szövegromlás áldozatául eső könyveknél sem lehet másképp.<sup>27</sup> Ez az a pont, ahol a humanisták eddig leginkább csak a teológia területére kiterjesztett reformigénye, ha csak egy pillanatra és meglehetősen asszociatív módon is, de mégiscsak

25 „Ergo quis vertendi finis erit?” inquis: facillimus, si evenerit ut quisquam tam commode verterit, aut ab alio non optime versum alius ita correxerit, ut his manentibus integris, non inveniant posteri quod immutandum censeant.” 82.

26 „ibi minus facile errari, ubi facile erratur, ut ego quoque Dialecticorum more aenigma proponam”. 92.

27 „Et quum religiones (quas vocant) omnes fa serit sepius, renascentibus viis reformare, libros semel purgatos repullulantibus mendis nephas repurgare ducemus?” 92–94.

általánosabb keretekben tűnik fel, megerősítve azokat a szakirodalmi véleményeket, amelyek a szövegben a kivételezett pozícióikat, korábbi szövegértelmezési monopóliumukat féltő teológusok és a szövegértelmezést a Bibliára szabadon, minden értő olvasó számára kiterjesztő humanisták közötti pengeváltást látják a legfontosabbnak.<sup>28</sup> Az ügyesen egyensúlyozó szöveg végül ennek a szakasznak a zárásában is visszafordul Dorphoz, mintha nem általános programról lenne szó, hanem a fenti érvek is a Dorp-kritika részét képeznék – neki is meg kellene tanulnia görögül, hogy a korábbi, a görög szöveg fontossága mellett hozott érvekről maga is meggyőződhesen. Itt egy hosszabb áttekintés következik azokról a szerzőkről, akik nem, vagy csak nagyon rossz fordításban olvashatók latinul – és bár konkrét szerzők tekintetében nem nagyon van átfedés, az érv és a katalógus eszköze egyaránt emlékeztet az *Utópiában* a görög irodalom kiválósága mellett hozott megfontolásokra és példákra.

A levél utolsó, viszonylag rövid szakasza pedig már Dorp (és a leuveni teológusok) *A balgaság dicséretét* illető kritikájával foglalkozik, amelyet mindenekelőtt elkésztnek tart, hiszen a nagy sikerű műnek eddigre már több kiadása elkészült. More a szöveg védelmében a szatíra természetéről értekezik, és leginkább Dorp következetlenségét állítja pellengérré. Az Erasmust szatirikus műve miatt támadó humanista ugyanis más szatirikus műveket elismerőleg említ, sőt, saját levelében is a szatirikus ostromozás eszközével él, amit More idézetekkel mutat be. Ezek alapján jön a levél egyik klimatikus pontja, ahogy a zárás felé közeledve, az informális levél hangjához visszatérve jön a lesújtó ítélet – Dorp azért tűri meg a saját maga által komponált szatirikus elemeket, mert a saját nézeteit mindenki szereti, „a saját szellentését mindenki szereti szolgálni” (tam bene suus cuique crepitus olet, 110). A levél utolsó részei Dorp kortársak által is gyakran kritizált jellemét támadják, legnagyobb hibájaként következetlenségét és állhatatlanságát emelve ki.<sup>29</sup> A zárásban már csak toposszerű megoldásokkal (külső tényezők miatt abba kell hagynom, nincs időm javítani, pedig kellene stb.) teremti újra a familiáris levél hangulatát More, ám az olvasó eddigre már aligha szabadulhat attól a benyomástól, hogy szisztematikusan felépített, sziklaszilárd érvekre támaszkodó, ellenfele rágalmait ízekre szedő védőiratot olvasott, mely a

28 Lásd például Clare M. Murphy: Thomas More to Maarten van Dorp: Tradition and Humanism. In Astrid Steiner-Weber (szerk.): *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*. Brill, Leiden, 2012, 721–733.

29 Dorp a kortársakat és a szakirodalmat egyaránt megosztotta, ahogy arra Verbeke figyelmeztet dolgozata elején. Lásd Demmy Verbeke: Maarten van Dorp (1485–1525) and the Teaching of Logic at the University of Leuven. *Humanistica Lovaniensia*, 2013 (62), 225–246.

konkrét konfliktust egy átfogóbb eszmetörténeti szembeállítás kereteibe tudta emelni.

Összegezve: talán még az itt csak nagyon szelektálva ismertetett érvek alapján is világossá vált, hogy More terjedelmes levele a humanizmus és a skolasztika közötti összeütközés páratlanul gazdag elméleti-gyakorlati dokumentuma. Mint láttuk, a szöveg érvel a gyakorlatias grammatika és dialektika mellett, a teológiának a hitélet szempontjából hasznosabb vonalát propagálja, kiemeli a fordítások fontosságát, beszél a helyes idézés módszereiről (és ezzel összefüggésben a szemelvényes válogatások kártékonyágáról), a szövegváltozatok fontosságáról. Mindennél erősebben azonban a szövegközeliséget emeli ki, mind a Biblia, mind más szövegek kapcsán: legyen szó a skolasztikus filozófusok abszurd gondolatairól vagy éppen Dorp inkriminált leveléről, More számára a legfontosabb érv mindig az éppen a kritika tárgyát képező szöveg. A Biblia kapcsán is külön hangsúlyt kap a szöveg ismeretének fontossága – ennek a hiányát kifogásolja leginkább a mindenféle kérdésecskében elvesző hamis teológusoknál is. Vagyis valóban jóval többről van itt szó, mint egy helyi érdekű vitáról, és ahogy azt a kiemelt párhuzamok remélhetőleg bizonyították – az *Utópiához* is több szálon kapcsolódik a szöveg, akár annak elméleti háttereként, vagy legalábbis a titokzatos mű értelmezéséhez számos adalékot kínáló forrásként is kezelhetjük. Talán még ahhoz a sokat tárgyalt kérdéshez is adhat némi támpontot a levél, mely az ismertebb mű felépítését illeti – ha elfogadjuk, hogy az *Utópia* első könyve a második után készült, azt is gondolhatjuk, hogy szerzője a túlon túl elvont, a való élettől elrugaskodott, elméletibb második könyvhöz akart egy olyan első könyvet írni, amely a filozofikusabb szakaszok praktikus alkalmazhatóságát, valódi problémákban rejlő gyökereit hivatott bemutatni.<sup>30</sup> Vagyis mintha a Dorp-levelet író pragmatikus More azt a vádat szeretné elkerülni, mellyel Erasmus kritikusat illette – hogy tudniillik a saját ötleteivel szemben jóval megengedőbb, mint a másokéval. Annyi mindenesetre biztosan kijelenthető, hogy a két korszak határán születő Dorp-levél és az *Utópia* külön-külön is, de együttesen tekintve különösen gazdagon mutatja be a skolasztikus filozófiával szemben megfogalmazott

30 More életrajzírója, John Guy szintén úgy gondolja, hogy a Dorp-levél, de leginkább a leuveni teológusok Erasmus ellen megfogalmazott kritikája befolyásolhatta a főszereplő Rafaél megformálását az *Utópiában*, de ezt a levelek mellett olyan korabeli angliai ügyekhez is köti, melyekben a radikális eszmék terjesztői kőkemény büntetésben részesültek. Lásd John Guy: *A Daughter's Love: Thomas More and his Dearest Meg*. Houghton Mifflin Harcourt, New York, 2009, kül. a 10–11. fejezet. Guyt idézi Murphy; i. m., 733. Rafaelt egyenesen a skolasztikus filozófus alakjaként értelmezi: Warren W. Wooden: *Anti-Scholastic Satire in Sir Thomas More's Utopia. The Sixteenth Century Journal*, 1977 (8):2, 29–45.



humanista kifogásokat, egyúttal illusztrálják is az új tudomány pragmatikus alkalmazhatóságát. Ám míg az *Utópiában* a dialógusban résztvevő felek közül senki sem győzi meg a másikat, a Dorp-levél célba ér, és Dorp és Erasmus viszonya valamennyire legalábbis rendeződik. More, a közmondásosan igazságos bíró alaposan felépített védőbeszédével tehát ismét igazságot szolgáltat, de a komoly érvek és a kimerítő szövegelemzések árnyékában időnként More közmondásos humora és Lukianosztól ihletett, maró szatirikus hangja is felbukkan.

## Carazan álma, avagy a társiasságról, megint

Miért is ne szöhetnének álmokat a jehuk a bölcs lovak országáról? Tették mindig is, filozófiai konstrukciókba, egyszer volt, hol nem volt történetekbe rejtve, énekelve vagy versbe szedve, ami, lássuk be, bár mosdatlan és alávaló állatok, azért a jehuk mellett – mellettünk – szól, volt fantáziánk ezek szerint, és valamelyes önismeretünk. Még ha tévedésben leledztünk is. Mert, ez nyilvánvaló, az ébren álmodott álmok lehetőségfeltétele, hogy lehetne másképpen is. Jobban. Mert ahogy van, az nincsen jól – nem így szólt az ígéret, nem erre rendeltettünk, hogy ez így van, ahogy van, az az ész megcsúfolása (stb.). Ha ma (ha most épp – ahogy tetszik), valamelyest kikupálódott jehuként, úgy tartjuk, csak pórul járhatunk az utópiákkal, mert megszerkesztőik átverték bennünket, a mindent szétziláló okoskodást az erkölcsi önvizsgálat, a hatalomvágyat az ész, a rombolást egy prométheuszi emberkép burkában eladva nekünk, azzal egy bizonyos szögből nézve egy világot nyertünk meg: ha álmaink csak ronthatnak a világon, akkor a lehetséges világok legjobbjában élünk. Hogy tegnapi eszményeink (utópiáink) fabatkát sem érnek, uralkodó eszme lett, filozófiai divatokban is tetten érhetően, de atmoszféraként is (mint posztmodern – akár konzisztens a jelenség, akár nem), miközben amúgy, köszönjük, jól vagyunk (vagy legalábbis megpróbáljuk jól érezni magunkat). Elégedett jehuk vagyunk (szeretnénk lenni). Jobb mindenestre nem jut az eszünkbe. De akkor honnan a páni rémület, ha kicsit laposabb a növekedési görbe, ha valahol egy számítógép mellett ülve elkalkulálja magát egy bróker, honnan a kést rántó düh, honnan, hogy ha egy országban már nem csak egy marék

A szerző filozófus, fordító, korábban (1978–2016) a (volt) Lukács Archívum és Könyvtár munkatársa, a Lukács Archívum Nemzetközi Alapítvány kuratóriumi tagja.

Ez az írás eredetileg a Kardos András 60. születésnapjára a Lukács Archívumban készült, tréfából és kalapemelésként a rég megszűnt *Hiány* 2013. szeptember 3-i számának alakjába bűjtött afféle Festschriftben jelent meg, ha harminc példányban létezni megjelenés; hogy érdemes-e szélesebb publikum elé bocsájtani, nem dolog megítélni. Most csak néhány magyarázat került a korábbi szöveghez, mit sem változtatva a szerző óháján: sok boldog születésnapot, Kardos András!

riz a fejadag, az akkor meggátolandó hatalmi átrendeződésnek számít (stb.)? Mintha annak az épületnek a lakói lennénk, amelyet (Kant szerint) Swift énekelt meg, amelyet tudniillik alkotója a súlyok és ellensúlyok oly finoman kiegyensúlyozott konstrukciójaként szerkesztett meg, hogy az egy rászállt pillangó súlya alatt porrá omlott.

Betojt juhuk vagyunk. Hiszen a lehetséges legjobb világ lehet tetzőlegesen pocsék. A definíció (minden változtatás csak ronthat rajta) megengedi. Irigyen, ötletekre éhesen vizslatjuk valaha volt tévedéseinket, akkorról, amikor még volt fantáziánk ezek szerint, és valamelyes önismeretünk. Ahogy ennek az írásnak a szerzője is teszi.

Hogy Kant rendszerében, abban a bizonyos barokk palotában, amelynek pompás homlokzatán azonban, tudjuk, Schopenhauer szerint szépecskén sorakoznak sehonnan sehová nem szolgáló, pusztán a szisztematikusság (a rend) kedvéért fölrajzolt vakablakok,<sup>1</sup> mondom, hogy ebben a palotában a *Pragmatikus érdekű antropológia* (egyáltalában, Kant antropológiai előadásai) nem mondhat(nak) a magáénak (magukénak) még egy szerényebb lakosztályt sem, azt aligha volna kedve vitatni bárkinek. Hogy miféle alagsori odú, lépcsőforduló, melléképület, ahol ellakhatik (ellakhatnak), és hogy ott mi dúl, az már inkább tárgya vitáknak, talán tünődésre ingerlőbb is, és (mert jobbnak látjuk megszabadulni a továbbiakban várhatóan csak bonyodalmakat okozó építészeti metaforától) megmaradva abban a formájában a kérdésnél, hogy *mi is dúl* amaz odúban, lépcsőfordulóban vagy melléképületben, vehetnénk olybá talán: az antropológia afféle *Parallelaktion*<sup>2</sup>...

... párhuzamos cselekmény(-szál, -vezetés), szóval valami magasabb régiókban, fentebb stílusban zajló ügylet mulatságosabb (plebejus, csetlő-botló) variációja – voltaképp talán egyszerre több darabban is. Egy bizonyos szögéből, ez kézenfekvő, a *metafizikai előadásokhoz* a metafizikai előadások anyagából sodort szál, hiszen az antropológiai előadások anyagát jórészt az empirikus pszichológia teszi ki. Az empirikus pszichológia, mint köztudott, hagyományosan a metafizika fejezeteként tárgyalattott,

1 A hasonlatot, amelyet Schopenhauernek tulajdonítottam, onnan citáltam ide, ahonnan emlékeztem rá, vagyis Ernst Bloch filozófiatörténeti előadásából (Ernst Bloch: *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Bd. 4.: *Neuzeitliche Philosophie II*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1985, 79.), de visszakeresve konstatálnom kellett, kissé kikerekítettem a képet.

2 Ahogy a kifejezést Odo Marquard is használja, mondjuk, a *Fölmentésekben* vagy *A megvádolt és fölmentett emberben*, in uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Atlantisz, Budapest, 2001. 275. skk., 101. skk.

ám, mint ugyancsak köztudott – minthogy Kant sokszor kitér rá<sup>3</sup> –, csak (a megokolás időről időre változik) mert az empirikus pszichológiát a metafizika részeként tárgyaló elődök meghökkentően slendriánnak mutatkoztak abban, ami Kantnak ellenben szívügye volt, a határok pontos megszabásában, azaz úgy vélték, végül is eszünk empirikus járása is eszünk ügye, hát a metafizika körébe vonták azt is, feledvén, hogy az empirikus dolgokból elkerülhetetlenül hibáznai fog a szükségszerűség. Vagy mert (így a másik megokolás) túl sovány volt az empirikus pszichológia anyaga, hogysem el ne kallódott volna, ha szárnyai alá nem veszi a metafizika megállapodottabb tudománya – ám Kant már úgy találhatta, épp ezért bátran ki is bújhatik már a védőszárnyak alól, szépen kigömbölyödött az empirikus anyag, hamarost kerülhet hozzá rendszeresség, professzor, katedra, tudományos akadémiai, mi több, minisztériumi főosztály,<sup>4</sup> aminél fogva a metafizika végre útilaput köthet az empirikus pszichológia talpára,<sup>5</sup> vagy másképp: az empirikus pszichológia immár tárgyalható más, inkább neki való szövegösszefüggésben is (vagy inkább: más szövegösszefüggésben tárgyalandó tehát), mondjuk, egyebek közt épp a pragmatikus érdekű emberisme keretei között. Amihez persze (másfelől) hozzá kellene tennünk, hogy az empirikus pszichológia, hogy úgy mondjam, megemberesedésének esélyeit azért Kant nem látta olyan nagyon rózsásnak, mivelhogy csaknem képtelenségnek tartotta, hogy ez a valami mint diszciplína lehetséges legyen. Ezen a ponton pusztán csak rekapitulálnom kell (s a rend kedvéért el sem mulasztom) tudós kollégám, Blandl Borbála egy lebilincselően szellemes eszmefuttatását:<sup>6</sup> empirikus pszichológiai vizsgálódásait (márpedig ha egyszer empirikus pszichológiról van szó, mégiscsak illik valamelyes *empirikus* pszichológiai vizsgálódásokat eszközölni) az ember vagy önmagán eszközli, vagy másokon. Ha önmagán, ami kézenfekvőnek tűnik, akkor abba a nehézségbe ütközik, hogy vizsgálódásai (amelyeket ez esetben érthető okokból esélye sincs titokban végezni) sehogy sem lelik tárgyukat annak eredeti állapotában, mert vagy vizsgálódik az ember, vagy engedi vizsgálni magát – egyszerre nem megy a kettő. És az csak az egyik része a dolognak, hogy az eredeti állapottól való elmozdulás *színlelés* lesz, mert az ember – ez nemének alapvető jegye (erre visszatérünk még) – rühelli, ha kifürkészni akarják;

3 Metafizikai előadásaiban például: *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Atlantisz, Budapest, 2013, 111. sk., 278. skk.

4 A felsorolás nem implikál kauzalitást, az okozás rendje lehet épp fordított is.

5 *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Id. kiad. 111–112.

6 Blandl Borbála: Emberkép. *BUKSZ*, 2006 (18):1, 12. skk.; sajnos a hivatkozott szöveg csak részleteiben adja vissza a szerző álláspontját, a teljes okfejtés valószínűleg egy beszélgetésben hangzott el.

a másik, hogy egybeesvén a vizsgált és a vizsgálódó, aki vizsgálódik, kezdi majd olyasmit is föllelni vizsgált önmagában, amit nem annyira megtalált odabenn, mint inkább odavitt. (Ilyesmi persze a mások megfigyelése során is előadódhatik, olyankor azonban csak az interpretáció hibban meg...) S a tetejében ez egyfajta örvény: a magunk elemzése magában hordja a veszélyt, hogy mind hipochondrikusabbá válik. Igazán a mások lelkének vizsgálatával sem járunk különbül, mert, mint utaltam rá, az ember ugyan irdatlanul kíváncsi másokra, ellenben a látszatok sokasága mögé próbálja rejteni önmagát; és hozzá ez a fajta vizsgálódás sem veszélytelen; legalábbis a komplikáltabb esetek (a fej betegségének esetei), ha nem is szigorúan járványtani értelemben, de valamiképpen fertőznek: a gyengébb idegzetűek hajlamosak maguk is produkálni a tanulmányozni kívánt kórtüneteket.<sup>7</sup> Amiért is, ha jól értem, az a tudományelméleti instrukció, melyet az empirikus pszichológus a filozófiától kaphat, úgy szól: „hagyd abba!”.

Talán párhuzamos cselekmény a *morálfilozófia* drámájában is – legalábbis Werner Stark, az antropológiai előadások akadémiai kiadásának egyik gondozója, amúgy jeles filozófiatörténész, úgy találta,<sup>8</sup> az antropológiai előadások épp azokban a vizsgálódásokban érdekeltek, amelyeket Kant a morálfilozófia corollariumaként tartott szükségesnek, nélkülözhetetlennek gondolván az emberi természet ismeretét a morálprédikációk reménytelen terméketlenségének kúrálásához.<sup>9</sup> Ezért is tartotta volna Kant, így Stark, afféle felelgetős énekként, egymást követő szemeszterekben morálfilozófiai és antropológiai előadásait. Hogy így van-e, abban a kérdésben nem szeretnék döntenit (az antropológiai előadások két kiadójának, Werner Starknak és Reinhard Brandtnak ezen a ponton elváltak útjai), mindenesetre: nem merném állítani, hogy világosan megképzett volna előttem, miféle állaguk lehetne azoknak az empirikus vizsgálódásoknak, amelyek azt firtatnák, vajon képes-e az ember, ha számba vesszük gyöngéit, szenvedélyeit, képességeit stb., beváltani azt, amit az ész követel tőle – és hova is keverednének ezekkel a vizsgálódásokkal. Vannak persze általános tények, amelyeket a morálfilozófia is szükségképp előfeltételez, mondjuk, hogy az ember véges lény, hogy embertársai segítségére szorul, és hogy céljai elérésében így vagy úgy, de involválva vannak

7 Immanuel Kant: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris, Budapest, 2005, 11., 27. skk., 138. skk., 305.

8 Werner Stark: *Historical Notes and Interpretative Questions about Kant's Lectures on Anthropology*. In Brian Jacobs (szerk.): *Essays on Kant's Anthropology*. CUP, Cambridge etc., 2003, 15. skk.

9 Stark egyebek mellett Kant 1774–1775-ös etikai kurzusára és a Friedländer lejegyzésében fennmaradt 1775–1776-os antropológiai előadásokra utal (*Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Deutschen Akademie d. Wissenschaften – Akademie d. Wissenschaften zu Göttingen, Bd. XXVII., 244. Bd. XXV. 471–472.).

mások is – ahogy *A tiszta ész kritikájának* episztemológiai fejtegetései is fölteszik, hogy vannak az embernek magasabb megismerőtehetségei (stb.), enélkül aligha értenénk, miről szólnak, sőt nem szólnának semmiről, sőt Kant meg sem írta, és senki nem olvasta volna őket. Ezek a tények azonban maguktól értetődökként föltételeztetnek, a további tényeket illetően ellenben a morálfilozófia szemszögéből úgy fest a dolog, hogy egy gyerek is képes meghallani az ész túlkiabálhatatlan hangját: közülünk a legeggyűbb is világos különbséget tud tenni a gyakorlati ész követelése és az okoskodás zavaros sugalmazásai között, és minden olyasmi, ami azt magyarázná el, miért van, hogy mégsem, csak az erkölcsi kibúvók vagy mentségek vagy fölmentések empirikus tudománya volna – igazán érdekes tudomány, Kant szemszögéből kiváltképpen az.

Mindezzel együtt, mondom, a *Pragmatikus* érdekű *antropológia* bátran lehet (Kant antropológiai előadásai bátran lehetnek) több fennkölt darabnak is párhuzamos cselekménye, túl az előbbieken, lehet(nek) párhuzamos cselekményszál persze a történetfilozófiai írásokhoz is. Tudva, hogy itt aligha tárgyalhatom érdeme szerint a dologot, mégis hadd próbáljak meg legalább egy szálát valamelyest fölfejtetni, aminek is hadd fogjak neki a végén, mármint a már könyvvé formált antropológiai előadások végén: a nem (emberi nemünk) karakterét összegző fejtegetések egy bizarr úgy másfél oldalán (melynek végén aztán a gondolatmenet egy már ismerősen akrobatikus bukfencsel ismerősen épületes befejezéséhez érkezik).

A *Pragmatikus* érdekű *antropológiáról* kevesen állítanak (senki sem állítja), hogy szerkezete meg az indokok, hogy miért is épp úgy épül föl, ahogy, ordítóan világos volna. A két főrész talán valamiféle elem- és módszertan (ahogy illik), és talán az sem egész beláthatatlan, hogy egyikük miért az „antropológiai didaktika”, másikuk miért az „antropológiai jellegtan” alcímet viseli. A mintegy a két főrész alaptémáját (fő kérdését) megfogalmazni hivatott két al-alcím azért már zavarba ejtő – az első rész al-alcíme, amelyik egyébként vélhetőleg nem is Kanttól származik, még csak-csak megteszi, a második rész Kant adta al-alcíme azonban, mármint hogy „miképp ismerszik meg az ember benseje a külsőről”, bármilyen érdekfeszítően hangzik is, már aligha: semmi efféléről nem esik szó a szövegben.<sup>10</sup> Amely kitérővel mindösszesen csak azt akartam jelezni, hogy a *Pragmatikus* érdekű *antropológia* (vagy egyáltalában, az antropológiai előadások) anyaga, karaktere, ha tetszik, műfaja alkalmas adhat a tünődésre, vélhetőleg nem függetlenül attól, hogy a Kantot izgató

10 A szerkezeti-szerkesztési rejtelmekről lásd Reinhard Brandt tanulmányát a már hivatkozott *Essays on Kant's Anthropology* című kötetben: *The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being*. 85. skk.

problémák rétegződése<sup>11</sup> tükröződik a dologban, és a rétegek elmozdulása, ahogy Kant önmagához igazítja vizsgálódásait.<sup>12</sup> És talán az eszmék összetorlódása az, ami mintha különössé tenné a *Pragmatikus érdekű antropológia* utolsó lapjait.

A szóban forgó ügy másfél oldal az emberi természet meghatározására tett kísérlet – nem is az első, *A nem karaktere* címet viselő (E) pontban. Az emberi természet meghatározására tett kísérlet, ahogy Kant megfogalmazza a kérdést, egy sajátos szemszögből voltaképpen, válaszként tudniillik arra a kérdésre, hogy ha „az eszes földlakók specieseként” képzeljük el magunknak, akkor „vajon az emberi nemet jó vagy ártalmas fajnak kell-e tekintenünk” – de hát ettől azért a kérdés csak az marad, amire válaszolandó ekkortájt effajta vállalkozásba fogni szoktak, hogy tudniillik vajon az ember eredendően jónak vagy rossznak teremtett-e (hogy sülyed-e, vagy emelkedik stb.). A meghatározás kísérlete során, elsőre bohó ötletnek tűnik, fölbukkannak egy képzelt másik bolygó képzelt másfajta lakói, akik tőlünk, emberektől mindössze abban ütnek el, hogy képtelenek bármely belső rezdülésüket magukban tartani, „egyes-egyedül hangosan képesek csak gondolkodni, azaz sem ébren, sem álmukban, sem társaságban, sem magányosan nem tudnak semmit sem elgondolni, amit ki ne mondanának ugyanakkor”.<sup>13</sup> A, mondom, bohónak tűnő ötlet (amely ettől nem tűnik kevésbé bohónak), fölteszem, sajátos segédlet annak az ember meghatározásával akadt bökkenőnek a megoldásában, amely bökkenőre Kant többször is utal:<sup>14</sup> az ember voltaképp az egyetlen eszes lény, melyet ismerünk, aminél fogva annak a tekintetében, hogy az eszes lények nemén belül miféle megkülönböztető jegyekkel volna fölruházható, hogy leírása takaros definícióvá kerekedjék, tanácstalanok vagyunk. Ennek a másik bolygónak a lehetséges lakói („Alkalmasint megeshetik, hogy valamelyik másik bolygón olyan eszes lények élnek...”) az emberi természet bűvárának asszisztálnak, el ne akadjon a meghatározással; ami pedig az ily módon tudományos szempontból kifogástalanná csiszolt definícióból kikerekedik, az aligha hangozhatnak másképp, mint hogy az ember a véges eszes lények hazudozásra hajlamos speciese: lény, amelynek „összetételéhez eredendően hozzátartozik tehát, s hozzátartozik nemének fogalmához is, hogy a mások gondolatát buzgón firtatja, a saját gondolatait azonban megtartja saját magának; amely derekas tulajdonsága utóbb nem mulaszt el rejtőzködésből apránként szándékos

11 Uo. 89.

12 Ehhez: Allen W. Wood: Kant and the Problem of Human Nature. In *Essays...* Id. kiad. 38. skk.

13 Kant: *Antropológiai írások*. Id. kiad. 305.

14 Uo. 249.

megtévesztéssé, sőt hazudozássá izmosodni.” (Azért a lehetséges bolygólakók sem tartoznak éppenséggel az elviselhető véges eszes lények fajtájába: a tapintatot például nem ismerik.)<sup>15</sup>

Idézhetnénk tovább is: hogy ennél fogva az emberi természet tanulmányozójával vizsgálódásai nem is annyira meggyűlöltetik vizsgálódásai tárgyát, mint inkább nevetségessé teszik az utóbbit a szemében, bár jobban teszi (mármint az emberi természet bűvára, de mindenki más is jobban teszi), „ha résen van, és nem engedi meglátni teljesen, milyen is ő” stb., de az előbbieket is elegendőnek tűnnek ahhoz, hogy nem leplezve megütközésünket föltegyük a kérdést: *édes istenkém, miért éppen ez?* Miért éppen ez – ez a valóban inkább csak nevetségese esendőségnek tűnő valami – az, amit Kant, miután vagy 300 oldalon (és vagy 30 éven) át szöszmötölt az empirikus ember vizsgálatával, a legegésőbbnek tart amúgy, lássuk be, elég borzalmas nemünknek fölhánytorgatni, ha már valamit föl kell hánytorgatnia?

A tetejében: miért éppen ez, ha egyszer amúgy rejtőzködés és kíváncsiság kombinációjának egy változatáról, azaz ha tetszik, mégiscsak egyfajta *színlelésről* (látszatról) Kant más hangfekvésben szokott megemlékezni, vagy legalábbis más hangfekvésben is szokott, és nem is melleleg csupán (ha épp népszerűen írni szottyant kedve, vagy saját rendszere margóján bóklászott); *Az erkölcsök metafizikája* is pártfogólag ír civilizálódásunk külsőlegességeiről: „Mindez [a társasági erények tudniillik: hogy elfogadhatók vagyunk a társaságban, szívélyesek és illemtudók stb.] ugyan csak külsőség vagy járulék (*parerga*), szépséges, az erényre emlékeztető látszat, ám nem csalóka, hiszen bárki tudja, minek tartsa. Váltópénz csak, mégis már ama törekvés nyomán is előmozdítja az erény érzését, hogy ezt a látszatot, amennyire csak lehet, az igazsághoz közelítsük. *A megközelíthetőség, a beszédesség, az udvariasság, a vendégszeretet, a szelídség* (a vitában, amely nem válik viszályá) – mindez az érintkezésnek csupán sallangja, de a bennük megnyilvánuló kötelezettségekkel egyszersmind másokat is köteleznek, tehát hozzájárulnak az erény érzületéhez, mivel legalábbis az erény *szeretetére* nevelnek.”<sup>16</sup> És minthogy a dolog ilyenformán vélhetőleg érintkezik nemünk civilizálódásának és/vagy moralizálódásának problémájával, mindenképp adódik egy további kérdés is: föltéve és meg is engedve, hogy Kant – miután vagy 300 oldalon

15 Nem ismernek továbbá semmifajta intimitást; képtelenek meggondolatlanok lenni, mert meggondoltak sem lehetnek: mire bármit is meggondolnának, már úgyszólván rég kiszaladt a szájukon stb.

16 Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. In uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991, 595.



(és 30 éven) át szöszmötölt az empirikus ember vizsgálatával – nem akarta üres kézzel elbocsájtani hallgatóit (olvasóit), akiknek világpolgári csiszolódása szívügye volt, mondom, ezt föltételezve – vajon hogy ezzel az inkább csak nevetséges (szánandó) esendőségünkre, mintsem bármi végzetes bajra vallani tűnő valamivel talált elakadni, az összefügg-e (s ha netán megtenné, miféleképp függ össze) azzal, ami az ember meghatározásáról pár lappal korábban olvasható (és inkább tűnik Kantra vallani). Csak emlékeztetőül: „ha az eleven természet rendszerében ki akarnánk jelölni az ember számára a maga osztályát, [...] nem maradna hátra más, mint azt mondanunk: olyan a karaktere, amelyet maga teremt magának, hisz tehetségében áll, hogy maga választotta célok szellemében tökéletesítse önmagát”, és bár „a természet a *viszály* magvát plántálta belé”, csak azért plántálta belé, hogy abból „kovácsolja ki az ember tulajdon esze azt az *egyetértést* – avagy az állhatatos közeledést ahhoz legalább –, amely utóbbi, ha az *eszmét* nézzük, a *célja* voltaképp.”<sup>17</sup>

Másképp fogalmazva: vajon fura rigolya, szeszély, hogy a *Pragmatikus érdekű antropológia* utolsó lapjain épp úgy sikeredett az ember Bestimmungját megfogalmazni, ahogy, vagy abból adódik netán, hogy épp a felhősebbik homlokú Kant írta ezt az úgy másfél oldalt, az, aki nem sokat várt a szép látszatoktól<sup>18</sup> – vagy ami rosszkedvű rigolyásságnak tűnik, mégis rávall az ember voltaképpeni meghatározására, vagyis hát rendeltetésére, és persze ha így tesz, miképpen teszi.

Bár meglehet, az előbbi eshetőségek kézenfekvőbbek talán, mégis hadd érveljünk a legutóbbi mellett; amihez szeretnék visszalapozni Kantban egy történethez (vagy ha tetszik, képhez), amelyben ugyancsak szerepelnek más bolygók, legalábbis szerepel minden bolygók tartálya, az űr, és amely történettel (vagy képpel), úgy tűnik, sikerült Kantnak is meglepnie magát. A kép (a történet), a festők szavajárásával, „erős” – hadd idézzük hát:

Egy példát akarok csak említeni arra a nemes elborzadásra, amely a tökéletes elhagyatottság állapotaként írható le, és ezért részleteket kivonatolok Carazan álmából (Brem. Magazin, IV. kötet, 539. o.). Ez a gazdag, fukar ember, minél gazdagabb lett, annál inkább elzárkózott szívében a részvét és a mások iránt érzett szeretet elől. Miközben az emberszeretet kihunyott benne, imáiban és vallási cselekedeteiben egyre buzgóbb lett.

17 Kant: *Antropológiai írások*. Id. kiad. 290.

18 Mondjuk, az a Kant, aki olyan erős fenntartásokkal nyilatkozik „a széphez fűződő empirikus érdekről” (az ízlésnek és az ízlés dolgainak esélyeiről arra, hogy valahogy csiszoljanak bárdolatlan valónkon) *Az ítélőerő kritikájában* (ford. Papp Zoltán. Osiris, Budapest 2003, 211–213).

Ennek beismerése után így folytatja elbeszélését: Egy este, amikor lámpám fényénél mérleget készítettem, és számolgattam a nyereségemet, elnyomott az álom. Álmomban megpillantottam a halál angyalát, amint forgószeleként rám támadt, mielőtt réműletes csapását könyörgésemmel elháríthattam volna. Megdermedtem, mikor felismertem, hogy sorsom az örökkévalóság elé vettetett, s hogy mindahhoz a jóhoz, amit cselekedtem, semmit sem tehetek hozzá, és mindabból a rosszból, amit elkövettem, semmit sem vehetek el. Annak a trónusa elé vezettek, aki a harmadik mennyországban lakozik. A fényesség, aki előttem lángolt, így szólított meg: Carazan, imád nem hallgattatott meg. Elzárkóztál szívedben az emberszeretet elől, s kincseidet vaskézzel tartottad meg. Csak magadnak éltél, és ezért örökre egyedül és a teremtés egészében való mindennemű közösségből kitaszítva kell élned. Ebben a pillanatban láthatatlan erő ragadott tova, s űzött a teremtés fénylő építményén keresztül. Hamarosan számtalan világot hagytam magam mögött. Amikor a természet legszélső határához közeledtem, észrevettem, hogy a határtalan ürességek árnyai az előttem tatóngó mélységbe ereszkednek. Az örök csend, elhagyatottság és sötétség félelmetes birodalmába! Erre a látványra kimondhatatlan elborzadás vett rajtam erőt. Lassacskán elvesztettem szemem elől az utolsó csillagot, s a világosság utolsó derengő fénye is kialudt a ránc boruló sötétségben. Ahogy pillanatról pillanatra növekedett távolságom az utolsó lakott világtól, úgy erősödött bennem a kétségbeesés halálos féelme is. Kibírhatalan szorongással gondoltam bele, hogy ha tízezerszer ezer évig vinnének tovább minden teremtett határán túl, még mindig csak a sötétség végeláthatatlan szakadékába tekintenek előre, segítség vagy a visszatérés bármiféle reménye nélkül. – E bénultságban oly heveséggel nyújtottam ki kezemet a valóság tárgyai után, hogy ettől felébredtem. Nos, ebből megtanultam, hogy sokra kell becsülnöm az embereket; hiszen amaz ijesztő pusztaságban még a legnyomorúságosabbat is, akit csak jó sorsom büszkeségében elutasítottam az ajtómtól, sokkal többre tartanám Golkonda minden kincsénél.

Carazan a *Megfigyelések a szép és fenséges érzéséről* egy lapalji jegyzetében álmodik,<sup>19</sup> bár ami a lap alján áll, annak, ha jobban megnézi az ember, voltaképp édeskevés köze van – holott lapalji jegyzetektől valami efféle tán elvárható – ahhoz a mondathoz, amelynek a végére a lap aljára utaló csillag kitétetett: a magányos elhagyatottság fenségességét (rémisztő-fenségességét) kellene az olvasó elé idéznie, de aligha azt teszi. Ha ille- nék alvó embert háborgatni, azt mondanám, Carazan álmodhatnék egy

19 Czeglédi András fordítása. In Immanuel Kant: *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Osiris, Budapest 2003, 289–290.

bekezdéssel odébb vagy tíz lappal korábban – ami mindösszesen azért érdekes, mert ez a fajta szerkesztésbeli nagyvonalúság éppen nem annak a jele, hogy a dolgot csak mintegy mellesleg hozta szóba a szerző (mert megtetszett a *Bremisches Magazin*-ban olvasott történet), épp ellenkezőleg, arról árulkodik, hogy valaminek föltétlenül helyet szeretett volna szorítani – olyankor pedig a nem éppen visszautasíthatatlan alkalom is megteszi. Akárhogy is, az épületesnek szánt történetben (a *Bremisches Magazin* végül is a tudományok, művészetek és az erény elterjesztésének szolgálatában állt) a „nemes elborzadás” példájáról lehorzsolódik minden finomkodás – erősen kétlem, hogy a történet hőségének (vagy bárkinek) a kebelében emelkedett érzemények ébrednének, ha valamiképp alkalma adódnék a világ végén kuksolni, míg bele nem kékül; ahogy azt is (kétlem), hogy a *Bremisches Magazin*-ból előhalászott történet mint a rémisztően fenséges alkalmas illusztrációja igézte volna meg Kantot. Ami Carazant illeti, hogy a setét úr láttán bármifajta lelkesültség támadjon benne, ahhoz belőle amúgy is hibádzott valami, hiszen a fenséges érzéséhez, tudjuk, az szükségeltetik, hogy az ember az őt magasan a bolygók, fényévek, gravitáció s a természet egyéb hívságai fölé emelő erkölcsi törvénynek vethesse a hátát – ha tetszik, a szabadság tudata adja azt a fajta immunitást, amely (nem érthetetlenül) Burke szerint is nélkülözhetetlen ahhoz, hogy furcsa gyönyörünket leljük abban, ami pedig fenyeget minket (jobb, ha rács mögött van)<sup>20</sup> – de Carazan, tudjuk, füttyült az erkölcsi törvényre egész tyúkszaros életében. Ám ettől függetlenül is: a fenséges is csak valahogy keretbe foglalva az, ami: valami, aminek tudniillik *hátat fordíthatunk*, a világ végén kuksolni, ez ellenben valamiképp élvezhetetlenül kerettelen – amiért is Carazan egyszerűen csak rémült. Noha föltehetőleg nem szomj- vagy éhhalálra ítéltetett, nem várják sehol oroszlánok (bár talán egyenesen megőrülne neki, hogy legalább oroszlánok várják) stb. – effajta banalitásokkal aligha érik be angyalok, ha nevelhetnékjük támad. Csupán embertársairól kell lemondania, akikre, amíg körükben tartózkodott, köpött csak. És noha föltehetőleg nem szomj- vagy éhhalálra ítéltetett (stb.), minden különösebb magyarázat nélkül is értjük, hogy mitől retteg, illetve voltaképp a gyomrunkban érezzük – valóban igéző a történet: Carazan az ember társias lény (az emberi természet kiküszöbölhetőenül társiaság konstituálta) voltáról álmodik. A példabeszéd kilép

20 „Amikor a veszély vagy a fájdalom túl közelről érint bennünket, semmiféle gyönyörézetet nem képes kiváltani, egyszerűen csak rettenetes; bizonyos távolságból és bizonyos változtatással azonban már gyönyörködtehetnek, sőt gyönyörködtehetnek is, ahogy azt nap mint nap megtapasztaljuk.” – Edmund Burke: *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Magvető, Budapest, 2008, 45.

a *Megfigyelések* által a nemes érzületek rendszertanának érdekében eszközölt (bájos) szorgoskodás medréből – bár persze, voltaképp már a nemes érzületek rendszertanának érdekében eszközölt (bájos) szorgoskodás is a társiasságnak van szentelve, de némiképp még abban az értelemben, amelyben a társiasság afféle dísz, valami, ami az ember dicséretére válik, mondjuk, hogy két falat között hajlandó vacsoravendégeivel néhány barátságos szót is váltani. Carazan azonban azt álmodja meg, hogy a társiasság az ember definíciójához tartozik; hogy a rémületesség semmivé foszlik, amit magunkról gondolunk, ha nincsen olyan, hogy a többiek. Ha tetszik, afféle lábjegyzetbe fojtott gondolatkísérlettel van dolgunk: vond ki ezt-meg-ezt képzeletben abból, amit valamiről gondolsz, aztán nézd meg, még érted-e.

