

kellék

1998 Filozófiai folyóirat 10. szám

Tartalom

Tanulmány

Aurel Codoban	A filozófia mint diskurzus.....	7
Demeter Attila	Filozófia és nyilvánosság.....	17
Markó Lehel	A felelősségről.....	21
Veress Károly	Képzés és kultúra.....	33
Kovács Attila	Az arisztotelészi „tapintás” fogalma és a fenomenológia problémája.....	43

Filozófiai divatok, filozófiai horizontok

Suzi Gablik	Tánc Baudrillard-ral.....	49
Egyed Péter	Más tájak, más sznobok.....	61
Gregus Zoltán	A divat margójára íródo festészet?.....	65
Kulcsár Iringó	A posztdecens szóhasználatról.....	79

Magyar filozófia

Larry Steindler	A külföld ismeretei a magyar filozófiatörténetről.....	87
-----------------	---	----

A Kellék összesített tartalomjegyzéke – 1994–1998.....	109
--	-----

Kelléklet – A Kellék irodalmi melléklete

A filozófia mint diskurzus

AUREL CODOBAN

A jelenkori kultúrát igen gyakran illették az alexandrinizmus vádjával. Azt állították róla, hogy értelmező kultúra. S noha ezek a vádak nehezen ellenőrizhetők és még nehezebben bizonyíthatók a tudomány kortárs formája, valamint az „új” művészetek (pl. film) esetében, jelentős teret látszanak nyerni a filozófia kulturális állapotának diagnosztizálásában. Ugyanis az emberiség történetében először elhangzó kérdések súlya alatt a jelenkori gondolkodás, úgy tűnik, a görög filozófia, vagy általában a filozófia története felé fordul, s e törekvése a legtöbb esetben valóban nem haladja meg az aktualizáló értelmezés szintjét.

Nem beszélhetünk azonban itt az eredetekhez való tényleges visszatérésről, hiszen sok esetben nem az eredeti szövegek azok, melyeket olyannyi hévvel és részletekbe menő szaktudással értelmeznek. Ugyanakkor sok esetben a terminusok jelentősége, illetve értelme sem annyira nyilvánvaló. Azért sem beszélhetünk „az eredetekhez való visszatérésről”, mert a kortárs gondolkodás síkjára helyezve a görög filozófia kétségtelen anamorfózist szenved. A filozófia ezen saját történelmére irányuló „nekrofil-kannibalikus” szenvedélyének alapja az eredeti kiindulópontok keresése sem lehet, hiszen a nyelv és a kommunikáció kortárs tematizálása, valamint az eszmék és fogalmak maguk is teljességgel újszerűek. Mindezek ellenére úgy tűnik, hogy napjaink filozófiája más területek gondolat- és igazságvilágának, ezek értelmezésének van kiszolgáltatva: ha nem éppen a görög filozófiának vagy a filozófia történetének, akkor leggyakrabban a tudománynak, irodalomnak, művészetnek vagy éppenséggel a kultúrtörténetnek.

A jelenkori filozófia ilyen jellege elsősorban az alkotóerő és a befogadás egyéb kulturális formákhoz (tudományhoz, irodalomhoz, művészethez) viszonyított elvesztésében vált érezhetővé. Ez az az állapot, melyért ma – egyéb „kulturális halál” mellett – a „filozófia haláláról” beszélünk, vagy legalábbis feltesszük a filozófia kulturális szerepére vonatkozó nyugtalanító kérdést.

Az alexandrinizmus, az értelmező filozófia vagy a filozófia kulturális halálának kontextusában ez a kérdés azonban pusztán retorikai. Mindenekelőtt azért, mert az esetek többségében a diskurzus kiindulópontjául szolgáló effajta kérdésfelvetés csupán arra jó, hogy felvezesse a már előre tudott választ. Másodsorban azért, mert a filozófiától nem lehet elvonatkoztatni. A filozofálás még a tagadás aktusában is benne van: a filozófia tagadása is filozofikus. Végül pedig azért, mert egy kultúra soha nem veszítheti el kiemelkedő értékeit vagy megnyilvánulási formáit. Ezek súlypontja, hatóköre megváltozhat ugyan, átvittelek és újracsoportosulások is lejátszódhatnak, ám élettartamuk egybeesik az illető kultúra élettartamával. Ezért van az is, hogy az előre bejelentett kulturális halál – a költészeté, a művészeté, a vallásé – nem igazolódott be. Abszolút halál nem is létezhet a kultúrában, csupán csak metamorfózis: az értékek és formák különbözőképpen jelennek meg, bizonyos fajaik eltűnnek vagy radikálisan átalakulnak. A filozófia pedig mindig alkalmazkodott a nyugati kultúra történelmi formáihoz, ezekkel párhuzamosan modellálódott vagy alakult át.

A kérdés mélyebb jelentése azonban, mely arra vonatkozik, hogy hogyan lehetséges filozófia a kortárs kultúrában, igencsak jogosult. Drámai megfogalmazásának mögöttese az a tragikusan elmélyített felfogás, mely szerint mindaz, ami ma filozófiaként jelenik meg, a hagyományos filozófiai öntudat számára nem felismerhető, illetve az, hogy a filozófia már nem alapvető kulturális érték, hogy a kultúra ezen korszaka nem a filozófia korszaka. A kérdés explicit, álpátosz nélküli megfogalmazása elkerülhetetlen a filozófiai öntudat számára, hiszen a filozófia kulturális szerepére és egyáltalán létének lehetőségeire kérdez rá. Megfogalmazása a poszthegeiánus filozófia fejlődéséből áramlik ki, s jelentése egybevág a poszthegeiánus filozófia kortárs történetével. Marx, Kierkegaard, Nietzsche és Freud, korunk pozitivizmusai, fenomenológiai és egzisztencializmusai után ugyanis a filozófia arra kényszerül, hogy feltegye a magára vonatkozó kérdést: milyen helyet tölt be a kortárs kultúrában? Vagy, ha úgy tetszik, nyelvfilozófiai terminológiával megfogalmazva: a kortárs kultúrában milyen kul-

turális diskurzust jelent a filozófia, hol adják ezt elő, milyen formában jelentkeznek, s egyáltalán, milyen hallgatóságra számíthat?

Kézzelfogható tény, hogy napjaink kultúrájában elsősorban a tudomány az, mely szembeszegül a filozófiával, s eképpen a legbomlasztóbb rákérdezés a filozófia szerepére a tudományos diskurzus kontextusában fogalmazódik meg. A szembeszegülés tényénél azonban sokkal fontosabb az a mód, ahogyan ez a szembenállás megjelent és fejlődött. A filozófia hosszú időn keresztül egybemosódott a tudománnyal: Platón és Arisztotelész filozófiája egyidőben „tudomány” is, hiszen náluk a filozófia megalapozása és léte szimbiózisban van a tudományéval. Később Descartes és Leibniz fizikája sem különül el filozófiájuktól. Ezt a kulturális helyzetet következetesen végiggondolva a német idealizmus, különösen pedig Hegel, az abszolútum tudományával szinonim filozófiát hozott létre.

Napjainkban azonban a tudomány már nem fér meg a filozófiával, s a tudományokban már nemigen léteznek filozófiai igazságok. Az igazság a tudomány hatáskörébe tartozik, amely megállapítja és verifikálja őket, s a filozófiában csak a kísérlet és ellenőrizhetőség alól kibúvó igazság jelentkezik. Az igazság kérdésének mint kulturális értéknek effajta tételezése nem jogosítja fel a filozófiát a tudományok megalapozására, s ezek tárgyát és axiomatikáját igazoló episztemológiai normák előírására sem. Másfelől, a tudomány sem elégszik meg részigazságokkal, hanem az abszolút igazság igényével lép fel. S míg a filozófia lemondott az átfogó rendszerek alkotásáról, addig századunk kozmológiája egyre teljesebb, a teret és időt a mezők és mikrorészecskék fizikájával összekötő elméletekkel állt elő, melyek – úgy tűnik – egyre inkább átvették a filozófiai rendszerek helyét. Van tehát egy olyan tudomány, a kozmológia, mely deklarált módon „a totalitás tudományának” tartja magát; ezzel szemben a filozófia alig mer a totalitásra hivatkozni. Csodálkozhatunk-e akkor azon, hogy olyan, nemrég még a filozófiához tartozó kategóriák, mint szubsztancia és forma, energia és információ ma már a tudomány fogalomtárában találhatók?

Egy, a természettudományétól különböző, de szintén tudományos indíttatású paradigma részéről a filozófia elvileg egy differenciált elbírálásban reménykedhetett. Ám az új paradigmák „utánzásnak”, a modern tudomány kezdeti magatartása megismétlésének bizonyultak. Hiszen ahogy a newtoni-galilei-i episztemológiai modell mellett megjelent az élettudományok modellje, úgy a természettudományok ezen újraalkotott totalitása mellett megjelentek a társadalom- és humántudományok. S mi-

ként az előbbieket átvették a filozófiától a természet megismerését, úgy az utóbbiak arra összpontosítottak, ami még a filozófia hagyományos örökségéből megmaradt: azaz az emberi szellemre. A politikai gazdaságtan és szociológia után sorra fejlődtek ki az emberi szellem pozitív tudományai – pszichológia, logika, etnológia, nyelvészet, antropológia, esztétika –, melyek, a maguk kísérleti és verifikálható eredményeivel, a filozófiai szintézis hitelességét ásták alá. Így aztán valahányszor egy humánfilozófiai kérdésfelvetés a tudományos diszciplínáktól kölcsönzi módszereit és terminológiáját, végérvényesen eltávolodik és menthetetlenül elszakad a filozófiától. S jóllehet tárgyük sajátos – hiszen az ember mégsem egy tárgy a többi között –, a társadalom- és humántudományok elutasítják a filozófiai megalapozást, s a természettudományok utánzására törekednek. A filozófia oldaláról tekintve ugyanakkor nehezen elképzelhető, hogy mindaddig, míg nem „gyakorolja” őket, miként foglalhatná ezeket a diszciplínákat egy valódi szintézisbe; továbbá az is kérdéses, hogy melyik humántudomány veszi majd figyelembe egy olyan filozófia episztemológiai és axiológiai követelményeit, mely csupán megfogalmazza és nem próbálja ki őket. Általánosítva a kérdést, remélhet-e a filozófia más szerepkört, mint a szolgálóleányét, aki a maga módján igazolja a tudományos, politikai és vallásos hiteket, mikor szembenáll egy olyan tudományos megismeréssel, melyet elsajátít ugyan, ám sohasem gyakorol?

De nem volt szükség egy külső konfliktusra ahhoz, hogy a filozófia megfogalmazza az önnön létére vonatkozó kérdést. A filozófiának mindig is sajátja volt az „önváltás”, önváltás, melyet – a lét problematizálását a megismerés problematizálására cserélve – a kanti kriticismus a metafizikai tudomány lehetségeségére való rákérdéssel élezett ki. Azáltal, hogy az igazságot a maga történetiségében szemléli, az utolsó nagy filozófiai rendszer – vagyis a hegeli – magába zárja az összes filozófiát, majd úgy alapozza meg őket, mint a fejlődésében abszolút igazság logikai momentumait. Ezzel azonban a tapasztalat transzcendentális feltételei, melyekkel Kant a transzcendens abszolútumot helyettesítette, relativizálhatókká váltak, s csupán a tapasztalat bizonyos történeti kontextusában maradtak érvényesek. A tapasztalat lehetőségének effajta – történelmileg viszonylagos – feltételei keresése során különböző történelmi korokban a filozófia nem több kultúrfilozófiánál, kulturális analízisnél és kriticismusnál, mely azonban igen távol áll a filozófia eredeti ontológiai formájától; ez persze abban az esetben, ha – Marxai együtt – a filozófia a világ elgondolása mellett nem törekszik a világ átalakítására, az emberiség fejlődésében

való kiteljesítésére. Egyébként már a nagy német filozófia kanti kiindulásánál a megismerés tematizálását a cselekvés modern motívuma kísérte. Ebben az esetben azonban maga a filozófia másként tétéleződik, s a princípiumok birtokosaként fellépő, kontemplatív megismerésből eredő „régí ontológia” helyét egy olyan módszertan veszi át, mely megmutatja, hogyan építhető fel a világ a megismerésben vagy létezésben. A modern ember a termelés és cselekvés embere, s eképpen filozófiája is inkább tevékenységeinek rendszerét, tevékenységeinek módszerét jelenti, s nem annyira a világ megismerhető, teljes és lezárt képét.

A hegeli rendszer után azonban nem csupán a filozófia ilyen vagy olyan válfaja alakul át, hanem egy egész filozofálási mód ér véget. A hegeli szintézis felbomlása után a filozófia többé már nem lehet az „abszolútum tudománya”. Mint nem abszolút tudás, nem tudja táplálni mindazokat az igényeket, melyek a világ határtalan totalitására és a kijelentések abszolút egyetemességére vonatkoznak. S lévén, hogy képtelen az egyetemesség logikai alapjának fenntartására – mely alap eszmévé tette a filozófiai gondolatot és rendszerelemmé a filozofémát – a filozófia a különös felé fordul. A megismerés gyakran a meditáció laza alakját ölti; a görög matematikától örökölt deduktív diskurzust felváltja a költői gondolkodás és az aforizma villódzása; a világ totalitása feladásra kerül, az ontológia regionálissá lesz, s a filozófiai rendszerek helyét azok az egyéni gondolkodásmódok veszik át, melyekben elsősorban e perspektíva egyediségét becsüljük. Abban, hogy a tudománytól elutasítva s az absztrakt kategóriáktól eltávolodva a filozófia egyre inkább a különös felé fordul, a művészet és irodalom „kísértésének” is szerepe van, melyek a maguk során reflexívebbé, kategoriálisabbá, elvontabbá váltak. Mint a mindennapi életbe belemerült egzisztenciális analízis, vagy mint a létezés tragikus egyediségét és egyetlenségét autentikusan elgondoló eljárás – elsősorban a gondolkodás művészeteként, mintsem szigorú, logikai-deduktív eljárásként –, a filozófia egész nyugodtan a kortárs irodalom műfajai közé sorolható.

A tudománnyal való szolidaritás bukását tehát az irodalommal kötött sokféle szövetség máig le nem zárt korszaka követi. Igaz ugyan, hogy az egyetemi-, a katedrafilozófiában tovább él a filozófia hagyományos iránya, ám ez az élő filozófián kívül helyezkedik el, egy olyan filozófiatörténetet művelve, mely önmaga túlélője. Az élő, valódi filozófiai gondolat ma máshol lelhető fel. Képviselőinek egy része elfogadja a tudományok „másodhegedüsének” szerepét, mely terméketlen alávetettséget, ám jóval több garanciát jelent. Más részük, a kortárs filozófia

legérdekesebb és talán legjelentősebb gondolkodói, a költői gondolkodás akategoriális talajára helyezkednek. Bármennyire végzetes is legyen ez a filozófia számára, klasszikus formájának felbomlása beteljesedett, s korunk kultúrájában csupán mint egyfajta irodalmi filozófia jelenik meg. A nagy hegeli szintézis eltűnésével ugyanis a filozófia által addig összeötvözött irodalom és tudomány különvált. A hegeli tradíción alapuló nyugati filozófiában két fő vonulat rajzolódik ki. Egyfelől ott van Marx és Freud, a logikai pozitivizmus és a különféle tudomány- (vagy tudományos) filozófiák, melyek a nagy tudományos felfedezések közegében konstruálódnak, s eképpen a tudományos diskurzus igényével lépnek fel. (Napjainkban a francia strukturalizmus képviseli ezt a vonulatot.) Másfelől viszont a Kierkegaard, Nietzsche, az egzisztenciafilozófiák vagy egzisztencializmus, illetve – napjainkban – a filozófiai dekonstruktivizmus által behatárolt vonulat az irodalom formájához áll közel, s így irodalmi diskurzusra törekszik.

Persze feltehető a kérdés, hogy miért éppen a mi korunkban vesztette el a filozófia – a tudománnyal vagy az irodalommal szemben – a maga sajátos megjelenési formáját? A kérdésre legalább két válasz adható. Egy óvatosabb, pozitív válasszal C.P. Snow lord szolgál, aki különbséget tesz kétfajta kultúra között. Ennek megfelelően a jelenkorban a kultúra egy „tudományos”, valamint egy „irodalmi” kultúrára szakadt, s szemben egy túlsúlyosan operacionális, a technika és technológia köré szerveződő „tudományos kultúrával”, a filozófia az „irodalmi kultúra” oldalán helyezkedik el. Egy drámaibb és filozofikusabb válasz lehetne az a Dilthey álláspontjával egybevágó állítás, mely szerint a filozófia, az irodalommal és vallással ellentétben, nem jelent egy állandó lehetőséget; a filozófia csupán bizonyos helyzetek és pillanatok kulturális terméke, melyhez valami másból kiindulva jutunk el, s melytől szintén valami más felé haladunk. Az állítás Ortega y Gasset értelmezésével is megegyezik, aki szerint annak a felismerésnek a küszöbén állunk, hogy nem valamely filozofálási mód, hanem éppen maga a filozófia a zsákutca. Nyilvánvalóan ez a válasz egyben etnocentrikus is. A filozófiát a nyugati kultúrára szűkíti, s elhanyagolja azoknak a keleti filozófiáknak a jelenlétét, melyek egészen más kulturális kapcsolatban állnak történelmükkel, vallásukkal, tudományos megismerésükkel, irodalmukkal és egzisztenciális technikáikkal.

Ez az utóbbi válasz egyenesen a filozófia jelenlegi öntudatából származik, melyet a megismerés kanti kritikáját követő újabb kritizmus, a kommunikáció kritikája sem tudott határozottabban tenni. A filozófia érzi, hogy korábbi két tematikáját kimerítette, s

hogy mindent, ami még élő volt ezekben, odadobta a tudományoknak és az irodalomnak; eképpen aztán az új problematika, azaz a kommunikáció és nyelvezet problematizálása során a metafilozófiába, az önreflexió és önelhelyezés nárcizmusába menekül. A legelterjedtebb filozófiai érzés az, hogy már minden kérdés fel volt téve és minden válasz ki volt próbálva. A filozófiának csupán egyetlen és utolsó kérdése marad: az, hogy mi a filozófia? Ezzel a kérdéssel azonban minden újrakezdődik. A filozófiai vizsgálódások körkörössége ugyanis a válaszból egy egész filozófiát bont ki, s a metafilozófiát a jelenkori kultúra filozófiájává alakítja.

A metafilozófia előtt a filozófiai öntudat egy igen egyszerű öndefinícióon alapult. Ezen definíció értelmében a filozófia megismerésként, mi több, tudományként tételezte magát, el egészen addig, míg a megismerésből kivált az, mely valódi tudományként jelenik meg a modern és jelenkori kultúra számára. A modern tudomány határozott fellépésével a filozófia megismerésbeli szerepe egyre nehezebben volt meghatározható. A német filozófia talaján állva, a megoldás abban látszott körvonalazódni, hogy a megismeréshez – egy *sui generis* szintézis során – értéket társítottak. Az érték racionalizálásával aztán a filozófia hozzájárul a modern tudományos megismeréshez. Ezen törekvés alól azonban éppen önmaga csúszik ki: míg ugyanis értékeket társít az emberi tevékenységhez, míg minden cselekvést értékek szerint osztályoz, addig éppen önmaga számára nem talál egy sajátos értéket sem. Etimológiai alapon talán azt lehetne mondani, hogy a filozófia értéke maga a bölcsesség. Ám a bölcsesség nem helyezhető a tudományos igazság, a művészi szépség, a morális jóság és a vallásos szentség kategóriáinak sorába. A bölcsesség elsősorban nem megismerés vagy érték, hanem egy racionális lelkiállapotból származó tevékenység, mely az értékeket a valóság totalitásával szembeállított öntudat alapján koordinálja.

Ezek lennének tehát azok az elméleti nehézségek, melyek a modern filozófia krízisét jellemzik. Hiszen a filozófia mindig saját problematikája alapján határozta meg önmagát, s mindig annak alapján határolta be magát, hogy mit tekintett fontosnak. Úgy, ahogy önmeghatározás céljából a filozófia a kategóriákhoz fordult (akkor, mikor a logika, a lét tematizálásán keresztül, onto-logikus volt), ahogy kognitív-módszertanilag és magatartás-axiológiailag a tudományhoz viszonyult (mikor a problematizálás tárgya maga a megismerés volt), úgy most is, mikor a filozófiai mező előterében a kommunikáció és a nyelv kérdései helyezkednek el, a filozófia a jelentés, a kulturális diskurzus gyakorlataként kell meghatározza

önmagát. Ez az a pillanat, melyben a filozófiát a kultúra egyéb formáihoz mint diszkurzív eljárásokhoz viszonyítjuk.

Nem ringatjuk magunkat abban az illúzióban, hogy ez az újrameghatározási kísérlet legyőzi majd az összes problémát, az összes elméleti nehézséget. A lezajlott metamorfózis meg nem értése egyébként a megelőző megjelenési formák továbbéléséhez vagy újramegjelenéséhez vezet. Az egy- és többjelentésesség, a referencialitás és önreferencialitás, az értelem és jelentés szemiológiai perspektívája első és felületes megközelítésben nem jelent többet, mint a kategóriákhoz, fogalmakhoz és metaforákhoz, az általánoshoz és különöshöz, a megismeréshez és értékhez viszonyított definíciót. A kulturális diskurzusok sokféleségére alkalmazva ugyanis ezen szemiológiai kritériumok csupán két poláris diszkurzív gyakorlatot tesznek lehetővé: egy egyjelentésű, referenciális, tárgyra vonatkozó gyakorlatot, valamint egy túlsúlyosan többjelentésű, önreferenciális eljárást, mely önmagát mint tárgyat jeleníti meg. A diskurzus e két pólusa egy sor lehetőséget nyit meg, melyek a funkciók különbözősége és a változók sokfélesége révén igen eltérőek lehetnek. A jelentésadás gyakorlata azonban csupán két lehetőséget érvényesít a modern kulturális diskurzusban: a diskurzus tudományos, illetve irodalmi műfaját. Ezzel a felületes tipológiával visszaesünk a megismerés problematizálásának kontextusába, vagyis abba a kontextusba, mely azáltal, hogy az esztétikai érték, a művészet vagy az irodalom hatáskörébe helyezte, megfosztotta a filozófiát a tudományos megismerés és az igazságérték igényétől. Így aztán nem igazán mondhatunk ellent a *Bécsi Kör*nek, mely a metafizikát a fantasztikus irodalom egyik ágaként kezelte, s hevesen támadta az ontológia irodalmi eszközeit, sem pedig annak a Lévi-Straussnak, aki újabban egy olyan *philosoph'art*-ról beszél, mely az elődök fogalomtára, módszerei és problémái prostitúciójának szenteli magát, s melynek az eredményei mindvégig tisztán érzékiek és dekoratívak maradnak.

Abban a törekvésben, hogy a filozófia irodalomhoz való esztétikai közelítése ne legyen többé problematikus, igen jelentős változást hoz a kommunikáció és a nyelv tematizálása. A jelentést a racionalitás legmagasabb kategóriájaként kezelvén, az új filozófiai kérdésfelvetés már nem tesz hierarchikus különbséget megismerési módok és értékek között. Ugyanakkor a filozófia nem érték-ként vagy megismerésként távolodik el a tudománytól, és közelít az irodalomhoz, hanem mint a jelentésadás, a diskurzus gyakorlata.

Éppen ezért a nehézségek is, melyekkel ez a filozófia szembe-találja magát, egészen másfélék, mint a filozófia és irodalom ré-

gebbi egybemosása által felvetett problémák. Mindenekelőtt ott van egy olyan szemiológia elméleti eszközeinek a meghaladása, mely átvette a logikai pozitivizmus örökségét, valamint az a követelmény, hogy – a diskurzus és diszkurzivitás még nem teljesen kielégítő fogalmi szintje mellett – az értelem, jelentés és jelentésadás a megfelelő világossággal működjenek. Egy másik nehézség lehet a filozófiai diskurzus mint tárgy igen ritka atmoszférájának „túlélése”. Ez a választás ugyanis egy kétszeresen ritka atmoszférába helyez bennünket: az eljárás metafilozófiai magasságaihoz hozzáadódik az a kényszer, mely nem a témákról és eszmékről, fogalmakról és indítatásokról való beszédet, hanem *az ezekre vonatkozó filozófiai beszédmódról való beszédet* írja elő. Végül pedig nehézségekbe ütközik annak a kanyargós történelmi vonalnak a követése is, mely a filozófiának mint a kulturális diskurzus gyakorlatának helyét kijelöli, s mely egészen a kortárs kulturális diskurzus irodalmi műfajában való elhelyezéséig vezet el. A filozófia történetére irányuló érdeklődés csupán másodlagos; csupán a filozófus és diskurzusa kulturális arculatának változásait keressük benne, változásokat, melyek egy határozottan poszthegeiánus és jelenkori filozófiára készítenek fel: napjaink filozófiájára.

Még ha meg is tudná haladni mindezeket a nehézségeket, metafilozófiai és kultúrfilozófiai próbálkozásunk sokakat elégedetlenné fog tenni, és senkit sem fog kielégíteni. Megközelítésünk ugyanis elfogadja, hogy a filozófia nem egyenmű a modern tudománnyal, ám nem véli tarthatónak a tudomány azon állítását, miszerint a filozófia nem több irodalomnál. Megfosztja a filozófiát az autonóm diskurzus méltóságától, ám ebből még nem következtet arra a követelményre, hogy a filozófia költőivé kell váljon, hogy inkább a metaforát, mintsem a fogalmat kell használnia. Amellett, hogy nem tesz eleget az agresszív episztemológiák igényeinek, próbálkozásunk nem teljesíti a sokrendű pánesztétizmusok követelményeit sem. Még ha a jelentésadás szempontjából irodalmiként tételezzük is a filozófiát, ez nemigen jelenti azt, hogy korunkban ez az egyetlen módozat, mely megnyitja egy olyan filozófia lehetőségét, mely, ha nem is verifikálható tapasztalatilag, ne lehetne több egyszerű irodalmi alkotásnál vagy személyes vallomásnál. Mert csak amikor belátjuk, hogy mindkét jelenkori diskurzus – úgy a filozófiai, mint az irodalmi – irodalmi formával rendelkezik, fogjuk felfedezni ezek eltérő jelentését és gyakorlatát.

Filozófia és nyilvánosság

DEMETER ATTILA

Jean-Pierre Vernant, közismert francia vallástörténész írja, hogy a filozófia egyidős a demokráciával. Ami alatt azt érti, hogy a filozófiai igazság (más szavakkal: az igazság, hiszen Platón óta a filozófia az igazság kizárólagos birtokosának tudja magát) *szervezetileg* a demokráciához és a nyilvánosság demokratikus intézményéhez kötődik; lévén dialogikus, a vélemények és ellenvélemények ütköztetésében formálódó igazság, létében az *agora*-t, a nyílt helyet, a vélemények szabad piacát feltételezi. E nézet szerint demokrácia és filozófia kapcsolata egyirányú és egyértelmű. Holott ez csupán az igazság egyik fele.

Parmenidész óta tudjuk, hogy a filozófiai igazság, az *alétheia* a *doxa*, a vélemény ellentettje. Nem egyszerűen vélemény (doxa), hanem *helyes vélemény* (orthé doxa). A filozófiai ortodoxia mint a jó társadalomról, a vallási ügyek intézéséről alkotott „helyes”, de ugyanakkor a *szokásostól eltérő* vélemény megbontja a társadalomban uralkodó nézetek és gyakorlatok tradicionális egységét. Márpedig egy közvetlen, nem képviseleti demokráciában, mint amilyen például az athéni is volt, csak az uralkodó politikai gyakorlatot illető osztatlan egyetértés biztosíthatja a társadalom és állam zavartalan működését. Amennyiben a bevett gyakorlatot illetően a polgároknak kételyek támadnak, és ezen kételyeiknek hangot is adnak, a vélemények egységét és az együttélés zavartalanságát az állam többé nem képes biztosítani. (Platón, éppen emiatt, Államából nem csupán a költőket, hanem a „kritikusokat” is kitiltotta volna, ami persze érthető, amennyiben a „jó”, vagyis

az „ideális” államról van szó. És Platón ezt gondolta a maga államáról.)

Az ortodoxia, a filozófiai igazság tehát veszélyt jelent az állam belső rendjére nézve. Jól tudták ezt a filozófusok, Platóntól Spinozáig mindahányan, és ennek megfelelően megpróbálták tenni is ellene. Ámde úgy tűnik, hogy a veszély csupán egyféleképpen volt elkerülhető: ha maguk a filozófusok mondtak ki anatómát a filozófiára. Az ógörög filozófusok nem gondolták (mint gondolja jó ezerkilencszáz esztendő múlva Descartes), hogy a filozófiai igazság nyilvánossá tétele üdvös lenne a tömegek számára. Platón írja: „[...] semmiféle munkám nincs a legfőbb kérdésekről és nem is lesz soha [...]; ... [mert] nem hiszem, hogy e dolgok szavakba foglalásának megkísérlésével az emberiség javát szolgáljánk.”¹ A hallgatás embertársaink javát szolgálja, tehát erkölcsi kötelesség; miként Ibn Ezra mondja: „annak, aki érti, hallgatnia kell!” Aki a hallgatás szent kötelességét megszegi, annak – mint Szókratésznek – az isteni törvények értelmében bűnhődnie kell.

Másképp ítélik meg a helyzetet a természetjog, illetve az individuális szabadságjogok modernkori védelmezői. A tizenhatodik-tizenhetedik század elméletírói szerint az ember alapvető joga a *szólásszabadság*. Értelmezésükben ez olyan további szabadságjogokkal van összefüggésben, mint a lelkiismereti szabadság vagy a „társulási” (Locke) jog. Valamennyi – állítják Hobbes, Locke és Spinoza – a *tolerancia* eszméjének, vagyis az új, szekuláris morálnak a folyománya. A tolerancia eszméjét Angliában Locke, Hollandiában Spinoza fogalmazza meg, a vallásháborúban megfáradt Európának pedig nincs ereje tiltakozni ellene. Az eszme valójában a vallásháborúk nyomán előállott helyzetet szentesíti, és pedig „a hívők közösségének megosztottságát”.²

Tolerancia és szólásszabadság kapcsolata organikus. Locke, akinek nem elhanyagolható tapasztalatai voltak a polgári és világi törvények uralmáról, úgy véli, hogy a szólásszabadság elidegeníthetetlen individuális szabadságjog, s mint ilyen, a lelkiismereti szabadság velejárója. Az egyház szerződésjogi elképzelése, miszerint az egyház szabad emberek szabad akaratukból való társulása, nem ad módot arra, hogy a lelkiismereti- és szólásszabadság jogát bármiféle egyházi dogma korlátozza: „[...] azt állítom, hogy az egyház szabad és önkéntes társulás. [Ezért] ... szükséges, hogy az

¹ Platón: *Hetedik levél*; in: Platón: Összes művei; Európa, Budapest, 1994, III. kötet, 1066.o.

² Tamás Gáspár Miklós: *A cenzúráról*; in: *Másvilág*, Politikai esszék, Új Mandátum Kiadó, 1994, 545.o.

[egyén] ugyanazzal a szabadsággal, amellyel belépett [az egyházba], bármikor nyitva álljon előtte a kilépés útja.”³

Spinoza, aki az ótestamentumi theokratikus állam képzetéből ihletődik, úgy gondolja, hogy elvben lehetséges egy egyetemes vallás, melynek elveire (és az ezekből származó erkölcsi parancsolatokra) az emberek „természetes világosságuknál” fogva szükségképpen rávezettetnek. Az, aki e tételekkel ellentétet állít vagy cselekszik, az vagy teljességgel híján van a természetes világosságnak, vagy pedig megátalkodott. Noha a *Tractatus* külön fejezetet szentel a tolerancia és szólásszabadság eszmekörének, nem képes ezeket igazolni, csupán *hasznukra* való hivatkozás által. Ez azonban ellentmond az univerzális hitből fakadó morál „szubsztantív” természetének. Ha tudom, mi a jó és igaz, cselekedetemben nem követhetek esélyességi vagy haszonelvű megfontolásokat.

A tolerancia és a szólásszabadság feltételek nélküli⁴ elfogadása és bevezetése a társadalmi- és joggyakorlatba új helyzet elé állította a filozófiát és az erkölcsi gondolkodást. A szólásszabadság „mindenki jogát jelenti, hogy azt gondolja, amit akar, és kimondja azt, amit gondol.” Így természetesen a filozófusnak is joga van filozófiai gondolatokat, feltételezett igazságát publikussá tenni. Ennek feltétele azonban az, hogy az „igazság” ne veszélyeztethesse a társadalom belső rendjét. Ezt kívánja elérni a modern alkotmányozás az állam ideológiátlanításával. Magyarán: a modern demokratikus állam lemond arról, hogy világnézeti kérdésekben állást foglaljon. A modern államnak tehát nincs ortodoxiája (se keresztény, se marxista), mert ez az állam világnézeti szempontból semleges: ez pedig azt jelenti, hogy a modern államban egyáltalán nincs és nem is lehetséges ortodoxia; „a modern pluralista-liberális demokrácia csak akkor védheti meg a társadalmi kohéziót, ha *semlegesíti* a filozófiát, ha eggyé teszi a vélekedésfajták között”; „[...] a demokratikus állam nem szentesítheti a különféle erkölcsfilozófiai és politikai elméleteket [...]; az állam mindezeket

³ Locke: *Levél a vallási türelemről*; Akadémiai, Budapest, 1973, 55.o.

⁴ Ehhez csupán annyit, hogy mind Hobbes, mind Locke korlátozza a tolerancia hatókörét. Egyértelműen intoleránsak az ateistákkal szemben. Úgy gondolják, hogy mivel mindenféle morál feltétele az Istenben való hit, aki semmiben nem hisz, nem lehet erkölcsös ember. Toqueville-nél olvassuk, hogy a társadalomnak nem érdeke, hogy polgárai hite „igaz” legyen, érdeke viszont, hogy kivétel nélkül minden egyes polgára higgyen. A béke és a rend fontosabb, mint az igaz hit.

puszta véleménynek tekinti”; „Ez a helyzet antifilozófikus [...]”⁵ – ismeri fel Tamás Gáspár Miklós.

A helyzet tehát a következő: ha egykoron nem lehetett elmondani az igazságot, mert veszélyes volt, ma nem érdemes, mert érdektelen.

Ha az állam világnézeti szempontból semlegesnek nyilvánítja magát, e mögött egy további – igazolhatatlan – előfeltevés rejlik: hogy a demokrácia az elképzelhető legjobb államforma. A demokráciával szemben – így az alkotmány – minden vélemény súlytalan. Aki tehát ma azt állítja magáról, hogy birtokában van az igazságnak, az vagy bolond, vagy pedig szándékosan rosszindulatú. Szóval az is bolond, aki ma filozófusnak megy; és nemcsak Magyarországon.

⁵ Tamás Gáspár Miklós, id. mű, 547. o.

A felelősségről

MARKÓ LEHEL

Tamás Gáspár Miklós egyik, a *Polis*-ban megjelent cikkében felveti a problémát: felelősségre vonhatók-e az értelmiségiek gondolataikért, azok következményeiért, azokért az interpretációkért, amelyeket mások (vagy később ők maguk) adnak nekik. A szerző válasza az, hogy *nem*; a gondolkodók nem is lehetnek felelősek, mert ez a fogalom feltételezi, hogy standard kritériumrendszerünk van annak megítélésére, mit is jelent értelmiséginek (azaz jó minőségű értelmiséginek) lenni, s így objektív fogalmunk lenne az egyedüli igazságról. Ebben a „szkeptikus és relativista korban” viszont nem rendelkezünk az Igazsággal.

Következésképp szoros kapcsolat van igazság és felelősség között: a felelősség egyfajta kontinuus igazmondás, hisz folytonos elkötelezettséget jelent a pillanatnyi igazmondás revelációja iránt. Önként adódik tehát a feladat: ha a felelősség már definíciószerűen az igazság lényegéhez kötött, akkor ez utóbbit kell felfedni ahhoz, hogy elérhessünk a felelősség fogalmához.

Az igazlét hagyományosan megfelelést jelent valami szubjektív, emberi (kijelentés, eszme) és valami objektív, külső (tényállás, eszme) között. Az igazság megfelelés-jellege megőrződik a nem kijelentés típusú ítéletek esetében is. Az arisztotelészi meghatározás, miszerint csak a kijelentések lehetnek igazak vagy hamisak, a megfelelés-jellegnek csupán egyik specifikus, a szubjektivitás és objektivitás jól körülhatárolt területeire (diszkurzív, leíró nyelv – mint eszköz –, törvényszerű, leírható „természet”) érvényes

¹ *Polis*, 1994/1, 94–101.o.

részesete (a majdani tudományé). Mivel minden nem tudományos beszéd az objektivitás és a szubjektivitás más területeit is megfelelteti egymásnak (ugyanúgy, ahogy a kijelentés megfelelteti magát a tényállásnak), ezért ez a megfeleltetés ugyanúgy igazlét, mint a kijelentésé. Ezeket (mint a hagyományos metafizika ismeretelméleti eljárását) Heidegger a *Vorstellung* elnevezéssel illeti (előállító elképzelés, megjelenítés). Annak ellenére, hogy a szűk értelemben vett korrespondencián kívül más igazságkritériumok is vannak, ezek lényegük szerint ugyanúgy megfelelésen alapulnak. A koherencia-kritérium egyszerű verifikációs eszköz egy diskurzus kiszakított elemei számára, amelyek a „valósággal” közvetlenül nem mérhetők össze; a diskurzus egésze azonban (a már illeszkedő részlettel) igazságát megfelelésként értelmezi. A pragmatikus igazságfogalom pedig ugyancsak megfelelést igényel valami „külsővel” – ez pedig ugyancsak „fűzisz”, még ha emberi is. Az európai gondolkodásban tehát az igazság döntően megfelelésként, megegyezésként fogalmazódik meg.

Heidegger a „*Platón tanítása az igazságról*” című tanulmányában vázolja ennek az elképzelésnek a platóni eredetét, lényegét. Bár az *Állam* barlanghasonlata Platón hozzáfűzött magyarázata szerint a paideiáról szól, valójában az alétheia lényegét, illetve lényegének változását mutatja be, mondja Heidegger. Eképpen alapvető kapcsolat lepleződik le az „inkább létezőhöz” való „odafordulás” és az igazság között. Ezekben az odafordulásokban – melyek az ember lényegét érintik, s hosszas és fáradtságos folyamatot, „képzést” jelentenek – a kezdetben elrejtetlenségként, a létező lényegi feltárultságaként értett „igazság” elveszíti eredeti értelmét.

A barlanghasonlat négy képre osztható. Az elsőben a leláncolt emberek a barlangban megjelenő árnyakat tekintik létezőnek; itt az igazság elrejtetlenségként van jelen: az árnyak a maguk eredeti megjelenésmódjában, valóban „saját magukként” vannak. Fogságukból megszabadulva az emberek a tűz fényében megjelenő dolgokat fogják fel létezőkként. Az igazság ugyancsak a dolgok elrejtetlensége, önmagasága lesz. A harmadik képben az ember kikerül a napfényre; a sugárzó fényben a létezők sajátyszerűsége „kinézetként” jelenik meg, a létezők „igazsága” nem „egyszerűen” elrejtetlenség, hanem kinézet (idea): az elrejtetlenség mint idea mutatkozik meg. A barlangba visszatérve pedig az idea mércéjével lesz mérhető a létezők feltárultsága, az ember tekintete ideahűséget fog kutatni a tűz fényében megjelenő dolgokban. Az igazság tehát orthotésszé, helyességgé válik, a megfelelés mértékévé.

A barlanghasonlat lényegévé következésképp a negyedik kép válik. Az ember nem marad fenn az ideák világában, hanem visszajön „ebbe a világba”, a barlangba. A létezőhöz való viszonyulása viszont megváltozik; a tűz fényében megjelenőket már nem megjelenésükben látja, hanem az ideához való hasonlóságuk mércéjében. A visszatért ember most kötelezően *mást* fog keresni a dolgokban, mint amit azok maguk mutatnak; kötelessége lesz valami mást észrevenni, mint a dolgokat magukat. A tudás mértéke az lesz, hogy mennyire *nem* a létezőt fedi fel, hanem a mögötte, felette levő inkább létezőt. Ehhez szükséges a paideia, a képzés heideggeri értelmében: az ember egész lényegét igénybe vevő, az ideához való odafordulás. A paideia lesz a létező felismerésének kulcsa: a létező már nem egyszerűen önmagát mutatja, hanem jártasság s elsősorban módszer kell a felismeréséhez (a tulajdonképpeni eidoszának felismeréséhez).

Hogyan éltek meg a görög szellemi hagyomány folytatói ezt a platóni örökséget? A platóni hagyomány a modernitásban teljesedett ki; a tudomány az, amely radikálisan végigvitte. A nem tudományos jellegű gondolkodás egyre kevésbé tudja legitimálni saját igazságfogalmának érvényességét; így a tudomány fokozatos térnyerésével párhuzamosan arra kényszerül, hogy egyre radikálisan visszaforduljon az igazság platóni felfogásához. Heidegger számára a tudomány végső terméke, a technika, és a filozófia végső produktuma, a feje tetejére állított platonizmus (Nietzsche életfilozófiája) egyformán a platonizmus kiteljesülései. Wolf Lepenies felosztását használva² (tudósok – értelmiségiek) elemezhetjük a nyugati gondolkodás igazságfogalmát.

A tudomány emberei a fűziszt, a teljesen külső világot vizsgálják. Maga a tudomány azonban nem egyszerűen deskripciója a természetnek (ebben az esetben a természet fenomenológiája lenne), hanem leírása annak a valaminek, aminek az ideája élénken megvan mindazokban, akik bekerültek a tudományos közösségbe. A tudomány specifikusan, előre meghatározott módon beszél valamiről, ami maga is ebben az előzetes meghatározottságban jön létre. A tudomány nem hagyja a természetnek, hogy ez felfedje magát akként, ahogyan van, hanem irányított leírás. A természet maga „objektíválódik” ebben az átállásban, önmaga ideájává válik. A tudomány (a technika révén) úgy mutatja be a természetet, ahogy az sohasem mutatkozna meg „természetes” módon. A tudományos igazság a természet-idea és a tudományos világgépek közötti korrespondencia lesz. Az igazság: helyesség; a

² *Polis*, 1994/1, 5–18. o.

tudományos kijelentés igazsága azon a „helyen” jön létre, ahol a „szubjektív” és az „objektív” tényezők találkoznak: abban a pontban, ahol a dolog megismerése által és vele egyidőben történik magának a dolognak a megkonstruálása. A természet tudományos megismerése egyben a tudomány természet-fogalmának a felépítését jelenti; így ez a természet-”kinézet” (amely így pont annyira világos és pontos, amennyire a tudomány maga az) mindig a tudomány előre kijelölt követendő ideájává válik – annyira tisztán kivethető ideává, hogy követése csak módszertani problémává válik. Ez a „csak” jelen esetben kettős jelentésű: egyfelől a pusztán, másfelől a csakis értelemben használható. A tudós a barlangból a „külső világba” kikerült ember esete: ha végrehajtotta a paideiát, a lényegi ráfordulást, a képzést (magáévá tette a módszert, szeme hozzászokott a fényhez), az ideákat a maguk közvetlenségében szemléli. Ha a tudós már megkapta a kiképzést, megfelelő jártasságra tett szert a módszer követésében, további tevékenysége folyamán semmi nem fogja „eredeti” világához kötni. A tudós kötelessége nem visszafordulni a barlangba, szükségszerűen le kell ráznia magáról mindent, ami az „e”-világhoz kötné, megfosztaná jártasságától, az ideák tiszta szemléletének képességétől.

Ezt a pillanatot ragadja meg Descartes ideiglenes etikája. Ez tulajdonképpen metaetika: akkor nyeri el értelmét, ha az ember kilépett már abból a körből, amelyhez való kapcsolódását eredetileg valami gyakorlati (kitüntetetten: etikai) szabályozná. Az ideiglenes etika a gyakorlati-etikai viszonyokból való végleges kiszakadás garanciája, s ezáltal merőben más megalapozottságú, mint amilyennek az erkölcsnek kellene lennie. Alapja nem az erkölcsi törvény, hanem az ideaszemlélet, az igazságkövetése kellsége. Ez azonban önmagában pusztán elméleti kellség; egyre kevésbé tudja megállni a helyét, amikor a kellség egyre inkább a gyakorlatban nyeri el értelmét. Az ideakövetés kellsége morálisként kezdi értelmezni magát; így válik az igazság a jó produktumává, ez utóbbi pedig erkölcsiként értelmeződik. A platóni jónak, az agathónnak még nincs meg a morális értelme, nem döntően az erkölcsi törvénynek megfelelő, megfeleltetőt érti alatta. A platóni jó, mint minden idea ideája az, ami megfeleltetővé tesz – mondja Heidegger. A jó ideája teszi a többi ideát ideává, neki köszönhetően válik a „lényeg” „kinézetté”. Az idea ontológiai szubjektumként önmagát tudja felmutatni és így minden dologban a „bennelevő”, a lényeg tud lenni. Így válhat az idea egyáltalán felismerhetővé az evilági létezőkben. A legfőbb idea tehát a saját-

szerűség tautológiája, amelynek az erkölcsi törvény autonómiája, mint az erkölcs sajátyszerűsége csupán egyik oldala.

A metaetika tehát etikaivá kellett váljon ahhoz, hogy gyakorlati kellségre tegyen szert. Descartes ideiglenes etikája a tudomány végleges etikájává lett. Az uralkodó törvényeknek, szokásoknak való önkéntes alávetés, a már valamilyen megkezdett út konzekvens követése (pusztán a kitartásért magáért, nem engedve létjogosultságot semmilyen gyakorlati megfontolásnak), s végül ebben az ideák alatti világban való aktív részvétel a saját személyének formálására való korlátozás teljes szakadást eredményez az ideák világa és az eredeti származási hely között. A tudósnak nem szabad már visszapillantania, így ő (Lepenes kifejezését használva) „megbékélt lelkiismeretű” emberré válik. Tévedése nem jár „következményekkel”, mert a titok, a rejtőzködés kívülmarad a tudományos igazságon. A tudós tévedése „szakmai” csupán, egy kiküszöbölhető hiány a képzésben (paideiában). A tévedés, a nem-igazság mint hiány pusztán tagadása az igazságnak, ő maga nem kategóriája a tudomány hallgatólágos ontológiájának. A tudós nem felel tévedéseiért, mert nincs semmi „mögöttes”, aminek természetes logikája a tévedésre vezette volna. Nincs „miértje” az elhibázott számításnak vagy a rosszul felismert oksági kapcsolatnak. A tudós tévedése nem utal semmilyen „belsőre”, mert az ideák világában minden „külső”, kinézet. A tudomány nem tan, hanem szemlélet. Felelősségről való lemondása, mint a tudományosság józan eszéhez való kapcsolódás a tudomány első és egyetlen imperatívusza; a tudományos közösségeknek a gyakorlati élet befolyásaitól való megszabadulásának igénye már a modern tudomány kezdetétől megfogalmazódott.

A felelősség tehát ismeretlen (a barlangon kívül) az ideákat szemlélő ember számára; akkor jelenik meg, ha az ember visszamegy eredeti világába. Ez a negyedik mozzanat lényeges a barlanghasonlat jelentésének kiteljesedésében. Szigorúan véve a platóni metafora szemléltethető lenne csupán a barlanghasonlat első három momentumával; így azonban egy egyszerű koncepció lenne a többi között. Az utolsó kép teszi tulajdonképpen „érvényessé”, nekünk szólóvá a barlanghasonlatot, bemutatva azt, hogy mennyire a mi világunkról van benne szó. A „mi világunk” eredendően a barlang világa. Az ember élete lényegileg benne zajlik, minden ami emberi a barlanghoz kötődik. A barlangbeli állapot olyan ősalapot, ami előtt nem volt semmi; az ember beleszületett és barlanglétre van ítélve. Az ideaszemlélésre alkalmassá vált ember is a barlangban fogja „helyesebben” felismerni a dolgok-árnyak „lényegét”. Képzettsége, a barlangon kívül

szerzett tapasztalata itt lesz használható. A barlanghaszonlat utolsó képe tehát döntő fontosságú metafora saját szellemiségünk alapvonásainak megfogalmazásában. A humán értelmiségi logosz számára döntő jelentőségűek a metafora konstituáló elemei: az „egészében” vett világ kettőssége, az ideák alatti világ árnyékszerűsége, tökéletlensége, az igazság mint a kijelentésnek az ideára vonatkoztatott helyessége, a „képzés” (paideia) mint azt értelmiségi lét alapja, és végül az, amiért a képzés szükséges: az igazságot való kezességvállalás, a felelősség.