Takaréklángra csavartabb megfogalmazásban: Carazan álmában a kérdés (vagy, más szögből, az implicit válasz a kérdésre) a lenyűgöző, tudniillik hogy mi a bánatra jó az embernek a másik ember.

(Közbevetőleg: az, hogy *Geselligkeit*, ha Kantról van szó, nem érthetetlen módon, a „társiatlan társiasság” fordulatból ismerős meghitten mindenkinek, egy, a természet cselének eshetősége fölött töprengő gondolatmenetből, ha tetszik: az *Ungeselligkeit dicséretéből*. Carazan álma alkalmas talán érzékeltetni, hogy az emberi szociabilitás sem csak azért és annyiban foglalkoztatta Kantot, mert s amennyiben valamiért nem szeretett magában, társaság nélkül vacsorázni...)

A kérdésre, amelyet még a közbevetés előtt tettem föl (mármint hogy mi a bánatra jó az embernek a másik ember) persze igencsak sokféle választ lehetne adni (amiért is illik majd pontosítanunk rajta, hogy kevésbé fessen idétlenül), és a válaszokat fölöttébb kézenfekvő volna éppenséggel a *Pragmatikus érdekű antropológiának* az „egoizmus” (Kant nem az önzés, hanem egyfajta szolipszizmus értelmében használja a szót) önhittségeit bíráló/cáfoló fejtegetéseivel kezdenünk – avval, hogy egoistaként, ha komolyan vesszük a dolgot, nem igazán beszélhetnénk értelmesen (rendben, tekintve a szó értelmezése körül zajló végeérthetetlen vitákat: hozzátéveleg vagy földi értelemben értelmesen) igazságról<sup>21</sup> vagy ízlésről, szépről és művészetről sem tehát, illetve hogy aki morális értelemben egoista, az... legalábbis nem kantiánus. És persze a dolog tovább volna tárgítható, az említett fejezet végén Kant maga utal rá, a logikai, esztétikai

21 „A logikai egoista fölöslegesnek tartja ítéletét a mások értelmének mérlegére vetni; mintha csak egyáltalán nem volna szüksége e próbakőre (*criterium veritatis externum*). Ám olyannyira bizonyos, hogy ítéleteink igazsága felől magunkat biztosítandó nem nélkülözhetjük ezt az eszközt, hogy meglehet, ez a legfontosabbik ok, amiért a tudós nép oly sürgetően követeli a *toll szabadságát*; mert ha ez megtagadatik tőlünk, azzal tulajdon ítéletünk próbájának fő eszközétől is megfosztatunk, és ki vagyunk szolgáltatva a tévedésnek.” – Kant: *Antropológiai írások*. Id. kiad. 23.

és morális egoista bírálata során csak annyi került szóba, amennyi „ebből az antropológiára [tartozik]. Mert ami az előbbi különbségről [egoizmus és pluralizmus különbségéről] a metafizikai fogalmak nyelvén elmondható, az teljességgel az itt tárgyalandó tudomány birodalmának határain túl fekszik. Ha tudniillik a kérdés úgy szólna pusztán, vajon gondolkodó lényként saját létezésemen túl okkal föltehetem-e egy más, velem közösségre lépett lények alkotta (világnak nevezett) egész létezését is, az nem antropológiai kérdés volna, hanem metafizikai.”<sup>22</sup> Ám hadd maradjak meg annál, ahogy a kérdés (hogyan mi a bánatra jó stb.) lidércálomként Carazanra települ, hogy tudniillik mennyiben érinti a dolog (mert Carazan álmában igencsak úgy találja: érinti) önmagunk érzékelését (önérzetünket, öntudatunkat – ez mind *Selbstbewusstsein*).

Ebből a szögből nézve, gondolom, nem istentől elrugaskodott ötlet a szenvedélyek – illetve, bár Kant egy rubrikában tárgyalja azt a bír- és hatalomvággyal, tulajdonképpen a *becsvágy* – nyomába erednünk, mármint azon a csapáson, amelyet Kant vág ebben a tárgyban. Bátran találhatja persze bárki úgy, Kantnak az emberi *Gemüt* iszaposabb tájain esz-közölt nevelő célzatú kiruccanásai megmosolyogtatók, esetleg hogy az e barangolások során született följegyzések („megfigyelések”) inkább valók a falvédőre, mintsem egy igazán tekintélyes filozófus Összes Műveinek lapjaira. (Nem egyszerű dolog egy sztoikus rokonszenvekkel megvert gondolkodónak az emberi érzelmekről értekeznie, amelyek hisz hatalmukba kerítik az embert, azaz korlátozzák őt szabadságában: kötelmek, amelyekről nem dönt teljhatalommal a tisztán odabent, az elmében született eltökélés, márpedig egy sztoikusnak óvakodnia és óva intenie kell minden effélétől, mint tudjuk.) Mindazonáltal: bár amit Kant a szenvedélyekről ír, érzelemfilozófiának talán sovány, hadd vegyük a dolgot szemügyre. Legelsősorban is, és ez a mi szempontunkból nem mellékkörülmény, „a szenvedélyek mind az ember más emberek, s nem dolgok iránt gyúlt vágyai”, vagy másképp „[s]zenvedélyek voltaképp csak más emberekhez fűzhetik az embert, s kielégíteni is csak más emberek elégíthetik ki szenvedélyeinket”.<sup>23</sup> Szendvedélyekből jó pár féle van, vannak természetes (született) szenvedélyek (a szabadság- és a nemi vágy, ezek a lázas szenvedélyek), és vannak az emberi *műveltség*ből sarjadt (szerzett) hajlandóságoknak is (jeges) szenvedélyei, és ezek a szenvedélyek mind arról szólnak (aszerint is oszthatók föl), ellentétben a dolgokat érintő vonzalmaktól és irtózásoktól, „miképp is használják az emberek a maguk személyét és szabadságát egymás között, vagy miképp élnek vissza személyükkel és szabadságukkal, mikor egyikük a másikat a maga céljainak pusztá-

22 Uo. 25.

23 Uo. 218., 221.

eszközévé teszi”. A szenvedélyek fölosztásában Kant talán elügyetlenkedett egyet és más<sup>24</sup> (a bosszúvágy afféle elfajult jogérzékként nyilvánvalóan egy szerzett hajlandóság szenvedélye, de nem vélném jeges szenvedélynek), ám ez mellékes körülmény, abban tudniillik aligha fogott mellé, hogy a szenvedélyeknek mindenképp más a logikájuk – vagy dramaturgiájuk –, mint azoknak a fajta vonzalmaknak vagy irtózásoknak, amelyekről szoktunk ugyan mint szenvedélyekről beszélni, amikor azt mondjuk emberekről, hogy „szenvedélyesen szeretnek vagy gyűlölnék bizonyos dolgokat (az italt, a játékot, a vadászatot, illetve a pézsmailatot vagy a pálinkát például)”, mert olyankor „csak ösztönökről van szó, azaz csupa olyasmiről, ami a megkívánóképességben *pusztán szenvedőleges*”; legalábbis mindenképp más a logikájuk a Kantot leginkább érdekelni tűnő szenvedélyeknek, amelyek tudniillik annak hajlandóságából fakadnak, hogy mások fölött befolyást szerezzünk. A szenvedélyekkel tudniillik beleszövődünk a véges eszes lények világába, és bár a becsvágy, bírvágy és hatalomvágy szakaszai fölé biggyesztett magasabb rendű cím nem ezt sugallja, meg is határozódunk általuk. Noha ezeknek a „jeges szenvedélyeknek” a voltaképpeni mozgatója abbeli hajlandóságunk, hogy „mások fölött bármi befolyást szerezzünk”, igazi tárgya vagy „anyaga” azonban a mások hajlandósága; az, amiről a nevüket, hogy bír-, uralom- meg becs-, kapják, csak arra a „hármás fegyverzetre” utal, melynek köszönhetően hatalomra tehetni szert a mások hajlandósága fölött. Persze a „mások hajlandósága fölött uralmat szerezni, hogy a magunk szándékai szerint kormányozhassuk és határozhassuk meg őket”, az annyi, mint „másokat, puszta szerszámaiként akaratumknak, *birtokunkba* keríteni”,<sup>25</sup> de azért a dolog rafináltabb, a becsvágy esetében mindenképp az; voltaképp már ennél szimplább vágyak tárgyát is a mások vágyakozása (vagy a dolgok állásáról alkotott elképzeléseik egy bonyolultabb szövedéke) *teszi azzá, ami*; az 1963-as Aston Martint a többiek nyálának csordulása, a rangot az elfogadás, tisztelet stb. Az persze – szó esett már Kant sztoikus szimpátiáiról – magától értetődik, az ember magasabb tehetségeinek vagy méltóságának szemszögéből a szenvedélyek egyszerűen borzalmasak; „érzéki hajtórugókként bármily hevesek is, afelől nézvést, amit az ész diktál az embernek, merő gyöngék csupán”.<sup>26</sup> Esztelenek, pórén is azok, de főképp mivelhogy háborúságban állnak az ésszel: „[a]z egyszerű állatok esetében a leghevesebb hajlandóságot (a pázrásét példának okáért) sem nevezzük szenvedélynek; mert az állatoknak nincs eszük: holott egyedül az vet alapot a szabadság fogalmának, s vele, az ésszel ütközik meg a

24 Uo. 219., jegyzet.

25 Uo. 224.

26 Uo.

szenvedély”.<sup>27</sup> Ám a szenvedélyek és az ész *liaisonja* ennél azért komplikáltabb. És nem is csak mert a szabadságvágy velünk született szenvedélyének tiszteletre méltó volta mellett Kant maga is talál érveket, mi több, még a bosszúvágyban is meglátja az igazságszeretet analogonját,<sup>28</sup> hanem mert mintha a szenvedélyek maguk is hajlamosak volnának az ész igájába hajolni. Amely eszmének az ismertebbik formája a társiatlan társiasság gondolatalakzata: a bírvágy, uralomvágy, becsvágy mind társiatlan érzületek – ezért is rákfenéje a tiszta gyakorlati észnek a szenvedély<sup>29</sup> –, ám ők billentik ki az embert természetes lustaságából. Mi több, ami a bírvágyat illeti: sokan vannak – írja Kant, igaz, nem a *Pragmatikus érdekű antropológiában*,<sup>30</sup> hanem a napfényesebb *Megfigyelésekben* –, sőt, ők vannak a legtöbben, „akik fáradozásaik egyedüli vonatkoztatási pontjaként legfőbb énjüket tartják szem előtt, s arra törekszenek, hogy minden a *haszonlesés* nagy tengelye körül forogjon, s ennél mi sem lehetne nagyszerűbb, mivel ők a legserényebbek, a leginkább rendszeretők és a legóvatosabbak. Ők nyújtanak az egésznek tartást és szilárdságot, mivel szándékuk nélkül is hasznára lesznek a köznek, felszínre hozzák a szükséges igényeket, és megteremtik azt az alapot, melyre támaszkodva a finomabb lelkek szépséget és harmóniát varázsolhatnak.”<sup>31</sup> Amiképpen az uralomvágnak is javára írható, hogy az, ahogy az ebbéli szenvedélyek kölcsönösen sakkban tartani kényszerülnek egymást, értőbb bábája a joguralom születésének, mint a jóindulat. Ám az ész nyeregbe segítésének ezt a Kant történetfilozófiai írásaiban megénekelte változatát most hadd tekintsem mellékszálak, még ha Kant a *Pragmatikus érdekű antropológiában* is visszatér rá, igaz, csak a nem karakterét tárgyaló szakaszokban, minthogy az antropológiai előadások könyvvé szerkesztett változatában a szenvedélyek tárgyalásakor nem is csak említetlenül hagyja a dolgot, de egyenesen ingerült kirohanást intéz a fondorlatos kísérlet ellen, mellyel védelmére kelhetnénk kedélyünk rútabbik felének<sup>32</sup> – mondom, az ész szenvedélyekbe gabalyodott önmagunk *háta*

27 Uo. 220.

28 Uo. 222.

29 Uo. 216.

30 Ott a bírvágy a szenvedélyek talán legutálatosabbika.

31 Kant: *Prekritikai írások*. Id. kiad. 307–308.

32 Némiképp magamagával is vitába szállva: „Mindazonáltal a szenvedélyek is lelek magasztalókra (hisz hogyan is hiányozhatnának a hízelgők onnan, ahol a rosszindulat vette át az uralmat a sarktételek fölött?), s állítólag »sohasem született semmilyen nagy dolog a világon heves szenvedély nélkül, és a Gondviselés bölcs tette volt, hogy mindjárt hajtórugóként plántálta őket az emberi természetbe«. – Egnémely hajlandóságokat illetően tán még el is fogadhatnánk ezt, azokat illetően tudniillik, melyekről mint afféle természetes állati szükségletekről nem mondhat le az eleven természet (és nem mondhat le maga az emberi természet sem). Ám hogy szabad

mögött születő diadalát hadd tekintsem mellékszáltnak, mert szenvedély és ész *liaisonja*, legalábbis ami a *becsvágyat* illeti, másképp is komplikált *liaison*, ami kitűnik abból, hogyan is bír az ember becsvágyában rútul lépést vétetni. „Valaki *becsvágyát*, ha hajlandósága ekképp alakulna, akár jóvá is hagyhatja az ész; ám aki becsvágyó, az a mások szeretetét is óhajtáná, s így rászorul, hogy másokkal szívélyes legyen, hogy megőrizze vagyoni állapotát s í. t. Ha azonban *szenvedélyesen* becsvágyó, megfélekedzik mindezekről a célokról, holott hajlandóságai azokat is kegyeibe ajánlanák, s hogy mások gyűlölik őt, vagy menekülnek a társaságából, vagy hogy költekezése elszegényedéssel fenyegeti őt – mindezt szem elől veszi. Balgaság ez (céljaink egyikét összes célunk helyébe tenni), amely még formális elvében is éppenséggel ellentmond az észnek.”<sup>33</sup> Vagy ugyanez egy másik szögből. „A gőg elhibázott, a maga céljának ellene ható becsvágyra vall, és aligha láthatunk benne olyan, szántszándékkal választott eszközt, mellyel másokat (akiket taszít) tulajdon céljainkra használhatnánk; inkább a gőgös ember eszköz a széltolók kezében, olyasvalaki, akit az utóbbiak bolondnak néznek.”<sup>34</sup> Vagyis hát mintha nem is csak arról volna szó, hogy mint a másik két „jeges szenvedély” (a bírvágy és az uralomvágy), a becsvágy is egyike azoknak a társiatlan ösztökéknek, amelyek valahogy mégiscsak az ész szolgálatába kényszerülnek, hanem hogy mintegy *magá kényszerül észhez téríteni önmagát*, hogy balgának ne bizonyuljon, ne vessen maga gáncsot magamagának. Sajátos anyagból van tudniillik: végül is becsvágy nemigen létezhetik anélkül, hogy ne élne bennünk, emberekben az *Ehrliche* („megbecsülésre törekvés”),<sup>35</sup> mely érzület, így Kant, „ott lakozik minden ember szívében”;<sup>36</sup> becsünk/megbecsülésünk fölött azonban sajnálatos módon mások diszponálnak – amittől mindannyiunkat „titkos ösztöke hajt, hogy gondolatban olyan külső nézőpontot foglalj[unk] el, ahonnan megítélhet[jük], milyen fogadtatásban részesül magatartás[unk], milyennek fest, milyennek látja a néző.”<sup>37</sup>

volna *szenvedéllyé* válniuk, mi több, hogy azzá kellene, azt a Gondviselés nem akarta. S hogy effajta megvilágításba állíttassanak, az a költőknek talán megbocsátható (mármint hogy úgy tartsák Pope-pal: »ha az ész az iránytű, akkor a szenvedélyek a szelek«); ám a filozófus nem engedheti, hogy ez a sarkétel megvesztegesse, akár csak annyira is, hogy az indulatokat azért magasztalja, mert a Gondviselés valamiféle provizórikus intézkedésére vallanak, arra, hogy az szánt szándékkal plántálta volna őket az emberi természetbe, míg csak az emberi nem föl nem hág a műveltség kellő fokára.” – Kant: *Antropológiai írások*. Id. kiad. 217.

33 Uo. 216.

34 Uo. 226.

35 *A Megfigyelésekben* a második szakasz végére sajátosan megváltozik a -vágy neve...

36 Kant: *Prekritikai írások*. Id. kiad. 308.

37 Uo.



Amiért is a becsvágy, ha meggondolja, találhat okot rá, hogy körültekintő legyen<sup>38</sup> – mivelhogy szenvedélyeink, vagy legalábbis az *Ehrsucht* vagy *Ehrliche*, ha úgy jobban tetszik, „visszapattanva” ketyegnek, ami akiket (úgy véljük) „birtokunkba kerítünk”, azokat azzal a hatalommal ruházza föl, vagy azoknak azon a hatalmán nyugszik, hogy meghatározzák a szenvedély szubjektumát (illetve voltaképp elszenvedőjét); illetve belátom, ez a hirtelenjében összetákolni próbált definíció a félrevezetőségig pontatlan, a szenvedély közvetlen tárgya akár a lényegtelenségig sápadhat, mert csak alkalom vagy eszköz, hogy a szenvedély szubjektuma hatással lehessen arra, ahogy a többiek a hatalommal, hogy őt meghatározzák, élnek – és még ezzel a pontosítással is olyan biztosan hibáztam el a lényegét, mintha látnám. Hadd lazítsak a megfogalmazáson: a becsvágy (vagy *Ehrliche*) nyilvánvalóan önértetünkhöz tartozik; némi lazítással a szavak fegyelmén: önértetünk maga; a szenvedélyes hajlandóság, hogy hatalmunkba kerítsük a mások ítéletét – azt, ahogy mások ránk tekintenek, vagy mi tekintünk magunkra az ő szemükkel, egyre megy –, csak azért ösztökél minket harcra a „más emberek fölött élvezett befolyásért”, mert ítéletüknek (tekintetüknek) hatalma van fölöttünk, a definiálás hatalma abban, amit mindközönségesen öntudatnak szoktunk nevezni. A becsvágy csak mint a társiaság elvarázsolt kastélyának tükörijátéka létezik, s ha lazítva a szavak fegyelmén, a becsvágyra/megbecsülésre törekvés valamiképp önértetünk maga, önérzékelésünk/öntudatunk is ennek a tükörijátéknak köszönhető.

Nem csoda, ha Carazan verejtékben úszva ébredt álmából (és megjavult).

38 Meglehet persze, hogy csak afféle *erénypótlékra* futja ebből – Kant szemében a dolog még a *Megfigyelésekben* is csak alakváltozata a *megengedett erkölcsi látszat* fogós problémájának (ami egy morálfilozófustól nem meglepő). Ám a „megbecsülés szeretete” talán még a morálfilozófus szemszögéből sem csupán arról a „sekélyes tévképzetről árulkodik, mintha mások ítélete határozná meg saját magunk és cselekedeteink értékét”; és nem is csak arról, hogy valahonnan a magasból nézvést minden gyöngénk erényre vált, és „pompás képben egyesülnek a különböző csoportok, a tarka sokaságon egység ragyog át” stb. Végül is a szóban forgó „titkos ösztöke” arra kényszerít, hogy a mások fejével is gondolkodjunk, vagy legalábbis, ha a bölcsességnak ez a jegyét nem szeretnénk a becsvággal asszociálni, hogy a mások szemével is nézzük magunkat. És nemigen látom, hogy volna a moralitás világának más bejárata (az istenfélelem problematikusan bejáratától most eltekintve), mint éppen ez: hogy önértetünk (öntudatunk, *Selbstbewusstsein*) dolgai forognak kockán abban, „milyennek lát a néző”, hogy magunk is csak egy olyan tükörijátéknak köszönhetően látjuk meg énjünket, amely abból születik, hogy „gondolatban [...] külső nézőpontot foglal[unk] el”. – Evvel a kérdésünktől kissé túl messzire vezető problémával talán alkalom nyílik a K. A. tiszteletére a 90. születésnapja alkalmából rendezett konferencián behatóbban is foglalkozni.

Az ember, így Kant a *Pragmatikus érdekű antropológia* végén, egyetértésre rendelt lény (tudjuk, még ha a természet a viszályt rendelte is...). Hogy mit is foglalna magában ez az *Eintracht*, azon elmerenghetünk; talán csak utalás Kant kedvenc eszméjére, hogy ugyanis az ember rendeltetése a tökéletes államalkotmány megteremtése, hisz abban az ördögök népe is úgy viselkednék legalább, mintha mindőjük erényes volna, bár csak az eszére hallgat. Talán több ennél: civilizáltság, amely az emberi faj természetes hajlandóságából fakad arra, hogy „társadalmi kötelékeit illetően kikászálódjék a pusztá önkény [Selbstgewalt] nyersségéből, és civilizált (ha nem is mindjárt jó erkölcsű), egyetértésre rendelt lényvé váljék”.<sup>39</sup> Akárhogy is, „az ember egyetértést keres az övéi között”,<sup>40</sup> talán, ha az előbbieken nem tévedtem irgalmatlan nagyot, nem mert úgy kellemesebb vagy bölcsebb, hanem mert a társiaság önnön önmeghatározásához tartozik: nem is csak, hogy a fogalmához tartozik a mások tekintete által való meghatározottság, hanem egyszerűen maga is fenékre esne, ha sikerülne kivonnia magamagából, amit egy tükörijátékban kapott. Amiből tán kezd földeregni – magam is látom, ideje visszatérnem a kérdéshez, hogy tudniillik antropológiai előadásai könyvvé formált változatának (utolsó saját kezűleg sajtó alárendezett művének) végén miért örvendezteti meg Kant híveit azzal... stb. –, mégsem kicsinység, amin Kant azon a bizonyos másfél oldalon háborog. A rejtőzködés és kíváncsiság kombinációja óhatatlanul arra a tudott, nem tudott, mindenetre a dolog természetéből fakadó szándéokra vall, hogy a másik (a többiek) a „harcban az elismerésért”<sup>41</sup> a pusztá eszköz szerepét játssza (játsszák); statisztá legyen (statiszták legyenek) valamiben, amihez nincs is köze (közük), vagy ha van, hát ellenérdekelt(ek). Ez a mozzanat persze a jeges szenvedélyek meghatározásához eleve hozzátartozott, azok végül is beteges hajlandóságok, hogy mások fölött befolyást szerezzünk, csak hát sajátos logikájának fogva ugyanakkor a „becsvágy [...] előfeltételezi mások ítéleteinek a nagyrabecsülését”<sup>42</sup> is – mármint ha nem pusztán arról a „sekélyes tévképzetről árulkodik, mintha mások ítélete határozná meg saját magunk és cselekedeteink értékét”, nem riadva vissza a tettetésről, amikor is „aki azt akarja, hogy erényesnek tartsák, megfontoltan elrejtí tettének mozgatórugóját”.<sup>43</sup> Amiben nem is csak a hatalom vagy egyszerűen csak a tettetés előidézte aszimmetria az, amin elakadhatunk, hanem

39 Kant: *Antropológiai írások*. Id. kiad. 292.

40 Uo. 479.

41 A kifejezés persze nem Kanté, hanem Hegelé, hogy miért váltottam könyvet/filozófust a megfogalmazásban, az azonban aligha szorul magyarázatra.

42 Kant: *Megjegyzések a Megfigyelésekben*. In uó: *Prekritikai írások*. Id. kiad. 398.

43 Uo. 299.

hogy így persze a tükörjátékban önmagunknak is csak a torzpfájára lelhettünk, márpedig kinek van kedve egy torz tükörben borotválkozni – mondanám, ha nem épp torzító tükörben borotválkoznánk meg a legkényelmesebben...<sup>44</sup> Szóval alaposan elromlik a játék, vagy legalábbis az egyik, nem éppen mellékesnek tűnő játék, aminek kedvéért a társiasság föl van találva...

Bár meglehet, hogy ez a konklúzió hihető lehessen, kell tennünk még egy kitérőt. Nem is csak, mert találhatja bárki úgy, a becsvágy/a megbecsülésre törekvés aligha szolgálhat annak illusztrációjaképp, hogy a mások tekintete önérzékelésünk elevenébe vág, hanem mert nem szükségképp gondolja mindenki úgy, hogy az ember önnön értéke nem adódhatik erkölcsileg kifogásolható forrásokból, mondjuk, a mások hajlandósága fölött szerzett igazolhatatlan hatalomból. Vagy: talán szükségképp kellene mindenkinek így gondolnia, de hogy miért is, abba itt aligha bocsájtkozhatom bele. Hadd próbáljam meg tehát gyöngébb előfeltevések mellett mégis illusztrálni, hogy *elromlik a játék*. Amivel előhozakodni szeretnék, azt a filozófia dolgaiban sem épp botfűlű szociológustól, Zygmunt Baumantól kölcsönöztem, abból a pár bekezdésből, amelyet most mindegy, miféle komplikáltabb összefüggések kedvéért, az online társkeresés mind elterjedtebb jelenségének szentelt<sup>45</sup> – ami frivol és mindenképp a hajánál fogva előráncigált valaminek tűnhetik, mentiségemre fölhozhatnám azonban, hogy érzékeny filozófiai ügyletek tárgyában azért mégsem mondható hallatlannak a szerelem modelljének a segítségéhez folyamodni. Persze: egy online társkereső oldalon apróhirdetni, vethetné ellenem valaki (vethetném ellenem magam), elsőre nem tűnik éppenséggel a rejtőzködés vagy titkolódzás esetének, éppenséggel ellenkező esetnek tűnik, a kötelező meztelenség társadalmában (ez is Bauman) mindenképp annak – „Phantasien werden wahr”, ígéri ez egyik ilyesfajta szolgáltató televíziós reklámja, amiből kihámozhatóan ez a fajta szolgáltatás mintha épp nem a rejtőzködésre csábítana. A dolog azonban komplikáltabb. Mert amit az apróhirdetésben (az apróhirdetés online változatában) az ember önmagából megmutat, az önmagának önnön interiorizált marketingszakértői által áramvonalasított változata, az a „kommodifikált Én”, amelynek a megformálásában a merőben személyes okokból fakadó vágnál a megmutatkozásra és rejtőzködésre súlyosabban esik a latba az a tömérdek külső preskripció, amely a

44 Némiképp Kant-konformabban fogalmazva: áldozatául esünk annak a tévképzetnek, hogy önnön becsünk komparatív értendő valami („amaz csak egy..., én bezzeg...”), holott igazi méltóságát az ember természetesen morális állagának köszönheti.

45 Zygmunt Bauman: *Consuming Life*. Polity Press, Cambridge etc. 2007, 25. skk., 37. skk.

kapósságot definiálja. Az effajta apróhirdetés (vagy hogy hívják az ilyesmit online változatban), dacára minden intimitásának és a nyilvánvaló óhajnak, hogy épp álmaink pásztorlánykája/pásztorja akadjon horogra, aligha alkalom a szemérmetlen föltárulkozásra – ha bármely szemérmetlenségekre mégiscsak alkalom, a szemérmetlenség akkor is csak: áruvédjegy – ahogy a reménybeli munkaadók megdolgozására szerkesztett CV-t is félreértés volna jó ürügynek vélni az önmarcangolásra.<sup>46</sup> De bárhogy vélekedjünk is a rejtőzködésről, a dologban – folytathatnám az ellenvetéseket –, elsősre legalábbis úgy vélhetnénk, hibádzik valami abból, ami a rejtőzködést és kandiságot kombináló természetünket kárhóztató Kantnak a szeme előtt lebeghetett: jelesül a hátsó szándék, amely a másikat pusztá eszköznek rendeli. És (legalábbis alapesetben) bizonyos értelemben valóban hiányzik, bár csak mert önmagunknak (az „eladónak”) az egyetemes árucserében forgalomképessé tett változata bennünket magunkat (az „eladót” magát) is a magunk (maga) csereszabatoságában dob(ja) piacra, a színlelések játszmáját a (metaforikus) egyenértékek cseréje ilyenformán tisztességes üzletté simítja tehát (ha a megtévesztések és szerepek csereberéje tisztességes üzlet). Ám ez bennünket most nem kell érdekeljen, mondtam, hogy gyengébb előfeltevések mellett is érvelhessek, arra kellett a kölcsönzött példabeszéd. Csak egyvalamit nem képes tudniillik nyújtani ez a fajta szolgáltatás, noha voltaképp éppen ezt ígéri: hogy – mert jóval nagyobb a merítés, mint az szokásos (romantikusabb) körülmények között adódhatik, és mert a billentyűzetten tán több mindent leírhatni, mint amit az ember nyomtatásban szívesen vizontlátna, továbbá a remekül megkoncipiált szűrőknek hála – a legtesthezállóbbat képes kínálni: éppen őt, éppen nekem. Valami tudniillik ordítóan hiányzik a dolog principium stilisationisai közül: a másik formáló tekintete.

Mondhatnánk persze: a vevő azt kapja, amire befizetett. Hogyne. Csak a játék megy tönkre a hibádzó apróság miatt.<sup>47</sup>

Talán csak a rigolyásság íratta Kanttal nemünknek mint az eszes földlakók speciesének természetéről azt az úgy másfél oldalt a *Pragmatikus*

46 Félreértés ne essék, nem gondolom, hogy minderről a technika tehet (a viszonyok tehetnek róla).

47 Persze, itt átsiklottam a probléma fölött, van-e a maszkok mögött valami, vagy legalábbis valami olyasmi, ami említésre méltó, vagy másképp: van-e értelme meggyászolni „igaz valónkat”, ami iránt történetesen támadtak kételyek. Kant számára mindenesetre az igazság természete félreérthetetlenül megfogalmazható volt: az egyetlen becs, amely a becsvágynak valóban méltó tárgya lehet, a moralitás – a romantikával azonban komplikáltabbá váltak a dolgok. (Ez így persze rövidítés.) Akárhogy is, egy közegben (világban), amely a „szubjektivitásfetisizmus” jegyében áll (Bauman ez is, tán nem kell mondanom: variációként az árufetisizmus fogalmára), az éppen-énségnek ez a szisztematikus kioltódása mindenképp: bökkenő.

*érdekű antropológia* végén, talán a mardosó kétely abban, hogy a civilizálódás az ember képét egy vonással is szebbé teheti. Ám ha valamennyire is sikerült megfejtenünk, miért látogattak meg bennünket a *Pragmatikus érdekű antropológia* utolsó lapjain egy másik bolygó lehetséges tapintatlan idegenjei (vagy legalábbis hogy mit gondolhatott volna Kant erről a látogatásról), látogatásuk, akárhogy is, arra mégiscsak emlékeztethet minket, hogy ha, mint Bauman pásztorlánykái és pásztorai, maszkoknak örvendünk tárt karokkal, pontosabban maszkokra vár tárt karokkal saját hült helyünk, az azért, bármi is értendő egyetértésen, *Eintracht*nak nem egészen az, amit „föntről aláereszkedő neveltetésétől” az ember (vagy Kant legalábbis) merészebb álmaiban remélt. Amitől persze ma, a történelemvégi kiárusításon akár kelendő portéka is lehet. Ha legalább leszállítják az árát.

## Kultúrkritikai tradíciók metszéspontjában – Lewis Mumford zöld utópiája

### Bevezetés: az utópia kísértése és a századfordulós ressentiment

Az első világháború után kísértet járja be a világot – az utópia kísértete. Karl Marx híres mondatának némileg átalakított változata jól jellemzi a Nagy Háború utáni világállapotot. Világról és nem csupán Európáról beszélni azért indokolt, mert a jelenség korántsem korlátozódik az öreg kontinensre; ez azzal a megszorítással igaz, hogy a kísértet kétségkívül Európában rémisztgeti nagyobb kedvvel az egyébként is elbizonytalanodott, a 19. századi civilizáció omladozóféliben lévő kastélyában élő kortársakat. Ám az utópia a kortárs amerikai kultúrkritikában is jelen van; itt is, akárcsak Európában, a századfordulós ressentiment, a *fin de siècle* világában gyökeredzik a kibontakozó nagyipari civilizációt elutasító gondolkodás. Az USA helyzete sok mindenben nagyon különbözik az európaiótól. A modernizációval szükségképpen együtt járó társadalmi-politikai feszültségek ott nem párosulnak nagyhatalmak közötti rivalizálással – a kontinensnyi országnak nincs számottevő politikai riválisa határai mentén. Mindazonáltal Amerika is átél egy nagyon komoly, államrendszerét, társadalmát és mindennapi életét alapjaiban megrázó traumát: az 1861–1865-ös polgárháborút. Az Államokban inkább ez a korszakhatár, nem pedig az első világháború, mint Európában. Lewis Mumford, az amerikai civilizáció történetéről írva, a polgárháború előtti évtizedeket aranykornak nevezi, míg a polgárháború utáni időszak a barna évtizedek (*brown decades*) negatív jelzőt kapják.<sup>1</sup> Ezzel egyrészt

A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Email: kovacs.gabor@btk.mta.hu

1 Ez a felfogás – a két periódus olyasféle szembeállítás, amelyben a polgárháború előtti korszak az aranykor, az azt követő pedig a hanyatlás ideje – közös jellemzője a

az általa vélelmezett kulturális hanyatlásra, másfelől pedig a füstös, környezetszennyező gőzcivilizáció fölemelkedésére utal. Ám a polgárháború traumáját Amerikában levezeti a nyugat felé terjeszkedő határ, az egészen a századfordulóig végtelennek tetsző fizikai terjeszkedés lehetősége. A kultúrkritika ott sohasem kerül be a gondolkodás főáramába, mint ahogyan az az első világháború utáni Európában történik.

A századforduló amerikai kultúrkritikájának első nemzedéke egy földrajzilag jól körülhatárolható régióból jön: a régi Amerika, vagyis az északkeleti partvidék Új-Angliájának viktoriánus világából.<sup>2</sup> Ebből következően képviselői rendkívül ambivalens lélektani pozícióból kritizálják a nagyipari trösztök, a rablólovagok (*robber barons*) modern Amerikáját. Egyfelől szenvednek apáik képmutató, viktoriánus kettős erkölcsétől, másfelől irtóznak a *big business* embertelennek és személytelennek megélt kavargásától; ódzkodva, de kénytelenek beismerni, hogy az apák világa mégiscsak emberléptékűbb és élhetőbb volt ennél. Ebből a kényelmetlen szituációból következik az utópia iránti fogékonyság: a valóságban nem találnak olyan orientációs pontokat, amelyhez regenerációs terveiket kötni tudnák; a *regeneráció* – kollektív és egyéni – ugyanis elképzeléseik kulcsszava. A kulturális muníciót ehhez két forrásból mérik: egyrészt a századfordulós európai gondolkodás fölöttébb vegyes kulturális kínálatából – Nietzsche, Tolsztoj, Bergson, életfilozófia, anarchizmus stb. – másfelől a polgárháború előtti amerikai kultúra világából: Emerson, Whitmann, Thoreau, az amerikai transzcendentalizmus hagyományából. Ami leginkább izgatja őket: lehetséges-e autochton

századfordulós amerikai kultúrkritika gondolkodóinak. Ez kultúra-középpontú látásmódjuk következménye: úgy látják, hogy a polgárháború előtti időszakban megvolt az esély egy önálló amerikai kultúra kialakulására, amely a konfliktus után, a Big Business, a kapitalista rablólovagok korszakában semmivé lett. Mumfordnak a háború előtti korszakról írott 1926-os könyvének címe – *Golden Day. A Study in American Literature and Culture*. Beacon Press, Boston – erre utal. A könyv alaphangja az elszalasztott esély fölötti rezignáció. Az amerikai kultúra arany napja – vagyis virágkora – az 1830–1860 közötti évtizedekben ragyog fel. Az eljövetelet jelző hajnalcsillag a filozófus Ralph Waldo Emerson, a hajnalhasadást Henry David Thoreau jelenti, a délidőben tűnik föl Walt Whitmann költészete, az alkonyt Nathaniel Hawthorne munkássága fémmelzi, míg az este Hermann Melville-vel köszönt be. A beteljesedésének ezt a röpke aranykorát az utána következő barna évtizedektől – a kiteljesedett kapitalizmus, a nagyipari trösztök világától – elválasztó korszakhatár az amerikai polgárháború, amely Mumford szerint a szolgaság két fajtája, az embernek, illetve a gépnek való alávetettség között zajlott – az utóbbi győzelmével.

- 2 A téma feldolgozását adja: Casey Nelson Blake: *Beloved Community. The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wycks Brooks, Waldo Frank and Lewis Mumford*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill – London, 1990.

amerikai kultúra, amely egyrészt elkerüli azt, hogy az európai kultúra epigonja legyen, másfelől pedig opciót tud nyújtani az általuk kedvvel ostromozott, értékpusztítónak látott puritanizmusból kinövő sekélyes, haszonelvű gondolkodással és az Amerikában már a századforduló előtti évtizedekben megjelenő tömegkultúrával és szórakoztatóiparral szemben. Ez utóbbiban Amerika jócskán megelőzi Európát. Ott majd éppenséggel az amerikai minták adaptációja történik meg; a két világháború közötti kultúrkritikának a weimari Németországban nem véletlenül lesz egyik jellegzetes toposza az amerikanizmus bírálata. Ezen az amerikai tömegkultúra jelenségeit értik, a hollywoodi filmektől Josephin Bakerig és az amerikai néger dzsesszenéig. Magát az amerikai termelési és szervezési technológiát – a fordizmust, vagyis futószalagrendszert és a taylorizmust, vagyis az amerikai termelészervezést – nagyon is készségesen alkalmazza a német gazdaság. A porosz Chicagóként is emlegetett Berlin jól tükrözi ezt a két világháború közötti időszakra egyébként is oly jellemző kétarcúságot – amit Jeffrey Herf reakciós modernizmusnak nevez<sup>3</sup> –, a technológiai modernitás iránti rajongást, ugyanakkor pedig a társadalmi és politikai bizonytalanságérzésből fakadó bizalmatlanságot a tudomány és a ráció iránt. Sajátos helyzet: a modern ipar és a modern kultúra – avantgárd, feminizmus és a kommunák életforma-kísérletei – egybefonódik az ezotériával és az okkultizmussal.<sup>4</sup>

## A Nagy Háború után: Lewis Mumford, a századfordulós nemzedék túlélője

Lewis Mumford (1895–1990) abban a New Yorkban tölti a gyermekkorát, amely éppen ezekben az években válik megapolisszá.<sup>5</sup> Mindig is nosz-

- 3 Jeffrey Herf: *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- 4 Erre vonatkozóan lásd: Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Morning, and Recovery*. Ford. Jefferson Chase. Henry Holt and Company, New York, 2003; George L. Mosse: *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. Grosset & Dunlap, New York, 1964.
- 5 Mumford két önéletrajzi könyvet is írt: Lewis Mumford: *Sketches from Life. The Early Years*. Dial Press, New York, 1982, illetve: Lewis Mumford: *My Works and Days: A Personal Chronicle*. Harcourt Brace Jovanovich, New York – London, 1978. Róla írt életrajzi monográfia: Donald L. Miller: *Lewis Mumford: A Life*. Weidenfeld & Nicolson, New York, 1989.



talgiával gondol vissza a nagypjával tett gyermekkori sétákra, amelyek során bejárják az akkor még vidékies negyedeket, házi kertekkel, csirkékkel, nagy, beépítetlen füves térségekkel. Ezek az élmények nyilvánvalóan befolyásolják későbbi elgondolásait egy olyan alternatív urbanizációról, amelyben megőrizhetőek a városiasodás alapvető értékei – a Mumford-féle zöld utópia ugyanis a legkevésbé sem bukolikus jellegű és városellenes – s amelyben a város gondolatok, életformák és kultúrák találkozóhelye, ugyanakkor el tudja kerülni a megapolisz elszemélytelenedett tömegéletformáját. Mumford e téren gyakorlati tevékenységet is kifejti: a húszas évek elején másokkal együtt megalapítja az Amerikai Regionális Tervezési Szövetséget (*Regional Planning Association of America*),<sup>6</sup> amely bírálja a modern megapolisz technokrata koncepcióját: ez nézetük szerint nem törődik azzal, hogy a nagyvárosnak milyen hatása van saját ökológiai és kulturális környezetére, a várost övező régióra. Mumfordék ezzel szemben, a regionális szemléletből kiindulva, egy, a térségi és közigazgatási decentralizációt és az ökológiai szempontokat szem előtt tartó urbanizációs tervet dolgoznak ki, amely a tágabb vidéken szétteríti a metropolis népességét, valamint közigazgatási és kulturális funkcióit.