A barlangba való visszatérés leírásában Platón nem használja az alétheia szót, holott ott is az igazságról beszél, hisz a létező (új módon való) felfedéséről van szó. Az alétheiát egy új szó, az orthotész helyettesíti, tökéletesen átvéve az előbbinek a megismerésbeli funkcióját, a létező feltárultságának a megnevezését. Míg kezdetben a feltárultság a létező elrejtetlensége volt, most a feltárultság a dolognak az ideához való hasonlóságát, benne való részesedését jelenti. Az igazság tehát megfeleléssé vált: a kijelentés meg kell feleljen a dolognak annak alapján, ahogy a dolog megfelel ideájának.

Ezen a talajon nyeri el értelmét a felelősség fogalma. A felelősség az idea és a logosz megfelelése melletti folytonos garanciavállalást jelent; folytonos anamnézis az árnyak világában. Az értelmiségi a keze az idea evilági jelenlétének. „Képzése” révén szert tett az ideaszemlélésben való jártasságra, így ő egyedüli hírnök az ideák és a „nem-képzett” emberek között. Akárcsak a tudós, a gondolkodó is képzett, képes az ideák szemlélésére. A gondolkodó viszont ebben a világban, a világ „gyakorlatában” kell felmutassa őket, míg a tudomány embere megmarad szemlélőnek. A barlangban *történik* valami a felfedéssel, a tudomány természetének viszont nincs történelme.

Hogyan képesek megfelelni a humán értelmiségiek ennek a (definíciószerűen) „feladatnak” felfogott ideaszemléletnek? Lепенies „panaszkodó fajtának” nevezte el őket: a megbékélt lelkiismeretű tudósoktól eltérően ők az ideák alatti világ tökéletlenségét is szemlélik; árnyak között botorkálva kell az ideák világlóságát felfedezniük. Minden oka megvan tehát a panaszra annak, aki ebben a kettőslátásban csak undorodhat az árnyak árnyékszerűségétől. Aki megpillantotta már az ideát, vágyik oda, ahol a tudós már van: arra a helyre, ahol az ideák fénylenek. A gondolkodónak viszont a felettes világ egy nem-hely; ő már eleve visszajöttként van a barlangban. Menekülésének helye maga a nem-hely, az utópia. Az utópia az a lehetetlenség, hogy az ideák világlását a barlangban szemléljük, az az abszurditás, hogy a fény-

ben megmutatkozót a félhomály horizontján ismerjük fel. Mert annak ellenére, hogy „ismeretelméletileg”, a szemlélésben az ideák a létezőbbek, „ontológiailag”, a szemlélés megélésében a barlanglét is ugyanannyira *van*, mint a külvilág; ugyanahhoz az egy világhoz tartoznak. Platón barlanghasonlata ezt úgy fejezi ki, hogy a felszabadult ember visszatér a barlangba.

És pontosan ott abszurd az utópia, ahol egyedül kellene értelme legyen: ebben a világban. Az ideához való hűség és a mellette való kitartás, mint „szakmai” felelősség csak azt eredményezi, hogy az ideát hol ebben, hol abban az árnyban fogjuk felmutatni, így előbb-utóbb minden dolog eszme-hordozóként el fogja veszteni értékét anélkül, hogy magának a dolognak az értékére egyáltalán rákérdeztünk volna. Faust története után, miután mindent kimerítettük, csak a semmibehullás története következhet, miközben a mi világunk észrevétlenül megmarad annak, ami volt. Semmilyen értékünk nem lesz már, amivel fel-, esetleg át-„értékelhetnénk”, mert egyetlen érték sem vonatkozik rá.

„Ebben a szkeptikus korban”, ahogy Tamás Gáspár Miklós fogalmaz, nevetségessé lett tehát a gondolkodást a felelősséggel megalapozni. Csak Zarathusztra éleslátása kell hozzá, hogy rájójunk: az emberek a szamarat imádják. Nem kell a platóni felfogáson kívül kerülni ahhoz, hogy észrevegyük a helyzet abszurditását, hisz ez magát mutatja: eltűnt az igaz, a jó, a szép tekintélye; kikerültünk abból a *modus vivendi*-ből, ami eddig a sajátunk volt. Posztmodernnek érezzük magunkat; a történelemnek hirtelen vége lett – ami igaz is: ami eddig történt, már képtelen ugyanígy történni. Mégis vannak, akik még nem hallották, hogy „Isten meghalt”. Él még az „értelmiségi elkötelezettség”, a „hivatástudat”; az a hit, hogy az értelmiséginek kitüntetett kapcsolata van az igazsággal, képzett ehhez. Kirívó példaként Tamás Gáspár Miklós a reformkommunista esetét említi. Ez az ember felelősnek érzi magát mindazért, amit a kommunista totalitarizmus elkövetett. Megbánja bűneit, nem tudja elképzelni, hogy hogyan nem vette észre már az elejétől az ideológia hiányosságait és diktatórikus jellegét. Ezután viszont, a Nagy Tradíció folytatójaként, újra harcra indul a szebb emberi jövőért – természetesen egy új ideológia-metafizika felkarolásával.

Vagy vehetjük az egyház esetét, amely Galilei tanainak elítélését egy másik, ugyanakkora hibával tetézte: Galilei *rehabilitálásával*. A hibaelkövetés felelősségének vállalása dicséretreméltó lenne, ha nem esett volna vissza ugyanabba a tévedésbe, pár évszázaddal később. Az egyház megmaradt abban a hitben, hogy ő még mindig az az instancia, amely tudományos kérdésekben

legalább annyira illetékes, mint a tudományos közösség, és ezen kívül az ember értékéről ítélni pozitívan vagy negatívan. Galilei esetében a teljes elfelejtés nagyobb bocsánatkérés lett volna, mint annak a megmutatása, hogy az egyház megint *döntött* valamit vele kapcsolatban – ugyanannak az eszmének a nevében, amelynek alapján előzőleg eretneknek kiáltották ki.

Az így felfogott felelősség éppen az ellenkező értelművé válik; ahelyett, hogy az igazság méltóságát gondolná, tönkreteszi azt; ahelyett, hogy erkölcsi törvényként működne, embertelenné lesz. Irányítható ideológiaként tétéleződik, amely bármikor kész megjelölni azt, aki nem a „képzettek” kasztjához tartozik. A képzettség erény helyett hübrisz lesz.

És mégis létezik az igazsághoz való hűség, az igazságkeresésben való kitartás. Beszélhetünk felelősségről anélkül is, hogy a felelősség romboló fogalmát értenénk alatta. Ismét vissza kell fordulnunk az igazság lényegéhez, hogy értelmessé váljon a neki való elkötelezettség fogalma. Heidegger *Az igazság lényegéről* szóló tanulmányában a szabadságban fedezi fel az igazság lényegét. A szabadság itt mint a létező feltárultsága és maga-felfedése (mint fenomén) iránti nyitottság jelenik meg. A jelenvalólét nyitottsága tudja úgy észrevenni a létezőt, ahogy az magát mutatja; csak a szabadságban tud megjelenni az igazság szükségszerűsége, mint a létező valaminek-tartása. A szabadság révén tehát az ember eleve kitett (ek-szisztens) a felfedettségekbe – ez a *Dasein* „Da”-ja. Jelenvalósága miatt tehát az igazságot eredendően alétheiaként, elrejtetlenségként tapasztalja. Ebben a szabadságban viszont az elrejtett maga is előjön, hiszen „önmagaként”, titokként ugyanúgy jelen van, mint az elrejtetlen. A tévedés ugyanúgy a szabadságból (az „itt”-ből) származik, mint az igazság; tévedés és igazság lényegileg összefonódott kategóriák. Eltérően a platóni hagyománytól, amelyben a tévedés mint valami „nem-lényegi” és ezért mint „nem-létező” jelent meg, mint az igazság egyszerű hiánya, amely az ember által kerül a világba, teljesen más ontológiai szintet képviselve, mint az igazság. Heidegger az igazság rangjára emeli a tévedést is. Ugyanahhoz az Egyhez tartozik az elrejtetlen és a titok; mindkettő egyformán a szabadság talaján áll, igazság és tévút egyformán az ember ek-szisztens jellegén alapszik: a szabadság mint a létező lenni hagyása egyformán tudja felmutatni a létezőt mint elrejtetlent és mint titkot. A titok az elrejtetlenséggel egyidőben jelenik meg: mikor egy adott létező megmutatkozik számunkra, ebben az odafigyelésben a létező egésze maga, mint horizont, titokként bukkan fel. A platóni hiba abban áll, hogy a titkot mint meg-nem-mutatkozót ki akarjuk

iktatni a létező egészéből, mert „döntöttünk” arról, hogy az igazat a létezők azon körében keressük, amelyek már megmutatkoztak és ezek igazmódját (mint ideát) mértékként használjuk a meg-nem-mutatkozó leírásában. Igaznak tartunk és felelősnek érezzük magunkat olyan létezőkért, amelyek nem úgy igazak (felfedettek), ahogy leírtuk, és a felelősség (mint ebben a tévedésben való macacs kitartás) megsemmisíti a létezőt.

A titoknak, a rejtőzésnek ilyen értelemben ontológiai rangra emelése új teret ad a gondolkodásnak és lehetővé teszi, hogy újraértelmezzük a felelősség fogalmát. „A gondolkodás a lét igazsága iránti és által való elkötelezettség” – mondja Heidegger a *Humanizmusról* szóló levélben. Ebben a mondatban közvetve a felelősségről is szó van. Ha van „lényege” és „feladata” a gondolkodásnak, az csak a létező lenni hagyása, mint egyedüli „módszer” révén teljesülhet be. Ebben benne foglaltatik a titok „szóhoz juttatása” is. Az a kijelentés, hogy nem vagyunk az igazság egyedüli birtokosai, a létezőnek ebben a kettősségében nyeri el értelmét, és nem marad a relativizmus jelszava. A mindig meglévő titok és az ember lényegi szabadsága a létezőt mint a lét különböző fenomenalizációit hozza létre. Mindig másképpen jelenik meg „ugyanaz a létező”, anélkül viszont, hogy jelen legyen valami harmadik, amely minden értelem és világ fölött, mint egy mindenfelül álló gondolkodó, szabályozná; nem ugyanaz tehát. A létező „kinézetének” változása maga a történelem; a platóni idea is alá van vetve a lét eredendőbb, az ideát mint ideát megalapozó történetének. A tévedés nem letérés az igazság útjáról, nem semmibe hullás, priváció, léthiány, az ideához való odafordulás (paideia) hiánya, hanem alapvető struktúrája az ember jelenvalóságának. Az igazság iránti elkötelezettség így nem a tévedés kiiktatását (ontológiai létezésétől való megfosztását) jelenti az idea felé fordulásban, hanem ellenkezőleg, a titok beemelését a gondolkodásba. Ahhoz, hogy valóban igazságot tudjunk mondani, magát a nem-igazat, a titkot kell szemügyre venni, az elrejtettből kell az elrejtetlent kicsikarni, megfosztani (alétheia) nem-igazságától. Úgy is mondhatnánk, hogy az igazság nem az idea evilági szóhoz-jutottsága, hanem a titok szóhoz juttatása a ráhagyatkozás értelmében. Ebben a ráhagyatkozásban a nem-igazság felfedődésként „történik” meg, fenomenalizálódik a pillantás számára.

Ez a folyamat a nyelvben és a nyelv által jelenik meg. A nyelv csak akkor az igazság „helye”, ha a nyelv a lété és nem az ember birtoka mint eszköz a létező feltárásában. A nyelv csak úgy tud fenomenalizálni, jelenlevővé tenni valamit (s így hiteles

„tükörképévé” lenni a „világnak”), ha létezését a létől kapja. Ha a nyelv „hiteles tükörkép”, akkor a kijelentés nem leírása, hanem apofantikus felfedése a létezőnek; autentikusságát „spontaneitása” adhatja csak – azaz a nyelv eredendően beszéd. A beszéd mindig valakihez szól, párbeszéd, tehát eleve lemondás a benne leírt tényállás birtoklásáról. Ez jelenti azt, hogy a nyelv a lété és nem az emberé. A lét nyelve beszédként explicitálás, az „értelem” felfedése, szóhoz juttatása, a másik számára hozzáférhetővé tétele. Az individuum csak mint a megnyilvánuló „szócsöve” marad meg, nem egy diskurzus szubjektumaként, amely egy objektummal bír. A jelentések elvesztik emberhez-kötöttségüket, így a beszéd eleve nyitottá válik a másik számára. A beszédben benne van a hallgatás is, nem olyanképp, hogy nem történik semmi, hanem a másakra való figyelésben ugyanaz az értelem explicitálódik. A „szempont” nem a relativizmus fogalma, hanem egy létező megismerésének (mint történetnek) fázisait jelölő szó. Husserl egyik példájában a kocka térbeliségének látásával szemlélteti a fenomenológiai módszert. Rátekintve a kockára, annak mindig csak egyes részeit látjuk (szó szerint „csak” szempontunk van róla); mégis eleve tisztában vagyunk „tulajdonképpen” alakjával, mert körbe tudjuk járni: minden egyes „szempontunk” konstituáló eleme a kockának. Nyugodtan ráhagyatkozhatunk a kocka felénk levő képére, ha tudjuk, hogy a háta mögött levő „titok” felfedi magát, ha egy vele szemben álló „szempont” álláspontjára jutunk. A párbeszéd a létező körbenjárása, megforgatása. A beszéd csak azért tud szólni egy létezőről, mert ő maga minden lehetséges álláspont szóhoz juttatása. Ezért soha sincs vége a megismerésnek; a nyelv „bevár” minden szempontot, mint léttörténést. Ám az álláspontok fakticitása miatt a nyelv egyben zárt is, az éppen adott szempontok közösségének világával bír.

A felelősség, mint az igazság iránti elkötelezettség a létezőre való ráhagyatkozásként, lenni hagyásként lehetséges. Ezzel lemondunk szubjektum szerepünkről; hagyjuk, hogy a dolgok maguk történjenek saját lényegük szerint. Az igazságot mint alétheiát, a létező felfedtségét tapasztaljuk meg, mindig felismerve ennek titoktól való eredetét, a nem-igazságban való gyökerzettségét. A megismerésnek s így az igazság iránti elkötelezettségnek alapvetően nem az ideával van dolga, hanem ellenkezőleg, az elrejtettel; nem a világító „kinézet” és „lényeg” evilági megjelenésével kell keresnünk, hanem elfogadva az ismeretlenben való bennelevésünket, egyszersmind állandóan kérdőn kell viszonyuljunk hozzá. Ebben a kérdésben van az elkötele-

zettség, azaz az autentikus felelősség, s ez a kérdés csak a lét titokjellegének, elrejtettségének vállalása alapján válik lényegivé. A titokban benne-levés adja az emberi egzisztencia végességének értelmét; ez a hagyományos filozófiában bűnösségként, megtéveszthetőségként, imperfekcióként fogalmazódott meg.

Az igazi felelősség nem az igazság, hanem a tévedés vállalását jelenti. Nem az igazság kitüntettségének értékében, hanem a tévedés normalitásának, ontológiai megalapozottságának, a titok vállalásának és ráhagyatkozó faggatásának alapján nyeri el értelmét. A felelősség mint kérdés „a tévedésből a titokba való kitekintés” (Heidegger). Míg az idea ragyogása a képzett (a „paideia”-t végrehajtott) ember individualitását követeli meg, addig a titok, mint a lét történő igazsága, „a” többit, „a” mindenit készíteti kérdésre. A felelősség így az igazság iránti elkötelezettség „okán” a párbeszéd iránti elkötelezettséget jelenti; eleven, feltáró, nem leíró nyelvet. A leíró értekezéstől eltérően a párbeszédben „maga a dolog” jut szóhoz, nem a „képzett”, aki leírja a lényegét a „nem-képzettek” számára.

Mindaddig, amíg nem így értjük az igazság iránti elkötelezettséget, a felelősség nem csak értelmetlen szó marad, hanem kihívás az emberi egzisztencia ellen. Ha az igazságot ideahűségként és az ember birtokaként ragadjuk meg, ha félreértjük azt, ami iránt elkötelezettek egyáltalán lehetünk, felelősségünk nem az igazságban való kitartás, hanem épp ellenkezőleg, a tévúthoz való ragaszkodás. A „hűség”, a „gerincesség” itt fatális kategóriák. Ha azonban a mondani tudással szemben a kérdezni-tudásra vagyunk készek, a tévutakról ki „tudunk” kérdezni a titokra, akkor már az úton-levésben elértünk oda, ahova eredetileg akartunk elérni.

Képzés és kultúra

VERESS KÁROLY

A 18. század végén a német *Kultur* (vagy korábban *Cultur*) szó szinonimájaként a *Bildung* (képzés) kifejezés terjedt el, s a 19. század első felében a két kifejezést gyakorta azonos értelemben használták. A *Bildungot*¹ eredetileg a latin *formatio* megfelelőjének tekintették, de a reneszánsz kori arisztoteliánus ihletettségű *forma*, *megformálás* kifejezések tisztán dinamikus

¹ Gadamer megjegyzi, hogy a *Bildungban* = képzésben benne rejlik a „kép” a maga titokzatos kétoldalúságával, amint egyszerre jelent képmást és mintaképet. – Vö. Gadamer, Hans Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 32.

A *Bildung* ó-német főnév, ami a *bilden* (alakítani, képezni, teremteni) igéből származik. De szorosan kapcsolódik a képmást vagy képet jelentő *Bild* főnévhez is. A két szó jelentéstartalmának összekapcsolását már a késő középkor és a reneszánsz misztikusai (Meister Eckhart, J.Böhme) elvégezték, s így a *Bildungot* annak a szellemi folyamatnak a jelölésére használták melynek során az Isten képmására teremtett ember a lelkében saját tevékenysége révén igyekszik felépíteni Isten képét. A 18. sz. második felétől világiasított értelemben a *Bildung* az emberben veleszületett hajlamok és képességek belülről irányított kifejlesztését jelenti, az önművelés pedagógiai folyamatát, melynek során a természeti adottságokkal rendelkező partikuláris egyén érett erkölcsű személyiséggé alakul át. – Vö. Márkus György: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai bírálatok*. T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, /Budapest/, 1992. 24.

A *Bildung*, *Kultur* és az *Aufklärung* kifejezések akkortól válnak ténylegesen szinonimává a német nyelvterületen, amikortól erre az egyéni-pedagógiai jelentéstartalomra ráépül egy társadalmi-történelmi jelentésréteg is, amelynek lényegét Moses Mendelsohn így fogalmazza meg: „A *Bildung*, a *Kultur*, és az *Aufklärung* a társadalmi élet módosulásait jelentik, azokat a hatásokat, melyek az emberek társadalmi helyzetük jobbítására irányuló igyekezetéből és törekvéséből következnek”. – Mendelsohn, Moses: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Union Verlag, Berlin, 1989. 461.

jelentéstartalmával szemben csakhamar egy olyan többletjelentésre is szert tett, amely meghatározta későbbi felülkerekedését és általános elterjedtségét.

Mai, hermeneutikai nézőpontból tekintve a képzés szorosan összetartozik a kultúra fogalmával, mivel „azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképezi”.² Ilyen értelemben a képzés nem annyira a folyamat eredményére, mint inkább magára a folyamatra vonatkozik. E tekintetben Gadamer a képzés szó jelentését a görög *phüszisz*hez (természet) hasonlítja. Éppúgy, ahogy a természet a benne rejlő potencialitást, a belső erőket és lehetőségeket önmagából és önmagáért kibontakoztatja, s ennél fogva folytonosan belülről átalakul, megújul, de úgy, hogy közben állandóan önmagánál marad, a képzés sem ismer önmagán kívüli célokat. A képzés egy emberi egyénben vagy emberi közösségben rejlő lehetőségek belülről jövő kifejlesztése, egy folytonos önkifejlesztés, állandó „továbbképzés”, melynek eredménye nem valami rajta kívüli állapot létrejötte, hanem maga az önmagát belülről folytonosan építő folyamat. A képzettben végbemenő belső átalakulás révén a képzett mindig mássá lesz, azáltal, hogy kibontakoztatja a benne rejlő adottságokat, műveltebbé válik, ami a művelődés újabb lehetőségeit hordozza magában. A képzés tehát a képzettben végbemenő belső átalakulás, amelynek során a képzett önmaga teljesebb valójához jut el. A képzés a képzett természetes létállapota.

A képzés ebben az értelmében – amint ezt Gadamer is kiemeli – több mint művelés. A természetes adottságok pusztá művelése, egy képesség kifejlesztése többnyire instrumentális jellegű folyamat, amely valamilyen külső cél realizálására irányul. Eszköz, amely elveszti funkcióját, mihelyt a cél megvalósul. A képzés esetében ellenkezőleg történik: „a megszerzett műveltségben semmi sem tűnik el, hanem minden megőrződik” – írja Gadamer. A képzés „eredménye” a műveltebbé válás állapotában realizálódik, ami sohasem egy végeredmény, mivel a további képzés újabb lehetőségeit tartalmazza. Ugyanakkor a képzés eredménye nem a kifejlesztett képességeit felhasználó szubjektum külsődleges alkotásaiban testesül meg, hanem a szubjektum belső átalakulásában, s ennyiben a művelés eredeti jelentéstartalmát is magában foglalja.

² Gadamer: I.m. 31.

³ uo. 32.

A képzés kifejezés már Kantnál és Rousseunál is előfordul, de az itt tárgyalt értelmében Herder alapvető meghatározása – „képzés révén felemelkedni a humanitásig” – indította útjára. A képzés fogalma a Kant és Hegel közötti időszakban válik teljessé, és oly annyira általánossá, hogy Hegel az esetlegesen és szórványosan használt *Kultur* terminus helyett következetesen a *Bildung*-ot használja.⁴

Hegel felfogásában a *Bildung* gondolata kettős vonatkozásban jelenik meg. Egyrészt individuális-szubjektív vonatkozásban a művelődés folyamatát jelenti, amelynek során az egyén a korabeli tudás, műveltség szintjére juthat el, másrészt az általános szellem szintjén az egész világtörténelem mint *Bildungsgeschichte*, mint a tudatot alakító önművelés lényegének fogalmi megragadására szolgál.⁵ Ez utóbbi értelemben Hegel a *Bildung* kifejezést egyetlen történelmi korszak jellemzésére is alkalmazza, de ugyanakkor a Szellem attributumaként is, abban a vonatkozásban, hogy a Szellem mint a természet ellentéte, maga a *Bildung*.⁶ Ebben a hegeli gondolatban az emberi létezés alapvető antropológiai tézise fogalmazódik meg, mely szerint magában foglalja úgy a *szabadságot* (= az ember az, amivé a maga tevékenységében/által

⁴ Márkus György felveti azt a problémát, hogy a *kultúra* terminus fejlődéstörténetének vizsgálata kapcsán mennyire szokatlan a szakirodalomban Hegel filozófiájára hivatkozni. – Vö. Márkus: I.m. 45–46. Újabban is születnek tanulmányok annak a kérdésnek a megvizsgálására, hogy Hegel miért nem használta a kultúra fogalmát és miért nem építette be szisztematikusan a filozófiájába. Márkus György ebben a kérdésben sajátosan egyéni álláspontot képvisel annak a hipotézisnek a felvezetésével, hogy a hegeli filozófiában, elsősorban a fiatalkori írásokban, *A szellem fenomenológiájában* Hegel egy komplex kultúra-fogalmat és kultúraelméletet dolgoz ki, amelynek a megnevezésére azonban nem a *Kultur* szót, hanem a *Bildung* kifejezést használja. Márkus véleménye összecseng a Gadamerével, aki szintén ilyen értelemben elemzi Hegel felfogásában a *Bildung* kifejezés jelentésösszetevőit. – Vö. Gadamer: I.m. 32–36.

⁵ *A szellem fenomenológiájában* Hegel ezt a következőképpen fogalmazza meg: „A műveltség ebben a tekintetben, az egyén oldaláról nézve, abban áll, hogy az egyén megszerzi ezt a meglevőt, magába nyeli szervesen természetét /az elmúlt létezését, ami „már megszerzett tulajdona az általános szellemnek, amely az egyén szubsztanciáját s így, külsőségesnek tűnve fel neki, szervesen természetét alkotja” – V.K./, és birtokba veszi a maga számára. Ez azonban az általános szellemnek mint szubsztanciának az oldaláról semmi egyéb, mint hogy ez megadja magának öntudatát, létrehozza levését és magára irányuló reflexióját.” – Hegel, G. W. Fr.: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. 22–23.

⁶ Az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* c. művének bevezetőjében Hegel ezt írja: „Az ember csak művelődés, nevelődés által az, aminek lennie kell... mindent neki magának kell megszereznie, éppen mert szellem, le kell ráznia a természetit. A szellem tehát a saját eredménye.” – Hegel, G. W. Fr., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 39.

maga teszi magát), mint a *függőséget* (= csak úgy alkothatja meg önmagát, hogy elidegeníti magát a természettől és elsajátítja mindazt, amit a múlt megteremtett és örökül hagyott a számára, vagyis: a hagyományt). Ebben az értelemben az ember alapvetően történeti lény, aki a művelődés és a nevelődés folyamatában jut el önmagához, tényleges emberi valójához.⁷

A hegeli *Bildung*-eszmé⁸ komplexitásában az a törekvés fejeződik ki, hogy továbbfejlessze a felvilágosodás társadalmi-történelmi szemléletmódját, amely a kultúra fogalmában szintetizálódott, s egyúttal védelmébe is vegye azt a Rousseau-nál, Diderot-nál és a német romantikában kibontakozó kultúrkritikával szemben. Hegel ily módon a *Bildung* terminus jelentésváltozataiban a kultúrának egy olyan komplex fogalmát dolgozta ki, amely összegezi magában és egyszersmind megvilágítja a kultúra eredeti koncepcióiban rejlő jelentéstartalmakat.⁹

Egyéni-pedagógiai értelmében Hegel a képzést mint folyamatot határozza meg, melynek során a gyermek természetes egyediségéből kiemelkedve társadalmi egyénné válik, azáltal, hogy elsajátítja és interiorizálja az általánost. Hegel abból az előfeltevésekből indul ki, hogy az ember „nem természettől fogva az, aminek lennie kell”, s ezért van szüksége képzésre. A képzés lényegét az *általánossághoz való felemelkedésben* látja. A nevelés, oktatás révén az egyén saját tevékenysége közvetítésével és a maga egyéni módján világa „képévé” (Bild) válik, és éppen ez a kiteljesedés teszi képessé őt arra, hogy a társadalom autonóm tagjaként értelmesen cselekedjék ebben a világban és formálja (bilden) is a világot. A képzés a partikuláris, a különös feláldozását követeli az általánosért. Aki átengedi magát a partikularitásnak,

⁷ Ide kapcsolódik Hegelnek a *Jogfilozófiában* megfogalmazódó következő gondolata: „Az ember azt, hogy mi legyen, nem az ösztöntől kapja, hanem még csak meg kell szereznie magának. Ezen alapszik a gyermek joga a neveltetésére.” Kissé arrébb: „...a nevelésnek az a negatív rendeltetése, hogy a gyermekeket a természetes közvetlenségből, amelyben eredetileg vannak, fölemelje az önállósághoz és szabad egyéniséghez...” – Hegel, G. W. Fr.: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 198–199.

⁸ Márkus György a *Bildung* hegeli fogalmával kapcsolatban megjegyzi, hogy „Hegel soha nem dolgozott ki egy *Bildung*-elméletet. Hegel rendszeresen használta ezt a terminust, még hozzá rendszerének legkülönbözőbb helyein anélkül, hogy akárcsak egyszer is analitikus elemzést adott volna az implikált jelentésváltozatokról és az eltérő variánsok közötti összefüggésekről.” Kissé arrébb: „...a *Bildung* kétségtelenül csupán operacionális fogalom Hegel filozófiájában, egy olyan fogalom, amely filozófiája kognitív horizontjához tartozik, de valójában nem válik benne tematikussá.” – Márkus: I.m. 47., 48.

⁹ uo. 48.

aki pillanatnyi problémáinak és érdekeinek korlátozott szemszögéből ítél és ért meg mindent, az képzetlen, műveletlen. A képzés és a műveltség viszont annak a képességnek a kifejtését jelenti, hogy az ember megértse *mások* gondolatát és álláspontját, hogy képes legyen – Gadamer szavaival – „az idegenben felismerni a sajátot” és „otthonossá válni benne”, valamint ráérezzen és érdekelje „magának a dolognak a szabad, objektív különössége”, bármi legyen is az.¹⁰

A képzés hegeli koncepciójának lényegét Gadamer ekként összegezi: „Az emberi képzés általános lényege az, hogy általános *szellemi lény*é tesszük magunkat.” (Az én kiemelésem – V.K.).¹¹ Mit jelent ebben az összefüggésben az, hogy az ember „szellemi lényé” válik? Elsősorban azt jelenti, hogy szubsztanciális változáson esik át. Az igazi emberi szubsztancia, a *szellemi szubsztancia* hatja át a művelt ember minden életmegnyilvánulását, egész emberi valóját. Az egyén szabaddá válik a vágy tárgyával szemben, felszabadul a partikuláris létkörülményeiből és az antropológiai adottságaiból adódó indulatok, emóciók, szükségletek kényszerítő ereje alól, s képessé válik az *értelem* álláspontjának érvényesítésére az élet minden területén. A *Bildung* „az ember második születése” melynek során a természetes egyén *szabad* individuummá válik, aki felkészült a racionális cselekvésre és a társadalmilag elismert, értékes funkciók betöltésére.¹² A művelt ember szellemi kiteljesedése és szabadsága a természeti állapottól, a partikularitástól való eltávolodással,

¹⁰ Vö. uo. 49–50; Gadamer: I.m.: 32–34. Hegel *A szellem fenomenológiájában* a munka lényegének elemzésével mutatja be a képzés szerepét a „magáértvaló” szabad öntudat genézisében: „A munka ellenben *gátolt vágy*, *feltartóztatott* eltűnés, vagyis *formálja* a dolgot. A negatív vonatkozás a tárgyra ennek *formájává* és valami *maradandóvá* lesz; mert épp a dolgozó számára a tárgynak önállósága van... a dolgozó tudat...ezáltal az önálló létnek *mint önmagának* szemléletéhez jut.” – *A szellem fenomenológiája*. 106. E hegeli felfogás gadameri értelmezésében a munka lényege az, hogy a dolgot képezzük, nem pedig elfogyasztjuk. A munkavégző tudat önálló tudatként látja viszont magát a dolog önállóságában, amelyet a munka kölcsönöz a dolognak. A dolgot képezve önmagát képezi. A dolgot képezve, tehát önzetlenül tevékenykedve (= a dologra és nem önmagára koncentrálni) a munkavégző tudat léte közvetlensége fölé emelkedik, felemelkedik az általánoshoz. – Vö. Gadamer: 33. Az, hogy a képzés mennyire a vágy megfékezését, a szubjektív hiúság és önkény visszaszorítását jelenti, egy másik Hegel-passzusból is kiderül: „A *műveltség* tehát abszolút meghatározásában a *felszabadulás* és a *munka* a magasabb felszabadulásért... Ez a felszabadulás a szubjektumban a *kemény munka* a viselkedés pusztán szubjektivitása ellen, a vágy közvetlensége ellen, valamint az érzés szubjektív hiúsága és a tetszés önkénye ellen.” – *Jogfilozófia*. 212.

¹¹ Gadamer: I.m. 32.

¹² Márkus: I.m. 50–51.

hegeli kifejezéssel: *elidegenedéssel* jár együtt. Kettős értelemben is: egyrészt a természeti kötöttségekből való felszabadulás, másrészt a szubjektív vágyakozásokon való felülemelkedés formájában. A művelt ember önmaga nyers természeti valójának és individuális énjének feladása árán jut el a műveltségben kiteljesedő emberi valójához.

A képzés egyfajta *distancia*-teremtés. A művelt ember képessé válik arra, hogy önmagát és saját céljait ne csak önmaga felől, hanem egy bizonyos távolságból és a mások nézőpontjából is szemlélje. Ez a felülemelkedés a nézőpontok általánosságához együtt jár azzal a lehetőséggel, hogy önmagáról is teljesebb képet és tárgyilagosabb ítéletet alkosson, s a saját szubjektív törekvéseihez mértéktartóbban viszonyuljon.¹³

A képzett ember *nyitottsága az általánosságra* nem jelenti valami szilárd és abszolút érvényű mérce alkalmazását. Az általánosság inkább – Gadamer szavaival – „a lehetséges mások szempontjaiként” van jelen számára. Ezért az általánossághoz való viszonyának nem annyira világos tudatossága, mint inkább „érzék” jellege van: a közös nézőpont érzékelésének képessége. Ugyanakkor az általánosság nemcsak a nézőpont, hanem a *cselekvési irányok* általánossága is. Szintén Gadamer szavaival: „a képzett tudat valamennyi irányban tevékenykedik”.¹⁴ Képes tehát felülemelkedni a szűk szakmai bezárkózáson is.

Mindezek alapján Gadamer a képzés lényegét – s e gondolati tartalom a hegeli filozófiából is közvetlenül kiolvasható – eképpen összegezi: „*általános és közös érzék*”.¹⁵ A művelt ember szellemi szubsztancialitása ebben az általános és közös érzékben aktivizálódik mind önmagához, mind pedig a világhoz való viszonyulásában.

A művelt ember eljutása igazi önmagához együtt jár a *dolog magáért-valóságához* való eljutással. A művelt ember *horizontja* különbözik a műveletlenétől. Kettős horizont, amelyben az önmagára irányuló szemlélődés és cselekvés, valamint egy meghatározott dologra irányuló szemlélődés és cselekvés, más szóval a *szubjektum horizontja* és az *objektum horizontja* világosan szétválík. A művelt ember a dologhoz való viszonyában képes önmagán felülemelkedni, saját individualitásának köréből kitekin-

¹³ „A képzésben – írja Gadamer – benne rejlik az általános érzék a mérték és távolságtartás iránt, s ennyiben az is, hogy önmagunk fölé emelkedünk, az általánossághoz. Mert hiszen önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik.” – I.m. 35.

¹⁴ uo.

¹⁵ uo. 36.

teni, s a dolgot mint olyant a magáért-valóságában szemlélni és kezelni. Más szóval: képes a tényleges *objektivitásra*, a dologhoz való szabad viszonyulásra.

A művelt ember tehát *autonóm személyiség*, aki az értelem álláspontjáról képes viszonyulni mind önnön szubjektív individualitásához, mind a dolog objektív tárgyiségéhez, mindkét vonatkozásban kiteljesítve és megőrizve szabadságát. Ugyanakkor az autonóm személyiség nem zárkózik önmagába, hanem *részt vesz* az emberi közösség, a társadalom életében, érvényesíti emberi képességeit.

Ezen a ponton a hegeli *Bildung*-koncepció az egyéni-pedagógiai jelentésrétegen túlmenően egy *szociális* jelentésdimenzióval is gazdagodik. A *képzés* ebben a vonatkozásban mindazokat a mentalitásbeli és magatartásbeli mintákat, szabályokat, technikákat jelenti, amelyeket az egyén megszerez a kora társadalmi intézményeiben való részvétele révén, és amelyeken *osztottnak* a társadalom tagjai. Mindez „az attitűdök, adottságok, képzetek és értékek *közös és általános* készlete, amely az egyéneknek halmozódik fel, mert egy olyan történeti világban élnek, amely nem független és semleges tárgyak világa, hanem *objektívációké*, amelyek csak az ő megfelelő aktív tevékenységük révén léteznek”.¹⁶ A kulturális környezetnek (a kor kultúrájának) ez a *paradigmatikus formatív* hatása, beépülése az autonóm személyiség belső mintázatába teszi lehetővé a társadalom tagjai között az értelmes érintkezést és a kölcsönös megértést, valamint a hatékony problémamegoldást.

A hegeli képzés-fogalom szociális jelentésrétege átvezet a *Bildung* igazi, végső soron *történelmi* jelentéséhez. Ily módon a szabad egyéniség, az autonóm személyiség kiművelésének általános fogalma egyben a *műveltség* sajátos történelmi formájaként jelenik meg. A műveltség történeti világában – Márkus György összefoglalása szerint¹⁷ – Hegel egyén és társadalom viszonyát egy sajátos kettős viszonyként tárgyalja. Egyrészt az egyénnek csak annyiban van értéke és nyer társadalmi elismerést, amennyiben saját erőfeszítése és munkája révén „művelt” és „iskolázott” lesz, azaz képessé válik a társadalmi intézmények

¹⁶ Márkus: I.m. 56. Márkus György a hegeli *Bildung*-fogalomnak ezt a szociális jelentésréteget „*akkulturáció*”-nak nevezi és egy szociológiai kultúrafogalom körvonalait véli felfedezni benne Hegelnél. – Vö. uo. 56–57.

¹⁷ Hegel *A szellem fenomenológiájának* egyik nagy fejezetében – *A magától elidegenedett szellem; a műveltség* – elemzi részletesen a műveltség világát, s ebből a nézőpontból áttekinti a modernitás kialakulásának teljes történeti folyamatát.

mércéit, normáit, szerepeit elsajátítani, s ezek szerint cselekedni és viselkedni. Másrészt ezek az intézmények nem egy kozmikus vagy isteni világhoz, hanem a „kultúrához”, azaz az „ember alkot-ta” világhoz tartoznak, egyenlő és autonóm egyének tevékenységének az eredményei. Ez a kettős viszony kettős kötést eredményez: az egyén értéke attól függ, hogy mennyire képes a készen talált intézmények keretei között funkcionálni; az intézmények értéke viszont az egyén ítéletén nyugszik, mivel az intézmények az egyének által létrehozott képződmények.¹⁸

Márkus György arra is felhívja a figyelmet, hogy Hegel művelődés-konceptiója nem egyértelműen pozitív töltetű. Egy olyan világban, amely a *Bildung*ot végső értéknek teszi meg, a műveltségnek végső soron csupán *instrumentális* értéke lehet: a társadalom kezében az *adaptáció eszköze*, amely pusztá tárgyá teszi az egyént, az egyén kezében pedig a társadalmi feltörekvés, a *dominancia eszköze*, amely tárggyá teszi a társadalmat és a többi egyént. A kultúra mint az egyén „második természete” „természet-ellenesség” válik. Minél műveltebb lesz valaki, annál inkább fog sóvárogni a természetes egyszerűség és harmónia után. Ugyanakkor a kulturális elidegenedés világának nincs belső tartása, sokáig nem maradhat fenn, előbb-utóbb össze kell omlania.¹⁹

Hegel bár egyértelműen a természet ellenében definiálja a kultúrát, ebben a gondolatában az önmaga ellentétébe átcsapó, öncélúként tételeződő kultúra *kritikájának* perspektíváit is megnyitja, s mintegy – mai szóval – legitimálja a naturalista beállítódású kultúrkritikát. Hegel gondolata figyelmeztetőként is hat minden olyan társadalmi állapot esetében, amely kimondottan a kultúrában és a kultúra révén szándékszik történelmileg realizálni önmagát. A pusztán öncélú kultúra teremtésére, „csinálására” berendezkedő társadalom elkerülhetetlenül összeomlik. Ez természetesen nem jelent valamiféle visszatérést a természeti állapotba. Sokkal inkább egy szemléleti válságról és szemléletváltásról van szó. Egy olyan társadalom kulturális önszemléletének a szükségképpeni összeomlásáról, amely létének lényegét pusztán a kultú-

¹⁸ Vö. Márkus: I.m. 52., 53. Ezzel kapcsolatban Hegel a következőket írja: „Az egyén tehát érvényességét és valóságát itt a *műveltségnek* köszönheti... amennyi a műveltsége, annyi a valósága és hatalma.” „Ami az egyes *egyénre* vonatkozóan mint műveltség jelenik meg, az magának a *szubsztanciának* lényeges mozzanata, nevezetesen gondolt általánosságának közvetlen átmenetele a valóságba... A művelődő egyéniség mozgása ennél fogva közvetlenül az egyéniségnek mint az általános tárgyi lényegnek a fejlődése, azaz mint a valóságos világ fejlődése.” – A szellem fenomenológiája. 253.

¹⁹ Márkus: I.m. 54.

rában látja, a kultúrát pedig – egyoldalúan és leszűkítve – a szándékosan létrehozottal, a művelődésre irányuló tudatos erőfeszítésekkel azonosítja.

A hegeli *Bildung*-koncepciónak van azonban egy olyan – Márkus György által *metafizikainak* tekintett – jelentésrétege is, amelyben meghaladja a kultúra pusztán instrumentális értelmezését. Hegel felfogásában a kultúra nemcsak egyéni-pedagógiai értelmében, hanem szociális és intézményes megvalósulásaiban is – objektív kultúraként is – lényegében *szellemi kultúra* (geistige Bildung), a Szellem, az Abszolútum közvetlen kifejeződése. A kultúrának ez a szellemi lényege minden egyes történelmi kultúrában jelen van. „Minden egyes történelmi kultúra – írja Márkus György – közvetlenül és feltétlen általánossággal meg is fogalmazza azokat a célokat, amelyeket végsőnek és kötelezőnek tekint; határozott képet alakít ki a világról, s e képpel összhangban teszi világossá mi lehet, s mi kell hogy legyen az emberi élet értelme. Ily módon kialakít egy *történelmileg immanens mércét* mint ideált vagy eszmét, amelyen tényleges intézményeinek és objektívációinak konkrét normái megítélhetővé válnak.”²⁰ A szellemi kultúra az *abszolút szellem* formáiban – művészet, vallás, filozófia – ölt testet. E szellemi területek alkotják a kulturális *értékek* birodalmát, amelyek *történetileg* alakultak ki, de *mindig* érvényesek maradnak számunkra.

A hegeli filozófia, s egyben a kultúraterminus jelentésrétegeinek a korabeli német szellemi életben végbemenő formálódási folyamata azzal a végkicsengéssel zárul, hogy a kultúra a maga kiteljesedett, az egyéni létszférát és az aktív-dinamikus értelmezéseket meghaladó formájában, tehát szociális és szubsztanciális értelmében, lényegében az emberi közösségi létezés szellemi szubsztanciája, szellemi kultúra.

²⁰ uo. 57–58.

Az arisztotelészi „tapintás” fogalma és a fenomenológia problémája

KOVÁCS ATTILA

Elegendő Kant *Transzcendentális esztétikájára* gondolnunk ahhoz, hogy az érzetek kérdésének megfelelő filozófiai fontosságot szenteljünk. Ezt a kérdést azonban már Kantot megelőzően Arisztotelész is a megfelelő filozófiai (fenomenológiai) horizontra helyezte. A sztageiroszi filozófussal kezdődően ugyanis az érzékelés kérdése lényegesen radikalizálódik. Eltűnik immár az a naiv egyszerűsítés, amellyel a preszókratikusok vizsgálták a kérdést, ugyanakkor pedig nincs helye Arisztotelész műveiben annak a lenéző távolságtartásnak sem, amely Platón elemzéseit kíséri.

Mi változik meg tulajdonképpen Arisztotelésszel kezdődően? *A lélekről* szóló művében azt írja, hogy az érzékelés többé már nem értelmezhető egy olyan „mozgásként”, illetve „szenvedésként”, amely során az érzékszerv az érzékelés tárgyának hatására egy minőségi elváltozást szenved el. Hogyha az érzékelést mozgásként képzeljük el, akkor különbség áll fenn a „potenciálisként” értelmezett érzékelés, illetve az „aktuális” érzékelés között.¹ Ebben az értelemben az érzékelés nem más, mint az a folytonos haladás, mely a lehetőség felől a „beteljesültség” irányába tart. Ahhoz pedig, hogy ez a beteljesültség létrejöjjön, ahhoz, hogy az említett mozgás, illetve szenvedés megtörténjen, három feltételnek kell érvényesülnie: 1. a mozgásnak egy minimális intenzitással kell bírnia; 2. az érzékelés két pólusa között léteznie kell egy minimális különbségnek (a hasonló nem szenvedhet egy hasonló

¹ *De anima* 417a, in: *Lélekfilozófiai írások*, Európa, Bp., 1988

által²); 3. ugyanakkor ez a minimális különbség sohasem válhat túlságosan kiélezetté.³

Az érzékelés folyamata tehát az arisztotelészi meghatározás értelmében egy *elsődleges különbséget* feltételez az érzékelés szerve és tárgya között; ugyanakkor pedig egy olyan „mozgás”, „szenvedés” létezését feltételezi, amely révén az egyik afficiálni tudja a másikat. Mielőtt megvizsgálánk, mit jelent ez az elsődleges különbség, valamint az elszenvedést lehetővé tevő mozgás, szükséges tisztázni, melyek az alapvető érzékek, és melyek azok jellegzetességei. Arisztotelész öt érzéket különböztet meg⁴: látás, hallás, szaglás, ízlelés és tapintás. Mivel minden érzékelés feltételez egy „közeget” (*metaxa*), az érzetek két csoportra oszthatók: azok az érzetek, amelyek esetében az említett közeg külsőleges, és azok, amelyek egy belsőleges közeget feltételeznek.⁵ A látás, a hallás, a szaglás esetében az előbb említett közeg külsődleges, míg az ízlelés és a tapintás esetében belsőleges⁶. Ennek a tanulmánynak a tárgya pedig nem egyéb, mint az a különbség, amely a külsőként, illetve a belsőként értelmezett közeg között áll fenn.

Leszögeztük, hogy az érzékelés lehetőségének feltétele egy elsődleges különbség az érzékelés tárgya és szerve között, valamint az a mozgás, amely révén az egyik „megérinthesi” a másikat. Ez azt jelenti, hogy bármilyen típusú legyen az érzékelés, az egy *érintés-alappal* rendelkezik. Az érintés mibenlétét illetően azonban különbségek merülnek fel: bár „a többi érzékszerv is a tapintással érzékel, csak hogy *valami máson keresztül*” a tapintás „az egyetlen, amely úgy tűnik, *önmagán keresztül* érzékel” (kiemelések tőlem).⁷ A különbség, amely a tapintás és a többi érzékelés között áll fenn, azon alapul, hogy míg a tapintás önmaga által érzékel, addig a többi érzékelés mindig egy olyan közeget feltételez, amely alapvetően más természetű, mint az érzékelés két pólusa. Mivel minden érzékszerv „érintés által érzékel”, a tapintás válik elsődleges érzékelésmóddá. A továbbiakban éppen emiatt a tapintás kérdésére helyezzük a hangsúlyt.

² *De generatione* I., 323b

³ *De anima* 424a

⁴ Tulajdonképpen hatot, azonban a *sensus communis*-ről itt nem beszélhetünk ugyanabban az értelemben, mint az első ötről.

⁵ A „külsődleges”, illetve a „belsőleges” fogalma itt az érzékelés alanyához mint egészhez viszonyított, nem pedig az érzékelés tulajdonképpeni szervéhez.

⁶ Arisztotelész szerint az ízlelés nem más, mint a tapintás egy változata.

⁷ *De anima* 435a

A tapintással kapcsolatban elsősorban azt lehetne leszögezni, hogy ez az érzékelés-típus képezi az állat és a többi „élőlény” közötti különbséget. Az állat abban különbözik a többi élőlénytől, hogy egy „minimális tapintással”⁸ rendelkezik. Ez teszi lehetővé azt, hogy az állatok esetében érzetéről beszélhessünk. Mi különbözteti meg azonban az embert az állattól? Arisztotelész szerint az embernek van a „legfinomabb” bőre; ez a maga során lehetővé teszi azt, hogy az ember tapintása legyen a „leggyöngédebb” és a „legkifinomultabb”. A bőr azonban nem egyéb mint „elszáradt” hús. A bőr finomságához ily módon hozzáadódik a „hús puhasága”, amely lehetővé teszi, hogy az érzékelés a lehető „legkiélezettebb” legyen. Az érzékelésnek ez a tökéletessége nem véletlenszerű: nem bizonyít egyebet, mint azt, hogy az ember a legtökéletesebb érzékeléssel rendelkezve egyúttal arra is alkalmas, hogy a legtökéletesebb lelket kapja.⁹ Mindezek ellenére az ember és az állat közötti különbség nem redukálható a lélekre, amely az aktív intellektus révén „minden, ami egyáltalán létezik”, hiszen az emberi egyetemességnek testi vonatkozásai is kell legyenek. Ez az egyetemesség, amit transzcendentálisnak is nevezhetnénk, a tapintás közegére, a húsról alapul.