A modell a 19. századi új-angliai kisváros, amely azután az emberléptékű modern település archetípusaként, nagyon határozott kultúrkritikai kontextusban, újra és újra felbukkan Mumford várostörténeti műveiben. Miközben koncepciójában jelentős, az átalakuló világra reagáló hangsúlyeltolódások történnek, az új-angliai kisváros az emberszabású lakhely prototípusa marad, mind társadalmi, politikai berendezkedését, mind pedig a természettel fennálló viszonyát illetően. Városkoncepciójának lényegi eleme a városi infrastruktúra, a város épített környezete fontosságának a felismerése. A városépítészetnek alapvető szerepe van a városlakók mindennapi életére. Épített környezet és a benne élők értékvilága kölcsönös, oda-vissza meghatározottsági viszonyban áll egymással: a város mindig egy civilizáció megtestesülése. Nagyon jellemző egyik könyvének címe: *Lécek és kövek: tanulmány az amerikai építészetéről és civilizációról* (*Sticks and Stones. A Study of American Architecture & Civilization*. Norton, New York, 1924). A város infrastruktúrájának és a városlakók értékvilágának kölcsönös determináltsága azt jelenti, hogy a kövekben és lécekben – vagyis az épületekben és a város fizikai tereiben – az illető civilizáció értékei materializálódnak; másfelől pedig ezeknek az értékeknek a működéséhez, ahhoz, hogy ezek irányítsák a városlakók életének és tetteinek mikéntjét, meghatározott infrastruktúra szükséges.

6 John L. Thomas: Lewis Mumford, Benton MacKaye, and the Regional Vision. In Thomas P. Hughes – Agatha C. Hughes (szerk.): *Lewis Mumford. Public Intellectual*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1990, 6.

Mumford városkonceptiójának és ehhez kapcsolódó politikai és ökológiai utópiájának középpontjában egy fogalompár áll: *dominium* és *communitas*, vagyis uralom és közösség kettőssége. Mumford szerint – ez tartós és alapvető eleme városkonceptiójának – az urbanizáció konkrét, egy adott civilizációban megvalósuló formája ennek a két elemnek a viszonyától függ. A város közepén emelkedő fellegvár nemcsak szimbóluma a közösség fölé magasodó, azt maga alá gyűrni akaró hatalomnak, hanem kőben történő tárgyasulása is. Hogy az alávetetés mennyire sikeres, az a *communitas*, a közösség erejétől függ. Egy adott civilizáció jellege, despotikus, avagy demokratikus mivolta e két tényező közötti erőviszonynak a függvénye. Két nagy könyvet is szentel város és civilizáció összefüggése témájának: az első az 1938-as *A városok kultúrája* (*The Culture of Cities*. Harcourt Brace, New York), a második az 1961-es – magyarra is lefordított – *A város a történelemben* (Gondolat, Budapest, 1985). Ezekben Mumford egyszerre ad összehasonlító civilizációtörténetet és ehhez kapcsolódó történetfilozófiát. Ezt nagy ívű esszéisztikus gondolatmenetek keretében teszi: ezek a művek az urbanisztika egyik első művelőjeként jelenítik meg Mumfordot, aki egyébként nemigen sorolható be a szokványos szakmai és műfaji keretek közé: nagyon jellemző, hogy mindig is ódzkodik az egy szűk területre való bezárkózástól, a specialistává válástól; önmagát *generalistaként* határozza meg.

*Dominium* és *communitas* ugyanúgy transzcivilizációs jellegű társadalmi-politikai működésmódok,<sup>7</sup> mint az, amelyet Mumford – alighanem ez a legismertebb gondolkodásának kategóriái közül – az óriásgép (*megamachine*) metaforájával ír le.<sup>8</sup> Az óriásgép a piramisépítő fáraók korától a modern bürokratikus-technokratikus legújabb kori államokig bezárólag újra és újra megjelenik: lényegében véve a hatalomközpontú társadalomszervezést jelenti. A premodern időkben élő emberek az alkatrészei, a modern időkben megjelenik a technológia, de nézete szerint a lényeg nem változik. Ez a transzcivilizációs jelleg egyben egyfajta történelemfelettséget is jelent: ez együtt jár gondolkodásmódjának utópikus jellegével. Emberséges lakható

- 7 Mumford hajlik arra, hogy absztrakciókat történelmi cselekvőként ábrázoljon: Rosalind Williams: Lewis Mumford as Historian of Technology. In Hughes–Hughes: i. m., 61.
- 8 Bár maga a koncepció az 1934-es *Technics and Civilization*-ben lényegében már megvan, Mumford a metafora tartalmát az 1967-es *The Myth of the Machine* I. kötetében fejti ki részletesen: Lewis Mumford: *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*. Secker&Warburg, London, 1967, 188–211. Mumford műveiből megjelent egy magyar válogatás, amelynek két kiadása is van: Lewis Mumford: *A gép mítosza*. Válogatott tanulmányok. Válogatta, szerkesztette és az utószót írta Kodolányi Gyula; ford. Csillag Veronika és Lukin Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986; 2000.

civilizáció és emberséges lakható város az, amelynek uralkodó, életformáló értékei a közösségben gyökeredznek: kooperáció, szolidaritás, horizontális jellegű társadalmi kapcsolatok. Ez a felfogása meghatározza civilizációtípológiáját. Utóbbi mögött egy, az anarchizmusból sokat merítő történetfilozófia áll; Mumfordot nagyban inspirálja a 19. századi orosz anarchistának, Pjotr Kropotkinnak (1842–1921) kölcsönös segítség-teóriája.<sup>9</sup> Ő maga is azt gondolja – hasonlóan a darwinizmusból kiinduló Kropotkinhoz –, hogy a kooperáció mint cselekvési stratégia olyan természettörvény, amelynek érvényesülnie kell az emberi közösségek berendezkedésében. Ehhez kapcsolódik az a Darwin-olvasata, amelyben nagyon élesen visszautasítja a *struggle for survival* szociáldarwinista teóriáját.<sup>10</sup> Darwin jelentőségét – ismét csak Kropotkinhoz hasonlóan – éppenséggel abban látja, hogy felismerte az ökoszisztémákat alkotó fajok egymásrautaltságát.

A civilizációk Mumford koncepciójában aszerint kapnak pozitív vagy negatív értékelést, hogy mennyiben képesek a *communitas* értékelveivel ellensúlyozni a hatalom dominatív törekvéseit, képesek-e megállítani, korlátozni az önnön hatalmi potenciáljának állandó növelésébe szédülő politikai vezetőt vagy vezetőréteget – lett légyen szó az antik istenkirályokról, modern diktátorokról, oligarchiákról és különböző pártgrémiumokról. Mumford történetfilozófiája – a két világháború közötti kultúrkritika jellemző jegye ez – kifejezetten anti-progresszivistá. Szó sincsen – mondja – értékakkumulációról, valamiféle teleologikus, hegeli-marxi szellemben elképzelt történelmi folyamatról. Ugyanakkor a spengleri szabású hanyatláselméletet is elutasítja: egyfajta ciklikus koncepció az övé. Az antik görög polisz civilizációját – amelyben az agora fölébe kerekedik a fellegvárnak – az uralomra alapozott, birodalmi jellegű kései hellenisztikus és római civilizáció követi, ezt viszont ismét csak az emberszabású, a középkori városban megtestesülő civilizáció, amely azonban az európai kontinensen a barokk napkirály bürokratikus abszolutizmusába torkollik. Utóbbi nő azután át a modern, technológiára és az újkori mechanisztikus világrépre alapozott, a természet fölött gyakorolt egyetemes hatalom igényével fellépő

- 9 Kropotkin a teóriát 1902-es könyvében fejti ki: Peter Kropotkin: *Mutual Aid. A Factor of Evolution*. McClure–Phillips, London, 1902; magyarul: Kropotkin Péter: A kölcsönös segítség mint természettörvény. [Rövidített kiadás.] Fordította Dr. Madzsar József. Athenaeum, Budapest, 1908; Kropotkin Péter: *Kölcsönös segítség mint természettörvény*. Teljes kiadás. Ford. Dr. Madzsar József. Népszava, Budapest, 1924.
- 10 Mumford értelmezésében az élethalálharc-teória valójában a 19. századi kapitalizmus valóságából származik, s az ezt hangsúlyozók ezt az embertelen rendszert akarták legitimálni természettörvénnyé avatásával: Lewis Mumford: Darwin. Mythology and Ecology. In Lewis Mumford: *Interpretations and Forecasts*. 1922–1972. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972, 193–198.

uralmi civilizációba; ennek megtestesülései a sokmillió 20. századi metropoliszok. Azonban Mumford nem fogadja el, hogy ez végzetserű történelmi mozgás lenne. Még mindig van esély a *communitas* fölülkerekedésére – itt jön be a koncepcióba az utópia, mégpedig a zöld utópia.

## Ökológiai kultúrkritika, életreform és kommunák: Németország

Németországnak alapvető szerepe van a modern ökológiai diskurzusban – Anna Bramwell pikírt kérdése, hogy vajon az ökológia nem német betegség-e, minden bizonnyal túlzó, de nem teljesen alaptalan.<sup>11</sup> Mumford első kézből ismeri a két világháború közötti német ökológiai irányultságú kultúrkritikai és technikafilozófiai diskurzust. Ezt nagymértékben megkönnyíti az, hogy német anyjának köszönhetően anyanyelvi szinten bírja a német nyelvet és jól ismeri a német kultúrát.

KacsARINGÓS, szerteágazó története van az ökológiai beállítottságú német kultúrkritikának, amely gyökereivel még a 19. századba nyúlik vissza, s amely a század második felének rapid – mély individuál- és kollektív pszichológiai traumákat, komoly társadalmi és politikai feszültségeket gerjesztő – német modernizációjába ágyazódik. Ha egészen pontosak akarunk lenni, akkor az Osztrák–Magyar Monarchiáról, mégpedig nemcsak a kétfejű monarchia német–osztrák részéről, hanem a transzljajtán területek német nyelvű – ám nyelvi asszimiláción átmenő és a magyar nyelvet átvevő – és német kultúrájú városairól is szó van itt. Ezt bizonyítja a századforduló évtizedei életreform-mozgalmainak talán legismertebb példája, a szimbolikus 1900-as évben a svájci–olasz határon, Asconában alapított reformkommuna. Maga a vállalkozás sokféle forrásból táplálkozik: a korabeli életreform-mozgalom,<sup>12</sup> a freudizmus, a 19. század végi tudományos paradigmaváltást kísérő okkultista reneszánsz,<sup>13</sup> a természetet uralni akaró törekvő modern technológia

- 11 Anna Bramwell: *Ecology in the 20th Century. A History*. Yale University Press. New Haven – London, 1989, 175–208.
- 12 Ascona és az életreform összefüggéséről lásd: Gernot Böhme: Monte Verita. In Németh András – Ehrenhard Skiera (szerk.): *Rejtett történetek. Az életreform-mozgalmak és a művészetek*. Műcsarnok, Budapest, 2018, 137–144.
- 13 A tudomány és a vallásos – okkult-mágikus gondolkodás viszonya történetének meglehetősen irodalma van. David Noble technológiatörténész tézise szerint a tudományos-technikai gondolkodás valójában a legújabb időkig összefonódik a vallási

iránti averzió, a kereszténységet elutasító újpogányság és az ehhez társuló boszorkányság mozgalma,<sup>14</sup> anarchizmus, keleti filozófiák iránti érdeklődés, Gandhi és Tolsztoj – mindez kultúrkritikai perspektívába illesztve és erős ökológiai szenzitivitással megfűszerezve. A cél a természetközeli életmód egy kommuna keretei között, egy generációs lázadás formájában.<sup>15</sup> Ascona monográfusa, Martin Green a mozgalmat a hatvanas évek ellenkultúrája történelmi előképének látja, a modern társadalom életmódját és gondolkodását megkérdőjelező, válságperiódusokban újra és újra megjelenő alternatív mozgalmak fontos láncszemének.<sup>16</sup>

Ascona három legismertebb alakja Gusto Gräser, Otto Gross és Rudolph Laban. Gusto Gräser brassói származású, Laban pozsonyi, míg Gross grazi. Közös bennük a lateiner-hivatalnoki származás, a középosztályból jönnek. A századfordulón huszonevesek, és lázadnak az apák civilizációja ellen. Gräser afféle – Green erősen hangsúlyozza ezt a párhuzamot – őshippi: vándoréletmód, vegetarianizmus, keleti filozófiák, pacifizmus. Otto Gross a pszichoanalízis első generációjának egyik legtehetségesebb alakja; Sigmund Freuddal is kapcsolatban áll, mígnem aztán összekülönböznek, ezt követően a mester kiátkozza a pszichoanalitikus anyaszentegyházból.<sup>17</sup> Utána szakadárként járja a maga Asconába vezető útját. Gross sajátos módon elegyíti a nemzedéki lázadást a pszichoanalitikus megalapozású történetfilozófiával, az újpogány Földanya-kultusszal és az anarchizmussal. Apjával, Hans Gross-szal – jogász, a korszak egyik legismertebb kriminológusa, aki évtizedekig forgatott kézikönyvet ír e témában – való erős konfliktusát általánosítva, a freudi elmélet felhasználásával

inspirációval és mozgatórugókkal: David Noble: *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. Alfred A. Knopf, New York, 1998. Jason Á. Josephson-Storm, amerikai vallásfilozófus szerint a varázstalanítás, vagyis a modernitás mítosztalan mivoltát kimondó tétel valójában a modernitás központi mítosza, amely – ha az eszmetörténet és az empirikus vallásszociológia eszközeivel vizsgáljuk meg a kérdést – nem igazán állja meg a helyét: Jason Á. Josephson-Storm: *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity and the Birth of the Human Sciences*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 2017. Az *Inference* című vallástudományi szemle-folyóiratban kiterjedt vita indult a könyvről: <<https://inference-review.com/article/dialectics-of-darkness>>.

- 14 A téma történeti feldolgozását adja Ronald Hutton: *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford University Press, Oxford, 1999.
- 15 A kommuna története: Robert Landmann: *Ascona Monte Verita. Auf der Suche nach dem Paradies*. Benziger Verlag, Zürich–Köln, 1973.
- 16 Martin Green: *Mountain of Truth. The Counterculture Begins. Ascona, 1900–1920*. Published for Tufts University by University Press of New England, Hannover–London, 1986.
- 17 Munkásságának jelentőségéről lásd: Friedrich Melinda: Otto Gross, az elfeledett kultúrforradalmár. *Thalassa*, 2006 (17):2–3, 33–56.

felvázol egy történetfilozófiai koncepciót: ebben az őskor matriarchális aranykorát felváltó patriarchális civilizációt kárhoztatja a modern individuuum lelki torzulásaiért. Korának modernitását ennek a patriarchális dominatív-agresszív civilizációnak a kiteljesedéseként látja: maskulin, hideg racionalitásától hajtva erőszakot tesz a nőn és a természetben. A kiút: visszatérés a feminin gondolkodáshoz, s az elnyomó, maskulin keresztény Isten imádata helyett az ősi Magna Mater kultusza. Nagyon erős az erotika és a testiség felszabadító potenciáljának hangsúlyozása: Gross Asconában újraéleszti Astarté, a babiloni szerelemistennő kultuszát, sajátos módon elegyítve a pszichoanalitikus terápiát orgiasztikus jellegű kultikus cselekményekkel. A test emancipációja a jeges ráció uralma alól egyébként is központi motívuma a mozgalomnak. Az egész ember, vagy ember-egész a testben manifesztálódik. Ezért van központi jelentősége a felületen lebegő ráció alatti mélyrétegekből jövő testbeszédnek, gesztusoknak, és mindekenelőtt a táncnak. Rudolph Labannak – akit a magyar táncművészet Lábán Rudolf néven, magyarként tart számon –, a talán legismertebb asconainak, a modern táncművészet egyik megalapítójának koncepciójában a tánc beszéd; pontosabban fogalmazva a tánc az igazi beszéd, amely jóval mélyebben, átfogóbban és teljesebben fejezi ki azt, amit az ember mondani akar, mint a sekélyes, egydimenziós, logocentrikus verbális kommunikáció.<sup>18</sup>

Igencsak tarka kulturális csomag ez, sok minden kijöhet belőle: mint ahogyan ki is jön. A következőkben a fejleményeket voltaképpen témánk, Lewis Mumford utópiája felől értelmezzük: az érdekel bennünket, hogy Mumford hogyan adaptálja a századfordulóra visszanyúló ökológiai szenzitivitású német tradíciót. Ascona azért érdekes, mert számos későbbi fejleményhez kapcsolható közvetlenül vagy közvetve. Asconának ugyanis igen nagy az értelmiségi holdudvara: Max Webertől Hermann Hesséig, T. H. Lawrence-ig, vagy éppen Isidora Duncanig sok mindenki megfordul itt. A korszak kavargó, szinkretisztikus jellegű kultúrkritikai irányzatai között nagy az átjárás. Az 1920-as évek utópisztikus német kommunáiban ott vannak azok, akik tudnak Asconáról. A vagabund, Németországot még a háború előtt maga készítette lakókocsin – népes családjával együtt – bejáró, és a béke evangéliumát prédikáló, a német és svájci városok utcáin – időnként kitiltják egyikből-másikból csavargásért és koldulásért – a két háború közötti években is felbukkanó Gusto Gräser követendő mintát jelent a húszas évek mezítlásos prófétáinak.<sup>19</sup>

18 Green: i. m., 98. Laban táncelméletének téziseit könyvalakban is megjelentette: Rudolf von Laban: *Die Welt des Tänzers*. Fünf Gedankenreigen. Seifert, Stuttgart, 1920.

19 Ulrich Linse: *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*. Siedler, Berlin, 1983.

Az eszmetörténet felől nézve a dolgot két olyan századfordulós mozgalmat kell említeni, amely a természethez való viszonyt gyakorlati módon, egy életpraxis keretében helyezi a középpontba; ezek generációs jellegűek, és eszmék igen erősen beleágyazódnak a kortárs ökológiai kultúrkritika mátrixába: a német romantikához szorosan kapcsolódó *Wandervogel-mozgalom* és az abból kinövő *Jugendbewegung-mozgalom*. 1913 októberében, a hesseni Hohen Meißner hegyen szervezik meg azt a nagyszabású ifjúsági találkozót, az ún. Szabad-Német Ifjúsági Napot (*Freideutscher Jugendtag*), amelyen Gusto Gräser is beszédet mond,<sup>20</sup> és az Asconával ugyancsak szimpatizáló Alfred Weber is üdvözli a gyűlést,<sup>21</sup> s amelynek 900 résztvevője van, 13 ifjúsági szervezetet képviselve. A találkozót az 1813-as lipcsei csata 100 éves évfordulójára időzítették, megemlékezésként a szabad Németország kezdeteire. A Németországban ekkor egyre inkább erősödő militarizmussal és háborús hangulattal ellentétben pacifista intenciók állnak mögötte.

Ludwig Klages hosszú esszéjét ír a találkozó alkalmából.<sup>22</sup> Klages esszéje, a *Mensch und Erde* az ökológiai kultúrkritika programadó írása: sűrítve tartalmazza mindazokat a motívumokat, amelyek majd ennek a tradíciónak lényegi magjává válnak. Nem annyira maguk az eszmék újak itt, hanem az az átfogó vonatkoztatási keret, amelybe a szerző beilleszti azokat. A szöveg hatását fokozza a szuggesztív, magával ragadóan szenvedélyes stílus. Minden korszaknak megvannak a maga uralkodó szlogenjei – állapítja meg gondolatmenete elején. A modern kornak három ilyen van: a haladás, a kultúra és a személyiség. Klages anti-progresszivistá történelemfilozófiája nagyon határozott technológiakritikával és a modern tudomány iránti erős averzióval társul. A legnagyobb baj az, hogy a haladaskultusz öncéllá vált és a természet leigázásához vezetett. A modern ember racionalitása – Klages vitalista filozófiájának központi tétele *Geist* és *Seele*, Szellem és Lélek szembeállítása – következtében elidegenedett a Föld-Anyától, és a természet kirablójává, leigázójává vált. A természethez való viszony vonatkozásában az archaikus, premodern kultúrák és a modern technikai civilizáció alapvetően különböznek. A régiek számára a Föld még élőlény volt, amellyel harmóniában éltek, részének tudták magukat, s amelyet rituálékkal és tabukkal védelmeztek. Ám a kereszténység száműzte a régi isteneket, s megfosztotta a természetet éltető erőitől – Klages jó fél évszázaddal megelőzi Lynn White Jn. híres cikkének sok vitát kiváltó alap gondolatát az ökológiai válság és kereszténység

20 Green: i. m., 140.

21 Walter Z. Laqueur: *Young Germany. A History of the German Youth Movement*. Routledge – Kegan Paul, London, 1962, 34.

22 Klagesről lásd: Josephon-Storm: i. m., 213–226,

összefüggéséről.<sup>23</sup> Erősen befolyásolja a német romantika, mindenekelőtt Schiller; idézi *Görögország istenei* (Die Götter Griechenlands) című versének azt a részletét, amelyben a költő amiatt kesereg, hogy a régi istenek vidám világát maga alá gyúrta az új, komor Isten örömtelen kora.<sup>24</sup> Klages szerint a kereszténységnek alapvető szerepe volt abban, hogy a főlemelkedő kapitalista technológiai civilizáció olyan lett, amilyen: ez oltotta bele a modern világba azt az expanziós kényszert (*Erweiterungsdrang*),<sup>25</sup> amely a nem keresztény fajok és a Föld leigázásához vezetett.

- 23 Lynn White Jr. nagy vitát kiváltó, 1967-es, a *Science*-ben megjelent híres írásában korrunk ökológiai válságának történeti gyökereit keresve úgy vélekedik, hogy a kereszténység elidegenítette az embert a természettől; miután Isten a világon kívül van, a természet megszűnik tabukkal védett, szentként tisztelt szféra lenni. Az írás nagy vitát gerjeszt, John Arthur Passmore ausztrál filozófus vitatja White-nak azt a meglátását, miszerint a bibliai teremtéstörténet Ádám teremtését elmesélő része – „És monda Isten: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra; és uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon.” (Teremtés könyve 1:26) – eleve meghatározta volna azt, hogy a későbbiekben az európai kereszténység embere magát a teremtmények ura pozíciójába helyezze. Passmore szerint a *Teremtés Könyvének* van egy másik olvasata is, amelyből nem a természet fölötti technológiai uralom, hanem az embernek a természet iránti felelőssége következik. S valóban: lehetséges a teremtéstörténet egy másik szöveghelelyére hivatkozni, amelyből nem a dominancia isteni jóváhagyása, hanem az ember megbízotti mivoltából következő gondoskodói kötelezettsége olvasható ki: „És vevé az Úr Isten az embert, és helyezteté őt az Éden kertjébe, hogy művelje és őrizze azt.” (Teremtés könyve 2:15). Ám ez nem feltétlenül cáfolja White fő állítását, miszerint a nyugati középkor ténylegesen inkább az uralom perspektívájából értelmezte a szöveget. Erre vonatkozóan lásd: Lynn White Jr.: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. *Science*, 1967 (155):3767 (10 March), 1203–1207. A szöveg magyarul is hozzáférhető: Lynn White Jr.: *Ökológiai válságunk történeti gyökerei*. Ford. Kiséry András. In Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv*. Osiris, Budapest, 2000, 27–35; illetve John Arthur Passmore: *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*. Duckworth, London, 1974. White, a középkori technológiatörténet kutatójaként egyébként több könyvben is érvel amellelt, hogy a középkori kereszténység döntő szerepet játszott a technológia pozitív társadalmi megítélésében: Lynn White Jr.: *Medieval Technology and Social Change*. Clarendon Press, Oxford, 1962; illetve úő: *Medieval Religion and Technology. Collected Essays*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1978.
- 24 Északon kelt fagyasztó szelekben  
mind lehullott ez a szép virág;  
hogy egy isten gazdagabb lehessen,  
elenyészett az isten-világ.  
(Rónay György fordítása)
- 25 Ludwig Klages: *Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen*. Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1929, 34.



## Az ökológiai doboz és a helyi tradíciók

Hogyan sáfárkodik a Nagy Háború utáni ökológiai kultúrkritika ezzel a fölöttébb szinkretisztikus századfordulós örökséggel, amelyben együtt van generációs lázadás, faji misztika, természetmisztika, újpogányság, kereszténységkritika, technológiaellenesség és logofóbia? A két világháború közötti szellemi-kulturális légkörben alakul ki – Anna Bramwell terminusát kölcsönvéve – az az ökológiai doboz, amelynek tartalmából a későbbi zöld gondolkodás sok mindent megörökölt. A doboz tartalmának tetemes hányada a német gondolkodásból származik – ez indokolta a 19–20. század fordulójára visszanyúló német konstelláció összefoglalását. Zavarba ejtően sok minden van ebben a dobozban: hanyatlástörténeti narratíva, organicista társadalomkép, holisztikus szemlélet, technológiakritika, természetvédelem, a felvilágosodás elvetése, biogazdálkodás, a paraszti életforma regenerációja, nagyváros-ellenesség. A doboz tartalma, a benne lévő tételek egymáshoz viszonyított aránya vagy éppen valamely elem hiánya országoként és kultúránként változik. Ez nagyon lényeges: bármennyire is erős a német import, annak konkrét érvényesülési módját a helyi kulturális tradíció, annak tartalma és az ökológiai problémák iránti fogékonysága határozza meg.

A brit ökológiát kétségkívül inspirálja a német gondolkodás,<sup>26</sup> ám aligha tagadható a 19. századba visszanyúló saját hagyomány létezése: egyfelől a romantikus angol költészet – William Wordsworth, Samuel Coleridge –, míg másfelől a viktoriánus romantikus antikapitalista gondolkodás – Thomas Carlyle, William Morris, John Ruskin<sup>27</sup> – adják ennek a kereteit. Organikus szemlélet, a világ gépiessé válásának bírálata, természetkultusz, gőzgép- és nagyváros-ellenesség, bukolikus világkép, a középkori kézművesség életformájának szembeállítása a modern gyárilap munkásának egydimenziós, sivár létével – ezek a brit ökológiai kultúrkritika fő hívószavai. A társadalomkritika időnként társul az ökológiai utópia gyakorlati megvalósításának szándékával. John Ruskin azzal a céllal alapítja 1871-ben a Szent György Egyesületet, hogy az ipari kapitalizmus embertelen világával szemben élhető alternatívát hívjon életre, és vidéki körülmények között élessze föl a középkori kézműves kreatív, az alkotás örömét átélő és az élet teljességét megélt életformáját. A Szent György Egyesület területéről kitiltják a gőzgépeket. Ám ez nála sem jelent általános technológiaellenességet. Esztétikai gyökerű averzióról van; olyan technológiát akar, amely nem csúfítja el, teszi tönkre a természetet.

26 Bramwell: i. m., 104–132.

27 Erre vonatkozóan lásd: Herbert L. Sussman: *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*. Harvard University Press, Cambridge/MA, 1968.

Az amerikai helyi tradíció kereteit a transzcendentális filozófiai tradíció jelöli ki: mindenekelőtt Ralph Waldo Emersonra és Henry David Thoreau-ra kell gondolnunk.<sup>28</sup> Lewis Mumford összekötő kapocs a helyi, a brit és az európai kontinentális hagyomány között; egyfelől kapcsolódik a 19. századi és a két világháború közötti külföldi kultúrkritikához, másfelől pedig ragaszkodik a republikánus-demokrata és pragmatikus amerikai tradícióhoz. Nézeteiben e két forrást elegyíti. Van még egy nagyon lényeges inspiráció: Patrick Geddes (1858–1932) edinburghi biológusnak, szociológusnak és várostervezőnek a regionális tervezési koncepciója, holisztikus biológiája, valamint történetfilozófiája.<sup>29</sup> A végeredmény olyan utópia, amely sokat merít a viktoriánus technológiakritikából, Geddes teóriájából, az ökológiai beállítottságú német kultúrkritikai hagyományból, különös tekintettel az első világháború utáni technikafilozófiai diskurzusra; ám elutasítja annak, ugyancsak a háború után kibontakozó, autoriter társadalom- és politikafilozófiai implikációit. Mumford ökológiai szemléletének a középpontjában az az elgondolás áll, hogy az emberi történelem kulcsa az emberi civilizációk természethez való viszonya. Az ember az egyetlen olyan biológiai faj, amely aktív módon adaptálódik természeti környezetéhez; szisztematikus módon átalakítja azt. Ez a technológia segítségével történik. Ez magyarázza kitüntetett érdeklődését a technológia története iránt. Ennek gyümölcse a maga korában úttörőnek számító 1934-es könyve, a *Technics and Civilization*.

Politikai értelemben az ökológiai érzékenységu német kultúrkritika nagyon különböző csatornába képes becsatlakozni. Az első világháború utáni Németországban az ún. konzervatív forradalom lesz az a laza, nagyon sokféle tartalmat magába olvasztani képes fogalmi keret,<sup>30</sup> amelyben természetmisztika, természetvédelem, modernitáskritika, logofóbia, újpogányság, faji misztika – amelyek a *völkisch*-mozgalomban is kezdettől fogva ott vannak

- 28 Peter Hay: *Main Currents in Western Environmental Thought*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 2002, 7–9. Ralph Waldo Emerson egy programadó esszét is írt: *The Transcendentalist* címmel. Lásd: In uó: *Essays and Belles Lettres. English Traits Representative Men & other Essays*. J. M. Dent & Sons – E. P. Dutton & Co., London – Toronto – New York, 1932, 342–357.
- 29 Geddes és Mumford igen közeli személyes kapcsolatban álltak egymással, levelezésüket is kiadták: Frank G. Novak Jr. (szerk.): *Lewis Mumford and Patrick Geddes: The Correspondence*. Routledge, London – New York, 1995.
- 30 A konzervatív forradalom fogalmára vonatkozóan lásd: Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989; Roger Woods: *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. Macmillan, London, 1996; magyarul: Karácsony András: *A konzervatív forradalom utópiája a két háború közötti Németországban. Századvég*, 2005 (10):1, 69–104.

– megtalálja a maga helyét. A weimari korszak egymást követő és az 1933-as hitleri hatalomátvételhez vezető kríziseinek eredményeképpen Németországban ennek az eleve nagyon heterogén gondolkörnek számos eleme beépül az autoriter és fasiszta politikai ideológiákba.<sup>31</sup> Történik mindez annak a jellegzetesen két világháború közötti német reakciós modernizmusnak a szemantikai mezejében, amely igen határozottan igenli a technológiai modernizációt, ám elutasítja a modernitás társadalmi és politikai implikációját: a modern individuumot, az erre alapozódó társadalmi berendezkedést és politikai demokráciát. Hogy ez nem szükségképpen történik így, hanem egy esetleges konstelláció eredménye, azt éppen Lewis Mumford ökológiai koncepciója bizonyítja. Ő az, aki – következetesen ragaszkodva az egyéni szabadságnak és invenciónak a Jeffersonig visszamenő republikánus és demokratikus-populista gondolatvilágban elsődlegesnek tekintett értékeihez – a holisztikus ökológiai kultúrkritikát megszabadítja az autoriter ballaszttól. Az első világháború utáni helyzetben ez szükségképpen utópisztikus keretben történik – így születik meg a kis, helyi zöld közösségekből felépülő világ mumfordi utópiája.

„Az a világtérkép, amelyiken nincs rajta Utópia,  
még azt sem érdemli meg, hogy rápillantsunk.”

Az idézet Mumford 1922-es utópiakönyvének a mottója. Az *utópiák története* egy 27 éves szerző első kötete,<sup>32</sup> a későbbi terjedelmes kötetek, nagy civilizációtörténeti áttekintések előfutára. Az első világháború utáni évek légkörének jellegzetes sajátossága a „minden egész eltörött” érzése, amely számos nyelven és számos helyen fogalmazódik meg ezekben az években. Mögötte az értékeit veszített világ, a magyar kortárs, Hamvas Béla megfogalmazásában a „nagyon rossz valóság” érzete.<sup>33</sup> Ebből a kiindulásból következik a feladat: meg kell keresni azokat az értékeket, amelyekre támaszkodva emberséges, a réginel és a háború katasztrófájához vezetőnél

31 Franc-Josef Brüggemeier – Mark Cioc – Thomas Cell (szerk.): *How Green Were the Nazis? Nature, Environment, and Nation in the Third Reich*. Ohio University Press, Athens/OH, 2005.

32 Lewis Mumford: *The Story of Utopias*. George G. Harrap & Co. Ltd., London–Calcutta–Sydney, 1923.

33 Erre vonatkozóan lásd korábbi írásomat: Kovács Gábor: A 'nagyon rossz valóság' és a gondolat hatalma. *Liget*, 2019 (33):6, 63–106. <<https://ligetmuhely.com/liget/a-nagyon-rossz-valosag-avagy-a-gondolat-hatalma/>

emberségesebb és élhetőbb világ építhető föl. A történelmet az utópikus eszmék mozgatják – ez Mumford könyvének alapgondolata. A fogalmat a szerző nagyon tág értelemben használja: az embernek minden olyan gondolata ebbe a kategóriába tartozik, amelyek segítségével felépítjük és berendezzük a világot, amelyben élünk. Kifejezetten idealista történelemkép ez, amelyben az eszmék formálják a valóságot. Ez addig lehetséges, amíg hisznek ezekben az eszmékben – performatív, valóságalkotó potenciáljuk ennek a hitnek a függvénye. Ebből a koncepcióból következik Mumfordnak az a meggyőződése, hogy ezt a potenciált elveszített eszmékre vagy *idolumokra* épített intézmények füstként illannak el,<sup>34</sup> s helyüket új, erős eszmék foglalják el, amelyekre más, emberszabású intézményeket lehet építeni. Ezért fontos az utópia: ez szállítja az új eszméket. Alapvetően két fajtája van: az egyik a menekülési utópia, amely egyfajta intellektuális kábítószer; nem átalakítani akarja a valóságot, menekülni igyekszik belőle. A másik, a rekonstrukciós utópia viszont megváltoztatni.

A modern kor négy, önmagát túlélő idolumra alapozódik – ez az utópia-könyv alapgondolata.<sup>35</sup> Ezek a következők: (1) a fogyasztásra és a vele járó passzív életformára épülő, a premodern világban születő, aztán a modern korban általánossá váló életmodell szerepébe lépő *nemesi kúria*; (2) az ezt fenntartó, a produktivista, bérmunkás-életformára épülő, a 19. századi kapitalizmusban gyökerező *kokszváros*; (3) a hét közben a kokszváros gyáraiban robotoló munkások számára a nemesi kúria fogyasztói életformáját a modern technológia eszközeivel tömegméretekben biztosító *megapolisz*; (4) a megapolisz elbűvölt, becsapott fogyasztóinak és valós hasznélvezőinek – a *big business* profitját zsebre tevőknek – állítólagos összetartozását propagáló *nemzetállam*.

Mumford – hosszú életének évtizedei alatt bizonyos hangsúlyeltolódásokat mutató, de alapstruktúráját azért megőrző – gondolkodásának alapja a történelmi perspektívába helyezett *ember – közösség – természet* reláció. A koncepcióhoz erősen a pszichoanalízis (Freud és Jung) által inspirált antropológia társul, ahistorikus és historikus elemekből összerakva. Átveszi Freudtól a hármas osztatú – ösztön-én, én, felettes én – emberi pszichémodell, amelyet historizál, és – saját igényeinek megfelelően erősen átalakítva – beemel koncepciójába. A psziché három rétegének kiegyensúlyozott viszonya nemcsak az egyén, hanem a közösség egészségének is sine qua non-ja. A felettes énnél nem a represszív, hanem az ösztön-ént a kultúra szimbólumkészletének segítségével humanizáló funkciója a

34 Mumford: *The Story of Utopias*. Id. kiad. 234.

35 Az idolum-teóriát részletesen kifejtettem korábban: Kovács Gábor: Lewis Mumford és az ökológiai utópia születése. *Korunk*, 2019:2, 68–77. <[https://epa.oszk.hu/00400/00458/00651/pdf/EPA00458\\_korunk-2019-02\\_068-077.pdf](https://epa.oszk.hu/00400/00458/00651/pdf/EPA00458_korunk-2019-02_068-077.pdf)>

lényeges.<sup>36</sup> Kultúra és ösztön-én dichotómiája Prospero és Kalibán kettőségeként jelenik meg; Kalibán nyers, állati vitalitását a kultúra varázshatalmával kell megfékezni. Mindez közösségi szinten, történelmi dimenzióban jelenik meg: a társadalmak és civilizációk akkor egészségesek és prosperálnak, ha a kettő kiegyensúlyozza egymást. Ha Prospero túl erős, az gúzsba köti a társadalom elemi vitalitását. Kalibán dominanciája a barbárság fölülkerekedéséhez vezet: Mumford a huszadik század barbár és véres eseményeit – a második világháború után, 1954-ben, a hidegháború idején – Kalibán fölülkerekedésével magyarázza.<sup>37</sup> Az ösztön-én és felettes-én dualizmusa mellett alapvető szerepet játszik nála egy másik – a már korábban tárgyalt század eleji kultúrkritikából ismerős – antitetikus fogalompár, női és férfi princípium kettősége, ugyancsak történelmi dimenzióba emelve. A paleolit korszak brutálisan macsó vadásza patriarchális társadalmi modelljének és a neolit korszak matriarchális, földművelő kisközösségi modelljének kettősége ott munkál minden későbbi civilizációban.<sup>38</sup> A modern hatalmi-technológiai civilizáció a nőn és a természetben erőszakot tevő vadász mentalitásának dominanciáján alapul – a gondolat majd óriási karriert fut be az ökofeminizmusban.

## A zöld utópiák hálózata: a communitas győzelme a fellegvár fölött

Elvont általános helyett lokális és konkrét, mechanikus helyett organikus, absztrakt, hatalom-centrikus nemzetállam és megapolisz helyett az ökoszisztémába illeszkedő, demokratikusan (ön)kormányzott kisvárosok hálózata. Ez Mumford háború utáni utópiájának lényege. S bár a későbbiekben – a második világháború és az azt követő hidegháború valóságával szembesülve – feladja az utópia valóságformáló erejébe vetett hitet, s már nem bízunk abban, hogy a „kicsiny kovász is képes arra, hogy megkelessze az egész kenyeret”,<sup>39</sup> az a meggyőződése mindvégig megmarad, hogy korunk hatalmi techno-civilizációja átalakításának archimédeszi pontja egy

36 Lewis Mumford: *The Uprising of Caliban*. In uő: *Interpretations and Forecasts*. Id. kiad. 341.

37 Uo. 344–345.

38 Ennek részletes kifejtése: Enkidu és a szajha. In Kovács Gábor: *Két part között mindörökké?* Liget, Budapest, 2018, 96–108.

39 Mumford: *The Story of Utopias*. Id. kiad. 307.

új organikus világkép kell, hogy legyen. Élete végén úgy véli, hogy ehhez olyan pszeudo-vallási világnézeti konverzióra szükséges, amelynek közép-pontjában az élő valóság szeretete áll:

a szeretet összes jelentését értem ezen: szeretet mint erotikus vágy és nemzőképesség. Szeretet mint szenvedély és esztétikai élvezet, amely elidőzik a szépségről alkotott képeinél. Szeretet mint együttérzés és felebaráti segítőkészség, amely mindenkit adományaiban részesít, akinek erre szüksége van. Szeretet mint szülői gondoskodás és áldozat. Szeretet mint önnön tárgya túlértékelésének csodás képessége, amellyel fölmagasztalja és átlényegíti azt, életre keltve valamit, amelyet csak a szerető képes látni. Ebben a pillanatban ilyesféle megváltó és mindent átölelő szeretetre van szükségünk, hogy megmentjük a földet és a rajta lakozó teremtményeket a gyűlölettel teli erőszak és a pusztítás esztelen erőitől.<sup>40</sup>

40 Mumford: *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1970, 486. (Saját fordításom.)

## Utópia: a lehetőség és lehetetlenség dialektikája

## 1.

Két idézettel kezdek, mindkettő ugyanattól a szerzőtől származik. Az *első*: „a világot [...] felébresztjük álmából, amelyet önmagáról álmodik, hogy megmagyarázzuk neki saját akcióit [...] akkor kiderül majd, hogy a világnak régóta megvan az álma egy dologról, amelyről csak a tudatot kell megszereznie ahhoz, hogy valóságosan az övé legyen [...] az emberi-ség nem új munkát kezd [...] tudatosan véghezviszi a régi munkáját”.<sup>1</sup>

A *második* a következő: „[...] a vallás, aztán a politika olyan tárgyak, amelyek [...] az érdeklődés középpontjában állnak. Ezekből kell kiindulnunk, bármilyenek is, nem valamilyen kész rendszert, amilyen például a *Voyage en Icarie*, kell velük szembeállítanunk [...] testvérek, maradjatok itt, ezen a fronton dolgozzatok és itt harcoljatok [...] az (eszményi) közösséget csak itt lehet létrehozni, vagy sehol sem”.<sup>3</sup>

Az *első* idézet szerint „az esetleges emancipáció nem lesz más, mint egy régóta projektált, szövögetett álom majdani megvalósulása, amikor a jelen és a múlt sajátos szövetségre lépnek egymással és a retroaktív látásmódból kihüvelyezhető a prospekció előremozgása is”.<sup>4</sup> Ha e gondolatot az utópia felé hajlítjuk, akkor azt gondolhatjuk, hogy az utópikus lendület gyúanyaga az előrevetített álmok, az „álommunka” (Freud), a kivetített remények, a fikció teremtésének területén található. A politikai változások forrásai pedig egy, már eleve a történelem által hitelesített látenciában

A szerző az Újvidéki Egyetem tanára, a Szerb Tudományos és Művészeti Akadémia levelező tagja. Email: alpar@uns.ac.rs

- 1 Karl Marx: Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ből. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. I. kötet. Kossuth, Budapest, 1957, 348.
- 2 Marx: i. m., 347.
- 3 Karl Marx: *La Revue communiste*, 1858, No. 1. Idézi Louis Marin: *Utopiques? Jeu d'Espaces*. Les Editions de Minuit, Paris, 1973, 350.
- 4 Losonczi Alpar: *Formakereső ellenállás*. Forum – Napvilág Kiadó, Újvidék–Budapest, 2020, 41.

gyökereznek; a jövő felé forduló, a *sumum bonumra* törekvő politika látsens lehetőségeket valósít meg. Vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy a jövő elé siető politika nem egyéb, mint a tudatossá váló „álmunka”, amely folytonosan mozog az álom és az álmodat elsajátító tudatosság között.

A *második*, inkább kiragadott idézet, voltaképpen kritikailag foltogatja azt a lehetőséget, hogy az utópia túl gyorsan, minden közvetítést átugorva, politikai projektummá váljon. Étienne Cabet egykori, Amerikába hívogató, grandiózus, alapító igénnyel fellépő, utópikus elképzeléseivel<sup>5</sup> szemben fogalmazódnak meg itt stratégiai ellenvetések. Nem az képezi az amúgy jóakarató bíráló tárgyat, hogy Cabet naiv módon egy távoli nem-helybe (*ou-topia*) vetíti ki elképzeléseit, hanem az, hogy egybemosódik az utópikus elképzelés és a politikai programalkotás, pontosabban az utópikus diskurzus alibit jelent a politikáról való lemondáshoz. *Az utópia lókusztát nem egy kihelyezett térben kell keresni, hanem itt és most, a lehető legnagyobb közelségben, az immanenciában, pontosabban ott, ahol a transzcendencia megnyilvánítja jeleit – az utópia nem lehet a reflektálatlan transzcendencia szálláscsinálója, lényege, hogy általa kiéleződik a „transzcendálás” és az „immanencia” viszonya.*

Valójában kézenfekvő egy utópiáról szóló írásban Karl Marxot vonatkoztatási pontnak tekinteni, hiszen személyére sok idevágó jelentés tapad, gondolkodásában, ténykedésében az utópiával kapcsolatos megannyi aspektus kerül egybe. Az utópiát gyermeteg álmodozásnak, esetleg bohókás játéknak minősítő, akár önhipnotizáló diskurzusnak, vagy éppen tragikomikus fantáziának tekintő beállítottságok úgyis úgy vélik, hogy a 20. század utópikus (szocialista, kommunista stb.) kísérletei, amelyek valóra szeretnék volna váltani az előző század ígéreteit, marxi pecsétet viselnek magukon. Az, hogy az utópikus mozgósítások a jobb élet, a szervezett kollektív egzisztencia, a pazarlás legyűrésének nevében vércsíkokat húztak a földre, és meg akarták honosítani az erőszak és tekintélyelvűség által megszabott világrendet, igencsak *A tőke* írójának tulajdonítható. A Marx örökébe lépők a történelem személyfeletti mozgását óhajtották nekibőszült praxissal leigázni valamilyen voluntarisztikus utópizmus zászlaja alatt gyülekezve, állítja a kijózanodásra apelláló kortárs antiutópizmus. Erőszakot tenni azon, ami makacsul ellenáll az utópikus változtatásnak, mármint az örökkévalóság jegyében álló gyarló emberi természet: ez lenne Marx *negatív* öröksége – vélhető, hogy az erőszakos „szociálmisztifikusnak” nevezett utópiával szembeni kortárs ellenérzések, módfelett leértékelő kommentárok, gúnyos értelmezések mindig Marx kezének munkáját gyanítják az utópiák szárnyalása

5 Étienne Cabet: *Voyage en Icarie*. Paris, 1840. Leslie J. Roberts: Etienne Cabet and his Voyage en Icarie, 1840. *Utopian Studies*, 1991 (2):1/2, 77–94.



mögött. Nem lehet lépni az utópiáról az erőszak burkát, hiszen az utópiába torkolló orientációk abból indulnak ki, hogy az emberi természet aluldeterminált, pasztikus jellegű, azaz merőben módosítható. Mindegyik utópia, folytatódik az érvelés, fel akarja számolni az emberi létezés kikezdehetetlen faktumát, nevezetesen az eredendő bűnt,<sup>6</sup> amely áthagyományozódik a nemzedékeken, és gátat szab minden olyan meg gondolatlan kísérletnek, amely a hatalom létezését kívánja gyengíteni a világban. (Minden bizonnyal Marx kipellengérezése ismételtlen hozzájárul az utópiák genezisének feledéséhez is: olybá tűnik, mintha az utópia örökké oda lett volna láncolva a radikális magatartáshoz, mintha csak a radikalizmus szomszédságában létezett volna).

Mások viszont kritikai felhanggal azt észrevételezik, hogy Marx a tudomány *versus* utópia képletét érvényesítve éppenséggel mostohán és lekezelően bánt a 19. század megannyi utópikus diskurzusával, amelyek hallatlan mennyiségű újszerű, egyúttal demokratizáló jellegű, pedagógiai jelentést hoztak felszínre, és előremozdították a világállapotra vonatkozó tanuló-megismerői kapacitásokat. Bevallatlanul is, de August Comte utalásait követve, az utópia ajtót nyitott a tudományos pozitivizmus fölényes távlatának, amely a fölérendeltség tudatával az éretlenség szintjére helyezte őket.<sup>7</sup> Búcsú az utópia aláásó diskurzusától, a hipertrofált tudományos realizmus nevében – ez Marx bűne.

Marx persze ismerhette a különösen az 1848-ban derékba tört forradalom után kibontakozó antiutópikus vád sorozatot az állítólagosan utópikus elemekkel korrumpált forradalommal szemben.<sup>8</sup> Aligha kerülhette el a figyelmét, hogy milyen hatalmi szempontok játszanak bele a hullámozó antiutópikus fúriába, amely mindig a megengedhetetlen, mértéket nem tisztelő, a megszentelt kereteken túlsorduló hübrisz vádjával él az utópikus anticipációval szemben. És aligha mellőzhette a tényt, hogy az antiutópikus vádaskodás rendszeresen összekapcsolódik a restauratív hozzáállással, amely hatalmi fellépéssel állítja vissza a kizökkent rendet. Mégis, Marx vonakodó magatartást tanúsított az utópikus diskurzussal kapcsolatban: mindenekelőtt hegeli meg gondolásoktól vezérelve

- 6 Hogy az utópiák az eredendő bűnt kívánják felszámolni, azt az utópiával valamenynyire rokonszenvező J. Shklar állítja, Judith Shklar: *The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia*. *Daedalus*, 1965 (94):2, 374–375.
- 7 Miguel Abensour: *L'Histoire de l'utopie et le destin de sa critique*. *Textures*, 1973:6–7, 3–27., illetve 1974:8–9, 55–81. Abensour kiemelkedik az értelmezők köréből azzal, hogy részletesen megmutatja, hogy az utópikus szocializmust megformált bírálata ellenére Marx párbeszédviszonyt hozott létre a vonatkozó utópikus gondolatokkal kapcsolatban.
- 8 Irene Viparelli: *Crise et Conjoncture Révolutionnaire: Marx et 1848*. *Actuel Marx*, 2009 (46):2, 122–136.

kétkedett abban, hogy a filozófiai reflexivitás illetékes az értelmezésre váró jövő dolgában. Még fontosabb azonban, hogy szkepszt tanúsított aziránt, hogy az utópikus diskurzusok elég mélyre ásnak-e, hogy vállalt radikalizmusuk megragadja-e a „gyökereket”, hogy egy híres fordulatát parafrázzam. Nem biztos, hogy van erejük ahhoz, hogy hatékonyan transzcendálják a fennállót, és utat mutassanak a forradalom előtt. Egyáltalán, mit jelent megvalósítani az utópiát? Nem az a legfontosabb karakterisztikuma, hogy megvalósíthatatlan? Hogyan lehet beszélni a megvalósíthatatlanság felől a megvalósulásról? Lehetséges, hogy a Platon „államától” errefelé napvilágra kerülő utópiák politikai töltetűek, de hogyan lehetséges politikai hozadékot biztosítani a megvalósíthatatlanság jelenségének? Milyen kapcsolatban áll a megvalósíthatatlanság a fennálló transzcendálásával? Ezenkívül, folytatja Marx, az utópikus kilendülés, jövőbe merítkezés aligha tud megmenekülni a jelenbe való beágyazottság paradoxonjától: azért jeleníti meg magát a jövőben, hogy egy másságot, „másként való létezést” bontson ki, de eközben a jelen jelentéseivel terheli meg a jövőt, hiszen csak a jelenből kiindulva fogalmazhat meg futurisztikus jelentéseket. Az utópia nem lehet programatikus, nem készíthet „recepteket” a „jövendő lacikonyhája” számára. És hasztalan helyezi ki Cabet az adott kultúrában felnőtt kommunistákat az európai talajról Amerika belakatlan vidékeire, hiszen ők magukkal cipelik a *Bildungot*, akármerre is járnak-kelnek. Mit szegezhet tehát szembe a társadalmi totalitással felduzzasztott kapitalizmussal, az igába hajtott termeléssel szemben a jövőt újrászervezni szándékozó utópia? Képes-e az immanens kritikára, a meghatározott tagadásra, átmehet-e az immanencia tisztítóüzén?

Bárhogy is legyen, Marxra nem érvényes Foucault megmondolása, miszerint az utópikus beszédmód igézete abban rejlik sokak számára, hogy „fabula”, azaz képes részletesen, különféle alakzatokat és textuális effektusokat, fiktív retorikai konstrukciókat teremtve, diskurzív módon lefesteni egy jobb jövőt.<sup>9</sup>

Ám óvakodjunk a kapkodó következtetésektől: az utópikus kontextusba helyezett transzcendálás említett jelei nagyon is megtalálhatók Marx gondolkodásában. Hogyan is tudnánk másképpen értelmezni, mondjuk, azt a kitétel, amely már-már egy szeretetfilozófia jegyében emeli ki, hogy az eljövendő társadalom kötőereje a másik ember iránti szükséglet lesz? Nem a természeti lét negatív módon fundált állapota, mint a hobbes-i szerződéselméletben, nem a félelem kikényszerített egysége, hanem a szeretet, amely majd utat enged az öncélú termelésnek is – amely immáron nem lesz külsődleges mércék (lásd: a profit) alárendeltje?

9 Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Osiris, Budapest, 2000, 12.

Vagy hogyan lehetne értékelni a sokszor durván denúciált tételt, miszerint egy, a maihoz képest ténylegesen másfajta társadalomban az emberi potenciát lemerevítő munkamegosztás fokozatosan elsorvad?

Nem lehetséges kibékíteni a kereső jellegű marxi gondolkodásban megbúvó ellentmondásokat. Ám felkapaszkodva a marxi lajtorján, megannyi távlatot nyithatunk, és tehetünk néhány tisztázó-korrektív megállapítást. Láttuk ugyanis az imént, hogy a jelenbe való lehorgonyozottság okán Campanellát csak akkor érthetjük, ha figyelembe vesszük a feltörekvő „manufakturális termelést”, Saint-Simon-t, amennyiben kitapogattuk az ipar magasba emelkedését, Thomas Morust, akkor, ha tudjuk, hogy utópiája visszatükrözi a kibontakozó „kereskedelmi tőke” által fémjelzett kort.

Nem kellene azonban mindezt leegyszerűsítő módon felfogni. A reflektált utópikus diskurzus nem feledkezik bele a jövőbe, hogy közben megkerülje a jelent. Nem oldódik el a jelentől, hanem hidat akar verni a jelen és a jövő között, mégpedig azért, hogy kritikai jelzetekkel töltsé ki a jelen és a jövő közötti intervallumot. Az utópia azért fordul a jobbnak minősített jövő lehetőségtárához, hogy általa kritikailag „birtokba vegye a jelent”. Nem véletlen, hogy az utópia képviselője számára a „szép ma” helyett a fennálló helyzet „jelenhiányos”, amely a jelen „előállításáért” kiált.<sup>10</sup> És az sem véletlen, hogy Ernst Bloch, a heterológiai utópikus irányulások kivételes rendszerezője és továbbgondolója, az „utópikus jelent” domborítja ki, és azt hangoztatja, hogy az „utópia csak a jelen kedvéért létezik”, hogy a „jelen bele van oltva minden utópisztikus eltávolodásba”.<sup>11</sup> A jelen ennél fogva itt: utópikus-kritikai kategória, amely negatív diagnózist érdemel, hogy ablakokat nyissunk a jövőre.

Azon következtetés, amely az utópia időbeliségét firtatja, meghatározza a kezdetben említett álommunka aspektusait is. A történelem menetébe beépített látenciát lehet olvasni egy „reflektálatlan teleológia kifejeződéséeként, miszerint egy, már eredendően létező célirányosság tör utat magának”. Akkor a jelen csupán egy szakasz a látencia megvalósulásában. „Aztán lehet olymód is értelmezni, hogy egy, a jövőben megvalósuló emancipáció nem lesz egyéb, mint a múltban akadályozott-megakasztott lehetőségek végre-valahára megvalósuló kiengedése-kibontása – de az említett teleológia nélkül.”<sup>12</sup>

Valójában az utópikus anticipáció modális formájához csak akkor közelíthetünk, ha hangsúlyozzuk a *lehetőség* központi jelentőségét. Több mint tünet, hogy az itt már szóba hozott Bloch egyértelműen leszögezi,

10 Lásd ezeket a fogalmakat itt: Alain Badiou: *A század*. Typotex, 2010, Budapest, 244.

11 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977, 266.

12 Losonczi: i. m., 42.

hogy az utópikus gondolkodás sorsa a „kísérletként létező világ” terepén a lehetőségnek, azaz a „nyitottságnak”, a „lebegő állapotnak”, a „teljes meghatározottság hiányának”, az „immanens tendenciának” a „látens tartalomnak”, a „még-nemnek” artikulációjától függ.<sup>13</sup> Márpedig, és immáron Blochtól eltávolodva mondom ezt, a lehetőséget mint kategóriát egy befolyásos, meghatározó filozófiai orientáció<sup>14</sup> szerint a „valóság” versus „lehetőség” képletét követve szokás elgondolni. Eszerint a jelen által övezett valóság már nem várakozik valamilyen beteljesedésre, viszont a lehetőség igen, miközben a valóság megkérdőjelezhetetlen elsőbbséget élvez a lehetőséggel szemben. A lehetőség ténylegesen a még-nem-valóság szintjén áll. A célhoz igazodó lehetőség realizált formában felváltja a valóságot, azaz a valóság helyére kerül. Jellemző tény, hogy amikor az értelmezők a végtelenségig emlegetik a közismert tézist, miszerint a „politika a lehetőségek művészete”, akkor csupán az imént rögzített lehetőségfilozófia lepárolt változatát ismételtetik (utóbbi állítással magyarázható az is, hogy a politikai elmélet hagyományosan kételyt támaszt az utópiákkal kapcsolatban, és roppant idegenkedve fogadja be a vonatkozó diskurzus elemeit, egyúttal szkepszist gyakorolva az utópia politikai horderejével kapcsolatban<sup>15</sup> – dacára annak, hogy, mondjuk, olyan mértékadó és szofisztikált politikai elméletíró, mint John Rawls nevezetes elmélete a „reális utópiáról” szól).<sup>16</sup>

Csakhogy, amennyiben a „befagyasztott jelen” „valósága” *felől* óhajtjuk értelmezni a lehetőség fogalmát, akkor akadályokat állítunk fel az utópia megértése elé. Nem lehetséges megragadni az utópiát azzal az álommunkával, amely az antecedens módon létező, és úgymond „még” kellőképpen „le nem tisztázott álmok”, álommaradványok jelentéseiből

- 13 Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1970, 234, 226. Uő: *Experimentum Mundi*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1975. 141, 44. Nem Blochhal foglalkozom itt, és másik írás kellene ahhoz, hogy kibontsam a lehetőséggel kapcsolatos blochi ellentmondásokat. Lásd az idézetek értelmezését, Beat Dietschy – Doris Zeilinger – Rainer E. Zimmermann (szerk.): *Bloch-Wörterbuch*. De Gruyter, Berlin/Boston, 2011, 53–58. Mihailo Đurić: Die Doppelsinnigkeit der Utopie. *Praxis*, 1972 (8):1–2, 27–39.
- 14 Arisztotelészről van szó. Ernst Tugendhat: *Ti kata tinos: eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Studienausgabe, Freiburg–München, 1968, 90–91. Mark Potocnik – Frank Ruda – Jan Völker (szerk.): *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*. Diaphanes, Zürich, 2011. Đurić: i. m., 33.
- 15 Lyman Tower Sargent: The Three Faces of Utopianism Revisited. *Utopian Studies*, 1994 (5):1, 1–37.
- 16 Rawls ötvözi a pluralizmust, igazságosságot és fennálló társadalmi determinációkat, Chris Brown: The Construction of a ‘Realistic Utopia’: John Rawls and International Political Theory. *Rev Int Stud*, 2002 (28):1, 5–21.

hámozza ki az utópiát. Az utópia radikális elgondolása nem engedélyezi, hogy egy teleologikusan tételezett látenciából származtassuk létezését. Ami azt jelenti, hogy az utópia olyan „álommunkával” tart kapcsolatot, amely megengedi, sőt, követeli, hogy olyan utópikus vonatkozások jöjjenek létre, amelyek eleddig még egyetlen „álmoknak” sem voltak tárgyai. Az utópia nem merül ki, teszem azt, a vágyak hézagtalan megvalósulásában (utóbbi vezérlését, gyorsabb-lassabb finalizációját ígérte megannyi modern irányulás;<sup>17</sup> ám a vágydinamika mindig kormeghatározott), a meggyötörtségtől megszabadított test expanziójában á la Fourier, aki az *archibras* ötletével egy harmadik kart előlegezett,<sup>18</sup> a szenvedés humanizálásában (hogy mit gondolunk a testről, az nem kevésbé ágyazódik bele a jelen hatalmi konfigurációjába, a test létező „politikájába”), az élvezet maximalizációjában (az élvezet formáit túldeterminálja az aszketizmus és az élvezet hatalmilag alakított relációja), vagy a desifrizozott „nappali álmok” (Bloch) kiteljesedésében (mintha a kavargó „nappali” álmok nélkülöznek a társadalmi determinációkat!). Az itt már említett Rawls szociáldemokrata és liberális elemeket elegyítve jut el a „reális utópiáig”; Richard Rorty ironiát és kontingenciát ötvözve taglalja a singularitásokat megengedő, közélettől eltávolodó privát társulások liberális utópiáját; egyes konzervatívok abban reménykednek, hogy a hagyomány tekintélyvesztésével szemben a kompenzáció utópiájának különféle formáit lehet szorgalmazni. Ám mindezen utópiakísérletek a jelen meghatározottságaiba gabalyodnak bele, megerősítve Marx gyanúját a jelenhez való odaláncolódással kapcsolatban. Egyenesen azt mondhatjuk, hogy *ezek az utópiák nem eléggé utópikusak*. Olyannyira foglyai a fennálló immanenciájának, hogy nem tudják mozgásba hozni az utópiában rejlő „transzcendálást”.

Az utópiát jellemző filozófiai kihívás valójában abban áll, hogy a jövőben kibomló lehetőséget függetleníti a valóságtól, vállalva az ezáltal fokozódó bizonytalanságot, amely az ember létezésének legmélyebb rétegeit érinti. *Az utópia valósága nem látható az immanenciába vont jelen távlatában, és nem hüvelyezhető ki, nem deriválható az adott társadalmi rend normáiból*. Formája ezért a „lehetetlenség”, tartalma pedig a „lehetetlenség élvezete” (A. Badiou).<sup>19</sup> Az utópia képviselője azt állítja, hogy a lehetetlen lehetséges, hogy egymásba csavarodik a lehetetlen és

17 Pierre Rosanvallon: *Le libéralisme économique*. Seuil, Paris, 1989, 45.

18 Claude Guillon: *Je chante le corps critique: Les Usages politiques du corps*. Béziers, H et O, 2008, 355. Jonathan Beecher: *L'Archibras de Fourier*. Un manuscrit censuré. *Cahiers Charles Fourier*, 2018:29. Compléments – Inédits sur site. <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article2082> (letöltve 2020 augusztus 10-én).

19 Alain Badiou: *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Nous, Paris, 2009, 48.

a lehetőség: ő igent mond arra a tételre, hogy a „politika művészet” (és nem tudomány), de szerinte nem a lehetőségek, hanem a „lehetetlenség művészete”, vagy a „lehetőség” és a „lehetetlenség” művészete. Az utópikus vonatkozások felvillanása ezért lesz mindig „váratlan”:<sup>20</sup> az utópia nem „projektum”, nem „valószínűség” amelyet kihámozhatunk az idő észszerű megszervezéséből. Az utópia, amely nem vállalja a lehetetlenség ontológiai bizonytalanságát, nem utópia.

A lehetőség és a lehetetlenség kérdése pedig azon múlik, hogy milyen mély különbséget ásunk a „valóság” és a lehetőség közé. Releváns itt végiggondolni, hogy a kortárs gondolkodás jelentékeny reprezentánsa, Giorgio Agamben, miért *nem* sorolható az utópikus gondolkodók sorába.<sup>21</sup> A kérdés elkerülhetetlenül felmerül, hiszen Agamben messianisztikus kontextusban veti fel az eljövendő „boldog élet” kérdését. Az olasz filozófus, ismeretes módon, úgy gondolja, hogy az I. világháború után beállt, mélyreható nihilizmus befolyásolja a modern ember életét, aminek folytán értelmét veszti a jelenkor hatalmi konfigurációjában való politikai-stratégiai-taktikai pozicionálódás vagy a transzformatív igényű politika. Ugyanis azon belátás, hogy nincs mit veszíteni, és egyáltalán az „amikor a legsötétebb az éjszaka, akkor van legközelebb a hajnal” logikája lehetővé teszi, hogy pusztán kivonjuk magunkat a biopolitikai apparátusok kereteiből. Másképpen szólva, maga a nihilizmus által meghatározott jelen kínálja a felforgató erőforrásokat, nincs szükség semmilyen, a jelenhez képest *külsődleges erőforráshoz* ahhoz, hogy egy másfajta világkonstitúció jusson érvényre. Csupán az időközben totálissá vált nihilizmus nyújt alapot egy olyan eljövendő állapothoz, amely „csak egészen kis vonatkozásokban fog különbözni a jelenlegitől”.<sup>22</sup>

Valójában az utópiával elkerülhetetlenül belebonyolódunk egy régi kérdéskörbe, nevezetesen az *incipit vita nova* problémahalmazába, amely a *novum*, az új megteremtésére vonatkozik. Persze az „új” valamikor sokat vitatott kategóriája, miután helyi értékét egyes „posztmoderneknél” lecsökkentették, ma nem jelent egyértelmű orientációs pontot. Ám az

20 Ha jól értem, Louis Marin is erre céloz, amikor Gorgiaszt idézi, aki a váratlanban az „istenit” fedezi fel, i. m., 25.

21 Lásd erről egy sajátos nézőpontból, Sergei Prozorov: Why Giorgio Agamben is an Optimist. *Philosophy & Social Criticism*, 2007 (26):3, 309–329.

22 Giorgio Agamben: *Profanations*. Zone Books, New York, 2007, 91–92. Giorgio Agamben: *The Coming Community*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993. Ennek alapján nevezik Agambent antiutópikusnak. Carlo Salzani: Quodlibet: Giorgio Agamben's Anti-Utopia. *Utopian Studies*, 2012 (23):1, 212–237. Hogy a messianizmus és az utópia között milyen különbségek rejlenek, Daniel Bensaïd: Utopia and Messianism: Bloch, Benjamin, and the Sense of the Virtual. *Historical Materialism*, 2016 (24):4, 36–50.

utópia nem képzelhető el a „régí” terheitől megszabaduló nóvum nélkül, az „új” nélkül, amely kitepi magát az immanencia szorításából. Hogy visszaéljek Heidegger egyik mondatával: *az utópia csak akkor létezhet, ha a „lehetőség magasabban áll, mint a valóság”.*<sup>23</sup>

## 2.

A lehetetlenség kategóriája további bonyodalmakat tartalmaz, amelyekkel az eddigi érveléshez képest másfajta irányba indulok el. Ugyanis az utópiában rejlő „lehetetlenség” tapasztalata nem független a *történelmileg kialakult* jelen modalitásokat meghatározó frontvonalaitól.

Judith Shklar például Rousseau-ban, azaz az általa kiemelt „jó ember” képében pillantja meg a „klasszikus politikai utópia” utolsó nagy megvalósulását.<sup>24</sup> Meglehet, a francia filozófus tényleg az utópia történetének kivételes része: a „reprezentálhatatlan” akarati-népi kollektivitás kidomborítása, amely azt jelzi, hogy a kollektív létrehozott akarat segítségével az ember kezébe veheti sorsát, pontosan erre derít fényt. Ám itt most az a lényeges, hogy az utópiájában meglévő „lehetetlenség” kivételését csak akkor érthetjük, ha figyelemben részesítjük a lehetőség és a lehetetlenség tapasztalatának *társadalmi-történelmi disztribúcióját*. Rousseau szituációja ily mód általánosítható példa, minthogy a lehetetlenség tapasztalata mögött mindig *társadalmi-történelmi determinációk állnak*. Ezen belátás alapján közelíthetünk a jelen utópiaínséges konstellációjához. (És nem lehet az utópia lehetőség-vonatkozásait megragadni olyan általánosító jellegű ítéletekkel, mint mondjuk az „örökös eretnek-ség”, amely csak a megfelelő esélyt várja, hogy kibontakozhasson.)

Szögezzük le: túlzás lenne azt állítani, hogy korunkban az utópia elleni hadjárat okán haldoklanak a megfelelő impulzusok, hiszen nagyon is tetten érhetőek ilyen jellegű próbálkozások. A 2007–2008-ban felszínre kerülő válság megannyi szerzőt arra sarkallt, hogy eltöprengjen a kapitalizmus mibenlétén, így a válság szövevényei között régi posztkapitalista utópikus formák jutottak felszínre, amelyek újra felvették a szűkösség és a bőség kérdésének fonalát. Eszerint annak köszönhetően, hogy a technológia dinamikája a csúcspont felé tör, meg lehet teremteni azt az utat, amely a „poszt-szűkösség”,<sup>25</sup> a munkaidő erőteljes zsugorodásának

23 Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2007, 56.

24 Shklar: i. m., 373.

25 Aaron Bastani: *Fully Automated Luxury Communism*. Verso, London, 2019, 34.

korszakához vezet. A tét a következő: olyan gondolkodást kialakítani, amely elég „gyors” ahhoz, hogy megelőzze az értelem „entrópiájából” adódó regrediálást, a biopolitikai nihilizmus által előidézett jelentéscsuszamlást. Ezt egy finom jelzettel „akceleracionizmusnak”<sup>26</sup> keresztelték el, mint olyan filozófiát, amely úgy gondolja, hogy a valóság, mintegy cselként, a mi oldalunkon áll. Ez a *politique du pire* gondolata,<sup>27</sup> a „rosszszat a rosszal váltjuk meg, a gyógyírként beadott rossz a folyamat végén megelőzi az eredendő rosszát: ha a kapitalizmusnak tényleg vannak immanens korlátai, akkor abszolutizáljuk-radikalizáljuk a kapitalizmust, például vigyük el a végsőkéig, *ad extremum*, technológiai dinamikáját”<sup>28</sup> – ehhez az szükségeltetik, hogy a technikai fejlődés olyan dinamikára tegyen szert, amely függetleníti magát a termelési viszonyokba beleprésselt hatalmi vonatkozásoktól, méghozzá erősebb mértékben, mint ahogy azt Marx bármikor is gondolta. Még olyan próbálkozások is adódnak, amelyek az árutermelés mögé nézve, a kortendenciákkal élesen konfrontálódva, az árutlanítás posztkapitalista programját hirdetik meg.<sup>29</sup> Nem beszélve a mostanság különösen gyümölcsöző irodalmi utópikus narrációkról, amelyek elszántan kísérleteznek jövőre mutató jelentésekkel.

Am aligha lehet mellőzni, hogy ezeket az apokrif utópia nagy hagyományát továbbgörgetni szándékozó orientációkat állandóan az a tendencia fenyegeti, hogy enklávékba szorulnak. Valamint nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ma milyen hathatós korlátok keresztezik az utópia virágzását. Az újfajta utópiák nehezen vállalkoznak arra, hogy a régi utópiákhoz, így Morus *nova insula*-utópiájához hűen, a totalitás átszervezését-megtervezését célozzák meg. Inkább „építőköveket” hordanak a történelem terepére az esetleges építményhez, és vágyakat rögzítenek/artikulálnak. Egykoron az utópia nem-helyét a metaforákban mindig gazdag utópikus irodalom egy kimetszett, a képzelet által kibontott, szigetyszerű helyen láttatta. A szétterjedő, átfogó későkapitalizmus azonban betömi a réseket, erős a tendencia, hogy jelentései átítatják az elkülönülést kereső orientációkat is. A ditirambikus jelentésekkel övezett, ártatlan természetbe való visszavonulás igénye, amely régóta nem független a kapitalista indíttatású „humanizálástól”, nem is éri el az utópia színvonalát.

26 Benjamin Noys: *Apocalypse, Tendency, Crisis*. URL: <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/noys050210.html>.

27 Benjamin Noys: *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*. EUP, Edinburgh, 2010, 5. Uő: *Accelerationism and Capitalism*. Zero Books, Hampshire, 2014. Losoncz: i. m., 158.

28 Losoncz: i. m., 158.

29 David McNally: *La vie après le capitalisme, la vie après le marché*. In Stathis Kouvelakis (szerk.): *Y a-t-il une vie après le capitalisme*. Le Temps des cerises, Paris, 2008, 205.



És az a meggyőződés uralkodik, hogy végét járja az a beállítottság, amely az egykori francia forradalommal a jövőbe nyúló kapukat nyitotta meg.

Egyszóval, a kapitalizmus által megszabott valóság, a *lehetőségek konfigurációja* nem a kritikai utópia oldalán áll. Az persze helyénvaló megállapítás, hogy mindig fennállt a kényszer, hogy az utópia képviselője átgondolja elgondolásainak korlátait és reflektáljon önmaga megvalósulásának folyamataira. Ma azonban ez hatványozottan érvényes. Különböző irányulások rezignáltan hangoztatják (így Mark Fisher „kapitalista realizmusa”), hogy az utópikus anticipáció erőforrása, mármint a képzelet, végzetesen elkorcsosul, ami lehetetlenné teszi akár a legminimálisabb változtatást is. Márpedig nem virágozhat az utópia a képzelet mozgása nélkül. Fredric Jameson, az utópia jeles kutatója, maga is egy, a jelenbe fúródó, különös utópia megalkotója,<sup>30</sup> az iménti diagnózishoz hasonló megfontolással élve úgy véli, hogy a jelenlegi antiutópikus korszakban le kell mondani a „maximum” kivetítéséről, helyette az utópiát mint terapeutikus módszert kell szembefordítani a változástól való páni félelemmel. Így lesz az utópia a jövőbe nyúló képzelet által támogatott *terv* helyett *műveletsorozat*, amely a holtpontról igyekszik kimozdítani a valódi transzformatív politikától rettegő későkapitalista szubjektivitást. Ez ugyanis a láttelel: a tehetetlenség kollektív meghatározottságú, és még akkor is idegenkedünk a változástól, ha kívánatosnak tartjuk azt.

Az utóbbi irányulást nyilván bizonyosan nem lehetne, marxi kifejezéssel élve, azzal a váddal illetni, hogy „kész rendszereket” állít elő a jövő számára. Ugyanis nem azon munkálkodik, hogy „recepteket” gyártson a várt eljövendő számára, beleesve az utópia fabrikálásának csapdájába. Nem is akar a képzelet szintjén egy csapásra feloldani minden ellentmondást, nem óhajtja megjeleníteni a jövő tartalmait, hanem tisztítja a terepet, aminek folytán konvergálhat a „szubjektív lehetőség” a „leendővel” (Bloch). Szívesebben tart rokonságot azon orientációkkal, amelyek a tervezés helyett az utópikus vágyakat és diffúz impulzusokat formálják. Az utópia mint az antiutópizmus „terápiája” inkább kritikai gyógymódként lép fel, amely egy hosszan tartó átmeneti időszak keretein belül amúgy nyaktörő megoldásokkal kísérletezik: ilyenek mondjuk a lehúzó neheztelést és a kollektív ténykedést vagy a szolidaritást bénító irigységet gyógyító pszichoanalitikus „hivatal”, valamint a népi milíciák belső életét jellemző fegyelem – aligha kell mondani, hogy a jelenlegi permisszív kortudat számára mindez: elsőrendű botrány.

Az árral szemben úszó, de az *antiutópiát* leszerelni kívánó utópiának önfelhatalmazónak kell lennie. Érvényességének feltételeit önmagának

30 Fredric Jameson: *An American Utopia, Dual Power and the Universal Army*. Szerk.: Slavoj Žižek. Verso, London, 2016.

kell megteremtenie. És szükségszerűen szembe kell ütköznie azzal a tendenciával, miszerint a kapitalista valóság magasabban áll, mint a lehetőség, pontosabban a kapitalizmus valósága bekebelezi a lehetőséget. Azt azonban hozzátenném, hogy (szerintem) nem az a jelenség fogja ki a szellet az utópia vitorlájából, hogy a későkapitalista szubjektivitás képtelen elgondolni a változást, hanem *először* is az a tény, hogy a kapitalizmus gyarmatosítja a lehetőség-lehetetlenség terét. A kapitalizmus a híres „alkotó rombolásával” éppenséggel az állandósult változtatást indukálja, azaz a változtatás tapasztalatát és imaginációját ragadja meg saját mércejéhez, az önreferenciális tőke értékesüléséhez idomítva azokat. Ezzel viszont kezében tartja azokat az eszközöket, amelyek elengedhetetlenek az utópia szempontjából.

A lehetőség-lehetetlenség-változtatás-konfiguráció persze számtalan irányulás tárgya és a modernség kitüntetett horizontja. Niklas Luhmann például egyszer úgy fogalmazott, hogy minden lehetségesé vált, „én azonban nem változtathatok meg semmit”,<sup>31</sup> szétszakítva ezáltal a lehetőség és a változtatás közti kapcsokat – nem is lehetséges ennél erőteljesebben hangot adni az antiutópia tendenciájának. A nihilista pedig hozzáadja, hogy amennyiben minden lehetségesé vált, úgy „semmi sem kellőképpen valóságos”,<sup>32</sup> a modalitásnak nincs is értelme.

A *kritikai* utópikus impulzusoknak a szaporodó disztópikus elképzelésekkel és a bekövetkező katasztrófától való félelemmel szemben is érvényre kell jutniuk. Így azt mérlegelik az értelmezők, hogy az emberi faj fennmaradása bizonytalan, vagy, például, az antropocén gondolkodói egy geológiailag tolmácsolt Prométheusz felfokozott, ám romboló erejét társítják az emberhez – noha az inszenált katasztrófa helyzetek stratégiái egyúttal kompenzálják is a kint, mégpedig úgy, hogy elgondolásaik szerint az „elkövetkező katasztrófa utáni újrakezdés ugyanoda fog juttatni bennünket, ahol jelenleg vagyunk, értsd: a kapitalizmushoz”.<sup>33</sup> Vagyis utóbbiak úgy gondolják, hogy „egy esetleges katasztrófa romjain újra a jelenlegi világállapot tartozékai csíráznak majd”.<sup>34</sup> Ez persze csak a ka-

31 Niklas Luhmann: *Politische Planung, Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*. 5. Aufl. Verlag Für Sozialgesellschaften, 2007, 35. Habermas módosítja valamennyire az eredetit, Jürgen Habermas: *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1973, 179. Losonczi: i. m., 310.

32 Erről lásd: Massimo de Carolis: *The Neoliberal(Counter)Revolution: Its Parabola and Decline*. *Phainomena*, 2017 (26):102–103, 141–152.

33 Losonczi Alpár: *A járvány kihívja a kapitalizmust és azt a társadalmi rendet, amely nem véten a járvány elharapózásában*. merce.hu, 2020. április 11. URL: <https://merce.hu/2020/04/11/html>.

34 Losonczi: *A járvány kihívja... Id. kiad. Christophe Bonneuil: Une nature liquide? Les discours de la biodiversité dans le nouvel esprit du capitalisme*. In Frédéric

pitalizmus jövő általi naturalizációja. Hovatovább ez azt is jelenti, hogy a későkapitalizmus örökkévalóságot kínálva lezárja a történelmet, azt állítván (Mannheimot parafrázálom itt), hogy maga a kapitalizmus a megvalósult és kikezdehetetlen utópia.

*Másodszor*, a későkapitalista szubjektivitás egyes reprezentatív megnyilatkozási formái kirívóan antiutópikus jellegűek.<sup>35</sup> Ezen formák között különös szerepet tölt be a cinizmus, amely az „antiutópia”<sup>36</sup> hajtóerejének bizonyul. Deleuze fejtegeti (Peter Sloterdijk előtt, akihez a „hamis felvilágosult tudat” kifejezése fűződik) a „szétterülő cinizmus elméleti hozadékát”, mint társadalmi-működő „gépet”:<sup>37</sup> „ez már nem a kegyetlenség és félelem kora, hanem a cinizmusé, amelyet fura részvétel kísér [...] a cinizmus a társadalmi mező fizikai immanenciája [...]”.<sup>38</sup> És Deleuze kezeskedik azért is, hogy a cinizmus itt nem tünékeny pszichológiai kellékként, hanem szerkezeti kifejeződésként bukkan felszínre (a francia filozófus úgy szereti mondani: a cinizmus infrastrukturális jellegű).

A cinikus szubjektivitás, itt Deleuze-t követve, a *mindentudás* szerepében tetszeleg, ismeri a mindenkori cselekvés/megnyilvánulás *hajtórugóit* („csak önérdek által mozgatott cselekvés létezik”), számára a kapitalizmus nyitott könyv, megvalósult áttetszőség; úgymond nem hajlandó megszépíteni semmit, átlát mindenben és mindenkin; nagyon is tudja, hogy a „leleplezett, „átlátott”, „demisztifikált kapitalizmus cáfolja a szabadságot és az egyenlőséget, hogy nem létezhet ismételt erőszak nélkül”,<sup>39</sup> „mégis” elfogadja a fellebbezhetetlen kapitalizmust, mint az egyetlen reálisan létező utópiát az utópia helyett. A valóságot támogatja a lehetőség helyett. Így lesz a „cinikus mindentudás” az utópikus imagináció kerékkötője.<sup>40</sup> Az utópiát az itt szóba hozott Bloch még olyan tudásként („a cél tudása”, „*docta spes*”)<sup>41</sup> mutatta be, amely a végpont felől a kezdet felé mozog, itt viszont a létező tudás a képzelet akadályja. Az utópia képviselője, amely támogatást, hozadékokat vár az ideológia

Thomas – V. Boisvert (szerk.): *Le Pouvoir de la biodiversité*. Presses de l'IRD, Paris, 2015, 193–213.