Az érzékelés folyamata, amely, amint láttuk, tételezi az érzékelés szerve és tárgya közötti különbséget, a maga során egy *másodlagos különbséget* von maga után. Az érzetek Arisztotelész szerint arra szolgálnak, hogy a világban fellelhető különbségeket érzékeljük: hideg-meleg, száraz-nedves, stb. A világban érzékelt különbségek a dolgok jelenlétét tanúsítják. Ez pedig nem egyéb, mint a mi jelenlétünk a dolgoknál. Pontosabban: a dolgok és az én jelenlétünk az érzékelésben megegyezik¹⁰. Említettük már, hogy minden érzékelés egy érintés-alappal rendelkezik. Az egyetlen érzékelés azonban, amely esetében ez az érintés „közvetlen”, a tapintás. Ennek során nem a közeg „által” érzékelünk, hanem „vele együtt”¹¹. Tapintani nem jelent mást, mint egyúttal a közegét is érzékelni. Ez a közeg pedig a tapintás esetében, amint már mondtuk, nem más, mint a hús; hiszen Arisztotelész szerint a hús nem a tapintás szerve, mivel az valahol más hol („a szív közelében”¹²) van.

⁸ Jean-Louis Labarrière: *Sur la différence entre l'homme et l'animale chez Aristote*, 21.o. (kézirat)

⁹ L. Remi Brague: *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988, 259. o.

¹⁰ L. uo, 369.o.

¹¹ Uo., 372.o.

¹² *De sensu* 439a., in: *Lélekfilozófiai írások*

A hús mint közeg az emberen belül van. Ez a belsőség nem jelent egy *önmagába-zárkózást*, hiszen a „hússág” nem egyéb, mint az ember *nyitottsága* a dolgok irányában.¹³ Ugyanúgy, ahogyan az aktív intellektus az emberi egyetemességet képviselvéen (azáltal, hogy „ő minden, ami van”) nem egyéb, mint a mi nyitottságunk a dolgok irányában, ugyanígy a „hússág” is ezt a szerepet játssza. Azt, hogy a hús által nyitottak vagyunk a dolgok felé, nagyon jól szemlélteti az a tény, hogy amikor „én tapintok egy dolgot, egyúttal a dolog is tapint engem”¹⁴. Ezt mondja Merleau-Ponty is, amikor a következő egyenletet állítja fel: „tapintani = tapintó-tapintott”¹⁵ (tehát tapintani annyit jelent, mint tapintó és egyidőben tapintott is lenni). Ezzel kapcsolatban a következő kérdés merül fel. Ha a tapintás az a mozgás, amelynek során megérintem a tárgyat, de ugyanakkor az is, amellyel a tárgy engem megérint, akkor jogos az a kérdés, hogy a mérleg egyensúlyban van-e, illetve ha elbillen, akkor kinek a javára: én vagyok, az aki tapintok, vagy pedig a tárgy tapint engem. Azt az elképzelést, miszerint én vagyok az, aki tapintok, sugallja Heidegger a *Lét és időben*¹⁶, amikor azt írja, hogy a „kézhez-álló” nem érintheti meg a „jelenvalólétet”. Ez az elképzelés azonban legalább két rejtett előfeltevést tartalmaz: 1) nagyon jól körülírható az, hogy mit jelent a jelenvalólét, illetve pontosan megrajzolható a határa, amely lehetővé teszi, hogy ettől eddig Én-ről (jelenvalólétről) és attól addig a világról beszélhessünk; 2) én vagyok az, aki a mozgást (tapintást) kezdeményezi, és bármikor leállhatok. Amint azonban látni fogjuk, a határok megszűnnek a tapintás esetében, továbbá pedig nem én vagyok az, aki a mozgást kezdeményezem, hiszen ez a mozgás intencionális jellegű; éppen úgy, ahogyan az *ego cogito* mindig feltételezi a *cogitata mea*-t, ugyanúgy nem tudok elrejtőzni azon nyitottság elől, amelynek ki vagyok szolgáltatva a tapintás révén.

Az érzékelés alapvető különbséget feltételez a szubjekum és az objektum között. Ez a különbség nem egyéb, mint az a közeg, amely az érzékelés két pólusa közé helyeződik. Ez a nem-tételezett (atematikus) különbség teszi lehetővé az érzékelés folyamatát a látás, a hallás és az ízlelés esetében. A látás esetében például a levegő jelenti azt a nem-tételezett közeget, amely mint „közbeeső” teszi lehetővé a látást. Ha nem létezik ez a *távolság*, ez a *határ*, akkor nem beszélhetünk látásról.

¹³ Vö. a husserli reflexió „nyitottságával” az intencionalitás struktúrája által.

¹⁴ Remi Brague, id. mű, 370.o. (saját fordításom).

¹⁵ Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, 1964, 309.o.

¹⁶ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, 1989, 159.o.

A tapintás esetében a dolgok megváltoznak. A nem-tételezett közeg tételezetté válik azáltal, hogy a tapintás során ez a közeg nemcsak a tapintás lehetőségének a feltétele, hanem maga is tapintott; a tapintásban egy tárgyat tapintva-érezni nem jelent mást, mint önmagunk tapintva-érzését.¹⁷ Ha az érzékelés olyan mozgást feltételez, amely révén az egymásra-hatás, a „szenvedés” lehetővé válik, akkor ez a tapintás esetében azt a mozgást jelenti, amely egyúttal tapintó és tapintott is. Mindez egyúttal azt is maga után vonja, hogy az az atematikus különbség, amely a többi érzékelés esetében azt a „határt” jelenti, amelyet sosem tehetünk a magunkévá, a tapintás esetében eltűnik, azaz pontosabban: tételezetté válik. A tapintás esetében, írja Arisztotelész, a közeg kicsúszik a kezünk közül: bár „a közegen keresztül érzékelünk mindent – de az említett esetekben [a tapintás esetében] ez a tény rejtve maradt a számunkra”¹⁸.

Ha tehát a többi érzékelés esetében az én és a világ közötti alapvető különbözőségről beszélhetünk, akkor ez a tapintás esetében egy *elsődleges különböztlenséggé* válik. A probléma azonban ennél árnyaltabb. Ha a tapintás az alapvető érzékelési forma, ha létezik egy minimális érintés minden érzékelés esetében, akkor felmerül az a kérdés, hogy az a *határ* (heideggeri kifejezéssel: „térköz”), amelyet például a látás feltételez, és amely elkülönít engem a világtól, ténylegesen létezik-e vagy sem. Pontosabban: hová lesz az a határ, amelynek nem léphetünk a birtokába, és amely fenomenológiai szempontból a tapintás lehetőségének a feltétele kellene legyen? Azáltal, hogy a tapintás esetében a közeg belsőleges, a feltett kérdés – ahelyett, hogy megválaszolódna – még hangsúlyosabban jelentkezik. Meddig terjedünk mi, és meddig terjednek a dolgok? Hol helyezkedünk el mi, amikor kijelentjük, hogy a hús belsőleges? Ezek a kérdések azért fontosak, mert nem tisztázott, létezik-e egyáltalán határa, egy nem-tételezettje a „hússágnak”, vagy pedig ez a „hússág” nem egyéb, mint „a világ hújának a nyúlánya”, ahogyan azt Merleau-Ponty mondja.¹⁹ Azt mondhatnánk ebben az értelemben, hogy a „hússág” a határ eltűnését jelenti: nem más, mint test-előtti különböztlenség.²⁰ Ez a „kiazma” az én húsom és a világ húsa között értelmetlenné teszi a „belső” és a „külső” fogalmát. Mind a világ, mind a hús egyúttal külső és belső is. Mind-

¹⁷ Remi Brague, id. mű, 372. o.

¹⁸ *De anima* 423b

¹⁹ Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, 309. o.

²⁰ L. Jacob Rogozinski: „Carnalitatea” comunității. In: *Dialoguri despre ființa*, ed. Amarcord, Timișoara, 1995.

ez hasonlít a külső és a belső fogalmának ahhoz a jelentésvesztéséhez, amelyet a transzcendentális reflexió végiggondolása eredményez. A világ ezen reflexió esetében nem értelmezhető külsődlegesként, hiszen ez a reflexió, intencionális lévén, nem egyéb, mint egy olyan dolgok-felé-való-nyitottság, amely egyúttal önmagamon való kívületettséget is jelent. Ez azt eredményezi, hogy az Én mint a reflexió pólusa tulajdonképpen kívül helyezkedik el a világon, amely a reflexióban belsővé válik, de ugyanakkor önmagán is – mint maga ez a reflexió – kívül található. „A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa” – írja Wittgenstein is.²¹

A határt (a nem-tételezhetőt) sohasem birtokolhatjuk. Ezek jelentik a bennünk lakozó idegent, a tulajdonképpeni külsődlegest. Önmagam tulajdonképpeni határa azonban Én vagyok. Mutatis mutandis, feltesszük a kérdést, létezik-e végső soron az érzékelésnek egy „külsője”, amely lehetővé tenné a különbözőséget. Tapintok, és ugyanakkor tapintott vagyok. Nem érzékeljük azonban – írja Arisztotelész – „magukat az érzékszerveinket”²². Nem tapinthatom azt a „mozgást”, amely a tapintást létrehozza: létezik egy negativitás a tapintásban, amely „tapinthatatlan”.²³ Ugyanúgy, ahogyan a reflexió tételezi a transzcendentális én tiszta negativitását mint reflexív pólust, a tapintásnak is kell legyen egy „tapinthatatlanja”, amely lehetővé teszi azt.

A fenomenológia „szubjektuma” tragikusan *külsődleges*: akár a „tiszta” Énre, akár a „tiszta” hússágra redukáljuk, az, ami eképpen a transzcendentálist jeleni, mindig *kívül* marad azon a „világon”, amelyet konstituál – ha nem így lenne, ha része lenne ennek a világnak, akkor „zárójelbe” kellene tenni. Mit jelent azonban a „tiszta” hússág kifejezés? „Érzéki létemnek” azt a „visszáját” jelöli²⁴, amely révén maga a hússág, illetve a tapintás létrejön: nem egyéb, mint az a mozgás, amely a tapinthatatlant jelöli.

Ez a tapinthatatlan (valamint a reflexió elgondolhatatlanja – „tiszta Én” avagy „hallgatólagos cogito”) létemnek azt a vonatkozását jelenti, amely bár mindenkor *Én* (magam) vagyok (pontosabban *ezáltal* vagyok „önmagam”), ugyanakkor a legtávolabbi és a legidegenebb „önmagamtól”.

²¹ Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, 5.632, Akadémiai, Bp., 1989.

²² Arisztotelész: *De anima*, 417a 4; lásd még: *De generatione*, II., 330a 26

²³ Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, 308.o.

²⁴ Uo., 309.o.

Tánc Baudrillard-ral

A posztmodernizmus és a dekonstruktivizmus jelentése*

SUZI GABLIK

A jelentésnélküliség az élet teljességének a gátja, és ezért a betegséggel azonos. A jelentés viszont nagyon sok dolgot elviselhetővé tesz, az is lehet, hogy mindent.

Carl Jung

Most nem jut eszembe több a jelentőségteljesről, csak az, hogy a jelentést elemeire szedjük szét.

Meyer Vaisman

„Sok embert láttam meghalni, mivel számukra az életnek nem volt értelme. Ebből arra a következtetésre jutottam, hogy az élet értelmének kérdése minden kérdések közül a legfontosabb.” – írta a francia író, Albert Camus. Ha igaz az, hogy a jelentésalkotás létfontosságú az élet szempontjából, és az emberi szervezet nem telített egyik leglényegesebb biológiai szükségszerűségével, mivel hiányzik a jelentés szerkezete, akkor hogyan is válaszolhatunk a magát a jelentés legitimitását aláaknázó olyan dekonstruktivista filozófusok munkáira, mint amilyen a Baudrillard-é vagy Lyotard-é. Úgy tűnik, jelenlegi kultúránk a jelentés kényszerítő jellegével való radikális szakítással kísérletezik,

* A fordítás alapja: Suzi Gablik: *Dancing with Baudrillard*, in: Suzi Gablik: *The Reenchantment of Art*, New York/Lodon: Thames and Hudson, 1991, pp. 29–40.

amit mindeddig úgy értelmeztek, mint az emberi élet alapvető vezérelvét. A jelentés elvesztésének az a fajtája, amiről én beszélek, két különböző szintet foglal magába, és csak az egyik vonatkozik arra a módra, ahogyan a jeleket vagy a képeket egy szimbolikus rendre lehet lebontani vagy szétszedni. A nagyobbik veszteség az, amely a jelentés alapját képezte, egy mitikus, személyek fölötti eszköz, amely a mi különleges kultúránk közvetítője volt. Ez a szellem, vagy másképpen „összefűző erő”, amely mindent egybetart, egy olyan minta, amely összekapcsolja a dolgokat, és mindennek jelentést ad. Ez az, ami annak a képnek a mélyéről hiányzik, amit mi a világunkról alkotunk.

A dekonstruktivista filozófusok állítása szerint a jelölő és a jelölt közötti viszonyban elavult dolog bármiféle egységet keresni; a jelnek (vagy képnek) az „archaikus” kötöttségek alóli felszabadítása a jelet attól a különleges jelentésétől is megszabadítja, amely valaha hozzá kötődhetett. A változó vagy „lebegő” jelölők ezért nem rögzített viszonyrendszereket alkotnak; bármilyen adott kontextust szétbonthatnak és végnélküli új összefüggéseket indíthatnak útjára. Épp ezzel a jelenséggel kísérletezgethetünk például David Salle képeit szemlélve: az elbeszélés jelentése és annak társadalmi funkciója hiányzik a képeiből. A posztmodernizmus többretegű és sikamlós tereiben minden összekapcsolható bármivel, mint egy játékban, amelynek nincsenek szabályai. A képek egymástól szétválasztva és összefüggéseiktől megfosztva csúsznak át egymásba, anélkül, hogy koherens összefüggést alkotnának. Amikor a szürrealisták egymást szétválasztó és össze nem függő víziókat helyeztek egymás mellé, szét akarták zúzni a mindennapi világ és az ésszerűség paramétereit, és új, meghökkentő költői jelentésekkel sziporkáztak. Nem úgy tűnik, hogy Salle is ezt csinálja; vízióinak jelentése sokkal inkább olyan, mint Warhol-nál, elszigeteltségük semleges, kifejezés és manipulatív szándék nélküliek. Salle képein semmi sincs, ami valami másra utalna. A jelentés leválaszthatóvá válik, ahogyan a kulcsot le lehet szedni a kulcs-tartóról. A kép részleteinek egymásba nem fordítható összefüggései nem rögzítenek és nem hordoznak jelentést: azt az illúziót nyújtják, mintha valami éppen történné, csak éppen az igazi játszma darabjaira hullik szét. „Az igazat megvallva, semmi sem maradt, csak a szédület érzése, amivel semmit sem lehet kezdeni.” – mondja Baudrillard.

Mivel a transzcendentális világegész hite jelenlegi kultúránkban már nem létezik, ebből az következik, hogy a műalkotás sem képes többé olyan egységes látványt nyújtani a létező világról, mint mondjuk a reneszánsz idején. A dekonstruktivizmus szerint a

jelentés különbözik az eddig használt kényelmes illúzióktól, és ezzel fel is kell hagyni: jelenlegi perspektíváink nem folyamatos látomásaiban a jelképek gyökértelenné válnak és elszakadnak forrásaiktól, és ez azt mutatja, hogy a világ mennyire közömbös a jelentés „igazsága” iránt, ha az meg nem tervezett vagy elferdített. „Éppen Auschwitz előtt a történelmi tapasztalatok ellenére létezett egy kihangsúlyozott hazugság, amely a létezés bármely jelentésére feleletet tudott adni.” – írta Theodor Adorno, a német filozófus. Adorno elmékedései Auschwitz társadalmi következményeiről azt a hitet erősítették meg benne, hogy egy olyan eszme, amely harmonikus kapcsolatot teremt a világgal, és arra törekszik, hogy azzal pozitív vagy *jelentéstele* viszonyt alakítson ki, csak olyan olcsó optimizmus lehet, mint a kommersz filmek boldogságot sugalló befejezései, melyek elfojtják a valóságban mélyen gyökeret eresztett gonosztságot és kétségbeesést. Adorno számára gyűlöletesek azok a klisék, amelyeket bizonyos művészetek arra használnak, hogy magasztos boldogságot és harmóniát fessenek egy valójában boldogtalan világról. A koncentrációs táborok olyan megrázkódtatást okoztak a modern társadalmakban, hogy a jóakarát eszméje, a jelentés értelme vagy a mindenség fogalma mindörökre naívnak és hiteltelennek fog tűnni, mivel nem létezik többé – ha egyáltalán létezett valaha – olyan értelmes rend, amelyhez bárki is tartozhat. Jean-Francois Lyotard a *Posztmodern állapot* című művében így ír: „Az én meghatározásom szerint a posztmodern a metanarrativitás felé irányuló kétely”. A mi társadalmunkban az élet a jelentésnélküliség végnélkül halmozódó látványosságaiában jelenik meg, amely abból fakad, hogy a világból hiányzik a narrativitás bármiféle egységesítő jellege. Salle képei ezeket a látványosságokat dolgozzák fel, és nem a jelentés természetét. Épp ezért félrevezető lehet e képek értelmezése, és Baudrillard figyelmeztetésére kell hallgatnunk, amely szerint általában veszélyes dolog a képeket megfejteni, mivel magukban rejtik azt a tényt, hogy a felszín alatt semmi sincs.

Baudrillard a művészvilág legbefolyásosabb és legjelentéke-nyebb teoretikusa, aki az egész dekonstruktivista forgatókönyvet irányítja, akinek a véleménye a leginkább példaértékű, és akinek a posztmodern forradalom azonos azzal a hatalmas fejlődéssel, amelyet a dekonstruktivizmus jelentésemélete elért. Baudrillard számára ez a huszadik század második nagy forradalma, és azonos jelentőségű az előzővel, amely a jelentések dekonstrukcióját eredményezte. Ha Baudrillard a posztmodernizmus varázslója és papja, akkor David Salle valószínűleg ennek a sajátos gondolko-

dásmódnak, esztétikai stílusnak és módszernek az illusztrátora. Salle elutasítja, hogy a kultúra jelenlegi állapotában képeihez bármiféle megjegyzéseket fűzzenek. Képei nem társadalomkritikai értelemben fontosak számára, hanem – ahogy ő állítja: „a képek saját mechanisztikus módján ... ahogyan a részek egymástól elkülönülnek”. Sok posztmodern művész számára – akiket Baudrillard metafizikája befolyásolt – nem a jelentés, vagy a jelentés kitágítása jelent örömet, hanem inkább a jelentés semlegesítése bűvöli el őket, és ez a bűvölet nem is számol a jelentéssel.

Úgy tűnik, Salle a részletek ironikus elkülönítésével azt érzékelteti, hogy a motívumok kiválasztásakor nem érdekli sem az egyéni elkötelezettség, sem a társadalommal kapcsolatos véleményalkotás. Ez bizonyos tekintetben közel áll Roland Barthes elméletéhez, mely szerint a jelentés nem kommunikáció (információ) vagy közlés (jelképes), hanem mindig változik és különbözik. „A jelentés helyességének zsarnokságát” csak egyetlen módon lehet elkerülni, ha megbontjuk a jelentés egyensúlyát. Barthes egészen odáig megy el, hogy a nyelvi kötöttségekkel elmondott dolgokat tulajdonképpen fasisztának tartja, mivel nem a dolgok kifejezésének tiltását, hanem azok kötelezettségét jelenti.

Ha a világ jelentésből áll össze, akkor hogyan értelmezhető az, ha valaki olyan képekkel reagál a világot mozgató jelenségekre, amelyekből szándékosan kiiktatták a jelentést, és így olyan képek keletkeznek, amelyekben már nincs elbeszélés, hanem a részek egymástól elkülönítve szabadon lebegnek és tulajdonképpen ellenállnak minden megfeytési kísérletnek? Egy kritikus, Thomas Lawson válasza erre az *Artforum*-ban így hangzik: „Salle egy olyan elkábult világot örökít meg, amely narkózisa illúziójában nem érti meg, hogy már semmi valódit sem lehet megragadni benne. A cél látszólag a jólét, valójában nincs igazi választás, csak a választás illúziója. Salle egy élvezetekkel szemben eltompult világot ír le, amelyet a tehetetlenség melankóliája áraszt el. A jelentés állandó kilúgozása a tárgyakból és a képekből enervált bizonytalanságot idéz elő. A művész és a néző egyaránt hamis nyomvezető jelekkel rendelkező labirintuson és tökéletlen rejtvényeken keresztül botorkál, és az összetartozó azonosság keresésében ugyanazokra a láthatatlan elrendezésekre és üres ismétlődésekre akad rá. A jelek és a kellékek rituálisan keverednek, mintha egy képzeletbeli áruház sok holmija heverne a padlón, és a mindezt megrögzötten kísérő ismétlődés tompuló kielégítettséget idéz elő.”

Lawson számára úgy tűnik, hogy Salle osztódás útján szaporodó képi motívumai az éjszakában összekoccanó gémkapcsokat visszhangozzák. A jelek radikális tagadásával a motívumoknak nincs jelentésük, és nem is érzékelhetőek olyan áthatóan, hogy jelentésük kiderüljön. Vajon érteni kell-e egy képet ahhoz, hogy értékelni tudjuk, hogy tudjuk, hogyan reagálunk rá? Ha a művészetet úgy szemléljük, hogy az ellenáll minden ítéletnek és nem tesz különbséget az élmények között, akkor a művészet azonossá válik azzal az elbutult bűvölettel, amelyet a TV képernyője nyújt nekünk, miközben céltalanul kapcsolgatunk egyik csatornáról a másikra. A látvánnyal szembeni passzivitás az ébrenlét valódi ellentéte, amely az eseményeket kritikával követi, miközben az ember meglátja a valódit, és felelősséget is érez, azaz *válaszol* is arra, ami a világban történik. A felelősséghez hozzátartozik, hogy az ember megvalósítja szándékait, alakítja környezetét és másokra is hatással van. Így az a kérdés, milyen felelősséggel vagyunk hajlandók a szándékokat a gyakorlatba is átültetni.

A katalógus tanulmányában, amely Salle Whitney Múzeumbeli retrospektív kiállítására készült, Lisa Phillips kurátor kimutatja, hogy a televízió elektromos képén hogyan „lesz egyre kevesebb és kevesebb minden kép, szó vagy impulzus jelentése ... a kérlelhetetlen bőséggel áradó adatok közvetítése révén”. A televízióval behálózott világban a valóságos és a képzelte, a katasztrofális és a triviális egyetlen elektronikus folyamattá olvad össze, amely egyre több információt, de ugyanakkor egyre kevesebb jelentést hordoz. Lawsonnal ellentétben Phillips a képi motívumok autonómiáját látja Salle munkáiban, és ezeket felszabadító erőnek tartja. Minderről ezt írja: „Képei együtt lélegeznek az élettel, még akkor is, ha annak hiányáról szólnak. A képek lefordíthatatlan, érzéki közvetlensége ellenáll az értelmezés erőszakosságának. A képek elkerülhetetlenül jelen vannak, még akkor is, ha a hiány élményével szembesítenek bennünket”.

Ma különös helyzettel szembesülünk, mert a jelentés annyira elvált saját magától, hogy szétesése határozza meg korunk legtöbb művészetét. A művészetekben ez odáig ment, hogy a jelentés „kényszere” gyakran megfontoltan előhívja a jelentésnélküliséget, és abban még kielégülést is talál. Például, amit Baudrillard „az eltűnés gyönyörű hatásának” nevez, sehol sincs jobban illusztrálva, mint Allan McCollum „Plaster Surrogates” (Vakolat-pótlékok) című munkáiban, amelyek egyszerre dramatizálják és megakadályozzák azt a vágyunkat, hogy megnézzük a képeket. Ha alaposabban megvizsgáljuk, McCollum „festményei” felfedik önmagukat, és kiderül, hogy szimulakrumok, pszeudo- műalkotások,

amelyekben a kép, a matt felület és a keret egyetlen gipszből formázott tárgy, még sincs rajtuk semmi látnivaló. A kommunikálni képes kép helyén egy sötét, vastag anyag található, amely olyan, mint a kátrány, és a tiszta, elrejtő fekete szín üressége, úgy tűnik, képes kifejezni a művészet és a kultúra posztumusz állapotát. Szimulálni azt jelenti, hogy játszani, amit Baudrillard a posztmodernizmus „eltűnő játékának” nevez, és amelyről azt állítja, hogy ez a legjobb, amit megengedhetünk magunknak, mivel ma már semmi sem valóságos. „Bárcsak a művészet kapcsolatba tudna lépni saját eltűnésének mágikus folyamatával” – állítja, majd hozzáteszi: „De továbbra is el akarja hitetni, hogy az eltűnés folyamatáról van szó, amikor az eltűnés már megtörtént.”