35 Erről lásd: Jameson: i. m., 22.

36 Frank Ruda: Jameson and Method: On Comic Utopism. In Jameson: i. m., 183–211.

37 Losoncz: *Formakereső ellenállás*. Id. kiad. 150.

38 Gilles Deleuze – Félix Guattari: *L'Anti-Œdipe*. Éditions de la Minuit, Paris, 1972–1973, 270. Jason Read: The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism. In I. Buchanan – N. Thoburn (szerk.): *Deleuze and Politics*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008, 154.

39 Losoncz: A járvány kihívja... Id. kiad.

40 Ruda: i. m., 211.

41 Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Id. kiad. 209.

bírálatától, itt már-már defenzívába kerül. Tudásra lenne szüksége, hogy általa világosságot derítsen a jelen hatalmi viszonyaira, ám a tudás jelentéseit a „cinikus mindentudás” foglalja le, azaz a domináns tudás válik ideológiává.

## Zárszó

Nem először fogják gyanúba az utópiát. Mégis, az utópiát, amely a lehetlenség-lehetőség viszonylatának értelmezésével mozog a történelem síkján, soha nem tapasztalt súlyos fenyegetések érik. Ezek egyenesen megnyilvánulási lehetőségeit veszélyeztetik. Az utópia mint filozófiai diskurzus „nem deriválható a jelen determinációiból, de ez nem jelenti, hogy kivetítései, a történelmet megnyitni szándékozó magatartásformái a történelem felett lebegnének”.<sup>42</sup> Igazságát „a történelem feltételrendszerében, de a létező történelemmel polemizálva kell demonstrálnia”.<sup>43</sup> És az utópia, „amely nem feltételezi az ideologikusan természetként tételezett társadalom-történelem meghaladását, nem érdemel figyelmet”. Csak az az utópia „kecsegtet valamivel, amely hajlandó feltörni a jelen hatalmi vonatkozásainak pecsétjét, és a jelennel eltökélten polemizálva mutat meg eleddig bejáratlan utakat.”<sup>44</sup> Valójában az utópiában megbúvó transzcendencia ellenállás a valóságot megmerevítő immanenciával szemben.<sup>45</sup> Azzal az immanenciával szemben, amely a későkapitalizmusban „természetként” kínálja magát. *Nem szabadna lemondanunk az utópia szolgálatairól, amely még mindig a bezáruló világgal hadakozó apokrif hagyomány fontos forrása, de nyilván csak az a gondolkodás érdemli meg az utópia nevét, amely önkritikai indíttatással folytonosan mérlegre helyezi magát a későkapitalizmus hatalmi konfigurációjában.*

42 Itt és alább támaszkodom a következő szövegre: Losonczi: *Formakereső ellenállás*. Id. kiad. 6.

43 Uo. 9.

44 Ua.

45 Az immanenciával szembeni ellenállásról, de más kontextusban: Jean-Luc Nancy: *La communauté désouvrée*. Christian Bourgois Editeur, Paris, 1986, 146.

## Az emancipatorikus kultúra és a képzelet paralízise

„A képzeletünket egy termelési mód ejtette túsul.”  
(Fredric Jameson)

### Bevezetés

Kassák Lajos 1934-ben *Napjaink átértékelése* címen kötetben is megjelentett cikksorozatában „kóros tünetnek” nevezi azt, hogy a korabeli munkásmozgalom túlzottan „elpolitizálódott”;<sup>1</sup> ez alatt azt értve, hogy az túl nagy figyelmet szentel a mozgalom pártpolitikai aspektusának – a többi aspektus kárára. Mint Kassák írja, „a politikai front mellett nem kisebb és nem is másodrendű tényező a gazdasági és kulturális front. Ha sorrendet állítunk fel, akkor mozgalmi jelentőségük szerint a három alaptényező fontosságát így gondolhatjuk el: 1. Gazdasági mozgalom. 2. Kultúrmozgalom. 3. Politikai mozgalom.”<sup>2</sup> Kassák rögvest érvelést is fűz az imént bemutatott fontossági sorrendhez: „Gazdasági helyzetünk határozza meg osztályhelyzetünket, kulturális nívónk szabja meg tudatunkat, szellemi és fizikai igényeinket; a politikai mozgalom a hatalom meghódításáért vagy megtartásáért folytatott harc közvetlen formája

A szerző a Pécsi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának keretén belül működő Filmtudományi és Vizuális Tanulmányok Tanszék tanársegédje, a PTE BTK Kerényi Károly Szakkollégiumának tanára, a Politikatörténeti Intézet Társadalomelméleti Műhelyének tagja. Email: andras.csaba@pte.hu

A tanulmány az MTA BTK Lendület Magyar Irodalom Politikai Gazdaságtana Kutatócsoport (34080 LP 2019–10/2019) kutatási programjának részeként, annak támogatásával készült. Köszönettel tartozom továbbá a pécsi Kultúraelméleti Műhelynek, amelynek beszélgetései inspirálták, észrevételei pedig alakították ezt az írást.

- 1 Kassák Lajos: *Napjaink átértékelése*. Munka, Budapest, 1934, 19.
- 2 Uo. 19.

s ennek a harcnak alátámasztója: gazdasági szervezeteink erőssége és kultúrtudatunk fejlettsége”.<sup>3</sup>

Ugyancsak 1934-es József Attila *A szocializmus bölcselete* című esszéje, amelyben a költő egyszerre próbál magyarázatot adni a fasiszta tömegmozgalmak sikereire, valamint szembeszállni az akkori magyarországi bolsevik fősodor kultúra- és elméletellenességével.<sup>4</sup> Az írás kulcsfogalma az öntudat,<sup>5</sup> amely József Attilánál – mint ahogy azt Bagi Zsolt bemutatta – a legkevésbé sem valami személyes önreflexiót jelöl, hanem valami egyszerre egyedit és általánost, ami pontosan fedi a *kultúra* fogalmának egyik értelmét.<sup>6</sup> Mint Sipos Balázs írja, József Attilánál ez az öntudat teszi lehetővé, hogy a kapitalizmus ne természetörvényként jelenjen meg a munkásosztály számára:<sup>7</sup> „az egész marxi filozófia az emberi öntudat fejlődéséről szól és éppen az a lényege, hogy a tudat kialakulásának adott történelmi föltételei vannak. Az emberiség úgy fejlődik, hogy megváltoztatja környezetét és a megváltoztatott környezet megváltoztatja őt.”<sup>8</sup> József Attilánál a költő „az adott világ / varázsainak mérnöke” (*A város peremén*), akinek művészi feladata a „kint” létrehozható „harmónia” megszerkesztése; lényegében az öntudat termelése.

A „kultúrtudatot” előtérbe állító Kassák és a kultúra által létrehozandó „öntudatot” kiemelő József Attila nem tudhatta, hogy koruk csaknem száz évvel később az emancipatorikus kultúra fénykorának tűnik majd: e korszak irodalmával, avantgárd mozgalmaival, képző- és színházművészetével vagy éppen szavalókórusaival<sup>9</sup> és testgyakorló köreivel<sup>10</sup> ma már szinte elgondolhatatlan tudatformáló erővel bírt. Mára nincs se munkásmozgalom,<sup>11</sup> se

3 Uo. 20.

4 József Attila: *A szocializmus bölcselete* (1934). Kritikai kiadás. *Eszmélet*, 2015 (27):105, melléklet. URL: <http://www.eszmelet.hu/jozsef-attila-a-szocializmus-bolcselete-1934/> (Letöltés ideje: 2020. 08. 28.)

5 Mellyel – miként azt Tverdota György bemutatta – azonos jelentésű József Attilánál az *eszmélet* kifejezés is. Tverdota György: *Tizenkét vers*. Budapest, Gondolat, 2004, 104.

6 Bagi Zsolt: *Az esztétikai hatalom elmélete – Kulturális felszabadítás egy újbarokk korban*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2017, 171–172.

7 Sipos Balázs: *A magyar anti-ödipusz. A szem*, 2019. 01. 05. URL: <https://aszem.info/2019/01/a-magyar-anti-odipusz/> (Letöltés ideje: 2020. 08. 28.)

8 József Attila: i. m., 11.

9 A szavalókórusokról bővebben: Szolláth Dávid: *A forradalom rítusai. 2000*, 2008:12, 56–70.

10 A testgyakorlókörökről bővebben: K. Horváth Zsolt: *Természetközelség és közösség a munkáskultúrában. Múltunk*, 2013:2, 127–144.

11 Ehhez a kérdéshez lásd: Tamás Gáspár Miklós: *Etnicizmus a nacionalizmus után: az új európai jobboldal gyökerei. Eszmélet*, 2019 (31):123, 145–165.

munkáskultúra, s ha valaki alaposabban szemügyre veszi a kortárs magyar társadalomkritikai diskurzust, akkor arra a felismerésre juthat, hogy maga a kulturális aspektus is egyre jelentéktelenebb. Nem állítom, hogy nincs magyar kritikai kultúra és kritikai kultúraelmélet: nagyon is van, pusztán jóval kisebb a jelentősége, mint amekkorát érdemelne. Azt sem szeretném sugallni, hogy a kulturális aspektus eljelentéktelenedése a mozgalom gazdasági és pártpolitikai területén munkálkodók hibája lenne: a kritikai kultúra visszaszorulása mögött jól azonosíthatók a kapitalizmus kényszerítő erői, s nem gondolnám, hogy a mozgalom bármely oldalának erősítése szükségszerűen a többi gyengítését jelentené. Tény azonban, hogy a kulturális aspektus a kortárs kritikai diskurzusból többnyire megtűrt, ám alapvetően gyanús dologként jelenik meg.

Mindezt a posztmodernnek nevezett kor „kulturális” fókuszaitól való távolságtartás igénye hozta el, majd a „kultúrharc”<sup>12</sup> diszkurzív alakzata fokozta fel igazán. Ma a „kultúra” fogalmának jelentését egyre többen a „kultúrharcok” felől gondolják el, s így maga a „kultúra” egyre inkább pusztá látszatként, tiszta idealizmusként vagy ideológiaként tűnik fel, mely kapcsán a viták csak arra jók, hogy eltereljék az emberek figyelmét létük valós és releváns körülményeiről. A kultúrharcoktól elforduló kritikai diskurzus erre a helyzetre nem a kultúra emancipatorikus fogalmának hangsúlyozásával, hanem a kulturális aspektus zárójelezésével, valamint az élet materiális aspektusának még hangsúlyosabb előtérbe állításával reagált. Ez a stratégia kétségtelenül hatékony abban, hogy kilépjen a vita adott teréből, és új szempontokra helyezze a hangsúlyt, ám ha eközben ahhoz is hozzájárul, hogy a „kulturális” a „másodlagos”, illetve a „szimbolikus” szinonimájává váljon, akkor ezzel lemond a kritikai elmélet korábban kivívott pozíciójáról, és hátat fordít a modernitás legnagyobb hatású emancipatorikus projektjének. Ha Kassáknak igaza van abban, hogy a mozgalom nem létezhet adekvát „kultúrtudat” nélkül, ha József Attilának igaza van abban, hogy új „öntudat” nélkül nem hozható létre új társadalom, és ha Bagi Zsoltnak igaza van abban, hogy „nincs hathatós emancipatorikus politikai cselekvés kulturális emancipáció nélkül”,<sup>13</sup> akkor nagy felelőtlenség lemondani a kultúra fogalmáról.

A posztmodernitás logikája és a kultúrharc háttérzaja ugyanakkor nem magyarázza teljes egészében a kultúra leértékelődését a kritikai diskurzusból. Ennek megértéséhez fontos szem előtt tartanunk Bagi diagnózisát a kulturális szituációnkról, aki szerint mára „véget ért a műveltség

12 A fogalomhoz lásd: Angela Nagle: *Kill All Normies*. Zero Books, Winchester/UK–Washington/DC, 2017.

13 Bagi: i. m., 47.

korszaka”.<sup>14</sup> A műveltség korszakának magva az a szemlélet, mely szerint a „nembeli ember” létrehozása a – szűk, értékjelölt értelemben vett – kultúra segítségével valósulhat meg. Baginál e korszak lényegében a *modernitás* szinonimája. A Heideggert interpretáló Márkus György nyomán maga a modernitás „a kultúra kora”, de nem magáé a kultúráé, hanem a kultúra fogalmáé: ez az az időszak, amikor az emberiség a kultúra fogalma szerint szemléli önmagát.<sup>15</sup> A *műveltség korszakában* – értelem-szerűen ide sorolva például magát Marxot is<sup>16</sup> – a kultúra olyan felfogása uralkodik, mely alapján annak jelentősége nehezen megkérdőjelezhető. Ha viszont a műveltség korszaka valóban lezárult, akkor ismét a kultúra emancipatorikus jellege mellett kell érvelniük azoknak, akik hűek kívánnak maradni a modernitáshoz mint eseményhez.

Mikor most a „kultúra emancipatorikus jellegéről” beszélek, akkor a kultúra fogalmát nem annak tág (antropológia, vagyis a mindent meghatározó megvalósult jelrendszerként értett), de nem is csak annak szűk (értékjelzett, vagyis magas presztízsű autonóm gyakorlatok – mint a művészetek, a filozófia, a tudomány – összességeként értett) értelmében használom,<sup>17</sup> hanem annak köznapi értelmében. Kultúra alatt azt értem, amit Raymond Williams a fogalom legbevettebb jelentésének tekint: „a kultúra a zene, az irodalom, a festészet és a szobrászat, a színház és a film”,<sup>18</sup> vagyis intellektuális munkával és művészi gyakorlatok során létrehozott, a befogadók által többnyire szabadidejükben tapasztalt alkotások összessége. A kultúra

14 Uo. 9.

15 Márkus György: A kultúra – Egy fogalom keletkezése és tartalma. Történeti-szemantikai esszé. Ford. Módos Magdolna. In uő: *Kultúra, tudomány, társadalom*. Atlantisz, Budapest, 2017, 383.

16 Miként azt Terry Eagleton hangsúlyozza, a német értelmiségi Marx számára a kultúra jóval hangsúlyosabb része volt a hétköznapi életnek, mint későbbi értelmezői többségének. Erről nem pusztán a szövegeiben megjelenő irodalmi utalások végtelenül tágas köre árulkodik, hanem például az a tény is, hogy a Marx által Brüsszelben szervezett munkáskör heti egy estét művészeti ügyek tárgyalására szánt vagy, hogy saját munkásságáról Engelsnek küldött leveleiben Marx úgy ír, mint aki „művészi teljességet” kíván megvalósítani szövegeivel. (Terry Eagleton: *Marxism and Literary Criticism*. Routledge, London – New York, 1976, 2.) Egyes értelmezők – bizonyos értelemben az alap és a felépítmény viszonyából rendszeresen levezetett ökonomista álláspont megfordításaként – arra is rámutattak, hogy Marx legfontosabb gazdasági terminusait esztétikai koncepciók határozzák meg. (Mikhail Lifshitz: *The Philosophy of Art of Karl Marx*. LLC, London, 1973.)

17 E felosztáshoz lásd: Márkus György: Marxizmus és kultúraelméletek. Ford. Farkas János László. In uő: *Kultúra, tudomány, társadalom*. Id. kiad. 549–551.; Bagi: i. m. 86–87.

18 Raymond Williams: *Keywords – A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford University Press, New York, 1985.



ebben az értelemben olyan kategória, amelybe egyaránt beletartoznak a tá-  
 gan értett tömegkultúra termékei, valamint a magasan értékelt művészeti  
 alkotások. A tanulmány fókuszában elsősorban az a kultúra áll, amelyet az  
 elkötelezett kultúraelmélet *affirmálhat*, és nem pusztán azért, mert ezek az  
 alkotások már eleve tartalmazzák a fennálló rend kritikáját, hanem mert  
 a fennállón túli elképzelésére adnak lehetőséget. Itt és most tehát nem a  
 kritikai kultúra teljes területe érdekel, hanem ennek egy szűkebb szelete,  
 mely a politikai képzelet fogalmának segítségével tűnik megragadhatónak.

A következő négy alfejezetben kultúraelméleti koncepciókat kapcsolok  
 össze; amiből reményeim szerint kirajzolódik az egyik lehetséges válasz arra  
 a kérdésre, hogy miben állhat a kultúra, ezen belül is a *tömegkultúra* és a *mű-  
 vészet* „felszabadító” jellege. Egy ilyen érveléshez rengeteg különböző mar-  
 káns esztétikai álláspont kínálkozik; a választott fókuszaim önkényesek, és  
 rengeteg – a téma szempontjából kulcsfontosságú – szerzőt csak mellékesen  
 vagy egyáltalán nem említek. Sokszor egészen eltérő elméleti perspektívák  
 kerülnek egymás mellé: ha ez a tanulmány egy teadélután lenne, melyen az  
 idézett szerzők vesznek részt, akkor sokan biztosan rendkívül kényelmetle-  
 nül éreznék magukat. Természetesen elfogadom, ha valakinek módszertani  
 aggályai vannak az eltérő alapvetésekre épülő elméletek kollázsba rendezé-  
 sével szemben – én bízom benne, hogy egyes részeik párbeszédbe állítása  
 hasznos belátásokhoz vezethet. A tanulmány első fejezete az *emergens kul-  
 túra* fogalmát járja körül Raymond Williams munkássága nyomán, a má-  
 sodik Mark Fisher elgondolásait felhasználva azonosítja jelenünk esztétikai  
 kihívásait a *hantológia* fogalmához kapcsolódva, a harmadik Darko Suvin  
 és Fredric Jameson *utópia*-konceptiójára, a negyedik Bagi Zsolt spinoziánus  
*képzelet*-fogalmára épít. Az egyes koncepciók vizsgálata után a konklúzióban  
 kísérletet teszek a bemutatott elméletek bizonyos fokú összehangolására,  
 amely egy lehetséges választ kínál arra a kérdésre, hogy a fenti szerzők elgon-  
 dolásai nyomán mit tekinthetünk a kultúra elsődleges politikai feladatának  
 ma, vagyis jelenbeli politikai/társadalmi valóságunk kontextusában.

## Az emergens kultúra

Az első fejezet tárgyát képező Raymond Williams-tanulmány<sup>19</sup> jelentő-  
 ségének megvilágításához először érdemes röviden áttekintenünk, hogy  
 maga a szöveg milyen problémák áthidalására született. Mint ahogy azt

19 Raymond Williams: *Base and Superstructure in the Marxist Cultural Theory*. In  
 uő: *Culture and Materialism*. Verso, London – New York, 2005, 31–49.

Marx interpretátorai szinte sosem mulasztják el elismerni, Marx és Engels munkásságából nem bomlik ki egységes esztétikai nézetrendszer.<sup>20</sup> Az írásaikból leparórolható esztétikai szemlélet fragmentált, rendszertelen, ellentmondásos, ami nyilvánvalóan abból adódik, hogy a marxi vállalkozás nem valamiféle koherens esztétika létrehozására irányult. Márkus György a marxizmus és a kultúraelméletek viszonyát tárgyaló esszéjében azt állítja, hogy mivel „Marxnál nem a nyelvi kommunikáció, hanem a munkamegosztás nyújtja a társadalmi érintkezés paradigmáját”, ezért azt „tőle idegen logikai elvekkel” kell kiegészíteni, hogy a kultúra egyes területei tárgyalhatóvá váljanak általa.<sup>21</sup> Williams valószínűleg nem tagadná, hogy „kiegészíti” a marxi elképzeléseket, de vitatná e kiegészítések szükségszerűen „idegen” voltát. A *Base and Superstructure in the Marxist Cultural Theory* című tanulmány az „aktív és önmegújító marxista kulturális tradícióban” pozicionálja magát:<sup>22</sup> ez az eredeti marxi elképzelésektől való nagyobb elszakadásra ad lehetőséget, ám a szöveg végig ragaszkodik ahhoz, hogy álláspontja sohasem válik idegenné Marx elgondolásaitól.

Márkus szerint a kultúrával kapcsolatos marxista elképzelések három kulcskoncepció, az „alap és a felépítmény metaforája”, az „ideológia fogalma”, valamint a „kulturális termelés gondolata” köré rendezhetők.<sup>23</sup> Az első csomóponthoz való viszony a 20. század második felének meghatározó elméleti problémája: teoretikusok sokasága foglalt állást az alapot meghatározó felépítmény redukcionista/ökonómista elgondolásával szemben,<sup>24</sup> ehhez a kérdéshez szól hozzá tanulmányában Williams is.

20 Vö. Allen Swingewood: *Marxist Approaches to the Study of Literature. The Sociological Review*, 1977:25, 131.; Eagleton: i. m., 2.

21 Márkus: *Marxizmus és kultúraelméletek*. Id. kiad. 550.

22 Williams: *Base and Superstructure...* Id. kiad. 9.

23 Márkus: *Marxizmus és kultúraelméletek*. Id. kiad. 551.

24 E kritikák sorát Louis Althusser indította 1962-ben publikált *Ellentmondás és túldetermináció* című tanulmányával. Althusser szerint Marx elgondolásait többnek kell tekintenünk a hegeli idealizmus pusztá megfordításánál. A problémát meghatározó alapséma ugyanis két szintből áll: az anyagi életből (ez Hegelnél a polgári társadalom, Marxnál az alap) és a szellemi életből (ez Hegelnél a politikai társadalom, Marxnál a felépítmény). A két szint közötti „lényeg-jelenség” viszonyt Althusser szerint Marx első lépésben valóban megfordítja, ám ezt követően fel is számolja azt (36–40). Így jut Althusser a felépítmény viszonylagos önállóságának (más fordításban: *relatív autonómiájának*) tételéhez és a *specifikus hatás* fogalmához (39), valamint a *túldetermináció* koncepciójához (32–33), melyekből talán az alap-felépítmény viszony mindaddig legizgalmasabb újragondolása bontakozik ki. (Louis Althusser: *Ellentmondás és túldetermináció*. In uő: *Marx – Az elmélet forradalma*. Ford. Gerő Ernő. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1968, 17–45.) Althusser és Williams írása – bár sok tekintetben egészen más utakat jár be – lé-

A kérdés legfontosabb szöveghelye *A politikai gazdaságtan bírálatához* előszavának egyik passzusa, mely szerint „[n]em az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza”, s ezt a sémát képezi le a folytatásban az *alap* és a *felépítmény* viszonya is, ahol a „gazdasági alapzat” megváltoztatásának hatására „forradalmasodik az egész óriási felépítmény”.<sup>25</sup> Hogy mindez miért a „nem-hanem” struktúrába sűrűsödve jelenik meg, ami látszólag kizárja a hatás ellentétes irányát, azt Louis Althusser, Raymond Williams és Márkus György ugyanazzal magyarázza: a szöveg *polemikus alapszituációjával*.<sup>26</sup> A fenti kijelentés mindhárom értelmező szerint azért ilyen sarkos, mert egy vitaszituáció terméke, ahol Marx egy bevett, uralkodó elgondolást próbál kizökkenteni, de a látszólagos kizárólagosság nem jelent valódi kizárólagosságot; pusztán a retorikai szituáció melléktermékéről van szó.

Hogy a felépítmény visszahat az alapra, azt már *A politikai gazdaságtan bírálatához* előszava is nyilvánvalóvá teszi, nem is beszélve Friedrich Engels Joseph Blochhoz írt leveléről. Engels ebben azt írja, a materialista történelemfelfogás szerint „a történelemben *végző fokon* meghatározó mozzanat a való élet termelése és újratermelése”,<sup>27</sup> s hogy ennél többet sem ő, sem Marx nem állapított meg, „ha pedig úgy forgatja ki ezt valaki, hogy a gazdasági mozzanat az egyetlen meghatározó, akkor azt a tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja”.<sup>28</sup> Nyilvánvaló, hogy ez az 1890-es levél a korszakban egyre jelentősebb ökonomista irányzattal szemben foglal állást, és ezért vált az alap és a felépítmény viszonyát tárgyaló írások megkerülhetetlen hivatkozási pontjává: Louis

nyegében hasonló következtetésekre jut: a strukturalista marxizmus (Althusser) és a kulturális materializmus (Williams) egyaránt szembefordul az ökonomista redukcionizmussal. A kérdés tágabb kontextusához lásd még: Kiss Viktor: *Marx & Ideológia*. L'Harmattan, Budapest, 2011, 51–59.

- 25 Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. In *Karl Marx és Friedrich Engels összegyűjtött művei*. 13. kötet. Ford. Lissauer Zoltán. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1965, 6.
- 26 Althusser szerint Marx Hegellel vitatkozik, hogy megnyithassa a társadalmi lét elgondolásának új horizontját, és a polémiaának pedagógiai funkciója van (Althusser: *Ellentmondás és túldetermináció*. Id. kiad. 41); Williams szerint Marx az „absztrakt meghatározó öntudat” ideológiájával száll harcba (Williams: *Base and Superstructure...* Id. kiad. 31); Márkus pedig úgy fogalmaz, hogy Marx „korának azt az uralkodó felfogását támadta, mely szerint a politikában és a kultúrában általános érdekek, illetve egyetemes értékek fejeződnek ki és testesülnek meg” (Márkus: *Marxizmus és kultúraelméletek*. Id. kiad. 552).
- 27 Friedrich Engels: *Levél Joseph Blochhoz*, 1890. szeptember 21. In *Karl Marx és Friedrich Engels összegyűjtött művei*. 37. kötet. Kossuth Kiadó, Budapest, 1977, 453.
- 28 Uo.

Althusser *Ellentmondás és túldetermináció* című tanulmányában maga is hosszan idézi Engels levelét;<sup>29</sup> Raymond Williams pedig gyakorlatilag „a való élet termelése és újratermelése” meghatározás mentén tolja el az alap-felépítmény viszony értelmezését a domináns gazdaság-szociológiai irány felől az antropológiai szemlélet felé.<sup>30</sup>

Williams tanulmánya először 1973-ban jelent meg a *New Left Review*-ban.<sup>31</sup> A szerző érvelését a már korábban említett „nem-ha-nem” retorika magyarázatával kezdi, majd az *alap* (*Basis/Grundlage, base*) meghatározza (*bestimmen, determines*) a felépítményt (*Überbau, superstructure*) szerkezet fogalmainak vizsgálatával folytatja. A fogalmak alapos történeti elemzésével arra jut, hogy mindegyiket másképp érdemes értenünk, mint ahogyan azokat érteni szokás:

[A]zt javaslom, hogy a tétel minden egyes kifejezését egy adott irányban értékeljük át. Át kell értékelnünk a „meghatározottság” fogalmát, mely inkább jelent határijelölést és hatást, semmint előrejelzést és ellenőrzést. Összefüggő kulturális gyakorlatok területeként kell újraértékelnünk a „felépítmény” fogalmát, elmozdítva a tükrözött, reprodukált és kifejezetten függő viszonyban álló tartalomként értett felfogásától. És – főként – újra kell értékelnünk az „alap” fogalmát, eltávolítva azt a szilárd gazdasági és technológiai absztrakció benyomásától, közelítve ahhoz az értelméhez, mely az ember valós társadalmi és gazdasági környezetben végzett specifikus tevékenységeit jelöli, tele alapvető ellentétekkel és elkülönülő változatokkal, a folyamatos alakulás állapotában.<sup>32</sup>

29 Althusser: *Ellentmondás és túldetermináció*. Id. kiad. 33.

30 Williams: *Base and Superstructure...* Id. kiad. 35.

31 Az írás közvetlen előzményének tekinthető a szerző 1960-as *Culture and Society* című kötetének *Marxism and Culture* fejezete, mely már felveti az alap-felépítmény viszony átalakításának szükségességét. (Williams: *Marxism and Culture*. In uő: *Culture and Society*. Anchor Books, New York, 1960, 301.) Szintén hasznos a szöveg értelmezésekor Williams *Keywords* című könyve, mely ugyan két évvel a tanulmány után jelent meg először, de remek történeti, szemantikai áttekintést nyújt a tanulmány központi terminusairól (Williams: *Keywords...* Id. kiad.). Ezen a ponton illene bemutatnom a brit kritikai kultúrakutatók általános kultúrakonceptióját, erre viszont – terjedelmi okokból – nincs módom. A kérdés áttekintéséhez jó kiindulópontot nyújt Stuart Hall és Sári B. László tanulmánya. (Stuart Hall: A kritikai kultúrakutatás két paradigmája. Ford. Gyuris Norbert. *Helikon*, 2005:1–2, 26–45; Sári B. László: A kultúra demokratizálása. *Helikon*, 2005:1–2, 3–25.)

32 Williams: *Base and Superstructure...* Id. kiad. 34.

Nehéz meghatározni, hogy ezek az „elmozdítások” mennyire lehetnek összhangban Marx eredeti szándékaival.<sup>33</sup> Az bizonyos, hogy Williams fogalomtörténeti áttekintése a „meghatározottság” terminusáról helytálló, hogy a felépítmény pusztán „tükröző” funkciója sosem kizárólagos Marxnál és Engelsnél, és hogy az alap fogalmát Engels „a való élet termelése és újratermelése” kifejezéssel helyettesíti a Joseph Blochoz írt levelében, amely jóval tágabb mezőt jelöl, mint egy statikus gazdasági struktúrát. Ugyanakkor Williams tisztában van azzal, hogy javaslatai nem pusztán új értelmezései ezeknek a fogalmaknak, hanem azok „újraértékelései” (*to revalue*), elmozdításai „egy bizonyos irányban”.

Az „elmozdítás” során az alap fogalma került a legtávolabb attól, amit hagyományosan érteni szokás alatta – nem véletlen, hogy átértelmezésének indoklásába Williams másodszor is belefog. Ekkor azt is hangsúlyozza, hogy mikor Marx az alap kapcsán az ipari (elsősorban nehézipari) termelésre helyezi hangsúlyt, akkor a termelőerőket a kapitalista árutertermelés keretei között határozza meg.<sup>34</sup> A kapitalista árutertermelés kontextusában a termelőmunka és termelőerők speciális értelmet kapnak, az alap itteni meghatározása Williams szerint csak ebben a keretben érvényes – ha nem pusztán „árak” termeléséről van szó, és nem pusztán a kapitalista termelés kulcsfolyamatait akarjuk kritikai szempontból megragadni, akkor ki kell tágítanunk a termelőerők fogalmát, méghozzá „az élet termelésének és újratermelésének” irányába.<sup>35</sup>

33 Márkus Williams vállalkozását, melyben megkísérli „kibogozni, hogy mi érvényes ma is ebből a fogalmi apparátusból”, ugyan „viszonylag új és árnyalt” értelmezésnek tarja, ugyanakkor „intellektuális akrobata mutatványnak” is nevezi, mivel szerinte az „nyilvánvalóan és alapvetően ellentétes a metafora bevezetésekor Marxot motiváló eszmékkel és szándékokkal”. Nem jár jobban Márkusnál Althusser sem, mivel szerinte „a felépítmény »relatív autonómiája« mindig egyfajta defenzív általánosság marad”. Márkus: Marxizmus és kultúraelméletek. Id. kiad. 553.

34 Williams: Base and Superstructure... Id. kiad. 35.

35 Uo. Williams ugyan ezt nem teszi explicitté, de érvelése szorosan kapcsolódik Lukács a Tanácsköztársaság idején kifejtett nézeteihez, melyek szerint a „gazdaságunk” pusztán a kapitalizmus keretei között van determináló szerepe, utána viszont nem lesz. (Lukács György: Régi és új kultúra. In uő: *Forradalomban*. Magvető, Budapest, 1987, 145–160.) Mindez összhangba hozható a klasszikus marxizmus posztmarxista kritikájával is. Kiss Viktor szerint „Marx a termelés paradigmájához láncolta magát, ahhoz a nézőponthoz, mely a kapitalizmus sajátja” (kiemelés tőlem), ám szerinte a marxizmusból örökölt fogalmakat ki kell szabadítani „ebből a teoretikus börtönből”, hogy képessé váljunk megragadni az ellenállás új lehetőségeit. Kiss Viktor: Baloldal a posztmodern kapitalizmusban. *Eszmélet*, 2020:125, 80–88.

A tanulmány ezt követő része Lukács totalitás-fogalmát elemzi,<sup>36</sup> és eközben arra is választ ad, miért érdemes mégis ragaszkodnunk az alap-felépítmény struktúra fogalmi rendszeréhez.<sup>37</sup> Williams szerint, ha az egyes, saját világnézetüket egyetemesnek feltüntető intézmények kritikája nem tudja többé felmutatni, hogy ezek az intézmények sokszor saját osztályuk álláspontját öltöztetik az univerzalitás álruhájába, az azzal fenyeget, hogy a társadalom osztályjellege láthatatlanná válik.<sup>38</sup> Ennek elkerülésére javasolja a *hegemónia* Gramscitól vett fogalmának alkalmazását.<sup>39</sup>

Fontos kiemelni, hogy Williams ezen a ponton ír Marx általános történelmi korszakokra koncentráló [*epochal*] szemléletéről, melyet a történelmi [*historical*] elemzéssel szemben határoz meg: ez a megközelítés a nagy történelmi korszakok (mint a feudális, a polgári vagy az eljövendő szocialista berendezkedés) viszonyrendszereiben gondolkodik.<sup>40</sup> Ezt követi a hegemónia-tipológia kialakítása, amiből adódik, hogy az egymással versengő hegemóniák williamsi értelemben *elsősorban* az ilyen általános korszakokhoz kötődnek, noha Williams modellje lehetőséget kíván nyújtani az ennél cizelláltabb analízisre is.

Williams a továbbiakban a hegemónia fogalma felől három kategóriát jelöl ki: ezeket a szakirodalmak hol a „hegemóniák”, hol az „ideológiák”, hol pedig a „kultúrák” típusainak tekintik. A kategóriák elsősorban temporális szempontból nyernek meghatározást: a *maradványkultúra* a múlt, a *domináns kultúra* a jelen, az *emergens kultúra* pedig a jövő tapasztalatait, gyakorlatait és értékeit képviseli. A maradvány korábbi társadalmi formációhoz kötődik, a domináns a széles néptömegek által általánosnak elfogadott sémákat tartalmazza, az emergens pedig az újat képviseli, valami olyasmit, ami a fennálló háttérén jön létre, és amit vagy magába olvaszt (*inkorporál*) a domináns kultúra, vagy megsemmisít, mert ezek híján idővel potenciálisan más társadalmi alakzat kialakulásához vezetne bennünket.<sup>41</sup> Williams ta-

36 Uo. 37–38.

37 Itt fontos megjegyezni, hogy Williams álláspontja az alap és a felépítmény fogalmairól sokat alakult életművében: pár évvel korábban még épp a totalitás fogalma kedvéért akart eltávolodni a marxi modelltől (Raymond Williams: *Literature and Sociology*. In uó: *Culture and Materialism*. Id. kiad. 19–20), pár év múlva pedig az alap és a felépítmény fogalmait elveti, hogy csak a „meghatározottság” terminusát őrizze meg (Raymond Williams: *Marxism and Literature*. Oxford University Press, Oxford – New York, 1977, 82.).

38 Williams: *Base and Superstructure...* Id. kiad. 37.

39 Uo. 38.

40 Uo.

41 Uo. 38–43.

nulmányában az irodalom területét hozza példának: ennek kapcsán szerinte sokan esnek abba a hibába, hogy a teljes mezőt az emergens kulturális formák kategóriájába sorolják, noha az irodalomban – akár a képzőművészetben, zenében és a filmben – mindig mindhárom tendencia felismerhető.<sup>42</sup>

*Marxism and Literature* című kötetében Williams külön fejezetet szentel a „maradvány”, a „domináns” és az „emergens” fogalmának, ahol kifejti, hogy az emergens kultúra nem pusztán „új” a domináns kultúrához képest, de szemben is áll azzal, s így csak a domináns kultúra felől határozható meg.<sup>43</sup> Az emergens kultúra megjelenésének legevidensebb formája egy új társadalmi osztály színrelépése (erre lehet példa a korábban emlegetett munkáskultúra; de a feudalizmus keretei között emergens kulturális formának kell tekintenünk a polgári kultúrát is), ám Williams szerint nem csak egy osztály lehet az emergens kulturális formák forrása.<sup>44</sup> Az emergens kultúra fogalma olyan kulturális formák létének lehetőségét feltételezi, amelyek a „való élet” olyan szerkezetében gyökereznek, mely ma még nem létezik.

Ezen a ponton ugyanakkor valamennyire eltávolodnék Williams álláspontjától, hogy most én „mozdítsam el” egyik fogalmának jelentését egy bizonyos irányba. Engem sokkal jobban foglalkoztat az emergens kultúra működésének megértése, mintsem a forrásvidékének azonosítása. Elfogadva azt a ranciè-re-i alapelvet, hogy az esztétika és a politika szétválaszthatatlanul összefügg egymással, valamint hogy a műalkotások politikuma elsősorban az *érzékelhető felosztásának* vonatkozásában tárható fel,<sup>45</sup> az emergens kultúra szociológiai jellegű fogalmát esztétikai kategóriaként is elgondolhatjuk. Ilyen értelemben az emergens kultúra nem pusztán a kultúra tágabb viszonyrendszerében elfoglalt helyzete,

42 Uo. 45. Williams tehát hangsúlyozza a kulturális mezők diverz jellegét, nem számol viszont azzal a lehetőséggel, hogy akár egyetlen művön belül is megjelenhet több tendencia, vagyis hogy az adott mű egyes elemeit egymástól elválasztva is elhelyezhetjük ebben a halmazrendszerben. Ennek elsősorban tudománytörténeti okai vannak: mint ahogy azt Stuart Hall bemutatja, a brit kulturalizmus fő elméleti vitapartnere ebben a korszakban a francia strukturalizmus (Hall: i. m.), Williams pedig jórészt ezzel szemben foglal állást: szerinte a műalkotást nem tárgynak, hanem gyakorlatnak kell tekintenünk, amelynek nem az alkotóelemei [*components*], hanem a körülményei [*conditions*] meghatározók (Williams: *Base and Superstructure...* Id. kiad. 47–48.). Ahogyan az majd a konklúzióból kiderül, ebben nem követem Williams szemléletét.

43 Williams: *Marxism and Literature*. Id. kiad. 123.

44 Williams: *Base and Superstructure...* Id. kiad. 42–43. Ehhez lásd még: Paul Jones: *Raymond Williams's Sociology of Culture*. Palgrave Macmillan, New York, 2006, 74.

45 Jacques Ranciè-re: *Esztétika és politika*. Ford. Jancsó Júlia és Jean-Louis Pierson. Műcsarnok, Budapest, 2013, 10–16.

hanem a látható, a mondható, az elgondolható és az elképzelhető adott kereteit átalakító esztétikája alapján nyer meghatározást: az emergens kultúra egy lehetséges jövő kultúrája, vagyis olyan, a jövő irányában nyitott kultúra, amely az uralkodó kapitalista hegemoniával szemben konstituálódik. Egy ilyen kultúra szűk értelemben nem feltétlenül utópikus, hiszen nem feltétlenül kell ábrázolnia egy nem-kapitalista valóságot: akár *formájában* (strukturáló elvei, esztétikai szerkezete szerint) is képviselhet valamit, ami túl van a maradvány- és a domináns kultúra keretein.<sup>46</sup>

A „maradvány”, a „domináns” és az „emergens” fogalmainak esztétikai irányú újrangolása bizonyos esetekben kézenfekvőnek és revelatívnak tűnik, más kulturális szituációkat viszont nehéz a klasszikus marxista korszakolás mentén megítélni. Williams hangsúlyozza, hogy a „korszakos” szemléletnek – melyet, mint azt már említettem, mindig elkülönít a szűk értelemben vett történeti analízistől<sup>47</sup> – megvannak a maga gyengéi: túlságosan statikus képet fest, elfedi a kulturális rendszer egyéb aspektusait, és nem számol az egyes korszakokon belüli állapotokkal.<sup>48</sup> A korszakokra épülő koordinátarendszert viszont érdemes megtartanunk az emergens kultúra fogalma alkalmazásakor: ez alapján válik nyilvánvalóvá, hogy emergens kultúra csakis a kapitalizmussal szembeszegülő kultúra lehet.

Milyen az a kultúra, amely „a való élet termelésének és újratermelésének” új formáiban gyökerezik? Az emergens kultúra az, ami elképzelhetővé teheti az adotton túli viszonyrendszereket, de ami maga is az adott viszonyok áldozataként egyre inkább elképzelhetetlenné válik. Ez a sajátos rövidzárlat a jelenbeli kulturális szituációnk egyik legfontosabb vonása, e problémakörbe pedig Mark Fisher írásai nyújtják a legjobb betekintést.

46 Minderre számomra a legkézenfekvőbb példa Dziga Vertov *Ember a felvevőgéppel* című filmje. Vertov munkásságáról – mint ahogy azt Gilles Deleuze bemutatja – még legjelentősebb bírálója, Szergej Mihajlovics Eisenstein is úgy gondolta, hogy egy eljövendő emberiség kultúrája. (Gilles Deleuze: *A mozgás-kép*. Ford. Kovács András Bálint. Palatinus, Budapest, 2008, 55.) A film emergens művészetként való értelmezéséhez lásd: András Csaba: Az emancipáció öröme. In Fenyő Dániel (szerk.): *Alumni Nova II*. PTE BTK KKSzK – Virágmandula Kft., Pécs, 2019, 189–201.

47 Williams: *Marxism and Literature*. Id. kiad. 67, 106, 112, 113.

48 Uo. 121–122. Williams végül arra a következtetésre jut, hogy a korszakos szemlélet megtartható, ha további fogalmakkal egészítjük ki a modellt, amelyek nemcsak a „fokozatokra” és a „variációkra” mutatnak rá, hanem arra is, hogy a fogalmi rendszer egy folyamatosan változásban lévő, dinamikus folyamat megragadásának eszköze. Uo. 122.



## A hantológiai állapot

Mark Fisher Williamshez hasonlóan brit kritikai kultúrakutató, de egy új generáció tagja, amelynek alapélménye nem a második világháború nyomán kiépült brit jóléti állam kulturális lehetőségeinek tágassága, hanem utóbbi lassú, könyörtelen eróziója a thatcheri neoliberalizmus időszakában. Épp ezért Fisher speciálisan brit fókuszú kultúraelméletének legfontosabb viszonyítási pontja az a kulturális mező, amelyet „populáris modernizmusnak” nevez. Azt az 1960-as években még uralkodó, az 1970-es évektől fokozatosan felszámolódó brit kulturális mintát nevezi így, amely szerinte eddig a leghatékonyabban közvetítette (egészen a munkásosztályig) a modern esztétikát.<sup>49</sup> Olykor egyenesen azt írja, hogy ez volt az az időszak, amikor a modernitás projektjét a tömegek visszamenőlegesen is birtokba vették – de nem populista módon.<sup>50</sup> A populáris modernizmus Fishernél a legmagasabban értékelt emancipatorikus tömegkultúra: ellenkulturális és szubkulturális, avantgárd, innovatív, futurisztikus, kísérleti, elméleti – de eközben szinte bárki számára hozzáférhető, elérhető, átélhető. Ide sorolja a brit brutalista építészetet, a post-punk zenei irányzatot, a Penguin Books puhakötésű könyvsorozatát és a BBC *Radiophonic Workshopot*.<sup>51</sup> E közeg radikálisan újító szelleme szerinte a valóság alakíthatóságába vetett hitéből táplálkozott, így ez a kultúra nem pusztán a kapitalista valóság leképezése volt, hanem alternatívákat termelt. Ez az, ami elmúlt: Fisher munkásságának döntő részét az emergens kultúra e területének emlékére mondott gyászbeszédékként értelmezhetjük.

E gyászbeszéd jórészt a *hantológia* fogalmára épül, amelyet Jacques Derrida hozott létre *Marx kísértetei* című előadásorozatában.<sup>52</sup> A teljes szöveg sajátos és szövevényes marxizmus-apológetika, amelyre a kritikai elméleti szcéna számos képviselője reagált.<sup>53</sup> Derrida az előadásokban

49 Mark Fisher: *Ghosts of My Life*. John Hunt Publishing, Winchester/UK–Washington/DC, 2014, 22–23.

50 Uo.

51 Uo. 22.

52 Jacques Derrida: *Marx kísértetei*. Ford. Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1995. Derrida előadásának magyar fordításában a hantologie/hauntology terminus a „hantológia” nevet kapta, mely szerencsésen hozza játékba a „hant” szó jelentését, így ebben a tanulmányban én is ezt a fordítást használom. A továbbiakban ugyanakkor – a magyar nyelvű kötet a koronavírus-járvány okozta válsághelyzet miatti elérhetetlensége miatt – az angol fordításra hivatkozom. Jacques Derrida: *Specters of Marx*. Routledge, London – New York, 2006.

53 Többek között Antonio Negri, Pierre Macherey, Fredric Jameson és Terry Eagleton. Michael Sprinker (szerk.): *Ghostly Demarcations*. Verso, London – New York, 1999.

Marx munkássága mellett foglalt állást, elismerve annak jelentőségét és hatását olyan nem marxista szemléletekre is, mint a dekonstrukció.<sup>54</sup> A *Marx kísérteteiben* a kritika tárgya elsősorban Francis Fukuyama *A történelem vége és az utolsó ember* című kötete: Derrida aprólékos, szellemes elemzéssel szedi ízekre a szöveget, rávilágítva annak belső ellentmondásaira; minduntalan hangsúlyozva, hogy a történelem végéről és a liberális kapitalizmus diadaláról szóló üdvtörténeti elbeszélés mélyen problematikus.<sup>55</sup>

A hantológia [*hantologie, hauntology*] terminusa – amely egy Derridára jellemző szójáték nyomán a „kísérteti” [*hanter, to haunt*] és az ontológia [*ontologie, ontology*] szavak keresztezéséből született – mindössze három alkalommal szerepel a szövegben, és Derrida egyik alkalommal sem definiálja pontosan, hogy mit ért alatta.<sup>56</sup> Ha a fogalomhoz pontos meghatározást nem is társíthatunk (ez minden bizonnyal a szerző szándékaival is ellentétes lenne), azt azért nagyjából körvonalazni tudjuk, mire vonatkozik: a *hantológia* Derridánál speciális politikai ontológiát jelöl, mely elsősorban a politikai eszmék temporális beágyazottságára helyezi a hangsúlyt. Ennek kulcseleme a „kísértetiesség” mint minőség: a kísértet – amelynek sajátos létmódját Derrida a *Kommunista kiáltvány* és a *Hamlet* párhuzamos olvasásával szemlélteti – sosincs jelen a maga teljességében; léte pusztán a múlt (ami már nincs) és a jövő (ami még nincs) viszonylatában értelmezhető.<sup>57</sup>

Úgy tűnik, hogy egyrészt a *Marx kísértetein* következetesen végigvezetett, a kritikusok számára számos kreatív lehetőséget kínáló kísértet-metaforika, másrészt az időbeliség előtérbe állítása a felelős azért, hogy a fogalom az ezredforduló környékétől fokozatosan egyre népszerűbbé vált. A hantológia terminusa először a populáriszene-kritikákban lett népszerű, ahol műfajjelölő fogalomként funkcionált, ám valódi reneszánszát Mark Fisher kései munkássága hozta el.

Fisher írásaiban számos különböző tudományterület nyelvére épít: egyaránt jellemzi filozófiai, esztétikai, kritikai pszichológiai, illetve antropológiai fogalomhasználat és érvelés. Értelmezői alapállása alapvetően ideológiakritikai jellegű: noha nagyon is jól tudja, hogy Fukuyama – Derrida által is bírált – „örömhíre” a liberális kapitalizmus győzelméről téves, úgy véli, hogy ez a gondolat győzedelmeskedett a kulturális tudattalan szintjén. Ez a központi témája Fisher első könyvének, amelynek címében a „kapitalista realizmus” azt a széles körben elterjedt

54 Derrida: i. m., 95.

55 Uo. 70–95.

56 Uo. 10., 63., 202.

57 Uo. 60. A spektralitás történeti kontextusához lásd: Fogarasi György: *Nekromantika és kritikai elmélet*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2015.

benyomást jelöli, hogy a kapitalista rendszernek nincsenek reális alternatívái.<sup>58</sup> Fisher – kiindulópontul választva a Fredric Jamesontól és Slavoj Žižektől örökölt tételt, miszerint „napjainkban könnyebb elképzelni a világ végét, mint a kapitalizmus végét”<sup>59</sup> – a *naturalizáció*nak ezt az abszolút állapotát elemzi, és a politikai képzelet beszűkülésének társadalmi tüneteit vizsgálja.

Fisher második kötetének, a *Ghosts of My Life*-nek a hantológia már központi terminusa. A szerző Franco Berardi álláspontjára támaszkodik,<sup>60</sup> amikor a „jövő lassú elmaradásáról” ír: míg a 20. század derekán számos, a jövő irányába nyitott szemlélet érvényesült, addig mára nyoma sincs egy radikálisan más jövő képzetének.<sup>61</sup> A „jövő lassú elmaradásának” koncepciója azt is jelenti, hogy a jövő képzetének ez a felszámolódása nem egyik pillanatról a másikra zajlott: Fisher szerint ez egy nagyjából harmincéves periódus (1980–2010) eredménye.<sup>62</sup> Mindemellett nem azt állítja, hogy a technológia szintjén ne jelentkeztek volna nagy újítások ebben a korszakban, de ezek inkább a művek terjesztésének módját határozták meg, mintsem azok jellegét.<sup>63</sup> az időbeli „rövidzárlat” sokkal inkább esztétikai szempontból azonosítható.

E folyamatra rengeteg példát hozhatunk,<sup>64</sup> most csak egyet említenék, és ezt is elsősorban azért, mert jól rávilágít a fisheri értelmezési keret relevanciájára. Barna Emília, Madár Mária, Nagy Kristóf és Szarvas Márton *Dinamikus hatalom* című tanulmányának egyik része a magyar rádióadók műsorpolitikájával foglalkozik, és – jórészt a *ProArt 2017 Zeneipari Jelentés* nyomán – azt mutatja be, hogy a magyar rádióadók programját miképp alakították bizonyos „külső gazdasági és politikai tényezők”, és hogy miképp működik ezen a területen a magyar állam inkorporációs stratégiája.<sup>65</sup> Ugyanakkor, ha összevetjük egymással a

- 58 Mark Fisher: *Kapitalista realizmus*. Ford. Tillmann Ármin és Zemlényi-Kovács Barnabás. Napvilág, Budapest, 2020.
- 59 E gondolat alakulástörténetéhez lásd András Csaba: Politikai képzelet és populáris kultúra. Új Egyenlőség, 2018.02.18. URL: <http://ujegyenloseg.hu/politikai-kepzelet-es-popularis-kultura/> (Letöltés ideje: 2020.08.28.)
- 60 Franco Berardi: *After The Future*. AK Press, Edinburgh–Oakland–Baltimore, 2011, 18–19.
- 61 Fisher: i. m., 7.
- 62 Uo. 13–14.
- 63 Uo.
- 64 Ezek nagy részét említem itt: András Csaba: Folyamatos jelen idő. *Mérce*, 2019.10.09. URL: <https://merce.hu/2019/10/09/yesterday-folyamatos-jelen-ido/> (Letöltés ideje: 2020.08.28.)
- 65 Barna Emília – Madár Mária – Nagy Kristóf – Szarvas Márton: Dinamikus hatalom. *Fordulat*, 2019 (2):26, 237–240.

2017-es és a 2019-es *ProArt Zeneipari Jelentést*, akkor olyan tendenciákat is azonosíthatunk, amelyek túlmutatni látszanak az egyes nemzetközi és helyi „erőközpontok” érdekein, és a Fisher által azonosított, mindent maga alá gyűrő kulturális trendről tanúskodnak. A rádiók hallgatósámaára vonatkozó 2019-es adatok azt mutatják, hogy – a *Dinamikus hatalomban* kiemelten kezelt – Petőfi Rádió már nem az ország leghallgatótabb rádiója, ezt a szerepet ugyanis egyetlen év alatt átvette tőle a Retro Rádió.<sup>66</sup> Nem kétséges, hogy a *Dinamikus hatalom* rendkívül pontosan ragadja meg azt, aminek a megragadására vállalkozik: bizonyos hazai politikai gazdaságtani viszonyrendszerek alakulásának fő dinamikáit. Ugyanakkor a Retro Rádió bámulatos sikere a retró világszintű térhódításának folyamatába illeszkedik.<sup>67</sup> Ez a folyamat nem érdekcsoportok kulturális hegemoniaharcain alapszik (nem a hajdani zenészek szerzői jogainak birtokosai győzedelmeskedtek globálisan napjaink zenészei fölött): a folyamat a relatív autonómiával rendelkező felépítmény kontextusában érthető meg igazán, a kultúripar alakulástörténetébe illesztve azt. A kulturális folyamatokat sokszor nem hegemoniára törő társadalmi csoportok jól azonosítható érdekei alakítják, hanem a tőke „nem emberi” logikája: ilyen a Fisher által azonosított, az „új” felszámolódása felé mutató kulturális tendencia.

Emellett joggal szegezhető Mark Fisher munkásságának a kritika, hogy kultúraelmélete nem ad választ az „új” meghatározásának – többek között Fredric Jameson által is feszegetett<sup>68</sup> – problémájára. Fisher szemében nem új, ami új tünete annak az állapotnak, amit körülír; ami nem képes az adott kulturális szituáció által rákényszerített korlátokat meghaladni; vagy aminek a formai újításai nem egy jövő felé nyitott esztétika szellemében születnek. Vagyis amit Fisher (megléhetősen nagyvonalúan) pusztán „újnak” nevez, arra (Raymond Williamsnek köszönhetően) van egy sokkal pontosabb fogalmunk: az *emergens kultúra* – az az „új”, amely egy alternatív társadalmi rendben gyökerezik, de amely nem pusztán alternatívája a fennállóknak, hanem ellenfele. Amikor Fisher az „új” megjelenésének új korlátairól és a „jövő lassú elmaradásáról” beszél, akkor a

66 2017-ben a Petőfi országos napi hallgatottsága 1,809 millió fő, mely 2018 végén már csak 1,332 millió, szemben az azóta született Retro Rádió 1,382 milliós napi hallgatósámaával. *ProArt 2017 és 2019*, <https://www.zeneipar.info/letoltes/proart-zeneipari-jelentes-2017.pdf>; <https://www.zeneipar.info/letoltes/proart-zeneipari-jelentes-2019.pdf> (Letöltés ideje: 2020.08.28.)

67 Lásd erről: Simon Reynolds: *Retromania*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 2011.

68 Fredric Jameson: *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Verso, London – New York, 2005, xiii.

kultúra alakulási folyamatának végletes lelassulása mellett az emergens kultúra hiányát, annak elképzelhetetlenségét diagnosztizálja.

Noha Fisher hantológia-fogalma megragadhatóbbnak tűnik, mint Derrida meglehetősen elvont koncepciója, ennek meghatározásakor sincs egyszerű dolgunk. Már a *Ghosts of My Life* bevezetője kiköti, hogy a fogalom több értelme is „játékba kerül” a kötetben.<sup>69</sup> A hantológia tehát makacsul meghatározhatatlan terminusként tűnik fel (amiben a teoretikusok poétikai ambíciói mellett nyilván az is közrejátszik, hogy a fogalom a dolgok jól meghatározott rendjének koncepciójával szemben született). Fisher kötete nyomán három meghatározást adhatunk a fogalomra. A hantológia egyrészt *kulturális* állapot: a múlt reflektálatlan ismétlésére, a jelen megragadhatatlanságára és a jövő elképzelhetetlenségére épülő temporális zavar. Másrészt *művészeti stílus*, amely esetében a múltidézés – vagy a múltbeli jövőképek felidézése – a nosztalgian túlmutató, komplex, metareflexív folyamat. Végül pedig értelmezői szemlélet, amely a műalkotások időszemléletét rekonstruálja az időbeliség ideológiai tapasztalata kapcsán lefektetett, előre adott keret kontextusában.

A fisheri elmélet legfontosabb eredménye, hogy a politikai szempontokat mozgató értelmezés perspektíváját tovább tágította az időbeliség tapasztalatának kérdésköre felé – ebből a szempontból az állapotként értett hantológia bír a legnagyobb jelentőséggel. Az egyes kulturális alkotásokat az uralkodó ideológiai sémák koordinátarendszere felől kell megítélnünk, a hantológiai állapot pedig jelenünk sajátos kulturális szituációjának egyik legpontosabb meghatározása.<sup>70</sup> Összességében tehát azt mondhatjuk, Fisher, ha nem is teljes körű, de lényeglátó képét nyújtja annak a kulturális állapotnak, amivel az emergens/emancipatorikus kultúrának ma meg kell küzdenie, amiben meg kell találnia a szökésvonalakat, hogy elképzelhetővé tegye az elképzelhetetlent, és visszavezesse gondolkodásunkba a jövő dimenzióját. Az utópia műfajával foglalkozó kutatók erre a kihívásra irodalomelméleti/esztétikai választ adnak, amely bizonyos kulturális formákban találja meg a képzelet rövidzárlatának feloldási lehetőségét.

69 Fisher: i. m., 28.

70 E szituációról átfogó képet nyújt Zemlényi-Kovács Barnabás egyik írása. A Fridvalszki Márk kiállításához írt megnyitászöveg arra is rámutat, hogy bár a hantológia terminust leggyakrabban a zene- és filmművészetrel foglalkozó írások emlegetik, relevanciája nem korlátozódik ezekre a területekre, és megvilágító erejű lehet a képzőművészethez kapcsolódó kritikai diskurzusban is. Zemlényi-Kovács Barnabás: A hantológia hontalansága. *Café Babel*, 2020:81, 44–53.

Nem Fisher az egyetlen, akinek munkásságában az alternatívák elképzelhetetlenségének problémája központi szerepet játszik. Nick Srnicek és Alex Williams az *Inventing the Future* című kötetben például a képzet bénultságából indulnak ki és jutnak az „utópikusság szabadkozás nélkül” programjáig.<sup>71</sup> Fredric Jameson, akinek a munkái a kérdésben Fishert a leginkább inspirálták, és aki a kapitalizmus, a történetiség és az időtápasztalat viszonyának legjelentősebb marxista teoretikusa,<sup>72</sup> szintén a más társadalmi rendszerek elképzelhetetlenségében látja a fő problémát:

Még csak nem is a kapitalizmus legyőzhetetlen egyetemessége a probléma, mely fáradhatatlanul rombolja a szocialista és a kommunista mozgalom kezdeti óta kivívott társadalmi eredményeket: visszavonja a jóléti intézkedéseket, szétszaggatja a szociális hálót, megszünteti a szakszervezeti szerveződéshez való jogot, valamint az ipari és ökológiai szabályozásokat, és a nyugdíjprivatizációra készülve tényleg bárminek a lerombolására kész, ami még a szabad piac útját állhatná szerte a világon. Nem az ellenség jelenléte az igazán bénító, hanem az egyetemes hit, hogy a folyamat nem pusztán visszafordíthatatlan, de a kapitalizmus történeti alternatívái megvalósíthatatlannak és működésképtelennek bizonyultak, és hogy semmilyen más társadalmi-gazdasági rendszer sem elképzelhető, nemhogy elérhető.<sup>73</sup>

Jameson az utópia fogalmának rehabilitációját javasolja. Mindez nem jelenti azt, hogy ne volna tisztában az utópikusságból adódó problémákkal. Ennek ellenére Jameson úgy véli, a *Kommunista kiáltvány* vonatkozó részeit jellemzően kritikátlanul olvassák,<sup>74</sup> és nem szabad megfedkezünk Marx és Engels utópikus szocialistákat méltató megjegyzéseiről,<sup>75</sup> miképp arról sem, hogy bizonyos értelemben Marx és

71 Nick Srnicek – Alex Williams: *Inventing the Future*. Verso, London – New York, 2015, 107. A megfogalmazás egyértelműen Laclau és Mouffe nagy jelentőségű írásának címére utal. Ernesto Laclau – Chantal Mouffe: *Post-Marxism Without Apologies*. *New Left Review*, 1987:166, 79–106.

72 A kérdéshez lásd: Fredric Jameson: *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998*. Verso, London – New York, 1998; és Fredric Jameson: *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*. Ford. Dudik Annamária Éva. Noran Libro, Budapest, 2010.

73 Jameson: *Archaeologies of the Future...* Id. kiad. xii.

74 Uo. xi.

75 Uo. xv.

Lenin is írtak utópiákat.<sup>76</sup> A Jameson által javasolt jelmondat a kettős tagadás dialektikájára épül: miként Sartre, egyaránt ismervén „a kommunizmus és egy még kevésbé elfogadható antikommunizmus hibáit”, az „anti-antikommunizmus” álláspontját választotta, úgy Jameson azt javasolja, hogy mi legyünk „anti-antiutópisták”.<sup>77</sup> Abban a korban, amikor az utópikus képzetet könnyörtelenül felszámolják, utóbbi bírálata jóval fontosabb az utópiák bírálatánál.

Jameson utópiaelmélete a legkevésbé sem naiv elgondolás: a téma, mely a szerzőt szinte teljes eddigi életműve során foglalkoztatta, az *Archaeologies of the Future* című négyszáz oldalas monográfiában kapott átfogó keretet. A kötet kiindulópontja Ernst Bloch „jövőfilozófiája”, mely az utópikus indíttatás elképesztő mennyiségű megnyilvánulását azonosítja: ahogy azt Losoncz Márk találóan összefoglalta, „a blochi tekintet mindenütt apró forradalmakat lát kitörőben, amelyek aztán átcsaphatnak valami még nagyobb vállalkozásba is talán”.<sup>78</sup> Jameson már a kötet kezdetén tovább tágítja a horizontot, és elválasztások sorozatát produkálja; külön kategóriába sorolja az *utópikus programot* és az *utópikus indíttatást* [*impulse*], és külön oldalakra helyezi például a „szöveget” (program), illetve a „politikai elméletet” (indíttatás).<sup>79</sup> E bámulatosan komplex – és minden erénye ellenére ugyanilyen bámulatosan kontraintuitív – taxonómiát itt most nincs módom részletesen bemutatni, ahogy Jameson utópiaelméletét sem. Amire szorítkozni fogok, az az utópia és a *science fiction*<sup>80</sup> irodalmi formájának *politikai* meghatározása, amelynek tekintetében Jameson a kérdés legjelentősebb kutatója, Darko Suvin által kijelölt utat követi.<sup>81</sup>

Suvin a SF műfaját az *elidegenítés* fogalmának segítségével definiálja.<sup>82</sup> Az elidegenítés itt használt fogalmában az *elidegenedés* marxi terminusa [*Entfremdung*] is szerepet játszik, de meghatározóbb a sklovszkiji *elkülönösítés* [остранение], valamint a brechti *elidegenítési effektus* [*Verfremdungseffekt*] fogalma. Előbbi azt a *formai* megoldást jelöli, amely segítségével az alkotó – az értelmezést nehezítve – a megszokottól eltérő

76 Uo. xi. (Jameson szerint Marx A *polgárháború Franciaországban* és Lenin *Állam és forradalom* című írását sorolhatjuk ide.)

77 Uo. xvi.

78 Losoncz Márk: Hosszú menetelés a társadalmi képzeletben. *Tranzitblog*, 2020.08.17. URL: <http://tranzitblog.hu/hosszu-meneteles-a-tarsadalmi-kepzeletben/> (Letöltés ideje: 2020.08.28.)

79 Jameson: *Archaeologies of the Future*... Id. kiad. 4.

80 A fogalmat a későbbiekben – akárcsak Jameson és Suvin – „SF”-ként rövidítem.

81 Jameson: *Archaeologies of the Future*... Id. kiad. xiv.

82 Suvin SF-elméletének egyéb aspektusaihoz lásd: Domokos Áron: Világgjár. *Anyanyelvi kultúráközvetítés*, 2019 (2):2, 58–96.

módon, ismerősségétől és természetességétől megfosztva láttat valamit; ez Viktor Sklovszkij szerint a művészet legfontosabb fogása.<sup>83</sup> Utóbbi azt az eltávolító esztétikai gyakorlatot jelöli, amely az immerziót megakadályozva képessé teszi a befogadót, hogy egy műalkotástól reflexív távolságot tartson, és a látottak nyomán képessé váljon társadalmi kérdések megfogalmazására.<sup>84</sup> E logikák nyomán hozza létre Suvin saját definícióját, mely alapján a SF esztétikájának lényege a „kognitív elidegenítés”:<sup>85</sup> A SF a társadalmi valóság elidegenített, elkülönösített változatát ábrázolja, de a „kognitív” jelző értelmében nem hagyja, hogy a fantázia zabolátlan szárnyalásba fogjon.

Jameson értelmezésében Suvin legnagyobb eredménye, hogy sikeresen kapcsolja a SF és az utópiák tradícióját a brechti hagyományhoz<sup>86</sup> – az utópia ugyanis szerinte a SF „társadalmi-gazdasági alműfaja”.<sup>87</sup> Maga az utópia Suvin szerint

egy bizonyos közösség konstrukciója, ahol a társadalompolitikai intézményrendszerek, normák és viszonyrendszerek a szerző saját közösségéhez képest radikálisan más elvek szerint szerveződnek; ez a konstrukció az alternatív történelmi hipotézisből eredő elidegenítésre épül; létrehozása a másban és a változásban érdekelt elégedetlen társadalmi osztályokhoz köthető, különbözősége pedig ezen osztály értékrendszere alapján ítéltetik meg. Minden utópia olyan emberekre épül, akik radikálisan szenvednek a fennálló valóságtól és annak radikális átalakítására vágyanak.<sup>88</sup>

- 83 Viktor Boriszovics Sklovszkij: A művészet mint fogás. Ford. Szóke Nóra. In Molnár Angelika – Fresli Mihály (szerk.): *A Szó feltámasztása – Orosz irodalomelméleti tanulmányok*. Savaria University Press, Szombathely, 2016, 19–31.
- 84 Bertolt Brecht: Az elidegenítő effektust teremtő színházi művészet új technikájának rövid leírása. Ford. Walkó György. In uő: *Színházi tanulmányok*. Magvető, Budapest, 1969, 158–165. A fogalom általam alapul vett megközelítéséhez lásd: Robert Stam: *Reflexivity in Film and Literature – From Don Quixote to Jean-Luc Godard*. Columbia University Press, New York, 1992, 212.
- 85 Darko Suvin: *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*. Yale University Press, New Haven – London, 1979, 4, 12.
- 86 Jameson: *Archaeologies of the Future...* Id. kiad. 410.
- 87 Suvin: i. m., 61.; Jameson: *Archaeologies of the Future...* Id. kiad. xiv. Az elsőre igen formabontónak tűnő gondolatot (részben) az magyarázza, hogy Suvin a SF műfaj és az utópia alműfaj kezdetét egyaránt Morus Tamástól datálja.
- 88 Darko Suvin: A Tractate on Dystopia. In uő: *Defined by a Hollow*. Peter Lang AG, Bern, 2010, 383.



E definíció Suvin második, 2001-es meghatározása, amely jócskán átalakítja eredeti, 1973-as, az osztály fogalmát még nem tartalmazó definícióját.<sup>89</sup> Az, hogy az utópia egy elégedetlen társadalmi osztály képzetét tükrözi, minden bizonnyal gyakori, ám korántsem kizárólagos vonása: gondoljunk csak a feminista utópiák hagyományára.<sup>90</sup>

Suvin meghatározása alapján az utópia a társadalmi-politikai képzelet alakításának letéteményesévé válik: a más társadalom iránti vágy kulturális artikulációjának elsődleges formájává. Ez a megközelítés a kritikai aspektust helyezi előtérbe (az elidegenítés folytán a társadalmi valóság válik bírálhatóvá), de a fennálló kritikáján túlmutató lehetőségeket is magában foglal.<sup>91</sup> Miguel Abensour nevéhez köthető az utópia relevanciájának további kiterjesztése, amit többnyire csak a „vágy nevelése” fogalommal szokás emlegetni:

az utópia célja nem az [...], hogy „igaz” vagy „helyes” célok irányába állítsa a vágyat, hanem hogy nevelje a vágyat, hogy stimulálja, hogy felébressze – nem az, hogy célt mutasson, hanem hogy ösvényt nyisson. [...] A vágyat kell vágnyi tanítani, vágnyi a jobbra, vágnyi a többre, és – mindenek fölött – másképp vágyakozni.<sup>92</sup>

Az utópiáknak ez az aspektusa válik a legfontosabbá Srnicek és Williams már említett kötetében is, akik – a kritikai aspektus hangsúlyozása után – maguk is a „vágy nevelésének” formulájára támaszkodnak.<sup>93</sup>

- 89 Darko Suvin: Defining the Literary Genre of Utopia. In uő: *Defined by a Hollow*. Id. kiad. 30.
- 90 A feminista utópiákról részletesebben: Jean Pfaelzer: The Changing of the Avant Garde: The Feminist Utopia. *Science Fiction Studies*, 1988 (15):3, 282–294.
- 91 Már amennyiben a *kritika* és az *utópia* (ebben az értelemben: a fennálló rendszer bírálata és a fennállót felváltó rendszer képzelet) elválasztható, ami Marcuse nyomán egyáltalán nem bizonyos: „A művészet autonómiája tükrözi az egyének szabadságnélküliségét [*unfreedom*] a nem szabad társadalomban. Ha az emberek szabadok lennének, akkor a művészet lenne a szabadságuk formája és kifejezése. A művészetet meghatározza a szabadságnélküliség; ennek ellentmondva éri el a művészeti autonómiáját. A *nomosz*, melynek a művészet engedelmeskedik, nem a valóságelv, hanem annak tagadása. A puszta tagadás azonban absztrakt lenne, ez a »rossz« utópia. A nagy művészet utópiái soha nem a valóság elvének egyszerű tagadásai, hanem annak *megszüntette megőrzései* (Aufhebung), ahol a múlt és a jelen árnyékot vet a beteljesülésre.” Herbert Marcuse: *The Aesthetic Dimension*. Beacon Press, Boston, 2003, 72–73.
- 92 Miguel Abensour: William Morris: The Politics of Romance. In Max Blechman, (szerk.): *Revolutionary Romanticism*. City Lights Books, San Francisco, 1999, 145.
- 93 Srnicek–Williams: i. m., 136.

Miért szorulnak a vágyak „nevelésre”? Azért, mert – és ma minden bizonnyal jóval inkább, mint William Morris korában, akinek prózája margóján Abensour felvetése megszületett – a kapitalizmus strukturálja a vágyainkat. Ahelyett viszont, hogy mondjuk Michel Foucault, Gilles Deleuze vagy Slavoj Žižek a vágy és a kapitalizmus összefüggését elemző írásainak bemutatásába fognék, azt javaslom, hogy alakítsuk át a „vágy nevelése” fordulatot. A vágy fogalma által kijelölt tér túlságosan tág; a vágyak formálására használt intézményes keretek jócskán túlmutatnak a tömegkultúrán és a művészetén. Rendelkezésünkre áll ugyanakkor egy másik fogalom, a *képzelet* fogalma, amely – mint látni fogjuk – jóval szorosabb összefüggésben áll az általam vizsgált területtel. Ezért azt javaslom, hogy a „vágy nevelése” helyett beszéljünk a *képzelet neveléséről*, még pontosabban a *politikai képzelet* kérdéséről.

## Politikai képzelet

A képzelet fogalmának legmarkánsabb filozófiai hagyománya az egyén perspektívájára koncentrál. Ez a hagyomány ráadásul a felvilágosodástól kezdve már nemcsak alapvetően hamisnak tekinti a képzeletet, de – az „emberi természet” drámájának egyik szereplőjeként – egyenesen a ráció fő ellenfelévé avatja. A felvilágosodás filozófiája az észet tekintette a politikai lét és a társadalmiság alapjának, miközben a rációt, valamint a vele szemben meghatározott képzeletet egyaránt az autonóm egyénben rögzítette.<sup>94</sup> E sémáktól nagyban különbözik Spinoza filozófiája, aki sajátos pozíciót foglal el a felvilágosodás hagyományában.<sup>95</sup>

A képzelet individuális korlátok alóli felszabadítása és pusztán vágyvezérelt tévedésként való elgondolásának meghaladása kapcsán három, egymással szorosan összefüggő utat azonosíthatunk a 20. századi kritikai gondolkodásban. Az egyik a(z) elsősorban lacani pszichoanalízis fogalmi rendszerére támaszkodik; a másik – a felvilágosodás dialektikájának kritikája nyomán – a Képzeletet az Ész elnyomása alól kívánja felszabadítani; a harmadik Spinoza fogalmaihoz nyúlik vissza. A három lehetőséget ebben a sorrendben tárgyalom.

94 Thomas Hippler: *The Politics of Imagination – Spinoza and the Origins of Critical Theory*. In Chiara Bottici – Benoît Challand (szerk.): *The Politics of Imagination*. Birkbeck Law Press, New York, 2011, 55.

95 Ehhez lásd: uo. 55–57. Ahogy arra rövidesen rátérek, a képzelet fogalmának számomra legfontosabb elgondolása is Spinoza filozófiájában gyökerezik.

A pszichoanalitikus hagyomány kezdőpontját jelentő freudi fantáziakoncepció szerint az ábrándozás – miként az álom – vágyteljesítő funkcióval bír. Freud a költészetet is a fantázia mechanizmusaival meghatározottnak ítéli, amelynek esetében a költő „az álmodozások egoista jellegét változtatásokkal és lepezésekkel enyhíti, és megveszteget minket tisztán formális, azaz esztétikai örömjuttatással, amelyet fantáziájának megfogalmazásával nyújt”.<sup>96</sup> A század kulturális folyamataival összhangban a fantázia a pszichoanalízis területén sem maradt sokáig az „én” keretei között. Jacques Lacan *tükörstádium*-konceptiója értelmében maga az „én” is a képzelet segítségével jön létre,<sup>97</sup> miközben a valóság tapasztalatának lacani regiszterei között a fantázia saját kategóriát kap: ez az *Imaginárius*, mely a *Szimbolikus* és *Valós* mellett helyezkedik el.<sup>98</sup> Szintén releváns a kérdés szempontjából Cornelius Castoriadis képzeletelmélete,<sup>99</sup> valamint Slavoj Žižek *ideologikus fantázia* fogalma. Utóbbi értelmében a fantázia nem pusztán valami sajátos vágyvezérelt protézise a valóságnak, hanem a valóság tapasztalatának legalapvetőbb szintje, melynek híján maga a valóság veszítené el számunkra diszkurzív/logikai konzisztenciáját.<sup>100</sup>

A pszichoanalitikus hagyomány meghatározza Herbert Marcuse munkásságát is, akinek szövegei a „Minden hatalmat a képzeletnek!” feliratok között tüntető ’68-as diákok fő olvasmányai. Marcuse *Az egydimenziós ember* lapjain – Theodor Adorno és Max Horkheimer elgondolásai nyomán – olyan korrajzot fest, amely szerint az Ész uralma alá hajtotta a Képzeletet: „a Képzeletből [...] a haladás eszköze lett”, „mégghozzá olyan

- 96 Sigmund Freud: A költő és a fantáziaműködés. Ford. Szilágyi Lilla. In Bókay Antal – Erős Ferenc (szerk.): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Filum, Budapest, 1998, 63–64.
- 97 Jacques Lacan: A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja a számunkra. Ford. Erdélyi Ildikó és Füzeséry Éva. *Thalassa*, 1993:2, 5–11.
- 98 A kérdéshez lásd: Slavoj Žižek: A Valós melyik szubjektuma? Ford. Csontos Szabolcs. In Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor – Odorics Ferenc: *Testes könyv I.* Ictus/JATE, Szeged, 1996, 195–238.
- 99 Vö.: Kicsák Lóránt: A társadalmi képzelőerő szerepe a társadalmi-történelmi világ konstitúciójában és megváltoztatásában – Cornélius Castoriadis reménye. *Performa*, 2017:6. URL: [http://performativitas.hu/kicsak\\_lorant\\_a\\_tarsadalmi\\_kepzeloero\\_szerepe\\_a\\_tarsadalmi\\_tortenelmi\\_vilag\\_konstituciojaban\\_es\\_megvaltoztatasiaban\\_cornelius\\_castoriadis\\_remeny](http://performativitas.hu/kicsak_lorant_a_tarsadalmi_kepzeloero_szerepe_a_tarsadalmi_tortenelmi_vilag_konstituciojaban_es_megvaltoztatasiaban_cornelius_castoriadis_remeny) (Letöltés ideje: 2020.08.28.); Kiss Viktor: *Ideológia, kritika, posztmarxizmus*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2018, 242–250.
- 100 Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology*. Verso, London – New York, 1989, 30. Ehhez lásd még: Szigeti Attila: A Valós fantáziapótlékai – Slavoj Žižek és az ideológia pszichoanalitikus filozófiája. *Erdélyi Múzeum*, 2015 (77):4, 37–49.

eszköz, amellyel – akárcsak más eszközökkel – a fennálló társadalmakban módszeresen visszaélnék”.<sup>101</sup> A képzelet gyarmatosítására a képzelet felszabadításával kell válaszolnunk: ennek eszköze a kultúra, még pontosabban a művészet, amelybe Marcuse a tömegkultúra egy részét – például 1967-ben Bob Dylan dalait – is beleérti. A művészet képes arra, hogy a tagadás által valamiképpen felszabadítsa a rendszernek alávetett szubjektumok „megcsonkított tudattalanját és a megcsonkított tudatát”,<sup>102</sup> mivel „a képzelet mint kognitív képesség képes túllépni [...] a fennálló rendszeren”.<sup>103</sup> Marcuse szerint „a művészet a képzelet formája”,<sup>104</sup> s mint ilyen, egy új világ létrehozásának egyik tényezője. Marcuse tehát lényegében az *utópikus képzelet* gondolati hagyományához illeszkedik, újítása pedig főképp abban áll, hogy a képzelet fogalmát a társadalmakat egydimenzióssá alakító instrumentális észszel szemben határozza meg,<sup>105</sup> a művészet felszabadító erejét pedig a tudat (és a tudattalan) formálásán túl annak a valósághoz való komplex esztétikai viszonyával magyarázza.<sup>106</sup>

Végül szót kell ejtenünk a képzelet fogalmának harmadik, szempontunkból fontos hagyományáról, a spinoziánus közelítésmódról. A Spinozát övező nagyszabású kortárs érdeklődést – például Louis Althusser, Gilles Deleuze és Antonio Negri részéről – Étienne Balibar e politikafilozófia sajátos fókuszaival magyarázza, különös tekintettel a *tömeg*, a *sokaság* középpontba állítására.<sup>107</sup> Spinozánál a képzelet kérdése szorosan összefügg a tömeg e felfogásával. Spinoza szerint – mint ahogy azt Bagi Zsolt összefoglalja – „a tömeget nem az ész, hanem a képzelet vezérli”,<sup>108</sup> ám – Bagi értelmezésében – nagyon speciális, a test „nézőpontjához”

101 Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1990, 272.

102 Herbert Marcuse: *Art in the One-Dimensional Society*. In Douglas Kellner (szerk.): *Art and Liberation – Collected Papers of Herbert Marcuse*. 4. kötet. Routledge, London – New York, 2007, 122.

103 Uo. 114.

104 Uo. 118.

105 Utóbbi kapcsán maga Marcuse is felveti, hogy talán „túl romantikus” az elgondolása (Marcuse: *Art in the One-Dimensional Society*. Id. kiad. 113), ám egyáltalán nem biztos, hogy ezt a fokú romantikus impulzust hozadékaitól függetlenül el kellene ítélnünk. (Vö.: Michael Löwy – Robert Sayre: *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Duke University Press, Durham–London, 2001.)

106 Vö.: Marcuse: *The Aesthetic Dimension*. Id. kiad.

107 Étienne Balibar: Spinoza l’anti-Orwell. In uő: *La crainte des masses*. Galilée, Párizs, 1997, 59, idézi: Bagi Zsolt: *A tömeg ereje és a társadalom integritása – Spinoza hatalomelmélete*. In uő: *Helyi arcok, egyetemes tekintetek*. Műút, Miskolc, 2012, 176.

108 Uo. 175.

kötött, az érzékelésen alapuló képzelet.<sup>109</sup> Bagi Zsolt *Az esztétikai hatalom elmélete* című kötetében magát „kulturális spinozistaként” határozza meg, és a fentiekre építi saját kultúraelméletét, amelynek a képzelet központi terminusa. A képzeletnek ez a fogalma – összhangban a fenomenológiai hagyománnyal és Rancière vonatkozó elgondolásaival – az érzeten, az érzékelésen és az érzékiségen alapul: médiuma nem a nyelv, hanem a test.<sup>110</sup> A képzelet Bagi filozófiájában konstitutív tényezője a politika világának (hiszen „a politika a képzelet világa, és nem az értelem”),<sup>111</sup> és része a kultúra meghatározásának (hiszen a kultúra „a képzeletbeli emancipatorikus gyakorlata”).<sup>112</sup> Az *emancipáció* itt nem jogi értelemben vett egyenlősítést, hanem felszabadulást jelent: a „bárki” felszabadulására irányuló egyetemes eszmét, a képessé válást az uralom által kijelölt korlátok meghaladására, a valamire való hatalom [*potentia*] növelését a valami fölötti hatalommal [*potestas*] szemben.