McCollum konvencionális művészeti tárgyakról készített szimulációi olyanok, mint egy nyelv jelei, de nem olyan jelek, amelyekről az ember azt gondolja, hogy ismeri őket. A művek csoportosan, néha százával felakasztva egy zsúfolt szalonkiállításra emlékeztetnek, és olyanok, mint egy palotába vezető lépcsősor, ahol a palotát már soha nem lehet újraépíteni, és semmiféle emlék nem fűződik hozzá, csak a birodalom allegóriája maradt meg. „Én csak a minimumot csinálom, amit egy művésztől elvárnak, és semmi többet” – állítja McCollum, majd hozzáfűzi: „Megpróbálok egy kitalálósdi társasjátékot összeállítani”. Ha ezek a tárgyak arra irányulnak, hogy ráébresszenek bennünket egy sajátos ideológiai téveszmére, akkor fel kell tennünk a kérdést magunkban, hogy mi tévesztett meg bennünket? A szimuláció korában húsz dollárért vásárolhatók videó kutyák és macskák, amelyek videó csontokat és gombolyagokat üldöznek, és lehetőséget adnak arra (idézve egy cikket a *Time* magazinból), hogy: „teljes élményét nyújtsák a saját háziállat birtoklásának, anélkül a rendetlenség és kényelmetlenség nélkül, amit a valódi állatok okoznának”. Komputerrel foglalkozó tudósok például mostanában egy olyan mesterséges valóság megteremtésén dolgoznak, amely lehetővé fogja tenni az emberek számára, hogy szimulált teniszjátékot játsszanak anélkül, hogy bármikor is elhagynák nappali szobájukat, s a játékban mindössze egy speciálisan komputerizált sisakot és kesztyűt kell viselni. Az egymással konkuráló víziók színpadias jelmezbálján és élőképeiben a szimulakrum művészete és a pszichológiailag szélhámossággal vádolt művészet közötti választóvonal nagyon vékony.

Mivel már semmi sem választja el az igazit a hamistól, hogyan is ismerhetjük fel a szerkezet működésének hatását ahhoz, hogy tökéletes szimuláció jöjjön létre? – kérdezi Baudrillard. Javaslat: színlelni kell egy bűnesetet, és azt ki kell próbálni. „Menj egy nagy

áruházba és színlelj rablást” – kezdeményezi a *Simulation* című művében. „Vagy szervezz meg egy tettetett forgalmi dugót ... Hogyan fogod meggyőzni a biztonsági őrt, hogy a lopás csak színlelt volt?” Nem fog sikerülni, mert a mesterséges jelek hálózata kibogozhatatlanul összekeveredett a valóságos elemekkel (a rendőr valóságosan fog lőni a mutatványra, az eladó pedig tényleg el fog ájulni a félelemtől). Hasonlóképpen én is azt kérdezem, hogyan győzől meg egy galériatulajdonost arról, hogy McCollum képei nem „valódi” műalkotások, mivel a képeit a műgyűjtők meg fogják vásárolni, a galériások ki fogják állítani, a kritikusok pedig írni fognak róluk; még a szimulációk sem menekülhetnek a rendszer azon képessége elől, hogy mindent integráljon. És a művészet így éli túl saját eltűnését: a valódi szintér elveszett, de minden úgy folytatódik, ahogyan volt.

Nemrég az alábbi történeten akadt meg a szemem az *Arts* magazinban. Lee Terry, egy délen élő milliomos azért hívott meg Atlantába egy hétvégére negyven művészt, galeristát és családtagjaikat, hogy megnézzék a gyűjteményében található műveiket. Az egyik vendég, Steven Henry Madoff elmondta, hogy a Terry otthonában nyújtott pompás étel után a zenekarvezető egy különleges vendég, a country- és westernénekes Willie Nelson váratlan megérkezését jelentette be. Miközben Nelson a „Georgia on My Mind” című dalt dúdolta a késő éjszakában, az egyik vendégművész, Donald Lipski hódolata jeléül az énekesre terítette a dzsekijét. A szünetben mindenki körbeállta és autogramot kért tőle. Később kiderült, hogy az énekes valójában nem Nelson volt, hanem csak egy megszemélyesítője. Madoff így folytatja az elbeszélést: „Senki sem hitte, hogy Mr. Terry ilyen cirkuszi mutatvánnyal fog előállni. A vendéglátó egyszerűen csak ácsorgott és rejtélyesen nevetgált a csillogó fényben. Mindenki zavarban volt. Néhányan föl voltak háborodva, mások meg azt gondolták, hogy emlékeztük szerint ez volt a legjobb tréfa”. Néhányan – mondja Madoff – azt hitték, hogy Mr. Terry szándékosan hozta létre a szimulációnak ezt a bámulatos játékát. Az est végén egy galériatulajdonos, Anne Plumb, a vendéglátóhoz fordult, és megkérdezte tőle, hogy mi adta az ötletet ahhoz, hogy egy hamisítványt – mármint az énekest – béreljen. Madoff így emlékezik vissza: „(Mr. Terry) akkor már védekezett, miután rájött, hogy néhány művész megsértődött az éjszakai multság miatt. Majd azt válaszolta: éveken át vásároltam a ti vacakságaitokat, úgy gondoltam, most nektek kell kipróbálni néhányat az enyéim közül”.

Egy olyan társadalomban, ahol úgy tűnik, a művészeti radikalizmusnak nincsenek következményei, a paródia és a közönyös-

ség stratégiái az ellentmondások mögé bújnak, és még inkább áru alakot öltenek, mint a közszükségleti cikkek. Mindannyian részei vagyunk e szemünk előtt kibontakozó látványnak, amely végnélküli változatosságával és mértéktelenségével elzsibbaszt bennünket. Ezzel kapcsolatban Jonathan Porritt, a *Seeing Green* című könyv szerzője, az alábbi megjegyzést tette: „Amikor már minden kudarcot vallott, végtelenül vigasztaló, ha harminckét fajta macskaeledel közül választhatunk”. Hogyan foglalkozhat valaki a kultúra hiteltelenségével, ha az egyes ember gondolatai és tárgyai megkülönböztethetetlenek attól a kulturális valóságtól, amelyet támad?

Az abszurd területén a sokszorosítás újraalkalmazásának különleges vonzereje van, csábítóak Haim Steinbach „művészeti termékei” is, aki ready-made művészi tárgyait Contran-nál, Bloomingdale-nél vagy szupermarketben vásárolja. Steinbach megnyerő hatással rendezi és állítja ki vásárolt tárgyait – teáskannákat, digitális órákat, láva lámpákat, lisztes dobozokat, rádiókat, fazekakat, törülközőket, mosószerket, szabadidőcipőket – és a néző-vásárló különlegesen elkészített dekorítlap-polcokon tekintheti meg őket. Az egyik munkájának címe *supremely black* és a három doboz Bold típusú mosópor két csillogó, deco stílusú vízeskancsóval van kiállítva, míg a *pink accent* című mű két Halloween-féle gumialarcból, egy ócska rozsdamentes acélkannából és három teáskannából áll össze. Legutóbbi kiállításain Steinbach drága ékszereket, antik bútorokat és a világ minden tájáról összeszedett, múzeumi színvonalat képviselő primitív kézműves termékeket állított ki. Meglepő volt az a kezdeményezése, amikor egy ütött-kopott matracot és egy Brooklyn-i szomszéd utcában talált kétkerekű bevásárlókocsit párosított össze. A műalkotások árait általában méretük határozza meg, de Steinbach esetében a vásárlónak a kiállított tárgyak eredeti árait is meg kell fizetnie. Steinbach művészetében a tárgyak úgy jelennek meg, mintha azok saját termékei lennének, a létező rendszer állapotainak és céljainak teljes igazolásaként. A termékek örökké növekvő mennyisége az elérhetőség határain belül, mindez a vásárlót végnélküli választásra és döntésre kényszeríti, és rávilágít a kultúránkról megszakítás nélkül folyó diskurzusra is. Baudrillard szerint a választásra-kényszerítettség egész kérdésköre, még akkor is, ha ismert, hogy az egyes ember mit is akar, valójában unalmas és terhes, legbelül és titokban senki egyetlen részét sem kívánja az egésznek. Ennek a hermetikus bölcsességnek az igazolására Baudrillard Beau Brummelről idéz egy történetet, aki Skócia szebbnél szebb tavakkal teli vidékén utazgatva szolgáljához fordult

és azt kérdezte tőle: „Melyiket válasszam?” A filozófus még hozzáfűzi: „Azok az emberek, akiknek maguknak kellene tudniuk, hogy mit akarnak, – úgy vélem – már odáig jutottak, hogy túl vannak az igazságon és realitáson”. A mi kultúránk megkülönböztető jegye az árufetisizmus, és a művészek tudata végzetesen telítődött ezzel a tudattal.

„De más dolog beszélni erről a helyzetről, és teljesen más felismerni, hogy érzelmileg hogyan is vagyunk részesei ennek az eksztázisnak, és hogyan kellene ellenőrzésünk alatt tartanunk.” – jelentette ki Steinbach egy szimpóziumon, melynek az „Avantgard a 80-as években” volt a címe, és amelyen mindketten részt vettünk a Los Angeles-i County Múzeumban 1988-ban. „Mi a pornográfia kultúrájában élünk, és ez elnyel és bekebelez bennünket. Nemcsak egy folyóparton ácsorgunk, miközben a szenny túlcorduló áradatát figyeljük, sokkal inkább mi is együtt sodródunk vele és benne.” Mit kellene tenni, hogy a társadalom egésze kigyógyuljon abból a káros rendszerből, amelyben élünk? Kevés biztató jele van annak, hogy megváltoztassuk orientációnkat, mivel a kötelező fogyasztás az, ami a kultúránkat mozgásban tartja és egyben támogatást is nyújt neki. A piac torzulásai következtében a kultúra is áruként terjed, és a különbségek a polarizálódás helyett kioltják egymást. Steinbach Jeff Koons-hoz hasonlóan feloldja vágyainkat az árucikk és a művészet között. Az árucikk logikáját tekintve kiderül, hogy a tárgyaknak nincs kapcsolatuk a világgal, hanem csak a piaccal, és ugyanez a sorsa művésztünknek is: minden abba az irányba hat, hogy a tudatot is árucikké változtassa. Ami a művészt illeti, sohasem lehetünk biztosak abban, hogy cinkosa-e vagy ellenzője a fogyasztói kultúrának, amely felkínálja azt a lehetőséget, hogy mindennel ellát, amit csak akarunk és amire szükség van, mindaddig, amíg a rendszert elfogadjuk és idomulunk hozzá. Steinbach az alábbiakat állítja ezzel kapcsolatban: „Érzelmi szinten a művészek felismerik annak a szélsőséges állapotnak az ambivalenciáját, amelyben vannak, s amely egyszerre visszatetsző és elbűvölő. Azt is felismerik, hogy ez nem fog megváltozni ... Tudatában vannak annak, hogy a mi kultúránk túlnyomórészt mesterkélt, még a jelentésnélküliség is az, amit magunk választottunk ki arra, hogy benne éljünk. Idővel iróniát, mimikrit, de még a gúny eszközeit is fel kell majd használnunk ahhoz, hogy azonosítani tudjuk azt a helyzetet, amelyben vagyunk.”

Jeff Koons egy 1986-ban kiállított, *Luxury and Decadence* (Luxus és dekadencia) című munkájában a művészet a kapitalizmus végső metaforájaként jelenik meg. Koons elővett néhány

konyakosüveget és kiürítette őket, majd rozsdamentes acélból öntvényt készített belőlük. Ezt követően az üvegeket visszaküldte a szeszfőzdébe, hogy töltsék meg újra szeszesitalal és pecsételjék le őket. Ha valaha kinyitják az üvegeket vagy feltörik a pecsétet, a művész szerzett joga – mivel az üvegek azonosak a műalkotással – érvényét veszti. A szeszesital elfogyasztása a mű kiemelése a művészet valóságából.

Koons a hamis luxus szimbólumaként csaknem mindent hasznosítani tud – utazásoknál használatos bárpult, XIV. Lajos mellszobra, felfújható játéknújl, ajándék bővli, nevetséges ócskaságok, amelyeket a művész rozsdamentes acélból kiönt és ily módon egy másféle csillogó-villogó tárgy lesz belőlük, s mindezt egy polcra helyezi vagy kiállítási dobozba zárja – nem azért, mert a tárgyak használhatók még valamire, hanem mert másfajta gyűjteményekké lehet őket összeállítani.

Annak tudatában, hogy a radikális művészet sorsa a végéhez közeledik, mint ahogy egy nappali szoba bútorzatát is eléri a vég, egy eltompult állapotot azzal az ötlettel lehet kiélezni, ha a dolgokat kiemeljük megszokott környezetükből. Tony Tasset Chicago-i művész műtárgyait előre megtervezi, hogy könnyedén és kényelmesen összeilleszthetők legyenek a külvárosi életformával, azzal a kontextussal, ahol fel lesznek használva és finoman össze lesznek elegyítve más bútorokkal. Tasset szobraihoz drága anyagokat használ, mint például bőrt vagy szarvasbőrt. Ilyen anyagokból áll „*Seated Abstraction*” (Ülő absztrakció) című műve is, amely díványra emlékeztet. Képein általában utalások jelennek meg a „domesztikált absztrakcióval” kapcsolatban, azaz művei állati eredetű prémből vagy bőrből készülnek absztrakt képek szimbólumaiként, és néha még egy megfelelő polcot is hozzáerősít a kép aljához, amelyre koktélos poharakat helyez el.

Meyer Vaisman nemrég a következőket mondta Claudia Hartnak, aki interjút készített vele az *Artscribe* című folyóirat számára: „Nem gondolom, hogy beállítottságunk kritikus. Nem érzem úgy, hogy a művész felelőssége eldönteni azt, hogy a kultúra jó-e vagy rossz ... Abban viszont hiszek, hogy a legérdekesebb művészet alapjaiban érintkezik azzal a civilizációval, amelyben van és amellyel együtt létezik.” Azért még hozzáfűzi: „Igazából bénultnak érzem magam. Most semmiféle esélyt nem látok egy esetleges forradalomra”.

Így a posztmodern paródia nem tart igényt arra, hogy olyan helyzetből szóljon, ami a parodizált területén kívül helyezkedik el. E művészek számára fontos, hogy munkáik teljes cinkossággal együttműködjenek azzal a kontextussal, amivel konfrontálódnak

és amitől ugyanakkor elválaszthatatlanokká válnak. A kétszínűség virulens, amennyiben az a kiábrándult stratégia, amit elfogadtak, a régi stratégiákkal való szembenézést és kritikai elkötelezettséget helyettesíti. Minden tárgyat a fogyasztás ideológiájának nevében kell felszentelni, és a fogyasztás megtévesztő dinamizmusa szerint kell élvezni a státusz tekintélyét; amikor a társadalom egésze károssá válik, akkor az egyben zárt rendszerre alakul át, amely csak csekély választási lehetőséget kínál az egyén számára abban a szerepben, amelyet felvehet, vagy azokban az irányokban, amerre haladhat. Ezt a pontot elérve, a mi társadalmunkban a szabadság elsősorban azt jelenti, hogy a fogyasztónak joga van a választáshoz.

„Ez egy mélységesen vulgáris metafizika” – állítja Baudrillard. „A kortárs pszichológia, szociológia és közgazdaságtan is bűnös a fiaskó megteremtésében. Ezért az idő megérett arra, hogy lebontsuk az összes feltételezett eszmét, amelyhez hozzátartozik a tárgy, a szükséglet, a törekvés és maga a fogyasztás is.” Ez az, amit a művészet megkísérel megtenni. A dekonstrukció az összeomlás vidám hangszerelésévé válik, a kultúra törött tükre, amelyben a termékeknek folyamatosan más termékeket kell másolniuk, amelyben a művész valaki más műalkotásának a szerzőjévé válik, és minden dolog ugyanazon a csábítóan esetlen piaci rendszeren belül versenyez. „Ne vásárolj minket sajnálatból” – hirdeti Barbara Kruger fotómontázsainak egyik jelmondata. „Vásárolok, tehát vagyok” – állítja a másik. „Vásárolj meg engem” – szólít fel egy harmadik – „és meg fog változni az életed.” Kruger visszacímzi a rendszernek a panel-feliratokat, a hirdetési kódok mintáját kihegyezi és briliánsan leleplezi. Kruger munkájában az irónia a valóság lényegébe hatol, de ez már nem dinamizmus, hanem a dolog tehetetlen szubsztanciája, amit Charles Newman a *The Post-Modern Aura* című könyvében „a vég retorikájának” nevez, miszerint a posztmodern azt a mélységes gyanút táplálja, hogy nekünk csak kellemetlen választásaink lehetnek, mivel már láhattuk a legtökéletesebb civilizációt, ami csak létrehozható.

Akkor tehát nincs kiút abból a szövetségből, ami a kapitalizmus és a kultúra között fennáll? A dekonstrukció az egyetlen válasz-e, amely a paradoxont táplálja és át is ugorja, mint saját árnyékát az ember? Az átütő erejű stratégiák a szélsőségekig való eljutást igénylik, amíg viszont a rendszer saját üres formáinak kedvez, addig saját jelentését is magába szippantja, miközben eltűnik és űrt teremt. Ezért olyan politika, amely semerre sem tart, nem foglal állást, nem a megfelelő pályán mozog, nincs pozitív horizontja, nincsenek céljai, és nem rendelkezik konstruk-

Suzi Gablik

tív alternatívákkal. „Az emberek már kérdezgetik: 'Mit tudsz kezdeni mindezzel?'" – írja Baudrillard. Csakhogy a lényeg éppen az: *semmit sem lehet ebből kihozni*. Az egyetlen dolog, amit az ember megtehet: hagyni kell a dolgokat, hadd menjenek a maguk útján, amíg el nem érkeznek a véghez. Habár Sylvère Lotringer az alábbi megjegyzést tette *Felejtsük el Baudrillardt*-t című interjújában: „magas árat kell fizetni a kiüresedésért és a kiábrándultságért. Az ember most részesülhet a nihilizmus teljes csáberejében és szomorúságában”.

Fordította Várady Róbert

Más tájak, más sznobok

EGYED PÉTER

Míg a magyar nyelvterület gondolkodói és filozófusai (nem mindannyian: ezzel kapcsolatban lásd Vajda Mihály összefoglalását¹) a posztmodern (POM) lázában töltik lerobbanó évezredünk utolsó éveit, addig máshol ez nem így van, jelzésül annak, hogy a POM akár jobb vagy rosszabb híján is van vagy lehet. Mindenesetre nem tét nélküli dolgokról van szó.

Miközben mi csak úgy elvitatkozzunk erről-arról, mert lehet (POM), valami félelmetesen megváltozik, és ez a valami a SUBSTANTIA maga, az a bizonyos arisztotelészi. („Mert ha a mindenség egységes egész, akkor a szubsztancia az első rész;...”²) Tehát emlékeztessünk arra – és a heideggeri metafizikaértelmezések kedvelői itt most felkapják a fejüket, hogy ha a mi ósdi szubsztanciánkról beszélünk, akkor a létezőről beszélünk, és ha a szubsztanciával baj van, akkor a létezővel van – vagy lesz – baj.

Például mérgegáz, ideggáz. André Malraux halhatatlan regényében, a *Lázárban* annak idején figyelmeztetett arra, hogy „a Történelem egyik idegrohama az 1916-os német gáztámadás Bolgakóban, a Visztula mentén”. Az emberiség megtévelyedett, és hozzászokott – persze: ironikusan kell ezt szemlélni, ugyebár – ahhoz a gondolathoz, hogy levegőbe röptetheti önmagát, és persze a mindenségét. Arisztotelész és a szubsztancia ugyebár nem érdekes. 1959-ben fogalmazza meg Kojève Hegel-

¹ Vajda Mihály: *Az újjászülető filozófia*. In: *Nem az örökkévalóságnak*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 108 passim

² Aristoteles: *Metafizika*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1992, 294.

interpretációjában, hogy a történelem vége a Nyugat számára a tiszta formák sznobizmusa, a lemondás a tartalomról.

Barbara Spinelli, a *La Stampa* filozófiai szakírója annak idején, amikor az Aum Sinrikyo szekta tagjai beöntötték a *szubsztanciát* a tokiói metróba, az alagutakba, figyelmeztetett a szubsztancia-feledés bizonyos veszélyeire, amelyek némely filozófusokkal kapcsolatban is megeshettek és megeshetnek:

„A posztmodern sznob előzménye Európában Ernst Jünger, aki ama napon, melyen feleségének és fiának a házat bombázták Hannoverben, 1943-ban, betérve egy párizsi antikváriumba, a vámos Rousseau egyik festményének lebilincselő, trópusi terrorját élvezte. Hasonlóképpen, ugyanaz a Jünger egy párizsi teraszról figyelné a francia fővárosra hulló bombákat, kezében egy kupa burgundi, melyen földieperszemek úszkálnának. Sartre-ra gondolunk, aki a Párizsban menetelő német katonákat szemléli kéjesen: minő angyalok, szőkék, kékszeműek, napégette arcukból elővillannak jeges tő-szemeik, mily hosszúak izmos combjaik, egyszóval, csodaszépek! ... De a posztmodern sznob többé nem érez semmilyen feszültséget, csak ijedséget a valóságos és az esztétikus, az etikus és a szép, a miért és a hogyan között.”³

Amint Barbara Spinelli mondja tehát, a legnagyobb baj azzal van, hogy a POM sznob számára természetes, hogy miközben valamit szűrcsöl egy teraszon, lecsapnak mellette álló társára. Ez pedig ismét egy hagyományos filozófiai kérdéssel kvadrál, nevezetesen a szabadság (és persze, ami mellette áll, a felelősség) kérdésével. Lehetséges tehát, hogy a POM igazából ott aratott, ahol megbomlott a filozófiai tradíció és a – hm? – jelenlét-analízis összhangja? Vagy ahol soha nem lehetett sem a tradíciót, sem a jelenlét-problematikát megfogalmazni? Hajlok arra a következtetésre, hogy a dolog így volt lehetséges ... lásd például az ún. magyar filozófiatörténet, a magyar nyelvterületen művelt filozófia, a magyar filozófia története stb. (még rendes neve sincs, aminek pedig még rendes neve sincs, arról hogyan lehet beszélni?) vitát. Ez a vita fel-fellángol, de a kérdés legjelentősebb kutatómonográfusainak (Hanák Tibor, Larry Steindler) alapvető hipotézisei kívül maradnak a vitán ... Ahol semmi sincs, ott a legjobb esetben a divat van.

Persze a nagy filozófiai kultúrákban ez nincs így. Olaszországban sehol sem találom a POM-kérdést és szerzőket a *débat* középpontjában, ellenkezőleg. Nostalgiaival gondolok vissza egy 1995 május 5–7. között Firenzében rendezett konferenciára.

³ *La Stampa*, 1995. márc. 29. 2.

Címe: „Hogyan találkoztam a szabadsággal?”. Tematikája: a *szabadság* kifejezés használata a mai Olaszországban. Főelőadó az az Eugenio Garin volt, aki még ismerte a nagyokat: Gobettit, Einaudit, De Ruggierot, Crocét.

Ez az, amit én *horizont-kérdésnek* nevezek. Döntően fontos kérdés, hogy meddig látnak el és a horizonton mit látnak a filozófia művelői. A távolsággal nyilván egyenesen arányos a lélegzetvétel szabadsága és a dolog elgondolásának a nyugalma.

Ezzel nyilván összefügg a *probléma-artikulációs képesség* és a *készség*. Elismerem, hogy ez a legnehezebbek egyike, a gondolkodó avagy a gondolkodás általa autonóm, hogy rendelkezik a saját problémával. Nem elég azt mondani, hogy a filozófia a kérdezés örök tudománya. Ez persze igaz, de a jól feltett kérdés mindig egy problémára vonatkozó hipotézist is tartalmaz, intencionált, cél-szerű. A kutató autonómiája ott kezdődik, amikor a probléma-hipotézist mintegy „ki tudja venni a kérdésből”. Mindez a végtelenség összefüggésszerébe tartozik, és ilyen szempontból nincs félnivalónk.