Mindez megalapozza Baginál az emancipatorikus kultúra két típusa, vagyis a disszenzuális és a konszenzuális kultúra meghatározását. Előbbi, vagyis a *disszenzuális kultúra* nem közösségi, nem demokratikus, és szűk értelemben nem is politikai: feladata „az adott (lokális) helyzet univerzális meghaladása”, az egyetemes kereteinek átlépése, a tudás és az érzékelés területének kibővítése.<sup>113</sup> Ezzel szemben a *konszenzuális kultúra* fogalma Baginál elsősorban a részvételi politikai tömegművészetet jelöli, amelynek feladata a közös érzék, a közösség, a közösségiség termelése, és a hatalom [*potentia*] növekedéséből adódó emancipatorikus szituáció átélhetővé tétele.<sup>114</sup> A képzelet szempontjából elbeszélve a disszenzuális kultúra kitágítja az elképzelhető határait, míg a konszenzuális kultúra elérhetővé teszi a képzeletet a tömegek számára: a disszenzuális újat termel, a konszenzuális újraoszt.

A képzeletnek ez a fogalma rendkívül fontos, különösen a humán tudományok ún. *nyelvi fordulata* után, amely fokozatosan kiszorítja az

109 Uo. 177–178., Bagi: *Az esztétikai hatalom elmélete...* Id. kiad. 75.

110 Bagi: *Az esztétikai hatalom elmélete...* Id. kiad. 72–74.

111 Uo. 76.

112 Uo. 77.

113 „[N]em érdeklődik a tudás és érzékiség demokratikus (kooperatív) termelése iránt, és ennyiben nem is politikai. Egyes-egyedül az adott (lokális) helyzet univerzális meghaladása (egy valódi esemény létrehozása) iránt érdeklődik. Disszenzuális kultúrának az emancipatorikus kultúra ezen másik oldalát értjük, amely legfeljebb új és újabb modellt alkothat az egyenlőség konstrukciója és az érzékiség integrációja számára, de nem termelhet kooperatív tudást. A bárki számára biztosított hatalom ugyanis kétféleképpen növelhető: a kooperáció szorosabbra fűzésével és a diverzifikáció, a más előállításának megnövelésével.” Uo. 12.

114 Uo. 12, 108, 121, 133, 156.

érzékelés, az érzéki tapasztalat szempontját. A közösségiség megélésének méltatlanul alulreprezentált aspektusa ez, holott jelentőségének mindenki számára nyilvánvalónak kell lennie, aki érezte már az egyenlőség mezejének közös létrehozásából adódó öröm affektusát. Mégis úgy gondolom, hogy noha a képzeletet ebben a viszonyrendszerben is el kell gondolnunk, ez mégsem elegendő a politikai képzelet minden releváns aspektusának meghatározásához. Ha a képzelet és a politika összefüggését kevésbé a – Baginál minden esetben disszenzuális – *művészet* felől gondoljuk el, akkor azt látjuk, hogy az érzékelés és az érzékiség mellett rendkívül hangsúlyos a politikai képzelet esetében a *nyelv* és a *kép*.<sup>115</sup> Lacan eredeti kijelentését átalakítva azt mondhatjuk, hogy a képzelet jórészt úgy strukturálódik, mint egy nyelv; s valószínűleg Marcusénak is igaza van, amikor azt írja, a jelenlegi rendszerben „képeink hatalmunkban tartanak bennünket”.<sup>116</sup> Marcuse szerint a kultúra a képzelet *formája*, Bagi szerint a képzelet *gyakorlata*: akármelyikként is gondoljuk el, az emancipatorikus kultúrának nem pusztán érzéki tapasztalatainkat kell újrendeznie, de új nyelvet is kell termelnie és új képeket is kell alkotnia.

## Konklúzió

Tanulmányom kezdetén arra vállalkoztam, hogy több kultúraelméleti, esztétikai és filozófiai koncepció összehangolásával megfogalmazok egy javaslatot arra a kérdésre, miképp érdemes elgondolnunk a *művészet*, illetve a *tömegkultúra* emancipatorikus lehetőségeit és feladatát ma. Ennek felvázolásához főként négy fogalomra támaszkodtam, amelyek egymást is értelmezik, egymásra is új fényt vetnek: az *emergens kultúra*, a *hantológiai állapot*, az *utópia* és a *politikai képzelet* koncepciójára. E fogalmak nyilván számos szempont szerint összekapcsolhatók, s ha együtt használjuk őket, lényegében irrelevánssá válik, melyikre alapozzuk melyiket.

Az *emergens kultúra* olyan kultúra, amely „a való élet termelésének és újratermelésének” egy még nem létező logikájában gyökerezik. A *hantológiai állapot* fogalma nem pusztán arról ad számot, hogy a kapitalista rend totálisan naturalizálta önmagát az emberek képzeletében,

115 Már amennyiben a *nyelv* és a *kép* egyáltalán szétválasztható. Vö.: W. J. T. Mitchell: A kimondhatatlan és az elképzelhetetlen. Ford. Horváth Gyöngyvér. In uő: *A képek politikája*. JATEPress, Szeged, 2008, 267–269.

116 Marcuse: *Az egydimenziós ember*. Id. kiad. 274.

hanem arról is, hogy mára jóformán az *emergens kultúra* sem gondolható el, miként a kultúra pusztaságának lehetősége is egyre inkább elgondolhatatlanná válik. Az *utópia* – a jelen viszonyaiból adódóan válságban lévő – műfaja az a kulturális forma, mely a képzelet nevelésére vagy művelésére született, s mely a jelen reflexív eltávolítása mellett a képzelet felszabadításának a lehetőségét is magában foglalja. Ha viszont szemügyre vesszük a *politikai képzelet* különböző fogalmait, akkor felismerjük, hogy a kultúra emancipatorikus lehetőségei nem merülnek ki a miénktől radikálisan idegen társadalmi viszonyok képeinek termelésében. A képzelet nevelésében nemcsak az a kultúra vesz részt, mely elsősorban képeket termel, hanem az is, mely az érzékelés új módjait és a fennállón túl elképzelhető világ új fogalmait termeli: nem pusztán utópiákra, hanem utópikus képzeletre van szükségünk.

Meggyőződésem szerint az igazán figyelemre méltó emancipatorikus kultúra ma a disszenzuális felé tartó konszenzuális kultúra (mely – akár Fishernél a *populáris modernizmus* – képes az újat egyszerre termelni és eljuttatni a tömegekhez), valamint a konszenzuális felé tartó disszenzuális kultúra (mely az újat nem önmagáért, hanem kimondottan a „bárki” vagy a „mindenki” érdekében termeli). Ha a konszenzuális és a disszenzuális kultúra produktumaiban nem ismerhető fel a másik irányba tartó mozgás, akkor a konszenzuális kultúra elveszíti forradalmi, a disszenzuális kultúra pedig politikai jellegét. Az emancipatorikusságnak a disszenzus és a konszenzus egyaránt feltétele: a „más” és a „közös” termelése csak akkor emancipatorikus, ha legalább minimálisan „közös” lesz általa a „más”.

A feladatunk ugyanakkor szerintem nem az, hogy saját esztétikai értékítéleteink gyűjteményébe tűzzük a beazonosított és „tisztán” emancipatorikussá interpretált műveket. Sokszor alig észrevehető emergens/emancipatorikus tendenciák fedezhetők fel a kommersz giccs és a polgári giccs hordaléka alatt. Williams rendszere nyomán azt mondhatjuk, hogy csekély számú kivételtől eltekintve a kortárs elitkultúra *maradványkultúra* (az eltűnőben lévő polgári kultúra részeként), a kortárs popkultúra pedig *domináns kultúra* (az Adorno és Horkheimer által azonosított kultúripar részeként). Ez viszont nem jelenti azt, hogy ne tartalmazhatnának emergens vonásokat.<sup>117</sup> A maradvány, a domináns és az

117 Mikor Gilles Deleuze *A mozgás-kép* kezdetén a film relevanciája mellett érvel „a művészet és a gondolkodás történetében”, akkor azt állítja, hogy „a nagy filmes alkotók [...] sebezhetőbbek: sokkal könnyebb őket megakadályozni művük létrehozásában”, s ebből adódik, hogy „a film története egy hosszú szenvedéstörténet”. (Deleuze: i. m., 6.) Deleuze itt joggal hangsúlyozza a filmek létrehozásához szükséges gazdasági erőforrások problémáját, ugyanakkor meggyőződésem szerint az emancipatorikus kultúra modernkori története általában is ilyen „szenvedéstörté-

emergens kategóriáit a strukturalista szempontrendszeről idegenkedő Williams szándékaival szemben az egyes művek részeinek, „komponenseinek” szintjén is érdemes lehet alkalmaznunk.

E kiegészítések mellett fogadom el a tanulmányban elemzett négy fogalom egymáshoz való viszonyából szinte magától kibontakozó programot: ma a *hantológiai állapotot* meghaladó, tágan értve *utópikus* (vagyis a *politikai képzelet* bármely területének újrachangolására képes) *emergens* esztétikai impulzusok, viszonyrendszerek, gyakorlatok felismerése, elemzése tűnik az emancipatorikus elkötelezettségű esztétika és kultúraelmélet egyik legadekvátabb feladatának.<sup>118</sup>

Végül, visszatérve a bevezető a kulturális aspektus megítélésére vonatkozó felvetéseire: ha Sartre *anti-antikommunizmust*, Jameson pedig *anti-antiutópizmust* javasol, akkor én *anti-antikulturalizmust* javaslok a kritikai elméleti szcéna a kultúra területével továbbra is szkeptikus részének. A kultúra önmagában nem csodafegyver – ám minden bizonynyal jóval több annál, mint aminek napjaink kultúraellenes diskurzusa láttatni akarja. A változás nem *elképzelhető* emancipatorikus kultúra nélkül: a kultúraellenességgel való kiegyezés nem lehet része a felszabadulás programjának.

net”, s ebből adódóan minden emancipatorikus műalkotás csak részben tud áthatolni a társadalmi valóság által rákényszerített – explicit (gazdasági) vagy implicit (ideológiai) – korlátokon.

118 Fontos hangsúlyozni, hogy ez nem a kulturális emancipáció egyetlen lehetséges stratégiája. Jameson, Žižek és Fisher elemzéseinek többségében az interpretált alkotás – legyen az egy tömegfilm vagy Kafka prózája – a valóságunkat meghatározó ideologikus fantáziaműködés logikájára mutat rá, vagy erre lehet rámutatni általuk. A kritikai kultúrának azzal a szeletével, amely – szándékai szerint, vagy akár véletlenül – tartalmazza a fennálló bírálatát, itt nem foglalkozom, de nem gondolom, hogy ezt a kulturális/esztétikai stratégiát ne tekinthetnénk bizonyos esetekben emancipatorikusnak. Mindössze arról van szó, hogy ebben a szövegben nem az a kultúra foglalkoztat, amely ezt a világot teszi érzékelhetőbbé/láthatóbbá/érthetőbbé, hanem az, amelyik egy másikat tesz elképzelhetőbbé, és úgy gondolom, hogy korunk sajátos ideológiai paramétereiből adódóan jelenleg utóbbi érdemel nagyobb figyelmet.



## Foucault hatalomkonceptiója Bernard Stiegler pszichohatalom-fogalmának tükrében

### 1. Bevezető

Foucault gondolkodásának középpontjában a hetvenes évek derekán a hatalom mindenütt-jelenvalósága állt. Forradalmi elgondolásával szembenment a korábbi megközelítésmódoknak, amelyek jellemzően intézményekhez, adott struktúrákhoz kötötték a hatalmat. A hatalom Foucault szerint bármikor, bárhol megteremtődhet, legyen szó akár két ember viszonyáról vagy tágabb közösségek közti kapcsolatáról. Nehezíti a Foucault-i hatalomfelfogás megértését, hogy a szerző időről időre újraértékelte, -értelmezte elméletét, tehát nem egységes nézőpontot képviselt, hanem különböző, néha egymásnak akár ellent is mondó olvasatokat.<sup>1</sup>

Foucault hatalomfelfogásának egyik sarokeleme a biohatalom fogalma. Ennek lényege, hogy a modern korban a hatalom az életre koncentrált, afölött akar kontrollt gyakorolni, ezért igényt tart a testre mint potenciálra, amit céljai szerint használhat. Míg a premodern korban a hatalom közvetlenül a testre irányult, kényszerítve azt (lásd nyilvános kivégzések, testi fenyítés, melyek célja a megfélemlítés volt), addig a modern korban már közvetett módon próbál hatni (szabályok, normák, gyakorlatok révén). Ennek hátterében a tér és idő redukciója, egyénre szabott keretézése áll, amelynek révén az egyes ember jól megfigyelhető, szabályozható. A deviancia, a normasértés szankcionálhatóvá válik

A szerző doktorandusz az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának keretében működő Filozófiatudományi Doktori Iskolában. E-mail cím: mauricervl@gmail.com.

1 Lásd Kiss Balázs: Michel Foucault hatalomfelfogásáról: *Politikatudományi Szemle*, 1994 (3):1, 43–70.

ebben a rendszerben (lásd börtön), amely arra kényszeríti az egyént, hogy magamagát szabályozza.

Bernard Stiegler pszichohatalom-fogalma szorosan kapcsolódik a Foucault-i koncepcióhoz, de alkalmazkodik a posztmodern kor változásaihoz. Stiegler szerint a hatalom korunkban sokkal kifinomultabban manipulál, és már nem a test fegyelmezése a célja, hanem a tudat programozása. Ezt ő pszichohatalomnak nevezi, és állítja, szemben a biohatalommal, amely a termelés vonatkozásában definiálható, a pszichohatalom középpontjában már a fogyasztás áll.

Munkámban részletesen ismertetem Foucault hatalomkoncepcióját, különös tekintettel a biohatalomra, majd Stiegler pszichohatalom-fogalmát mutatom be a filozófus technogenezisről alkotott koncepciójának keretében. A folytatásban olyan kritikai észrevételeket veszek figyelembe, amelyek reflektálnak a két szerző gondolatmeneteire, részletesebben építve Byung-Chul Hanra és Nathan van Campre. Illetve keresem a választ arra a kérdésre, hogy Stiegler pszichohatalom-fogalma Foucault elméletét csupán kiegészíti, továbbfejleszti, vagy meg is haladja.

## 2. A Foucault-i hatalomfelfogás

A hatalom kérdése Foucault második gondolkodói korszakában kerül előtérbe, ami az 1970-es évekre esik, és a *Felügyelet és büntetés*<sup>2</sup> megjelenésétől kapott fokozottabb figyelmet. Ebben a periódusban a diszkurzív tudás helyett a diszkurzív gyakorlatokra helyezi a hangsúlyt, vagyis a diszkurzust nemcsak a gondolat kifejezésének eszközeként értelmezi, hanem intézményes, ritualizált gyakorlatokénak is. A hatalom ebben az értelemben nem elnyomó, represszív jelenség, mint ahogy azt a hagyományos (Foucault előtti) gondolkodás vallja, hanem sokkal komplexebb működés jellemzi. Foucault feladatául tűzi ki, hogy a hatalom láthatatlanabb dimenzióit tárja fel. Ehhez a genealogikus módszert hívja segítségül, amely az egyetlen igazság és eredet helyett a kezdetek, részletek és véletlenek sokaságát nézi a történelemben. Ullmann Tamás szerint:

Az archeológiai módszer helyett a genealógia módszerét alkalmazza. Az archeológia a tudás rendezett alakzatait tárja fel, vagyis az egyik rétegben (történeti korszakban) kirajzolódó strukturális vonalakat. A genealógia

2 A *Felügyelet és büntetés* című kötet 1975-ben jelent meg először (Magyarországon 1990-ben).

ezzel szemben nem a tudást, hanem a különféle gyakorlatokat vizsgálja, és nem ezek rendszerszerű összefüggését, hanem a gyakorlatok alakulásának történetét. Az archeológia a diszkontinuitásokra, az episztemikus törésekre koncentrál, a genealógia az apró, jelentéktelennek tűnő változásokat kíséri figyelemmel.<sup>3</sup>

Maga Foucault így ír arról, hogy miért vizsgálja a hatalmat:

Célom nem a hatalmi jelenségek elemzése volt és nem is állt szándékomban egy ilyen elemzést megalapozni. Inkább az emberi lény különféle szubjektívációs módjainak történetét próbáltam felvázolni kultúránkban, e célból az emberi lényeket szubjektummá alakító három objektívációs móddal foglalkoztam.<sup>4</sup>

Ezek az objektívációs módok pedig a következők: a termelési viszonyok, az értelmi összefüggések, valamint a hatalomviszonyok. A hatalomviszonyok ez esetben inkább stratégiák szembenállását jelölik, semmint konkrét hatalmi berendezkedéseket. A hatalomviszony alapja a szembenállás, anélkül nem is beszélhetünk hatalomról Foucault szerint. Háromféle hatalmi harcot említ: az uralom formái ellen vívott harcot, a kizsákmányolás formái elleni harcot, és ami saját magához kötve aláveti az egyént másoknak.<sup>5</sup> A hatalomviszonyok csúcán Foucault szerint az állam van, erre támaszkodik az összes többi hatalomviszony. Ez nem jelenti azt, hogy az államból származnak a hatalomviszonyok, sokkal inkább beszélhetünk államosításról, vagyis arról, hogy az állam valamennyi hatalomviszonyt magában foglalja. Ezért nevezhető az állam globalizáló, egyszersmind totalizáló hatalmi formának, amely nem törődik az egyénnel, csupán a közösség érdekeivel, és ezt egyénítő technikák és totalizáló eljárások komplex kombinációjával viszi véghez.

Felmerülhet a kérdés, hogy mit ért a hatalom alatt Foucault? Erre nem lehet egyenes választ adni, mert a szerző többször is újragondolja ezt a fogalmat. Egyik helyen azt írja, hogy „cselekvés hatása cselekvésre”,<sup>6</sup> míg *A szexualitás története* című műben például úgy ír a hatalomról, hogy a hatalom azoknak az erőviszonyoknak a sokasága, amelyek szervesen

3 Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest, 2011, 385.

4 Michel Foucault: *Miért tanulmányozzuk a hatalmat?* Ford. Török Gábor. In Felkai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2000, 464.

5 Foucault: *Miért tanulmányozzuk a hatalmat?* Id. kiad. 467.

6 Uo. 474.

hozzátartoznak ahhoz a területhez, amelyben kifejtik tevékenységüket, és amelyek alkotórészei e terület szervezettségének.<sup>7</sup> Vagyis egyfajta játékot ért alatta, amely – harcok és szakadatlan összetűzések révén – átalakítja, felerősíti, megfordítja ezeket az erőviszonyokat. A hatalom mindenütt jelenvalósága, megkerülhetetlensége mellett érvel, és hétköznapi példákkal támasztja alá mondandóját. Takács szerint „Foucault munkáiban sohasem a hatalom általános elméletének kidolgozását találjuk, hanem – a hatalomgyakorlás konkrét formáinak történeti elemzésén keresztül – a társadalmi szabadságfokok, tiltások és normák, valamint a nekik megfelelő cselekvésmódok egy adott korszakban felmutatható komplex konfigurációinak feltárását.”<sup>8</sup> Kiss így fogalmazza meg, mit is jelent a hatalom Foucault számára: „A hatalom eszerint az a mód, ahogyan az emberek, a hatalom tárgyai rávezetődnek bizonyos célok végrehajtására, vagy arra, hogy bizonyos célokat, szabályokat kövessenek.”<sup>9</sup>

A hatalom Foucault álláspontja szerint a szabad alanyokra hat, és csak addig, amíg szabadok. A rabszolgaságban tehát nincs hatalomviszony. Ahol ugyanis a meghatározottságok kötöttek, az ő értelmezésében már nem beszélhetünk többet hatalomviszonyról. A szabadság tehát, amely szembemegy a hatalom gyakorlásával, a hatalom létfeltétele: „ahol hatalom van, ott ellenállás is van, és mégis – vagy talán éppen ezért – az ellenállás soha nem külsődleges a hatalomhoz képest. Vagy fogalmazunk úgy, hogy szükségképpen mindig »benne vagyunk« a hatalomban – ha akarjuk, ha nem –, nem tudunk »elrejtőzni« előle”<sup>10</sup> – mondja Foucault. Kiss szerint a hatalom és ellenállás közötti összefüggés csak még inkább aláhúzza azt a Foucault-i alapelvet, hogy a hatalmat úgy kell elképzelnünk, mint erők viszonyát, nem pedig mint intézményt vagy döntési lehetőséget.<sup>11</sup>

Foucault a tudást és a nemiséget is összefüggésbe hozza a hatalommal. A tudás és a hatalom fogalma szorosan összetartoznak Foucault filozófiájában, a kettő ugyanis támogatja, kiegészíti egymást.<sup>12</sup> A tudás nem lehet meg hatalmi formák nélkül, a hatalom pedig előállítja, felhalmozza, elosztja, újratermeli a tudást. A hatalmi technikák tudásfajttákká

7 Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Atlantisz, Budapest, 1996, 94.

8 Takács Ádám: Biopolitika és nemzeti állapot: egy foucault-i problematika rekonstrukciója. In Cieger András (szerk.): *Kötőerők. Az identitás történetének térbeli keretei*. Atelier, Budapest, 2009, 17.

9 Kiss Balázs: i. m., 51.

10 Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Id. kiad. 97.

11 Kiss Balázs: i. m., 57.

12 Kiss Balázs: i. m., 47–48.

változnak át, mivel közös mintát foglalnak magukban és a kommunikációra épülnek. A modern társadalmak lényeges hatalom/tudás formája a vizsga, ami a norma, a minősítés vagy éppen a kizárás eszköze, és kapcsolódik az antikvitásban meghatározó szerepet játszó mértékhez, ill. a középkorban fontos szereppel bíró nyomozáshoz, amelyek szintén a hatalom/tudás működésének fontos eszközei voltak. A szexualitás hasonlóan szoros kapcsolatot mutat a hatalommal. A hatalom nem elnyomja az egyébként is létező szexualitást, hanem létrehozza, megalkotja, megformálja, vagyis kontroll alatt tartja. Mivel a „mindenkori hatalom az, ami formát ad annak az önmagában formátlan valaminek, amit szexualitásnak nevezünk. Ahogy nem képzelhető el hatalom szexualitás nélkül, úgy a szexuális magatartás sem képzelhető el hatalmi befolyás vagy magatartás nélkül, a kettő közötti szabályozott játéktér minden kultúra természetes tere”.<sup>13</sup>

Mint Ullmann Tamás is rámutat, a Foucault-i genealogikus megközelítésnek két következménye is van: nem mutatkozik meg egyetlen lényeg vagy eredet, hanem erők egymásra hatása, harca bontakozik ki, tükrözve egy-egy történelmi folyamat szövevényességét, továbbá nem eszmékre és tudásokra koncentrál, hanem gyakorlatokra és testi folyamatokra. Ez jelöli ki vizsgálódásának tárgyát is: a hatalom mechanizmusainak feltárása és testre gyakorolt hatása. Szemben Nietzschével, akitől átveszi módszere főbb elemeit, Foucault nem moralizál, nem érdeklődik a pszichológiai motivációk, „mivel úgy véli, hogy az individuumok pszichológiai indítékai nem a hatalmi mechanizmusok forrásai, hanem maguk is ennek a hatalmi gyakorlatnak az eredményei”.<sup>14</sup>

Bár nem moralizál Foucault, de rámutat a hatalom moralizálódására. A *Felügyelet és büntetés*ben az ítéletvégrehajtás és elzárás példáján keresztül a hatalom működésének három szakaszára, egész pontosan háromféle gyakorlatára világít rá. Eszerint kezdetben a büntetés nyilvános volt és rituális kínzásokból állt. A 18. század közepétől ezt felváltotta a humanista felfogás, ahol a büntetés már nem bosszúállás, hanem javító intézkedés, mivel az elkövetett bűn társadalmi szerződészegés. Megszületett ezzel a börtön intézménye. A 19. században azután a büntetés céljává a viselkedés módosítása válik. Ullmann Tamás összefoglalását idézve: „A test hatalmi megszállása egyre növekszik, és az újonnan kialakuló börtön intézménye ennek a hatalmi megszállásnak a szimbóluma.”<sup>15</sup> A testnek e megszállását szimbolizálja, egyben a modern, fegyelmező

13 Cseke Ákos: *Igaz szó, igaz élet. A kései Foucault és az igazság története*. L'Harmattan, Budapest, 2015, 30.

14 Ullmann: i. m., 386.

15 Ullmann: i. m., 387.

hatalmat jól mintázza Foucault a benthami Panoptikummal. Ez az egyénre szabott személytelen ellenőrzés van jelen ugyanis a modern társadalmakban, ahol a hatalom láthatatlanul birtokba veszi a testet és a lelket. Hogyan érik ezt el a hatalom gyakorlói? Úgy, hogy a kezdetektől fogva engedelmisségre szoktatják, kondicionálják a lakosságot. Teszik mindezt az olyan intézményeken keresztül, mint az iskola, hadsereg, kórház vagy börtön. A Panoptikum tehát a társadalom panoptikusságára utal, amelyben a hatalom nemcsak pusztít, hanem alkot is, a valóságot konstruálja, és előállítja az embert.

### 3. Biohatalom és biopolitika

Foucault elméletében különös hangsúlyt kap a hatalom teremtő mivolta. Takács a következőt állítja: „Ha Foucault korai hatalomelméletét első sorban a fegyelmező társadalom elgondolása tette népszerűvé és széles körben vitatottá, akkor ma inkább azok a későbbi fejlemények keltenek figyelmet, amelyekben a hatalom társadalmilag produktív természete került előtérbe, mint például a kormányzás vagy a biopolitika jelenségeinek elemzésében.”<sup>16</sup> A biohatalom szorosan kapcsolódik a nyugati államok kapcsán említett másik hatalmi technikához, amiről Foucault is beszélt, nevezetesen a pásztori hatalomhoz. A keresztény intézményekből eredeztethető pásztori hatalom célja, hogy biztosítsa az egyén üdvösségét a túlvilágon.<sup>17</sup> Szemben a világi, feudális hatalommal, ahol az alattvalóknak kell feláldozni magukat a trón érdekében, ez esetben fordított a viszony, a nyáj az elsődleges, a pásztor a nyájért dolgozik, amelynek minden egyes tagja fontos. A pásztori hatalom akkor tud jól működni, ha látja az egyének gondolatait: előfeltétele tehát a tudat ismerete és irányítása. A modern államokban azonban már nem a túlvilági üdvösség a fontos, hanem az evilági boldogság: az egészség, a jólét, a biztonság. A földi célok kiszorítják a pásztori hatalom vallási céljait. „A hatalom azonban most már az életre, az élet folytatására teszi rá a kezét; a halál ettől fogva a hatalomgyakorlás határa, olyan terület, amelyre már nem terjesztheti ki fennhatóságát.”<sup>18</sup>

16 Takács Ádám: Az elfelejthetetlen Michel Foucault. *Magyar Szemle*, 2006 (15): 3–4, 139–145.

17 Foucault: *Miért tanulmányozzuk a hatalmat?* Id. kiad. 467.

18 Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Id. kiad. 142.

A bi hatalom és biopolitika fogalmát Foucault vezeti be a francia társadalomtudományok világába, noha a szavak angolszász használata régebbre nyúlik vissza. A biopolitika kifejezést Rudolf Kjellén svéd politikatudós használta először.<sup>19</sup> Ő az államot organikus szervezetként, élőlényként írta le, ahol a különböző társadalmi csoportok harcolnak egymással. A biopolitika kifejezés 1974-ben jelenik meg először Foucault-nál,<sup>20</sup> de csak az 1976-os Collège de France-ban tartott előadásában, ill. később, *A szexualitás történetében* bontja ki részletesen. „Ha »biotörténelemnek« nevezük azokat a kényszereket, amelyekkel az élet folyamatai és a történelem fejlődése kölcsönösen hatnak egymásra, akkor »biopolitikának« kell neveznünk mindazt, ami az egyértelmű számítások birodalmába vonja az életet és annak mechanizmusait, a hatalom–tudás párost pedig az emberélet átalakításának hatóerejévé változtatja.”<sup>21</sup> Foucault szerint a biopolitikai szempont megjelenése a 18. század során egy újfajta hatalomgyakorlási mód következménye. Ettől fogva ugyanis a modern állam magára ölti az emberi életről való gondoskodás szerepét. Az értékeség és hasznosság mentén újfajta törvénykönyvek születnek, új korszak indul a büntetőbíráskodások történetében. „Eltűnt a test, mint a törvényes megtorlás fő céltáblája. [...] A büntetés szertartása árnyékba húzódik, hogy az eljárás vagy az adminisztráció új aktusává váljék.”<sup>22</sup> A bi hatalom ugyanis nem büntető jellegű mechanizmusok révén érvényesül. Célja nem a test elpusztítása, hanem birtokba vétele, a benne rejlő előnyök produktív kihasználása. A büntetés helyett a megelőzés, szabályozás, gondoskodás válik fontossá a politikai uralom és hegemonia fenntartása érdekében. Ezért mondja Ullmann, hogy a „bi hatalom az emberi élet teljes átformálásán dolgozik: a test ennek következtében már nem a reprodukció eszköze, hanem sokkal inkább a manipuláció objektuma.”<sup>23</sup>

Az élet feletti hatalom Foucault szerint kétféle formában fejlődött ki. Az egyik az emberi testre mint gépre összpontosított, arra, hogy növelje hasznosságát és engedelmességét, hogy minél jobban kiaknázhassa, beépíthesse a gazdasági és felügyeleti rendszerekbe. Mindezt olyan hatalmi eljárásokkal biztosította, amelyek a különféle rendszabályokra jellemzőek. A másik arra a testre összpontosított, amelyet áthatott az eleven anyag

19 Antal Attila: *Kivételes állapotban. A modern politikai rendszerek biopolitikája.* Napvilág Kiadó, Budapest, 2019, 24.

20 Foucault-nál először az 1974-es *La naissance de la médecine sociale* című cikkben jelenik meg.

21 Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása.* Id. kiad. 147.

22 Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés.* Ford. Fázsy Anikó – Csűrös Klára. Gondolat, Budapest, 1990, 15.

23 Ullmann: i. m., 388.

mechanikája, és amely a biológiai folyamatok színterévé vált, vagyis a népszaporulatra, a születési és halálozási arányra, egészségre koncentrált. Népeség alatt Foucault nem valamilyen jogi vagy politikai entitást ért, hanem egy független biológiai, társadalmi testet, amely önnön folyamataival és jelenségeivel karakterizálható. Ilyen például a születési és halálozási arányok, a várható élettartam, az egészségügyi jellemzők, a jóléthez kapcsolódó mutatók.<sup>24</sup> A kétféle biohatalom, bár látszólag eltér természetét és megjelenését tekintve (az egyik az egyén szintjén jelenik meg, a másik a népeség szintjén), valójában elválaszthatatlanok egymástól, egyik a másikat kiegészíti, és mindkettő mögött a hajtóerő, ti. a fegyelmezés, egy és ugyanaz.

Az a tény, hogy a biohatalom és megvalósulása, a biopolitika az életre összpontosít és annak kontrollját tűzi ki célul, nem jelenti azt, hogy eltűnt volna a szuverén hatalma a halál felett. Épp ellenkezőleg, kiegészült vele, amit jól mutat Foucault szerint az a sok pusztító háború, amit már a biohatalom korszaka idején vívtak: „A háború még sohasem volt annyira véres, mint a 19. század óta, és [...] ezelőtt sohasem tettek olyat a rezsimek a saját népeségükkel, mint a holokauszt. Az egész népeséget az élet szükségessége érdekében folytatott, nagybani mézárásra mobilizálták.”<sup>25</sup> Mindennek okaként Foucault a modern rasszizmust jelöli meg, amely szerinte egyrészt segít feldolgozni a homogén politikai közösség elképzelt ideája és a fragmentált valóság közötti szakadékból eredő feszültségeket, másrészt nem csupán az értékesnek és értéktelennek vélt életek közt tesz különbséget, hanem dinamikus viszonyban kapcsolja össze egyes emberek életét más emberek halálával.<sup>26</sup> Mindez melegágyává válik a kizáró identitáskonstrukcióknak. Foucault szerint a 19. században alakul ki az a 20. századból jól ismert gondolat, amely a fajok közötti harc helyett a faj tisztaságának koncepcióját helyezi előtérbe. Ez a modern állam racionalitása által vezérelt rasszizmus nem más, mint maga az állami rasszizmus.

Takács úgy véli, hogy a biopolitika és biohatalom Foucault-nál az érett európai modernitás, és ezzel együtt a kapitalizmus megszületésének alapvető sajátossága.<sup>27</sup> A kapitalizmus csak azután tudott megerősödni és elterjedni, hogy az emberi test a termelő mechanizmus részévé vált, és a népeséggel kapcsolatos jelenségek a gazdasági folyamatokhoz idomultak. Ezzel kapcsolatban a következőket mondja Foucault: „Működésbe lép az alávetés második funkciója. Az első az idő kiaknázása volt, elérték,

24 Antal: i. m., 32.

25 Foucault: *Felügyelet és büntetés*. Id. kiad. 136–137.

26 Antal: i. m., 33.

27 Takács: *Biopolitika és nemzeti állapot...* Id. kiad. 19.



hogy az emberi élet ideje munkaidővé változzon át. Most az emberi test válik munkaerővé.<sup>28</sup> Ez a jelenség az olyan intézményekben teljesedhetett be, ahol az egyént a termelés folyamathoz kötötték azzal, hogy adott normákhoz kellett igazodjon.<sup>29</sup> A fegyelmező társadalom kialakulása szoros összefüggésben áll a hirtelen megnövekvő népességgel, mivel módszerei az embertömegek rendjét hivatottak biztosítani. A biohatalom ezáltal folyamatos korrekciós és szabályozó erővé kellett váljon, így tudta csak gondját viselni az életnek. Ennek a jelenségnek a következménye pedig nem más lett, mint a normalizáló, adminisztratív társadalom.

A normalizálás itt a népesség előrelátáson és kalkuláción alapuló irányítási technikáinak térnyerését jelenti a hagyományosan a szuverenitáson alapuló társadalmi jogrend rovására. Konkrét folyamatait tekintve a biopolitikai normalizálás az állami vagy társadalmi szintű orvoslás intézményének megszületéséhez vezet.<sup>30</sup>

A biohatalom kapcsán Foucault bevezeti a *dispositif* fogalmát, amit magyarul hibásan stratégiának fordítanak, miközben elsősorban a különféle intézményi, fizikai és adminisztratív mechanizmusokat, valamint tudásstruktúrákat jelöli, amelyek arra hivatottak, hogy fenntartsák és megerősítsék a hatalomgyakorlást a társadalom testében. Helyesebb ezért inkább apparátusnak fordítani. Magyarán a biohatalom gyakorlásában fontos szerephez jut az apparátus.

A biopolitika állami szinten nemcsak új hatalomgyakorlási módot jelent, hanem fordulatot a hagyományos uralkodó–alattvaló viszonyban. A nép és terület feletti szuverenitás helyett a népesség biztonságának és jólétének megőrzése került középpontba. A Foucault-i értelemben vett népesség élete függ az anyagi és társadalmi változóktól, így a természeti környezettől, egészségügyi és családi körülményektől. Ezek a változók pedig nem szabályozhatók csak parancsokkal. „A kormányzás nem közvetlen társadalmi intervenció formájában, hanem a folyamatok manipulálásán keresztül érvényesül. Ennek feltétele pedig a szociális természetű felmérés, számítás és elemzés. A népesség kormányzása így a népességet érő változások szabályszerűségeinek feltárása és befolyásolása révén válik lehetővé.”<sup>31</sup> A biohatalom, akárcsak a pásztori hatalom, egyfajta gondoskodás mentén működik, de annál szofisztikáltabban. Azzal pedig,

28 Michel Foucault: *Az igazságosság és igazgatási formák*. Ford. Sutyák Tibor. Latin Betűk, Debrecen, 1998, 101.

29 Uo. 97.

30 Takács: *Biopolitika és nemzeti állapot...* Id. kiad. 22.

31 Uo. 23.

hogy a test feletti kontroll új formáit vezeti be, és növeli a társadalmi biztonságérzetet, előfutára lesz a jóléti állam modelljének.

#### 4. Pszichohatalom és pszichopolitika

A 20. század végével azonban egy új korszak köszöntött be, nem függetlenül az információtechnológia robbanásszerű fejlődésétől. Ezzel együtt új hatalmi technikáról és egyben fogalomról beszélhetünk, amelyet Bernard Stiegler vezetett be: ez a pszichohatalom. Stiegler a fogalmat beillesztette technogenezisérről szóló átfogó koncepciójába. Eszerint a görögök idején a technikát (tekhnét) járulékos kiegészítőnek gondolták, amely az ember belső ismereteit nem gazdagítja, vagyis nem lehetséges általa valódi tudásra szert tenni. A technika tehát származékos elem volt. Stiegler *Technics and Time*<sup>32</sup> című fő művében azonban amellett érvel, hogy a technika nem csupán kiegészítője az embernek és az emberi fejlődésnek, hanem annak feltétele, sőt, az ember a technikán keresztül konstituálódik. Az ember nem vált volna emberré, ha nincs technika. Bevezeti az epifilogenézis fogalmát, amely szakítva a genetikai evolúció képzetével az emberi külsővé tételét, exteriorizációját jelenti és fejlődését a technika fejlődésétől teszi függővé. Az epifilogenézis „az élet folytatása azáltal, ami más, mint az élet”.<sup>33</sup> Az evolúció pedig valójában a technika evolúciója. Stiegler mitológiai példát hoz fel, hogy magyarázza állítását: Prométheusz és Epimétheusz történetét, amelyet Platón is leír *Protagórasz* című művében. Prométheusz, aki elkövette a technológiai hübriszt, amikor ellopta a tüzet (ami egyébként 'tekhnai' görögül), Epimétheusz tudatlansága tükrében értékelendő. Epimétheusz ugyanis feledékeny, akárcsak az ember (ez a tulajdonsága rokonítja velünk), ezért szüksége van a testvéreire, miként az embernek a tűzre, és vele együtt a technikára. Ezt Stiegler olyan módon értelmezi, hogy a technika az emberiség számára létfontosságú eszköz, amely helyreállítja a kezdeti hibát. Nathan van Camp tanulmányában kiemeli, hogy „Stiegler amellett érvel, hogy a technikai rendszer fejlődése strukturálisan előnyt élvez a különböző szociális rendszerek, úgy mint jog, politika, vallás, közigazdaság,

32 A háromkötetes mű eredeti címe franciául: *La technique et le temps* (magyarul eddig nem jelent meg).

33 Bernard Stiegler: *Technics and Time 1. The Fault of Epimetheus*. Ford. Richard Beardsworth – George Collins. Stanford University Press, Stanford, 1998, 17.

oktatás stb. evolúciójával szemben.”<sup>34</sup> A technikai rendszerek változása többnyire destabilizálja a társas rendszereket, amelyek alkalmazkodásra kényszerülnek. Ez zavarhoz, egyensúlytalansághoz vezet, amely ugyanakkor egy idő után megszűnik azzal, hogy az új technikai rendszert a társas rendszer magába olvasztja és beépíti, használja. Stiegler szerint azonban az ipari forradalom megjelenésével a technikai evolúció sebessége oly mértékben megnőtt, hogy nem maradt a többi rendszereknek ideje arra, hogy kövessék a változásokat.