Nem minden figyelemfelhívó célzatosság nélkül, hadd idézzem most W.H. Thorpe megfogalmazását a Koestler-Emlékkönyvből:

„Mind Jacques Monod, mind Karl Popper azt valószínűsítették, a maguk különböző módjain, hogy az értelem-agy határvidékén minden bizonnyal *diszkontinuitás* létezik, legalább olyan hatalmas, mint bármi más, amivel a tudomány találkozott. Ezt a véleményt az egyik leghíresebb neuro-fiziológus, R.W. Sperry is támogatja, aki azt sugallja, hogy az ún. *split-brain* esetek tanulmányozása arra mutat, hogy ‘a jelenlegi interpretáció hajlik arra, hogy az értelmet visszahelyezze tekintélyes helyzetébe, az anyag helyett, abban az értelemben, hogy a szellemi jelenségek mintegy túlhaladják a fiziológia és biokémia jelenségeit.’ (L. *Studies in the Philosophy of Biology*, 104. old.) Eccles ebbe a könyvbe írt tanulmányában kifejti, hogy a *split-brain* tanulmányok megdöntötték a pszicho-neurális azonosság hipotézisét. Eccles arra is rávilágít, hogy Schrödinger és Wigner azt indítványozta, hogy az agy-elme problémája mintha a fizikai hipotézisek fundamentális átértékelését követelnék. Mint ahogy Sperry állította (1. *Brain and Conscious Experience*), ‘valószínűleg nem létezik még egy olyan fontos kutatás a tudomány területén, mint az evolúció azon eseményeinek megértése, mely által az agy kifejlesztette azt a különleges fortélyt, mely lehetővé tette számára, hogy a dolgok kozmikus elrendezéséhez hozzá tudjon adni: színeket, hangot,

fájdalmat, élvezetet és a szellemi élmények más megnyilatkozása-
it.”⁴

Nyugodtak lehetünk tehát: a probléma, hogy úgy mondjuk, ontológiailag megvan abban a bizonyos diszkontinuumban, csak éppen lehet, hogy mi nem találjuk.

Túl sok jelentős szerző és életmű *nem* kerül be a horizontunkba. A tudomány önmagához és a társadalomhoz viszonyított helyzetével kapcsolatosan zseniális hipotéziseket kidolgozó Polányi Mihály például. (Annak ellenére, hogy immár 1991 óta jelenik meg a Polanyiana.)

És ha átpillantunk arra a kontinensre, amelyről mintha azt tartanánk, hogy ott igazán nem történik semmi – Latin-Amerikára – nos, ott a társadalomfilozófiában és etikában az történik, hogy megpróbálnak egy nem apriorisztikus-kantiánus előfeltevésekre épített rendszert kidolgozni (Enrique Düssel). Ennek az alaphipotézise szerint nem az elvont értékek, hanem a kommunikációban és a társadalmi cselekvésben létrejövő és megvalósuló értékek a döntőek a társadalom és az etikai rendszer evolúciója szempontjából.

Gondolom azonban, ez – mindez – sem fogja megváltoztatni egy rendes POM sznob abbeli véleményét, hogy a filozófia tulajdonképpen halott, és ha valameről értelmesen beszélhetünk („értelmesen”? – hm, mi az?) az az lehet, hogy miért nem beszélhetünk valameről értelmesen.

⁴ ***: Koestler *Emlékkönyv*. Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1992, 91-91.

A divat margójára író-dó festészet?

GREGUS ZOLTÁN

„[...] a haladás eszméje eltűnt, a haladás azonban mégis folytatódik.”

J. Baudrillard

„Az Ugyanaz pontosan maga az el-különböződés [difference] [...]”

J. Derrida

„[...] az, ami alapvetően ‘képként működik’, az a látható a maga teljességében; a láthatatlanhoz való hasonlósága teszi képpé;”

P. Ricoeur

A divatos irányzatokat, a káosszal szembeni védekezés-mechanizmusnak betudhatóan, hajlamosak vagyunk könnyelműen „posztmodern”-nek címkézni vagy elsütni. Könnyelmű és valahol jogos gesztus, mivel a „posztmodern” alaptalanságába és feneketlenségébe (ami talán még akkor is az marad, ha folyton kísérletek történnek fogalmának tematizálására) úgy tűnik minden belefér. De vajon nem inkább a „modern”-et igazolja-e a *divat*-követés (amennyiben ezen a követésen nem *nyomon*-követést, mint a divatra való idézőjelező reflektálást értünk)? Igaz, hogy a „posztmoderne”, és főleg a *poszt*-modernnek, is nagy divatja van, de talán ezen *nyúlványát* a posztmodern nem fogadhatja el sajátjaként, mivel a divat tekintélyének való behódolás nem kompatibilis meghirdetett „programjával” (és talán mivel nincs is *saját*-ja, parazitaságából ki- és befolyólag). De miért ne lehetne

parazita a divattal (saját divatjával) szemben is, mi alapozza meg az előbbi árnyalt imperatívusz létjogosultságát? A feltett kérdésekre adható lehetséges válaszok mindig a „posztmodern”-nek tulajdonított „*saját*” függvényében maradnak.

A posztmodern(kedés) talán annyiban tekinthető divatnak, amennyiben egy hasonló kultúr-játékot igényel, mint az utóbbi. Ezen megközelítésnek az az előnye, hogy megkérdőjelezi a szakadék kitüntettségét modern és annak *poszt*-ja között, amennyiben csak egy episztemé-ül. attitűd-váltást enged meg. (Az értékek divatos egymásmellé-rendelése, paradoxális módon, talán egy érték-alá-föle-rendeltségbe illeszkedik – „ez az a kitüntetett nyelvjáték, amiben aztán nincs semmi kitüntettség”) Az viszont megint csak kérdéses, hogy beszélhetünk-e korunkban kultúráról, posztmodern *kultúráról*. Ez a kérdésség felvet egy önmagából fakadó, de pervertálódó kérdéskört, ami a divat lehetőség-feltételét érinti¹.

Divat és posztmodern viszonya nem szűkíthető a posztmodern divatjellegére; egy másféle viszonyítás is felmerül: a divat megléte, vagy sem, a posztmodern kerettelenségében ill. divatjellegén belül, tekintve, hogy a divat valahol egy fallikus és fétikus középpont (még akkor is, ha ez esetleg egy mindig bemozduló *transz-közép modell*) köré szerveződik. Ha valamiféle relevanciával bírónak tekintjük Baudrillard hipotéziseit a modelltől a sorozatig történő elmozdulást illetően, akkor máris megkérdőjeleződik a divatfennmaradás lehetőségalapja napjainkban. Véleménye szerint: „A modellnek megvan a maga harmóniája, egysége, homogén jellege, tér-, forma-, anyag- és funkciókoherenciája – ez alkotja szintaxisát. A sorozattárgy csupán egymás mellé helyezés, mesterkélt kombináció, *artikulálatlan, tagolatlan beszéd*. Meg van fosztva totalitásától, nem egyéb egy csomó részletnél, amelyek mechanikusan

¹ *Kultúra – divat – festészet* hármásával kapcsolatban figyelemreméltó Lukács megjegyzése 1907-ből, ahol arra az álláspontra helyezkedik, hogy a kultúra hiányában is (vagy talán éppen ezért) beszélhetünk divatról, divatjelenségekről: „Nincsen már kultúra, amelyben ugyanazon ösztön határozza meg, milyen legyen az ember háza, öltözete, bútora, képei; teljes az anarchia. És így a festészet külön *fejlődését* nincs közönség sem, amely követni tudná; a művészek egymásra hatásából jön létre a fejlődés. A közönség pedig lassan ‘megszokja’ azt a festészetet, ami első megjelenésekor felháborította, később ‘divatba jön’, és aztán megint ‘kimegy a divatból’. Az egyéniségek élesebben válnak el egymástól, mint valaha, *piacnak dolgoznak*, mindenki keres a maga számára valami eredeti fogást, új ötletet; nemcsak azért, hogy a közönség kegyeit elnyerje, hanem mert a modern művészetben *csak az eredeti lehet művészi is; ahol nincs kultúra, ott minden csak művészetellenes lehet*, [kiemelés tőlem – G.Z.]” (Lukács György: *Gauguin*, in: *Ifjúkori művek*, Magvető, Bp. 1977, 112–113. o.)

oszlának meg párhuzamos sorozatokban, [kiemelés tőlem – G.Z.]”².

Mennyiben beszélhetünk divatról a posztmodernben, ami talán szintén (csak) egy divat? Amennyiben csak egy divatos valami, annyiban megenged különböző divatokat, mivel teljesen modern. Ha nem, akkor felmerül a divat a divatban, vagy a divaton túl (= *transzdivat*) kérdésköre: a divat lehetséges variációinak és kombinációinak *túltelítettségéből* adódó kimerülése, amiből egyfajta „stílus- és életmód-hanyatlás” fakad. Hogyan tekinthető a „posztmodern” szellemi divatnak, ha a posztmodern (mint a modernre való reflektálás) keretei között nem beszélhetünk divatról? Talán egy modern nézőpontból tűnik divatnak? A modernre való reflektálás tekinthető-e *puszta* divatnak egy nőies, értelmezésre épülő kultúrában?

Minek tekinthető egyáltalán a divat? Egy relevanciával bíró rendszernek, aminek követhetősége egy behatárolható időbeliség vagy ideiglenesség transzcendentális horizontjába illeszkedik? Hol húzható meg egy markáns demarkációs vonal *divat* és *stílus* között, és ha ezzel próbálkozunk, nem jutunk-e elkerülhetetlenül az időbeliség kétértelműségéhez: egyfelől az ideiglenességhez, másfelől egy (nagyobb horderejű) történetiséghez? A nagy stílus *kánon(teremtő)*-rendszere talán nagyobb „objektivitással” rendelkezik mint a divat, de a szabályok tisztázatlanságából (ill. csak relatív letisztultságából), az objektivitás hiányából, még nem következik annak szubjektív érvényessége. A kultúr-játék *mozgáster*re lép fel, hasonlóan a wittgensteini nyelvjátékokhoz, amikről Mekis Péter a következőket írja: „A nyelvjátékok szabályai nemcsak hogy nem rögzítik összes alkalmazási lehetőségüket, de amit rögzítenek, azt sem véglegesen. A nyelvjátékokban meglehetősen radikálisan érvényesül a *minden mozog elve*: a mozgástér maga is mozgásban van. A nyelv ilyen szempontból lehetetlenné teszi *esetleges és lényegi* szembeállítását.”³.

Divat: „így dívik” – ideiglenes (meg)szokást implikál, ami nem vezethető le az azt (meg)*előző*-ből oksági vonalon, nem lehet megalapozni egy adott (talán esetleges) kultúrjátékon kívül. Wittgenstein valahol azt mondja, hogy még nem is feltétlenül személyes attitűd kérdése: „Vegyük szemügyre a divatot! Hogy jön létre egy új divat? Mondjuk szélesebb hajtókát viselünk, mint tavaly. Vajon azt jelenti ez, hogy a szabónak idén jobban tetszik a

² Jean Baudrillard: *A tárgyak rendszere*. Gondolat, Bp. 1987, 174–175. o.

³ Ld. Mekis Péter utószavát in: Ludwig Wittgenstein: *Előadások az esztétikáról*. Latin Betűk, Debrecen, 1998, 78. o.

szélesebb fazon? Nem, nem szükségképpen. Így szabja; az idén kicsit szélesebbre.”⁴

A divatkövetés (mint kilépés a hagyomány *ablakából*, de ugyanakkor annak keretei között maradó „kilépés”) és a divatnak divatos követése vezetett el (a modern-ben) az archaikus barlang-festészetre emlékeztető festészeti „primitivizmus”-hoz. A hagyomány/kultúra bizonyos „meg-nem-szakíthatóságá”-ról való elmélkedésnek is felfogható Lukács Gauguinről írott következő sorai: „Azt mondják, megundorodott a mi kultúránktól, és menekült a barbárok közé. Mindenekelőtt: Tahitiban nem voltak barbárok, és itt minálunk sincsen kultúra. Csak civilizációnkat rúgta le magáról, amikor oda lement, csak a kényelemtől és egy csomó külsőségről mondott le, és kapott érte nyugalmat és harmóniát egy évezredes kultúrájú nép között (ha nagyon primitív volt is ez a kultúra, ha már kihalóban volt is).”⁵

A legújabb a legősibb (lásd példának okáért, és persze a szem legeltetése végett, a meztelenség visszatértét történetesen az „öltözködősdí” ill. a levetközösdí-divatban, egy olyan kontextusban, ami önmagát szünteti meg mint *tagolt beszédet*). Az ellentétek egybeesése, ugyanannak örök visszatérése. Kínálkozik az **új** (modern eszmény) és **újszerű** (posztmodern manőver) különbségtétele, ahol az „újszerű” nem valami *látszat* az „új” *lényeg-évei* szemben. Sokkal inkább az *új* eszméje hordozza magában a látszatszerűséget, a lényegstruktúra-tévesztést, amennyiben nem számol a „gyökeresen új” *lehetőségfeltételével*, ami mindig tartalmaz valami nem-újat⁶ a kezdetek összeérése, találkozása végett (ld. az *alapítás*-fenomén finomszerkezetét). „Előítéletei” közepette Gadamer írja egy elő-szóban: „[...] csak a történeti évszázad naiv historizmusának a kudarca után válik láthatóvá, hogy a történetietlen-dogmatikus és a történeti, a tradíció és a történeti tudomány, az antik és a modern ellentéte nem feltétlen. A híres *querelle des anciens et des modernes* immár nem jelent igazi alternatívát.”⁷ Ugyanez talán érvényes lehet a „modern/poszt-modern” alternatívára is.

⁴ Ludwig Wittgenstein: *id. mű*, 27. o.

⁵ Lukács György: *id. mű*, 114. o.

⁶ Ez a működési mechanizmus hasonlatos a jelentés mozgásának feltételéhez. Ld. Derrida megjegyzését: „[...] a jelentés mozgása csak abban az esetben lehetséges, ha a prezencia színpadán minden ‘jelenlévőnek’ mondott elem másra vonatkozik mint önmaga, azaz megőrzi magában a múltbeli elem jegyét, és hagyja, hogy a jövőbeli elemhez fűződő kapcsolatának jegye bevésődjön.” (J. Derrida: *Az el-különböződés*. In: *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, Bp. 1991, 51. o.).

⁷ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Bp. 1984, 15. o.

A hagyomány megszakíthatósága, ill. megszakítottsága is mindig valami *megelőző*-(p)re vonatkoztatott, annak bűvkörébe kerül – ami magát a szakadást teszi lehetetlenné, megalapozva a szakadékot, *betöltve* feneketlenségét, alaptalanságát (ismerős az avantgárd esete: egy nem is olyan nagy kerülővel ahhoz érkezett vissza, amitől szabadulni akart, a tömegfogyasztáshoz és annak feltételéhez: a művészetiparhoz és piachoz). Egyfajta metafora-létmód érvényesül itt, egy *azonosságon belüli elkülönбözödés*, vagy ami ugyanaz (a nézőpontváltást megengedve), egy *elkülönбözödésen belüli azonosság* jön létre⁸.

Lukács 1907-es „jóslata” nem maradt alaptalan: a festészet bekerült a művészetipar/piac rövidzárlatába, amit *a divat eladhatósága* tart fenn. Tulajdonképpen a festészetről szóló elmélet is nagymértékben belejátszik ebbe az eladhatóságba (s ezáltal nemcsak hogy fenntartja a piacot, a keresletet, hanem maga alakítja a divatot, mint a piac alap nélküli „megalapozását”), mivel *a mű „maga”* egy „nulla fokra” redukálódott. Ez a redukált *mű*-létmód vagy léthiány még nem is egy külső hatalom terméke/származéka, hanem különböző művészeti kivetülések felvállalt intencióiból származtatható, mint például *a hagyományos műegység meghaladása vagy felbomlasztása*⁹.

Fenntartható-e a *hagyományt/divatot* követő, „gyökere”/„gyökértelen”, „modern”/„posztmodern” festészet alternatívája? Kérdéssége abból fakadhat, hogy egyrészt a divatkövetés még mindig a hagyományon/modernen belül mozog, másrészt a

⁸ Hozzátenném, hogy egy abszolút identikusságtól mentes „azonos”-ról vagy „ugyanaz”-ról (mindkettőt viszonyfogalomként értve), valamiképpen a „különбözö” és az „identikus” (disz)harmonikus kereszteződéséről van szó. Ricoeur írja, hogy: „Arisztotelész kifejezésével élve: a hasonlót látni nem más, mint a 'differenciá'-ban és annak ellenére felfogni az identikust.” (P. Ricoeur: *Metafora és filozófia-diskurzus*. In: *Szöveg és interpretáció*, 78.o.).

⁹ Ezzel kapcsolatosan lásd Rüdiger Bubner fejtegetéseit *a mű-fogalom válságáról* (eltekintve attól, hogy kényelmesen használja a „művészet” fogalmát, nem reflektálva azon alapvető tényre, hogy a mű(alkotás)-fogalom válsága esetleg a „művészet” fogalmának válságából adódik, de még ha nincs is így, mindenképpen együtt jár vele. Többek között a következőket hangsúlyozza: „[...] a mű kategóriája az esztétikának ama tradicionális meghatározottságai közé tartozik, melyeket a modern művészet *emancipációs* mozgalma *gyökeresen* kétségbevonott. A kubizmus és futurizmus konstrukciói, a mindenfajta *ready-made*-ek és anyag-képek óta a modern produkció egyik leglényegesebb áramlata a hagyományos műegység meghaladását vagy felbomlasztását szolgálja. Akár arról van szó, hogy a mű környezete is bevonul a műalkotásba, akár arról, hogy a mű más közönséges dolgokhoz hasonló dologként iparkodik kinézni, a szándék mindig a mű különleges helyzetének a nivellálása vagy feloldása.” (Rüdiger Bubner: *A jelenkori esztétika némely feltételéről*. In: *Athenaeum* [Mi az esztétika?], 1991 I/1., 172–173.o.).

hagyomány „követése” lehet a „leggyökértelenebb”/posztmodern is. A továbbiakban arra teszünk kísérletet, hogy elindulva ezen estleges lehetőséggel bíró alternatíva mentén előtérbe helyezzük annak paradoxonait. A hagyomány/hagyományos idiomatizmusának betudhatóan máris a „gyökerek”-hez jutunk.

„Gyökeres/gyökértelen” festészet?

Meglehet, nem is olyan meglepő a fenti fogalom-társítás/társalgás „gyökér” és „festészet” között a *közöttiség* senki-földjén. (Természetesen [minthogy úgyis a „természetben”, különféle gyökerek között mozgunk], nem hagyható figyelmen kívül az olyan *nem-meglepő*ség sem [ráadásul a *festészet* vonatkozásában – ne felejtjük el!], ami a gyökér különböző ideológiai töltényekkel terheltségéből származik, de történetesen *nem ezt célozza* az előbbi kijelentés.)

Mindenki számára érthető, hogy *csak egy metaforicitás működtetéséről* van szó¹⁰, legalábbis a „gyökér” tekintetében. De mi történik a „festészet”-tel? Tekinthető-e *puszta metaforának* (mellesleg, ha a retorika történetében a metafora mindig mint valami *ki-vált*-ságos *nem-pusztá* jelentkezett a „puszta” hétköznapi beszéddel szemben, akkor hogyan lehet *puszta metafora* valami, történetesen a *festészet* [és a festészet „történeté”-ben] –

¹⁰ Hasonló gesztusokkal élnek sok esetben maguk a festők is. Irányadónak számít például P. Klee *fa-hasonlata*, ami a hagyomány értelmezésének vonatkozásában is ad egy-két gondolatébresztő útmutatót: „Hadd éljek itt egy hasonlattal; egy hasonlattal a fáról. A művész foglalkozott ezzel a sokoldalú világgal, és – tegyük fel – valamelyest el is igazodik; *teljes csöndben*. Olyan jól tájékozódik, hogy rendezni tudja jelenségek és tapasztalatok özönét. Ezt a természet és az élet dolgaiban való tájékozódást, ezt az *ezer szálból összefonódó* terebélyes rendet, a *fa gyökérzetéhez hasonlítanám*. Onnan áramlanak a művészsze a nedvek, hogy egész lényét átjárják és eljussanak a szemébe. A művész a fa törzse. Az áramlás hatalmától szorongatva és mozgásba lendítve ő pedig a műbe vezeti azt, amit lát. Ahogy a fa koronája időben és térben szemmel láthatóan terebélyesedik, úgy bontakozik ki a mű is. Ki várná el a fától, hogy koronáját pontosan a gyökérzet képmására alakítsa? Ki ne értené meg, hogy Fent és Lent nem lehet egymás pontos tükörképe? Világos, hogy a különböző funkcióknak különféle elemek közegében *élénk eltéréseket* kell életre hozniuk. És akkor éppen a művésznek tiltanak meg ezeket a képileg is szükségszerű eltéréseket a mintaképtől! Az ebbéli buzgalom akár odáig is terjedhet, hogy tehetségtelenséggel, szándékos torzítással vádolják. Pedig a művész nem tesz mást, mint hogy áll a számára kijelölt helyen – akár a fa törzse – és *egybegyűjti*, majd továbbítja mindazt, ami benne a mélyből feltör. Nem szolgál és nem is parancsol, csupán közvetít. Helyzete igen szerény. A korona szépsége *nem sajátja*; csak keresztüláramlott rajta, [kiemelés tőlem – G.Z.]” (idézi fia; in. Félix Klee: *Paul Klee*. Corvina, 1974, 152.o.).

talán a leonardói „néma költészet”¹¹ módján?)? És mit idéz/takar az idézőjel? Talán már a kérdőjel előtt előlegez egy választ, a választ – ásítva semlegesítve a kérdést. Egy figuratív/átvitt értelemre utal a festészet (ami már maga is figuratív, már mindig is „átvitt”) *ki-tekintetében*?

Tekintve, hogy ezek a kérdések (beleértve azok feltevéseinek módusait is) nem pusztán az értelem és a képzelőerő társasjátékai, valami megfontolandót ígérnek, a betartás valamirevalósága fölötti elmélkedés nélkül, legfennebb a *bennetartást* (egy kérdés-körnek a maga problematikusságán *belül*-tartását) célozzák.

Ha nem is beszélhetünk egy letisztult *gyökér* – *festészet* párhuzamáról, jelzős szerkezetként máris körülhatároltabb (igaz, hogy egy *körbenforgásával* kecsegtető kör által), tematizáltabb (a gyökér *abisszális*¹² módusában) a gyökér identitástudata a festészet vonatkozásában. *Adva van* egy gyökeres, avagy egy hagyományban gyökerező festészet és *vice versa*, ami a kör sajátosságából adódik. Az adottsággal azonban együtt adódik egy *nem-adottság*: az adottságban való kételkedés. Vajon a hagyományos (nevezzük „modern”-nek) illetve a „nem-hagyományos/posztmodern” festészet alternatíva fenntartható-e a hagyomány vonatkozásában? Ha igen, mely hagyomány szolgál *mérték-vétel*-ül ehhez? Gondolok itt, nemcsak az európai vagy a tőle távoleső hagyományokra, az egyetemes és nemzeti hagyomány különbségtételére, hanem inkább arra a tényre, hogy ma már egyáltalán nem újdonság az avantgárd vagy a különböző *neo*-k hagyományairól beszélni. Ez a tény valahol a hagyomány, ha nem is megszakíthatóságát (legfeljebb „megszakíthatóságát”) implikálja, de mindenképpen lineáris és kontinuus jellegét számolgatja fel. Egy másik idekapcsolódó kérdéskör lehetne az, hogy mennyiben beszélhetünk „gyökeres” és „gyökértelen” festészetről a „gyökértelenség” (értsd a *metanarratívák* elvetésének és elvétésének) állápotában.

„A hagyomány”, „a divat” és „a gyökerek” (a maguk túlzó általánosságában és *diszkurzivitásában*, ami már eleve *kép-idegen* tényező) hármasának közösen kiszögelt játéktérén belül maradvá, miként ragadható fölön a festészet „posztmodernkedése”? A hagyomány ill. gyökerek felszámolójaként, fenntartójaként vagy

¹¹ Lásd Leonardo negatív-dialektikus meghatározását: „A festészet néma költészet, és. a költészet vak festészet.” (Leonardo da Vinci: *Tudomány és művészet*. Magyar Helikon, 1960, 70.o.).