Míg a 19. században a gyártási technológiák iparosodása történt, addig a 20. században a Stiegler által mnemotechnikának hívott dolgok permanens iparosodását látjuk. Ezek a mnemotechnikák olyan materializált tárgyak, amelyek az élő emlékezetet rögzítik, legyen az akár analóg, akár digitális hordozó. Ezek iparosodása ugyanakkor törést jelent a történelemben. Amíg a gyártási technológiák töretlenül fejlődtek az idők során, addig a mnemotechnikák többé-kevésbé állandók voltak, és a kettő független volt egymástól. Azonban ez a távolság megszűnt, a kettő egymásba olvadt az elmúlt évszázadban, és ahogy Camp értelmezi: „az anyagi javak előállítói a szimbólumok legfőbb gyártói is lettek, és elkezdték kihasználni a mnemotechnikai rendszert, hogy megszerezzék és uralják a psziché figyelmét, hogy ezzel az embereket még több áruhoz és szolgáltatáshoz szoktassák.”<sup>35</sup> Ez az emlékezet, a tudat uralását jelenti. Ahogy Stiegler megfogalmazza: „A probléma tárgya már nem a termelők feletti biohatalom, hanem a fogyasztók feletti pszichohatalom.”<sup>36</sup> A biohatalom uralta termelőerő megteremtette a fogyasztót, akit viszont a pszichohatalom irányít a marketing és a kultúrpar révén. A pszichohatalom megnyilvánulása a pszichopolitika.

És itt jön a képbe Foucault. Stiegler azt állítja, hogy a Foucault-i biohatalom elmélete kizárólag olyan hatalmi technikákra összpontosít, amelyek a népeiséget termelőgépezetté alakítják. A jelenlegi posztindusztriális korban azonban a pszichohatalom különböző formái működnek már, amelyek a népeiséget fogyasztói piaccá alakítják. Más szóval a szabályozó és fegyelmező technikák helyett, amelyeket korábban alkalmaztak a hatalomgyakorlók, ma már nem a test fegyelmezése és az élet irányítása a cél, hanem a psziché (ebben az értelemben tudat) programozása, azaz kondicionálása és ösztönzése a fogyasztásra. Ennek

34 Nathan van Camp: From Biopower to Psychopower: Bernard Stiegler's Pharmacology or Mnemotechnics. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 2012 (37):1, 14. Saját fordítás. Továbbá: [http://ctheory.net/ctheory\\_wp/from-biopower-to-psychopower/](http://ctheory.net/ctheory_wp/from-biopower-to-psychopower/) Utolsó hozzáférés: 2020. 04. 15.

35 Uo.

36 Stiegler: i. m., 212.

a globális gazdasági rendszernek, amely a tömegfogyasztáson alapul, az audiovizuális média lett az egyik fő motorja, eszköze. Ezen keresztül ugyanis milliók figyelme érhető el, és emberek tömegei kondicionálhatók arra, hogy új fogyasztási cikkek ismerjenek meg és döntsenek megvásárlásukról. E cél érdekében a média behatol az emberi tudatba és manipulálja azt. Az én rejtett régióit pedig úgy éri el, hogy célzott információkkal látja el a tudatot.

A figyelem uralása a mnemotechnikákon keresztül nem újkeletű jelenség, a figyelemirányító technikák mindig is a pszichikai és a kollektív individuáció, azaz egyénítés folyamatai vezérelték. A mnemotechnikai rendszerek mostani ipari méretű kihasználása azonban mind a pszichikai, mind a kollektív individuáció folyamatának felszámolásához vezet. Ez Stiegler szerint úgy történik, hogy a film és televízió temporális képei révén kollektív élményben van részünk, és az egyéni tudatok szinkronizálódnak egy temporális tudatosságban. Ennek köszönhetően a diakronicitás megszűnik és egy atomizált társadalom jön létre, ahol az „én” és a „mi” egy amorf „ők”-ben oldódik fel.<sup>37</sup> Az egyes egzisztenciák nem különböznek egymástól lényegesen, hiszen a tömegélmény folyamatos szinkronizációja történik. Jacques Derrida javaslatára Stiegler a mnemotechnikai rendszert *farmakonként* említi, vagyis olyan jelenségként, amely egyszerre lehet mérgező és üdvös a pszichikum számára.<sup>38</sup>

## 5. Kritikák

Foucault hatalomtechnikai fejtegetéseit sok kritika érte az elmúlt évtizedekben. Csak párat emelek ki: Lyon például a *Felügyelet és büntetés* megfogalmazásmódját bírálta, ill. hogy a szerző egyáltalán helyesen értelmezte-e a benthami Panoptikumot.<sup>39</sup> Torpey azt, hogy a börtönökről abszurd képet festett Foucault, és hogy elemzéseiben figyelmen kívül hagyta a technológiai újdonságokat.<sup>40</sup> Camp azzal a bírálattal állt elő, hogy Foucault írásai csak részben nyújtanak segítséget abban, hogy

37 van Camp: i. m. 14.

38 Lásd bővebben: Jacques Derrida: Plato's Pharmacy. In uó: *Dissemination*. Ford. Barbara Johnson. London – New York, Continuum, 2004, 67–186.

39 David Lyon: An Electronic Panopticon? A Sociological Critique of Surveillance Theory. *The Sociological Review*, 1993 (41):4, 653–678.

40 John Torpey: *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

megértsük a hatalom technológiáit, amikkel manapság a demokratikus társadalmak szembenéznek. Szerinte Foucault úgy gondolta, hogy a hatalom a testek és az életfolyamatok feletti kontrollt jelenti, és elsiklott a pszichohatalom fontossága mellett, de az intézmények szerepét is egyoldalúan értelmezte. Az oktatási intézményeket például olyan fegyelmező szerepben tüntette fel a *Felügyelet és büntetés*ben, amely engedelmes testeket hoz létre, de nem vette figyelembe, hogy akár a kritikai gondolkodás elsajátításának helyszínei is lehetnek. Camp kritikai észrevétele, hogy bár Foucault kései műveiben, amikor a kritikai gondolkodás és a genealógiai módszer kiegészül azzal, hogy hogyan konstituálja a szubjektum saját magát, ugyan reflektál a biohatalom elméletének korlátozottságára, de már nem javítja ki azokat.<sup>41</sup> A hatalomtechnikák farmakológiai természetéről így már nem ő, hanem Stiegler beszél később részletesen, aki a tudatkontrollra helyezte a hangsúlyt. Han kritikájában egyenesen odáig megy, hogy azt állítja, Foucault koncepciója már a múlté: „A 21. század társadalma többé nem fegyelmező, hanem teljesítményelvű.”<sup>42</sup> Szerinte a jelenkor nem gyárakban, börtönökben vagy szegényházakban íródik, hanem irodaházakban, bankokban és fitneszszalonokban. Míg a 20. század nagy része még Foucault elgondolása mentén értelmezhető, hiszen a tiltás volt a meghatározó, hogy mit szabad és mit nem, az ezredforduló óta történt paradigmaváltás révén a lehetőség került előtérbe, hogy mi mindent szabad. Han szerint a képesség pozitivitása hatékonyabban működik, mint a kötelesség negativitása. Ettől azonban még a cselekvő alany engedelmes, fegyelmezett, és ezt diktálja a saját érdeke is. Kizsákmányolja magát a végletekig, hogy vélt célokat elérjen vagy javakat megszerezzen. Bár szabadnak tűnik, valójában rabszolga. Erre utal Han a Prométheusz-mítoszzal is, amelynek más mozzanatát emeli ki, mint Stiegler, mégpedig azt, amikor leláncolva várja a sast, amely nap mint nap kitepi máját: „Prométheusz mítoszáat korunk teljesítő alanyának lelki berendezkedése, az önmagával szembeni erőszak, a saját maga ellen hadakozás jelenetként is fölfoghatjuk. A teljesítő alany, aki magát szabadnak gondolja, a valóságban meg van láncolva, akárcsak Prométheusz.”<sup>43</sup>

Bár álláspontom szerint több kritikai észrevétel is megállja a helyét, például, hogy Foucault nagyvonalúan bánik a történeti részletekkel, vagy hogy műveiben nem kap elég hangsúlyt a modern technika, de vitathatatlan az is, hogy új nézőpontot vezet be a hatalom és tárgya kapcsán, ill. ahogy összeköti a biohatalom kialakulását a gazdasági-társadalmi

41 van Camp: i. m.

42 Byung-Chul Han: *A kiégés társadalma*. Ford. Miklódy Nóra – Simon-Szabó Ágnes. Typotex, Budapest, 2019. 21.

43 Uo. 7.

átalakulásokkal. Foucault el tud szakadni attól a hagyományos kerettől is, amely a hatalmat intézményi struktúrákhoz vagy társadalmi rendekhez kötötte, összekapcsolta ellenben a tudással, a nemiséggel, és végső soron sokkal szabadabb látásmódot honosított meg. Úgy vélem, Foucault Camp-féle bírálata már csak ezért sem elég megalapozott. Maga a biohatalom nem csupán test feletti kontrollt jelent, a test fogalma gyakran általánosabb érvényű. Erre jól rávilágít Ullmann is, aki szerint a *Felügyelet és büntetés* valódi témája nem is a börtön és a büntetés, hanem a lélek genealógiája, és benne „tulajdonképpen a lélek »létrehozásának« alapmintái figyelhetők meg. A testre vonatkozó megtorlás helyett a lélek nevelése és normalizálása kerül előtérbe. A hóhér helyett pedig szakemberek egész sora foglalkozik az elítéltek lelkével: orvosok, lelkészek, pszichiáterek, nevelők. A szakemberek pillantása a lélek mélyét kutatja, de ez az intézményes pillantás – és ez Foucault alapvető meglátása – egyszerűsre is teremt a lelket”.<sup>44</sup> Vagy ahogy Foucault fogalmaz: „Ez a valós és testetlen lélek egyáltalán nem szubsztancia, hanem olyan elem, amelyben a hatalom egy bizonyos típusának hatásai és a tudásra való hivatkozás illeszkednek egymásba. [...] A lélek egy politikai anatómia hatása és eszköze; a lélek a test börtöne”.<sup>45</sup> Vagyis a test feletti kontrollba a pszichét is beleértette Foucault, és úgy gondolta, a lélek következmény, a testet megmunkáló eljárások következménye. Ugyanakkor a hatalmat Foucault nem démonizálja, és nem csak negatív színben tünteti fel, így a hatalom intézményeit sem, beleértve az oktatási intézményeket vagy a kórházat és a börtönt is. „Fel kell hagynunk azzal, hogy mindig negatív szavakkal jellemezzük a hatalom megnyilvánulásait [...]. A hatalom valójában alkot; valóságot alkot; tárgyterületeket és igazság-rituálékot hoz létre. Az egyén és a róla nyerhető ismeret ennek az alkotásnak a része.”<sup>46</sup> A hatalom erői tehát semlegesek, mégis mindenhol ott vannak. Han bírálataival is nehéz maradéktalanul egyetérteni, hiszen bár Foucault nem láthatta 40–50 éve, hogy merre halad a technika fejlődése vagy a társadalmi szokások, azt jó szimattal ragadta meg, hogy a hatalomviszonyok, bármennyire is decentralizáltak, függnek a mindenkori államtól mint legfőbb hatalmi szervtől, ill. hogy az adminisztratív hatalom célja továbbra is a normalizálás. Ugyancsak érdekes az, hogy Han a börtönök és szegényházak helyett a fitnessszalonokat és irodaházakat említi, miközben ezek pont a biohatalom-koncepció megvalósulásai: a testet helyezik középpontba, ill. a tér egyénre szabott, kontrollált redukcióját. A testnek, az anyagnak, magának az életnek a felértékelődését mi se mutatja jobban,

44 Ullmann: i. m., 387.

45 Foucault: *Felügyelet és büntetés*. Id. kiad. 42–43.

46 Uo. 264.

mint hogy egyre nagyobb szerepe van korunk társadalmában az egészségtudatos életnek és táplálkozásnak.

Sajátos párhuzam figyelhető meg abban, ahogy Han nemcsak Foucault biohatalom-koncepcióját bírálja, hanem a szerinte relevánsabb Stiegler is, akit ugyan dicsér, hogy a pszichohatalom fogalmával adekvátabb választ ad korunk hatalmi dilemmáira, de felrója neki, hogy túllontúl nagy hangsúlyt helyez a televízióra mint tudatformáló eszközre, az internet vagy a közösségi médiumok rovására.<sup>47</sup> Han szerint ugyanis épp ezeknek az ezredfordulón született technikáknak van egyre erősebb szerepük a tudatformálásban. Az internetet a kezdetekkor a korlátlan szabadság eszközeként ünnepelték, amellyel bármi szabadon megosztható másokkal, a világ bármely pontján. A tudás átadásának korábban létező korlátai ezzel az új technológiával átléphetőnek látszottak. De ahogy Han jelzi, ez illúzió volt. A korlátlan szabadság és kommunikáció kora helyett a totális kontroll és megfigyelés kora jött el, megvalósítva az orwelli rémálmokat. „Jeremy Bentham panoptikumában a bentlakókat elszigetelték egymástól fegyelmezési célból, és hogy megelőzzék azt, hogy kapcsolatba lépjenek egymással. Ezzel szemben a mai digitális panoptikum lakói aktívan kommunikálnak egymással és közszemlére teszik magukat.”<sup>48</sup> Ez az önkéntes önmegvilágítás vagy kinyilatkoztatás Han szerint kezére játszik a társadalom felett hatalmat gyakorló erőknak. A transzparencia vált ugyanis az egyik legfontosabb szemponttá, ami hajtómotorja az információvá alakítás folyamatának. Az egyénet csak hagynia kell a hatalomnak kibontakozni, és terítéken kapja meg azokat a rejtett információkat is, amelyeket egyébként lehet, hogy nem osztának meg magukról, még kényszer hatása alatt sem. Okoseszközök révén ugyanis az állampolgárok betekintést engednek a legintimebb szférákba, a gondolatok és érzelmek közé, és innentől már csak pár lépés, hogy az egyénekről összegyűjtött információk hogyan kerülnek tárolásra, feldolgozásra és felhasználásra. A szabadság égisze alatt a rejtett információk is felszínre kerülnek, az egyének ezáltal tökéletesen transzparenssé válnak, mint a panoptikumban. Ezért nevezi ezt Han digitális panoptikumnak. Itt megfigyelhető egy újabb összefüggés nemcsak a panoptikum-modell átértelmezése kapcsán, hanem mert ez az önfeltárás kapcsolható a Foucault által leírt gyónáshoz, mint hatalmi intézményhez. Gyónás során az ember ugyanúgy magától tárja fel titkait és bízza azt egy külső megfigyelőre, mint amikor közösségi oldalakon oszt meg magáról személyes információkat, véleményeket. Han abban látja a legfőbb veszélyt, hogy a

47 Byung-Chul Han: *Psychopolitics*. Ford. Erik Butler. Verso, London – New York, 2017, 8.

48 Uo. 8.

komplex adattároló rendszerek révén valamennyi információ tárolható és előhívható az egyénről, ami korlátlan hatalmat ad a hatalomgyakorló kezébe. Egy új osztálytársadalom<sup>49</sup> születésének lehetünk tanúi, amelyben a „fogyasztórobotta” degradált tömegek kategóriákra oszthatók kereskedelmi értékük alapján. A politikában pedig, ahol nem a kereskedelmi érték a mérvadó, hanem a hatalomhoz való lojalitás, a rendszerhűség, a közösségek tudata, lelki élete feltérképezhető, manipulálható, akár egyénekre lebontva. Ezt lehet látni egy-egy választáskor, amikor minden egyes csoportnak saját, célzott üzenetet fogalmaznak meg a politikusok, hogy rájuk szavazzanak. Ha ugyanis a hatalom gyakorlója hozzáfér az emberi tudattalanhoz, a szándékok és vágyak világához, felépíthető általa egy olyan totális pszichopolitika, amely képes a tudat teljes kihasználására. Ezzel észrevétlenül totális kontrollt gyakorolhat a tömegek viselkedése felett, és meghaladja kiindulópontjának, a biopolitikának a szintjét.

## 6. Összegzés

Ha Han víziójától visszakanyarodunk kiindulópontunkhoz, magához a két fogalomhoz és azok viszonyához, azt látjuk, hogy szoros kapcsolat van a kettő között, sőt, kiegészítik egymást. A biohatalom a test feletti kontrollt jelöli, de ebben a testben, ahogy Ullmann helyesen értelmezte, benne van a lélek is, hiszen a normalizálás, az élet kontrollja a lélek irányításán keresztül történik. A börtönökben, kaszányákban vagy épp az iskolákban is a szabályokkal, amelyekkel a testek mozgását, viselkedését irányítják zárt, panoptikumszerű térben, elsőként a tudatot célozzák meg, az elmét győzik meg. A fenyítés vagy büntetés a már ismert szabály be nem tartása esetén következik be. Ha így nézem, a pszichohatalom nem hoz érdemi újdonságot a Foucault-i biohatalomhoz képest, csupán átcímkezi, kiegészíti azt. Ha viszont a hatalomviszony szempontjából nézzük, és azt vesszük figyelembe, hogy nem a termelés, hanem a fogyasztás vezérli a pszichohatalmat, ill. hogy felszámolja az individuációt és a diakronicitást, ezzel létrehozva egy kollektív tudatot, akkor viszont látszik a kettő közti különbség. A biohatalom szabályokhoz, normákhoz igazítja a tömegeket, és a különbözőséget megszüntetve hoz létre egységet, a pszichohatalom meghagyja a különbözőséget, viszont arra készíti az egyént, hogy magát feladva alkalmazkodjon egy temporális tudatossághoz. Jól példázza ezt az, hogyha valakinek nincs profilja a

49 Uo. 66.



közösségi média felületein, akkor mint digitális én nemlétező, és ezzel kizárja magát egy kollektívából, amely egyre inkább a virtualitásra épül. A biohatalomnál is megtörténik az elkülönítés, az elzárás azzal szemben, aki nem követi a normákat, a pszichohatalomnál ez sokkal általánosabb, egzisztenciálisabb szinten történik. Mindez annak tükrében különösen érdekes, hogy Stiegler, aki a társadalmi rendszerek fejlődését a technológiai haladásra alapozza, végső soron a pszichohatalommal megággyaz annak az elképzelésnek, hogy ha korunkban a mesterséges intelligencia dominál, és válik egyre önállóbb szereplővé, akár döntéshozó, hatalomgyakorló funkciót is betölthet. A Foucault-i hatalomkoncepciókban ez a technológiai aspektus nem kapott központi szerepet.

## Utópia látképei Londonból és Kolozsvárról

Maczelka Csaba: *A kora újkori angol utópiák magyar története.*  
Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 2019, 315 oldal.

Az utópia klasszikusai természetesen régóta ismertek a magyar irodalomban és bölcsészettudományokban; a műfaj magyar vonatkozásai kutatásának is jelentős, messzire visszanyúló előzményei, eredményei vannak. Ennek ellenére nem volt olyan átfogó, nagyobb lélegzetű monografikus feldolgozása az utópia műfajának és világszemléletének magyar nyelven, amely számot vetett volna a kutatás legfrissebb nemzetközi trendjeivel, ugyanakkor feladatának tekintette volna, hogy az utópiairodalomnak a magyar vonatkozásait is áttekintse. A magyar vonatkozások kutatásába beleértendő egyrészt a hagyományos recepciótörténet úgyszólván kötelező körei: a fordítás- és kiadástörténet, az utópiairodalom magyar könyvtárakban fellelhető darabjainak possessor-bejegyzései és margináliái, a magyar szerzők által megtett azon hivatkozások és idézetek áttekintése, amelyek valamiképpen utalnak az utópiairodalom klasszikus darabjaira. Másrészt ide tartoznak a kora újkor magyar szerzőinek azok a megnyilatkozásai is, amelyekből nem csupán olyanféle filológiai következtetéseket lehet levonni, hogy az illető pusztán *ismerte* a klasszikus utópiairodalom valamely darabját, hanem az is kiderül belőlük, hogy valamiképpen kapcsolódott a klasszikus utópiák szerzőinek gondolatvilágához, és ezen a téren megfogalmazta a maga hozzájárulását, noha nem minden esetben tette nyilvánvalóvá, hogy konkrétan mely szövegekre támaszkodott.

A kora újkor magyar szerzőinek kapcsolódását föltárni a klasszikus utópiairodalomhoz több tekintetben is módszertani kihívást jelent. Elég itt ezt egyetlen esettel példázni a korszak kutatásának filológiai rejtelmekben talán kevésbé járatos olvasó számára. „A *Vitéz hadnagy* végére illesztett epigramma (»Béfed ez a kék ég, ha nem fed koporsó...«) közvetlen forrása [...] a Morus Tamás által átigazított Lucanus-idézet (»Coelo tegitur, qui non habet urnam...«)» – utal a korszak ismert kutatója Zrínyi Miklós emblematikus versének közvetlen kapcsolatára Morus

A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének (Budapest) tudományos főmunkatársa. E-mail: mester.bela@btk.mta.hu

Utópiájának szövegével.<sup>1</sup> A hivatkozott hely már Morusnál is vendégszöveg, saját humanista olvasóközönsége számára magától értetődő antik utalás, ezt emeli át Zrínyi saját művének összefüggérendszerébe, a mai értelmezőnek pedig rekonstruálnia kell mindhárom mű szövegkörnyezetét és saját összefüggérendszerét, hogy végül megérthesse a szövegösszefüggéseket is. A példa a korszak és a téma kutatásában nem számít különlegesnek, sőt, inkább az egyszerűbbek közül való.

Maczelka Csaba monográfiájának írása során tökéletesen tisztában volt a nemzetközi és a magyar utópiakutatás helyzetével, és tudatosan számot is vetett vele, amikor feladatul tűzte ki maga elé, hogy nem csupán a klasszikus angol utópiairodalom történetét gondolja újra, jelentősen bővítve azt kevésbé ismert szövegek saját kutatáson alapuló elemzésével, hanem mindezt folyamatosan kiegészíti a magyar vonatkozásokkal, beleértve ebbe mind az utópiák kora újkori magyar hatástörténetét, mind a modern kiadástörténetet és kutatástörténetet. Természetesen magának a klasszikus angol utópiairodalomnak a bármilyen értelemben teljességre törekvő áttekintése is reménytelen kutatási terv lenne, legalábbis egyszerűs vállalkozásként; különösen, ha az adattömeg pusztá lexikonyszerű összehordása mellett fenntartjuk az igényt, hogy tendenciákat, összefüggéseket és magyarázati sémákat is fölmutassunk. A monográfia szerzője, miután tárgyalja a szűkebb értelemben vett utópia-irodalom előzményeit, kitér a megkerülhetetlen klasszikus munkákra, majd jó szemmel választja ki az utópiairodalom későbbi, kevésbé ismert szövegtengeréből az anyag meggyőző ismerete alapján a szintén általa elvégzett tipizálást követően az egyes szövegtípusok valóban jellegzetes és fontos *reprezentatív műveit*. (Ezekben a fejezetekben, a sokszor még mindig nehezen hozzáférhető források elemzése során válik világossá a szerző filológiai szövegfeltáró munkájának jelentősége.) Emellett a szem elől soha nem tévesztett magyar recepciótörténet sem csupán a szokásos újabb adalékokat szolgáltatja, kiegészítve az eddig tudottakat néhány eddig nem ismert említéssel, possessori bejegyzéssel és hasonlókkal. Maczelka magyar recepciótörténeti fejezetei (ezek rendre az egy-egy korszakot tárgyaló fő fejezetek záró alfejezetei) gyakran új kontextusba állítják a jól ismert kora újkori magyar klasszikusok értelmezését, vagy eddig kevésbé ismert szerzők jelentőségét világítják meg.

A szerző könyvének bevezetőjében előrebocsájtja a nemzetközi utópiakutatás legújabb eredményeinek hasznosítható módszertani következményeit. Mindenekelőtt jelentős újabb szövegtömeg vált hozzáférhetővé

1 Bene Sándor: A sztoikus Zrínyi. In Nyerges Judit – Verók Attila – Zvara Edina (szerk.): *MONOKgraphia. Tanulmányok Monok István 60. születésnapjára*. Kosuth, Budapest, 2016, 69–86; az idézet helye: 78.

és kutathatóvá az utóbbi időben, ezen belül fölértékelődött a kevésbé ismert szerzők műveinek a kutatása és az ezek alapján körvonalazható trendek leírása. Emellett nyitottá vált a kutatás a műfaj antik és középkori előzményeire és az angol regényirodalom kezdeteibe (Swift, Defoe) torkolló utóéletére. Fölhívja a figyelmet a kora újkori angol irodalom latin–angol kétnyelvűségének a jelentőségére (ez a szempont szerencsésen párhuzamba állítható ugyanezen korszak magyar irodalmának hasonló kétnyelvűségével, amelynek jelentőségét szintén nem mindig tárgyalta irodalomtörténetünk súlyának megfelelően). Az irodalomtörténet szempontjából a középponti kérdés az utópia és az éppen megszülető regény műfajai közötti különbség és kapcsolat; ennek a szerző is kellő jelentőséget tulajdonít, ám a téma tárgyalása során túllép a tisztán műfaj történeti problematikán, amit már az elején tudatosan vállal is. Végeredményként a láthatóan irodalomtudományi háttérű szerző tágabb értelemben vett esztétikumtörténetbe hajló munkáját vehetjük kezünkbe, amelynek tartalma méltán tarthat számot egy filozófiai folyóirat szemlérovatának érdeklődésére is. Először áttekinti a kutatástörténetet, tanulságos módon kitérve arra, hogy a téma angol nyelvű irodalmából mikor mi juthatott át fordításban a magyar cenzurális és kulturális szűrőkön. A kutatástörténeti áttekintés érdekességként említi a téma tudományos feldolgozásának ma ismert kezdeteként egy, a tizenharmadik század elejéről fennmaradt disputációt,<sup>2</sup> röviden ismertetve tartalmát is arra vonatkozó tanúságként, hogy ebben az időben mi és mennyiben más számított a témába vágó műnek az akkori tudományos közösségen belül, mint a mai kutatások közvetlen előzményét képező időkben. A valóban érdekes szöveg értelmezéséhez érdemes még megjegyezni, hogy az összefoglalásszerű tárgyalás – mindössze 32 oldalas füzetéről van szó, borítólappal és függelékkel együtt – nem jelenti a téma lebecsülését. Éppen ellenkezőleg; a pusztán tény, hogy egyetemi disputáció témája lehetett az utópikus irodalom, a műfaj komolyan vételéről, az akadémiai szférába való beemeléséről tanúskodik. A terjedelem a kötött, az egyetemi eljárásrendnek megfelelő műfajon múlik; disputációs füzetek ritkán hosszabbak ennél. Az értekezés szövege a disputáción elnöklő professzor (Georg Pasch) műve, a disputáló (tulajdonképpen: vizsgázó) hallgató (Heinrich von Ahlenfeldt) feladata, hogy számot adjon róla: olyan szinten sajátította el a professzorától tanult téziseket, hogy tisztában van a témával kapcsolatban szokásosan felmerülő kérdésekkel, ellenérvekkel, és válasza is van ezekre. Ebben a műfajban a disputáló saját hozzájárulása professzora értekezéséhez a füzet végén, az értekezés szövegétől világosan elválasztott függeléként közölt *korolláriumokban* fogalmazódhat meg,

2 Georgio Paschio præsides; Henricus ab Ahlenfeldt publice defendet: *Disputatio philosophica de Fictis Republicis*. Barthold Reuther, Kiel, 1704.

ahol bizonyos mértékig saját szempontjai szerint emelheti ki, hogy szerinte mik voltak a legfontosabb tézisek. A disputáció ebből a szempontból is tanulságos. Ahlenfeldt korolláriumai ugyanis arról tanúskodnak, hogy a tárgyalat utópikus munkákat minden fenntartás nélkül filozófiai művekként értelmezi. Logikai, metafizikai, természetfilozófiai, morálfilozófiai és mai szóval politikafilozófiai tanulságokról beszél, többek között olyan, valóban alapvető, egyszerre morálfilozófiai és politikafilozófiai kérdéseket kiemelve, mint azt, hogy hogyan lehet valaki jó polgár (*bonus civis*) anélkül, hogy egyszermind jó ember (*vir bonus*) is lenne. A kérdést már Arisztotelész is fölvetette – talán nem véletlen, hogy Ahlenfeldt ezt követő megjegyzése közvetlenül utal Arisztotelész politikafilozófiájára –, ám éppen a disputáció korában kerül a politikai közösségről való gondolkodás középpontjába, Bernard Mandeville-től egészen a racionális ördögök kanti köztársaságáig meghúzható impozáns ívet képezve. (A kielői disputa idejére már megjelentek *A méhek meséje* első, akkori formájukban még nagy visszhangot ki nem váltó kiadásai, ezeket azonban aligha ismerték német egyetemi körökben.) A könyv szerzője megemlíti a disputa kutatatlan voltát. A szövegnek valóban csekély a szakirodalmi feldolgozottsága, de valami kevés azért mégis létezik, ha nem is az utópiakutatások szellemi centrumaiban.<sup>3</sup>

A kötet első nagy történeti fejezete az utópiailrodalom középkori előzményeivel foglalkozik, amelyek korábban a háttérben maradtak az ismertebb antik források mögött mind a szakirodalomban, mind maguknak a szerzőknek a humanista önértelmezésében. Maczelka itt More angol irodalmi előzményeit emeli ki, a szatirikus felhangú szerzetesi proto-utópiára (*The Land of Cockayne*), illetve a zarándok-irodalom csodás utazásokról szóló elbeszéléseinek a jelentőségére összpontosítva (John Mandeville *Itinertariuma*). Az ezen a téren nem igazán remélt magyar párhuzamot itt annak a megmutatása nyújtja, hogy a *cigányok templomának* a magyar közegben ismert toposza nem más, mint Mandeville-parafrázis. (A cigányok templomának játékos-ironikus utópiájában az elképzelt templomnak hatalmas oldalszalonná alakotják a kapuit, amelyeken kolbászkarika a fantyú.)

A műfaji előzmények fölvázolása után a második nagy fejezet nem meglepő módon magáról Thomas More *Utópiájáról* szól. Újszerű a szerzőnek a szöveg bonyolult, kiadásról kiadásra változó paratextusairól,

3 Lásd Wolfgang Biesterfeld: Ein Früher Beitrag zu Begriff und Geschichte der Utopie. Heinrich von Ahlenfeldts Disputatio Philosophica de Fictis Rebuspublicis. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1972 (16):28–47. Átfogóbb munkák az utópia tárgyában ugyanettől a szerzőtől: Wolfgang Biesterfeld: *Die literarische Utopie*. Metzler, Stuttgart, 1974, 2. bőv. kiad. 1982; Wolfgang Biesterfeld: *Aufklärung und Utopie. Gesammelte Aufsätze und Vorträge zur Literaturgeschichte*. Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 1993, 2. kiad. 1996.

(nyomtatott) széljegyzeteiről, térképmellékletéről, az utópiabeliek írásának ábécéjét közlő táblázatáról és egyéb függelékeiről, azok szerepéről megfogalmazott elemzése. Ezek a mai szemmel mellékesnek látszó és a nemzeti nyelvű fordításokból, így különösen a magyarból rendre kiszoruló szövegek jól illeszkednek a humanista elitkultúra intertextuális utalásainak a rendszerébe, ugyanakkor reflexiók is a nyomtatás jelentette kommunikációs tér szerkezetére. A mű magyar recepciójáról szóló fejezetben a mű kiadásainak itthoni elterjedéséről szóló áttekintés és Szenci Molnár Albert szerepének ismertetése mellett felhívja az olvasó figyelmét, hogy Jacobus Palaeologus *Tizenkét napi keresztény tanítás* című dialógusában a Kolozsvárra érkező azték nemes övéi vallásának leírása során a More *Utópiájában* leírtakra támaszkodik (125). Maczelka főként Balázs Mihály korábbi kutatásainak eredményeire támaszkodva fogalmazza meg, hogy Palaeologus másik írásában, a *Skolasztikus hitvitában* radikálisan átértelmezi az általa láthatóan jól ismert utópikus irodalmat. Nála nem a felfedező számol be az új világról, hanem a felfedezések kárvallottja, egy azték nemes, és az utópikus vallási béke szigete sem a tengeren túl található, hanem éppen a párbeszéd helyszínén, az unitárius Kolozsváron.

A következő két nagy fejezet kevésbé ismert, ám az angol irodalom és identitás megformálásában jelentős szerzőkkel foglalkozik. A tárgyalt írók művei közül némelyiknek (Joseph Hall, Thomas Nicholls) van ugyan modern kiadása, vagy legalább jól gondozott adatbázisokban hozzáférhető, azonban gyakran maga a szöveg modern közzetevője emeli ki, hogy elfeledett szövegek újrafelfedezéséről van szó. Más esetekben (Thomas Lupton, Philipp Stabbes) a monográfia szerzője emeli ki a művet a modern kiadással nem rendelkező, a szakirodalomban kevésbé hivatkozott munkák sorából a könyvében bemutatott trendeket reprezentáló szövegekként. Ezekben a fejezetekben a szerző áttekinti azt a folyamatot, melynek során egyre hangsúlyosabb lesz a szerzői, narrátori én megformálása, melyben a protestáns elhivatottság (*calling*) eszméje ötvöződik a zarándok középkorból megöröklött, ám nagymértékben átértelmezett alakjával. Az új korszak zarándok figurája, az utazó, felfedező azért kél útra, hogy *lássa a mindenható műveit a világban*, tapasztalatai között pedig mind hangsúlyosabbak lesznek a puritán mércével megítélt és leírt erkölcsi viszonyok a megfigyelt fiktív világban. Szemléletmód megcsapodnak a nemek közötti viszonyokra, viselkedésre és nemi sztereotípiákra vonatkozó leírások, esetenként olyan, irodalmi témaként korábban ismeretlen jelenségeket állítva a középpontba, mint a hermafroditák vagy a transzvesztiták. (Ismert tény, amelyre a szerző is felhívja a figyelmet, hogy a korabeli színházi élet felfokozta a hasonló témák iránti érdeklődést. Előbb a női szerepet játszó férfi színészek álltak a figyelem központjában,

majd egy későbbi korszakban azok az első színésznők, akikről még külön bizonygatni kellett, hogy a szerepet valóban nő játssza.)

Ezt követően jutunk el Baconig. A szerző az *Új Atlantiszról* szólólván főként a természetfilozófia és fikció viszonyát emeli ki Bacon gondolkodásában, amelyet az angol filozófus komoly elméleti reflexiókkal is illett; ennek kapcsán fölveti a platóni *müthoi* és a baconi *fable* szerepének a párhuzamát is. Bacon után a forradalomig elburjánzik az utópia műfaja az angol közbeszédben, és egyre inkább közvetlenül politikai jellegűvé válik egészen addig menően, hogy a forradalom előtti pillanatokban már egy, a parlamentnek benyújtani szánt konkrét javaslatot is az utópia műfajában, fiktív keretbe foglalva fogalmaznak meg. Ebben a csoportban, talán éppen viszonylagos ismertsége okán, csupán rövid említés jut Harrington *Oceaniájának*, amely pedig alkalmat nyújthatna a korabeli természetfilozófia és politikafilozófia kapcsolatának a bemutatására.<sup>4</sup>

Harrington munkájának magyar hatástörténetét is ki lehet mutatni valamelyest. A magyar Kant-vitát kiobbantó (latin nyelvű) vitairat így hivatkozva az angol szerzőt: „[...] épp ahogy nem téved az, aki Platónnal és Harringtonnal együtt a tökéletes államot, a sztoikusokkal a tökéletes bölcsét ragadja meg, úgy a matematikus, amikor a testek legtökéletesebb alakzatait ragadja meg, egyáltalán nem hamis fogalmakat ragad meg.”<sup>5</sup> Rozgonyi megfogalmazásából kitűnik, hogy minden megszorítás nélkül filozófiai műként értelmezi Harrington utópiáját, amennyiben elmefilozófiai összefüggésben az ideáltipikus fogalmak megalkotásának Platónnal és a sztoikusokkal egyenrangú példajaként idézi. Párhuzamba állítható Rozgonyi munkájának egy másik utalása is a Maczelkánál külön fejezetben tárgyalt angol Hold-irodalomnak (212–227) azokkal a szöveg-helyeivel, amelyek az érzéki tapasztalat értelmezési sémáinak a kérdésével foglalkoznak a Holdon hiányzó földi érzékelési analógiák ecsetelésével. Rozgonyi ellenkező szemlélettel közelít a problémához; számára a „csillagok közül jött ember” hipotetikus alakjának a földi dolgok érzékelésében nyert első tapasztalatai válnak ismeretelméleti példává.<sup>6</sup>

4 Ilyen természetű megközelítés például magyar nyelven a következő: Szántó Veronika: Harvey, Harrington és a politikai test vérkeringése. *Világosság*, 2009 (50):4, 49–60.

5 Rozgonyi József: *Dubia de Initiis Transcendentalis Idealismi Kantiani / A kanti transzcendentális idealizmus alapvető tételeivel kapcsolatos kételyek*. Fordította Guba Ágoston; a jegyzeteket összeállította Guba Ágoston – Mester Béla; az eredetivel egybevetette Kondákor Szabolcs; a latin szöveg sajtó alá rendezésében részt vett Gángó Gábor. Gondolat Kiadó – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, Budapest, 2017, 76.

6 Uo. 140–141.

A monográfia szerzője a magyar hatástörténet vonatkozásában Zrínyi Miklóst emeli ki, aki minden bizonnyal ismerte és felhasználta Baconnek a fikció és a mitológia gondolkodásbeli szerepére vonatkozó nézeteit. Jó példa ez a recepciótörténet művelésének módszertani buktatóira: nem föltétlenül csak azt kell néznünk, hogy vajon Zrínyi könyvtárában megvolt-e az *Új Atlantisz*, illetve, hogy idéz-e valahol belőle, hanem életműve egészében kell nézni Bacon teljes életművének esetleges hatásait.

A restauráció korában megjelent utópikus irodalmat egyre inkább a szépirodalom irányába haladóként láttatja a szerző. Fontos jelenséggént tér ki arra, hogy a szerzők kiadási stratégiájukban alkalmazkodnak a kor új, kávéházakban szerveződő nyilvánosságtereinek a szerkezetéhez, megtanulva az olvasóközönség figyelme felkeltésének a technikáit az új nyilvánosságtérben, ezt Henry Neville utópikus pamfletjének korabeli kiadástörténetével példázza. (Korábban, még More *Utópiája* kiadástörténetének a tárgyalása során már érintette a korabeli médiumok és a szerzői stratégia összefüggését annak taglalásakor, hogy a mű különböző kiadásainak összetett paratextus-rendszere jól értelmezhető a nyomtatás meghatározta nyilvánosságtér szerkezetének tudatos kezeléseként.) A könyv fő gondolatmenete szempontjából kitérő, de önmagában rendkívüli jelentőségű, hogy éppen ekkor, a regényirodalom kialakulása felé vezető fejlődéssel párhuzamosan jelenik meg először a női értelmiségi szerep lehetősége, amelyet, Margaret Cavendish alakjával példázva azt, külön is taglal a szerző.<sup>7</sup>

A történet végén úgy érkezünk el Defoe és Swift világához, amelyet hagyományosan már a regényirodalom kezdeteként szokás tárgyalni, hogy a korábban elbeszélteket egyenesen ide vezető útnak látjuk. A kötet elejének kutatástörténeti fejezetéből az derül ki, hogy a hagyományos értelmezés inkább törést, valami újat látott a regényirodalom kezdetében, mint a korábbi korszakok és az utópia irodalmi hagyományának a folytatását. A szerző végkövetkeztetése szerint a két említett regényíró az utópiairodalom közvetlen örököse, ám ebben a konklúzióban nem az a hangsúlyos, hogy az egyes motívumok hogyan kerülnek át, és egyáltalán átkerülnek-e az utópiákból a regényirodalomba. Az utópiairodalom öröksége az angol regény számára inkább a fikció és valóság reflexív viszonyának megjelenítése, mind a valóságglátásban, mind az ábrázolás módszerében. Maczelka Csaba ismertetett kötete méltán lett tavaly az év

7 Cavendish-ről *mint filozófiai szerzőről* magyar nyelven lásd: Szántó Veronika: Margaret Cavendish hierarchikus vitalizmusa. In Bárány Tibor – Gáspár Zsuzsa – Margócsy István – Reich Orsolya – Vér Ádám (szerk.): *A megértés mint hivatás. Köszöntő kötet Erdélyi Ágnes 70. születésnapjára*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014, 155–173.



könyve az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadványai között.<sup>8</sup> Munkája, bár komoly összefoglalása az utópiakutatások pillanatnyi állapotának a kiválasztott sajátos szemszögből (*angol utópiák magyar története*), korántsem lezárása azoknak, még időlegesen sem; hiszen a mű tavalyi kiadása óta a szerzőnek ugyanebben a témában megjelent legfrissebb publikációja már olvasható is, éppen a jelen lapszámban.

8 Megosztva a következő kötettel: *Gróf Székely László élete s ez idők alatt lött világi viszontagságainak leírása. 1716–72.* Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közléstesi Fehér Andrea. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 2019.