¹² Mélytengeri, de tengerfenékebe, megfeneklésbe ütköző; mélyreható, de ugyanakkor szakadékos; mélységekkel kecsegtető, de törésekkel és buktatókkal kitűzdelt mélység.

fellazítójaként? Kézenfekvőnek tűnik azon értelmezés, miszerint *gyökeresen szakít* a hagyományos festészettel. Ez bizonyos tekintetben talán így is van, feltéve, ha a „gyökeres szakítás” alatt nem alap nélküli szakadékot értünk, hanem ami a mélyben találkozik¹³. Talán ki lenne zárva a hagyományból való táplálkozás (ami feltételezi a hagyomány *gasztronómiáját*¹⁴ is), annak valamilyen módon való továbbvitele, fenntartása gyökeres újításokon *keresztül* (mintegy torz tükörként visszaverve hagyomány/alap/gyökér és alapnélküliség/gyökeres-ugrás *chiasmatis*kus szövödményeit)?

A hagyománynak és a hozzá való viszonyulásnak ezt a labilis, *kettős-kötésszerű* (egyidejű *el-* és *vissza-térő*), a finom elhajlások/per-verziók miatt nem egyértelműsíthető jellegét nagyon jól érzékelteti (természetesen nincs kizárva, hogy esetleg „nem is gondolt” szerzője a hagyományra) például Erdély Miklós *Hűség* c. akciótárgya ‘79-ből (egy *fekete-fehér* padlócsempével kirakott szoba sarkában a falhoz támasztott *fehér* bot [talán a vakok botja] *fekete* indigót és alatta *fehér* papírlapot tart meg [„fehér-fekete”/„igen-nem” váltakozásának ironikus egyértelműsége, vagy egyidejűsége?]; labilis állapot – a bot bármely pillanatban eldőlhethet, de a pillanatnyi egyensúlyi helyzet mégis maradandó *nyomot hagy*¹⁵).

Hol kezdődik a „modern/posztmodern”, a „hagyományos/avantgárd” törés illetve *szakadék* a festészetben? Amikor egy hagyományos közegen belül (esetleg keret nélkül) valami *más*, például nonfiguratív¹⁶ vagy esetleg *kép nélküli kép* (első változataiban ld. K. Malevics – *Fehér alapon fehér négyzet képeit*, de talán ide sorolható P. Klee munkái is, még ha nem is „nonfiguratívak” vagy „posztmodernnek” a megszokott értelemben) jelentkezik be, *vagy*¹⁷ amikor a festészet szakít a vászon-, festék- és ecsetkezeléssel (lásd pl. M. Duchamp gesztusait)? Talán mindkét esetben kimutatható egy közös (ecset)vonás. Vajon nem ott kezdődik a posztmodern festészet, mikor már nincs szándéká-

¹³ Kézenfekvő e viszonyulás megragadására az *Ab-grund* kifejezés, ami ebben a formában alap nélküli alapot, vagy ölelkező szakadékot is jelenthet az *Abgrund* (feneketlen) mélysége, szakadéka mellett.

¹⁴ Az *elkészítés-felszolgálás-fogyasztás* hármas és *egyidejű* aktusában érve, ami nem mindig szerveződik ilyen lineárisan és ebben a sorrendben!

¹⁵ A „hagy-o-mány” szó gyökerénél, tövénél szintén ez a *nyomot hagy*-ás fedezhető fel.

¹⁶ Kerülni szeretném az „absztrakt festészet” elnevezést, mivel sokkal inkább *elvont/absztrakt* egy háromdimenziós tárgy/táj a kép sík-közegében, szemben a *konkrét* pont-vonal-szín kompozícióval.

¹⁷ Nem szolgál feltétlenül egy kizáró jellegű diszjunkciót.

ban festészet lenni (mikor *nem festészet-festészet* akar lenni), mikor a festészet saját halotti torán lakmározik, *posztumusz* működtetve magát *humuszában*? Ahol a kép platóni csöndjének¹⁸ kétértelmű felvállalása működik, mikor már a „nem mond semmit” jelentkezik, de ami talán a *logosz* berkein kívül-belül leselkedő marad (*belül* marad amennyiben elméletet igényel és meggondolkodtató, *kívül*, amennyiben saját *képiségén* keresztül is *hallgat*).

Variáció a „posztmodern festészet” egy lehetséges megközelítésére

Ha a „modern/posztmodern” alternatívát tartjuk szem előtt, kérdésessé válik melyik ereszt mélyebb/*abisszálisabb* gyökeret a hagyományba, persze ha kellőképpen értjük a hagyományt (semmiképpen sem mint valami vissza nem térő, lemerevedett múltnak, hanem inkább mint „élő múlt”-nak tekintve, aminek a „továbbélése” nem naiv továbbmondást jelent, hanem egyfajta *kérdésségben él-ést*¹⁹).

A modern változat egy bizonyos evolutív-akkumulálódó történetiségbe illeszkedik a megszüntetve-megőrződő *modernség* (a jövőre kifutó, mindig megújuló s eképpen megőrződő modernség *neo-jának*) eszméjével egyetemben, ami valamiképpen a hagyományt a *háta mögött hagyottnak* tudja be, s eképpen csak *megszüntetve* képes megőrizni. A lineáris fejlődésszéményen *belül-helyezkedve* a „modern” már mindig is *kint* érzi magát, egy folytonos *poszt*-ba lépve, amit akár egy *modern-poszt-modern*-nek is nevezhetnénk (hogyan? Cl. Karnoouh kifejezésével éljek: ‘posztmodern nincs, mivel már minden modern poszt’ - hozzátennem: amennyiben az *előttiség és utániség* horizontján belül tekintjük).

¹⁸ Lásd Szókratész érvelését: „Hiszen van az írásban valami különös és megdöbbentő, Phaidrosz, ami valójában a festészethez hasonlít. Ennek az alkotásai is úgy állnak előttünk, mintha élőlények volnának, ám ha kérdezel tőlük valamit, méltóságteljesen *hallgatnak*. Ugyanígy az értekezések: azt gondolnád, értelmes lényként szólnak, de ha rákérdezel valamire, mert meg akarod érteni, akkor mindig egy és *ugyanaz*, amit jeleznek.” (Platón: *Phaidrosz*, 275 d-e, Ikon, Bp. 1994, 132.o.).

¹⁹ Érdemes még egy mondat erejéig újra Gadamerre hivatkoznunk a hagyomány szerepét illetően, aki a következőt jegyzi meg: „A *tradiciónnak*, melynek lényegéhez tartozik a hagyomány magától értetődő továbbadása, *kérdéssé kell válnia*, hogy kialakulhasson a hermeneutikai feladat, a hagyomány-elsajátítás világos tudata, [kiemelés tőlem – G.Z.]” (H.-G. Gadamer: *id. mű*, 14.o.).

Ezzel szemben a posztmodern annyiban „lazítja fel” a hagyományt, amennyiben azt belepte a megszokás, és a megszokást a por (ld. a hagyomány kettős rejtekezését; a rejtekezés elrejtését); a közelségből adódó rejtekezés illetve felnemtűnés helyén aktivizálja a már „múlt”-nak tűnőt és felfüggeszti a *temetés elszietett aktusát*, rámutat *visszajáró* szellemére. Tehát az ún. „posztmodern festészetben” (ilyen alapon nyugodtan behelyezhető az idézőjel fellazító terébe a festészet is) is „megmaradnak” a gyökerek, tekintettel arra, hogy még a „gyökeresen új” bejelentkezése is magába foglalja a gyökerek meglétét, mivel egy eredendő mozgást implikál előre és vissza, a kezdet irányába – egyfajta *szakadás, ugrás* a heideggeri szóhasználatban, *alapítás*: az egészen **más** betörése egy előzetesbe. Legfennebb egy „gyökvonás” gesztusával él amiben megvon minden gyök-meghaladót; a „vissza a dolgokhoz/gyökerekhez” téma variációjára meghirdeti a „vissza az alapszínekhez, az egyszerű formákhoz” elvet: *a képiség-hez mint a kép lényegi fenomenójának sajátosságához, bármely kép megjelenésének lehetőségfeltételéhez*²⁰. A meghaladás illúziójának zárójelezése azonban nem feltétlenül jelent egy bezárkózást a nemzeti hagyományba, sőt inkább egy minden téren érvényesülő *inter-* és *intratextualitást* vonszol maga után, a legtágabban értve a szöveg/szövet fogalmát²¹.

Amint a fentiekből is kiderül, a posztmodern *poszt*-ja akkor bír relevanciával, amikor az nem egy kor/kór/lelet időbeli behatárolására szolgál, hanem mikor a „poszt” kitüntetett pozíciójába vágyakozó *modernség* illúziójából való kiábrándulásra vonatkozik. Ebben az értelmezésben kissé megkérdőjeleződik a különböző

²⁰ A félreértések árnyalása érdekében meg kell jegyeznünk, hogy egy *kép nélküli képiségről* van szó (ami nem mutat szoros összefüggést a képszerűvel, a megszokott értelemben, és a képzetekkel), amennyiben a képiség csak a kép megjelenésének lehetőségfeltétele, és nem alapozza meg szükségszerűen magát a kép-megjelenést; sőt a kép hiányában még inkább előtérbe nyomul kép-intencionáltsága. *Képiség* és *kép* viszonya hasonlóságot mutat azzal az *irodalom – nyelv* összefüggéssel, ahogy azt Foucault értelmezi: „Az irodalom nem az önmagát mind jobban megközelítő nyelv, amely végül fellángolva kinyilvánítja magát, hanem az önmagától mind jobban eltávolodó nyelv; és ha ebben az ‘önmagán-kívül’ kerülésben felfedi saját létét, e világosság inkább eltávolodást, mintsem önmagához való visszahajlást mutat, inkább szétszóródási, mintsem a jelek önmaguk felé fordulását.” (Michel Foucault: *A kívülség gondolata*, in: *Athenaeum* [Mi az esztétika?], 1991 I/1., 82–83.o.).

²¹ Ez a gondolat már bizonyos értelemben nyilvánvaló a *gyök-meghaladó megvonása*-ból is. Ha a „gyökeres”-ből csak a „gyök”-öt hagyjuk meg, akkor lényegében nem tettünk mást, mint elhagytuk azt a képzőt, ami a „gyökerekkel rendelkező festészet” birtokos szerkezetét működteti. Ezáltal maga a birtokos/szerző vonódik vissza, de vigyázat, nem *kulák*-ságáért.

avantgárd és neo-avantgárd összes *neo*-inak a posztmodernsége, legfeljebb a „posztmodern”-kedés *divatja*iba sorolhatók. A *poszt*ság, ahogyan azt mi értjük, csak annyi *utánt* vagy *túlt* implikál, amennyi az interpretáció feltételéhez, a *distanciateremtés*hez szükségeltetik. A posztmodern – mint a modern festési technikákra és stílusokra való *reflektálás*, annak *idézőjelbe-tétele*, *értelmezése*²² – eképpen nem a „tárgynélküli”-séggel veszi kezdetét a festészetben, hanem éppen a tárgyiassal (ld. Manet *Olympiáját* Tiziano és Giorgione *Venusainak változatára*), mikor a festészet egy **folytonos önreflexív mozzanatot** tesz magáévá. Ez az attitűd már felveti a „csak divat”-on való túllépés, a divatból való kilábalás szükségességét. „Eredete” oda nyúlik vissza, ahol a festészet tárgyává maga a *festészet* (ld. leginkább a konceptuális művészet, a *minimai art*, vagy M. Duchamp, Ad Reinhardt, Franc Stella, Erdély Miklós stb. kísérleteit) vagy már előzetesen „meglévő” *művek* válnak (erre több példa is felhozható, kezdve Manet-től, egészen Francis Bacon, René Magritte, Joan Miró stb. munkásságáig); viszont megjegyzendő, hogy egy *kontextus-váltással* egybekapcsolt, vagy annak révén elért értelmező, idézőjelező reflexióról van szó, aminek intencionáltsága éppen az idézett *meglevőségére* tör.

A festészet tárgyában bekövetkező módosulás egyfajta *immanencia*²³-elvre épül: *nem egy képen kívüli valóság válik*

²²Találkozhatunk olyan ellenvetésekkel, miszerint ez a beállítódás túlságosan is „racionális” ahhoz, hogy „posztmodern” lehessen, miszerint a *concept art* inkább tekinthető modern irányzatnak. De valahol figyelembe kell vennünk azt is, hogy egyrészt a posztmodern nem jelent feltétlenül valamiféle „irrationalitást”, másrészt pedig hogy az abszurdnak is van egyfajta logikája, még ha nem is a megszokott, hogy a „racionális” és annak „i-”-je mindig egymásra vonatkoztatott. Az itt megfogalmazott idézőjelező értelmezés nem feltétlenül a diszkurzív racionalitás síkján mozog, konceptuális indíttatása még *nem jelenti azt*, hogy a fogalom szintjére emelkedett volna, minthogy nem hagyja el az „identikus” és a „differens” konfliktusát (és nem csak a racionalitás tekintetében), még akkor is, ha esetleg egy fogalmi „tisztázás” követelményét vonja maga után (és ami talán már nem tartozik szigorúan tárgykörének immanenciájához).

²³Ami legkevésbé sem korlátozza *inter-* és *multimedialitását*, a más művészeti ágakkal, műfajokkal folytatott kereszteződéseit, *chiasmáit*, szerződéseit és kísérleteit, tudva azt, hogy csak a *más* tükrében ismerhető fel valami, a határok *állandó* kitolásában és megvonásában nyeri el faktikus mibenlétét. Hiszen pl. a festmény „eredendő” sikzerűsége még nyilvánvalóbb, ha egy szoborrészletet helyezünk el rajta.

Viszont ennek a *multimedialitásnak* van egy alapvető hátulütője is, amire Baudrillard figyelmeztet, ti. hogy a műfajok összemosódásával eltűnik a *más*-ik, eltűnik mindenféle „tükör és tükröződés” a fraktális szétszóródás állapotában: „Vége az elidegenedésnek: nincs többé a Másik mint tekintet, a Másik mint tükör, a Másik mint átlátszatlanság. Ezentúl a többiek transzparenciája lesz az abszolút veszély. Megszűnt létezni a Másik mint tükör, mint visszaverő felület, az

referenciális ponttá (beleértve mind a természetet, mind az alkotó élményeit – tehát zárójeleződik az ezekre vonatkozó „reprezentáció” vagy „kifejezés”), *hanem a festészet sajátos közege*; mondhatni megszünteti²⁴ annak metaforikáját, *át-vitt-jét*, */ki-tekint-etét*, amennyiben az kép-idegen területek felé kacsintgat. Viszont nem zár ki semmiféle figurativitást, semmiféle „naplementét” (ha ez *kép-es* egy más kontextusba illeszkedni, illetve más vonatkoztatási pontokat találni a természet fenségeinek képbecsalogatásához képest). A festészet ezen beállítódása a naivitás (és nem a hagyomány), a látványosság és az ezzel járó hatásvadászat felfüggesztését célozza; a festészet *kritikáját* igényli (kanti²⁵ értelemben), a kérdés „feltételét” saját(os) közegén keresztül: hogyan lehetséges festészet, mi a kép transzcendentális lehetőségfeltétele?

öntudatot az a veszély fenyegeti, hogy az ürbe sugárzik. [...] Ez már nem a mások pokla, ez az Azonos pokla.” (J. Baudrillard: *A Rossz transzparenciája*, Balassi-Tartóshullám, Bp. 1997, 106.o.)

Talán ezzel hozható összefüggésbe a már említett mű-fogalom válsága is, még ha első tekintetre úgy tűnik is, hogy ez éppen a felvázolt *immanencia-elvet* ásná alá. R. Bubner megfogalmazásában: „Mindazok az esztétikai jelenségek, amelyek nem a mű mint második valóság és az adott világ közötti határvonásra építenek, hanem *a határok elmosásával játszódnak*, és az elhalványuló definíciók kétértelműségéből merítik effektusait, lényegükhöz tartozónak tekintik a mű zártságával kapcsolatban táplált *skepszist*.” (Rüdiger Bubner: *id. mű*, 173.o.). Ezek a kísérletek egy nyitottságban vagy kívülségben megalapozódó énkeresésnek (és inkább *ki-alakít-ásnak*, mint a rátalálás reményében folytatott keresésnek) is tekinthetők. Az immanencia mozgásának ezen „kívül”-re irányultsága alapvető összefüggést mutat a kép nélküli, vagy a képtől egyre inkább eltávolodó *képiséggel*.

²⁴ Egy eléggé paradox helyzet alakulhat ebben az intencióban, az *át-vitt* megszüntetésében: a kép artikulálhatja létünket, még akkor is, ha *nem lép ki* a „jelölők” szintjén végbemenő mozgásból.

²⁵ Apropó „modern” és „posztmodern” *kereszteződésére*!

A posztdecens szóhasználatról

KULCSÁR IRINGÓ

„... csak intencionált középpontok vannak.
Nincs más hátra, mint beállni a sorba és értelmezni,
értelmezni, értelmezni.”

A többé-kevésbé kategorikus kijelentésekhez szokott, diszkurzív nyelv- és értelemhasználaton felnőtt olvasó megbirkózik Derridával, Habermas-szal, vagy Lyotard-ral. Mondjuk még azzal csak megbékél valahogy, hogy *A szellemről* tetszik ugyan neki, de a tárgyalt Heidegger-passzusok nemismeretében nem jut tovább (egyelőre) a tetszésnél. De mit tesz, ha nem kimondottan „értő” olvasó, és nem a szakmai érdekeltség vagy kötelességtudat által a kezébe adott műveket forgatja, hanem mondjuk kezébe kerül a *Pompeji*, s abban, „nicsak-nicsak, posztmodern” felkiáltással észrevesz és kézbevesz egynémely írásokat? Még azzal is megbékél, hogy Lyotard *Érdek-es* című írása kissé ... idegen tőle. De mi a helyzet a posztdecens szókinccsel operáló, úgy tűnik, gyakorlati és a legszorosabb értelemben vett szöveg-/ értelem-/ értelmezési lehetőség-dekonstruáló szövegekkel?

Tehát a poszt-tal való küszködés egy lehetséges buktatójáról szeretnék szólni.

Két szövegben szeretném megvizsgálni, hogy a posztdecens, mint a decens szóhasználatot levetkőző – ez esetben igencsak találó e plasztikus metafora –, azon önmagát túltevő szókincsnek van-e valamilyen lényegbevágó, a szöveg mondanivalója által megkövetelt motivációja, vagy csak a vulgarizálás kedvéért történő, legfeljebb polgárpukkasztónak szánt, félreértelmezett hagyomány-levetkőzésről van-e szó?

A két megvizsgálandó szöveg – Odorics Ferenc: *deKONstruktorálás*, illetve Erdei L. Tamás: *Arról, hogy hogyan beszélünk arról, hogy hogyan beszélünk...*

A dekonstrukció mint a posztmodern viszonyulás alapjául szolgáló módszertani magatartás, mint tudjuk, Derridától ered. Derrida két, 1996 áprilisi tévé interjújának tartalmát leíró cikk így adja vissza Derrida meghatározását:

„A filozófiai szövegek elemzésével Derrida keresi azt a vezérfonalat, amely összeköti a filozófiai világörökséget, szövegtől szövegig vezeti a kutatót, és összefüggő rendszert alkot belőlük. Ennek a hatalmas elemző munkának a módszere a dekonstrukció.” (Szabó Enéh, *Derrida, le déconstructeur*, Pompeji 149. old.)

Tehát a dekonstrukció, mely eredetileg egyrészt „nyelvtani elemzés”, másrészt, mint műszaki és építészeti szakszó „lebontás”, „szétszedés” értelemben használatos, Derridánál a „désédimentation”, „üledéktől való megtakarítás” értelmében megjelenő terminus. A genealógiai anamnézis módszereként megnevezve célja a perifériára tolt (latéralizé) értelem felfedése. Azaz, dekonstrukció, de konstrukció!

A derridai és egyéb dekonstrukciós megközelítések egyre nagyobb elterjedése és a posztmodernségnek részben módszertani attitűdként, részben azonban kulturális/irodalmi/filozófiai divatként való átvétele létrehozta a dekonstrukció kánonját. A probléma annak a hozzáállásnak a keretén belül vetődik fel, amely a dekonstrukciót a rombolás értelmében vett szétszedésként értelmezi. Ez öltheti olyan hozzáállás formáját, amely úgy kívánja meghaladni az elfogadott értelmezés (mely kanonizált, és mivel meghatározott elemeket és referenciapontokat jelöl ki, ezért cenzúrázott olvasat) elutasítását, hogy teljesen új korpuszt hoz létre. Azaz, ahelyett, hogy úgy tekintene a szövegre, mint teljesen újra, egészen más koordináta-rendszerbe írható szövegeket alkot. A posztdecenst úgy tekintem, mint ennek a megközelítésmódnak egy par excellence vulgarizációját, mégpedig az alább kimutató ok miatt: öncélúan alkalmaz egy olyan szókincset, mely semmennyire, vagy legalábbis nagyon kevésbé járul hozzá a dekanonizált szövegértelmezéshez.

Tekintsük először az Erdei L. Tamás szövegét.

A középponttalanítás két, a teljes világképet megrázó és megváltoztató eseményének párhuzamba állítását találjuk benne: egyrészt a Kopernikusz – (Galilei) – Kepler – Bruno hármast, másrészt a Heidegger – Gadamer – Derrida hármast. Az első trió a geocentrikus világképet robbantja fel, Galilei végülis azért marad

ki a sorból, mert ő „csupán” megfigyelései igazolását látja Kopernikusz elméletében (avagy fordítva), de felfedezésének évében Kepler könyve hozza nyilvánosságra a heliocentrizmus mellett állást foglaló téziseket. A folyamat betetőzője Bruno, akinek „szubverzív gesztusa magát az elméleti konstrukciót dekonstruálja.” (154. old.), kijelentvén: „Mert a Világegyetemben nincs közép és nincs kerület, ellenben, *ha akarod mindenben van közép* és viszont, minden pontot valamely más középpont-hoz viszonyítva egy kerület részének tekinthetünk.” (kiemelés E.L.T.-tól)

A tudományos felfedezések intuitív alapokon való végbemene- telének analógiájára, a XX. században megtörténik a megér- tés/értelmezés hagyományos felfogásának középponttalanítása is. Ezek szerint Kopernikusz – Heidegger intuitíve fölismeri, hogy „Az értelmzés egzisztenciálisan a megértésen alapul, és nem az utóbbi származik az előbbiből. Az értelmzés nem a megértettek tudomásulvétele, hanem a megértésben kivetített lehetőségek kidolgozása” (*Lét és idő*) – ezen belül pedig a jelentés nem más, mint az értelem egy vonatkozásának kiemelése. Erre alapozva Kepler – Gadamer kidolgozza hermeneutikáját, a megértés elmé- leti tételeivel egyetemben. Ez az egyes számú filozófiai közép- pontcsere: objektum-centrikusság helyett Szubjektum- centrikusság, jelesen az értelmező szubjektum önmagát- értelmezése. A kettes számút Bruno – Derrida hajtja végre, ami- kor felszámolja ezt a megértés-elméletet, kihangsúlyozván, hogy a középpont nem hely, hanem funkció, amely állandó jelhelyettesí- tések játékteréül szolgál, s mint ilyen, változ(tathat)ó. Ám e meg- közelítés átkos következménye, vonja le a konklúziót a szerző, hogy „minden nyelv”, „minden szöveg” – metabeszéd, reflexió, retorika. Azaz: a szöveg értelmét a másik szöveg adja, a végtelen- ségig, és ez alól nem lehet kibújni a reflexivitás egyszerű elutasítá- sa által, mert nem lehet megkerülni a szituációt, ha már egyszer belehelyez/t/ked/t/tünk.

Tehát minden szöveg, minden nyelv, minden értelmezés (kérdése) – a hermeneutikai kör végtelen önmaga-farkába- harapása: ez lenne a Derridai örökség.

E diszkurzív középponttalanítás-genealógia keretétől szolgál az előadás-forma által motivált felvezetés, illetve szituációba- helyezés, valamint, természetesen, a pár szavas „búcsú”. A fel- ajánlott és a közönség által elfogadott játék a „heterotextualitás” címszó alatt zajlik, és a beszélő – ő nevezi így magát – saját tevő- kenységét erőszaktételként minősíti.

Majd: „Hallgatósága tehetetlen. Csuklói már az ágy végéhez kötve. Várja az elkerülhetlent. S a szónok nem csekély perverz örömmel hallgatói testéhez nyúl, megerőszakolja figyelmüket. Amint maszkulin pózában tetszelegve ténykedik, (...) Ebben a pillanatban a korpuszok összegabalyodnak, a rétor hermeneutikus kézként transzmutánálódva a lágyék körül matat. Nem idegen test többé. A hangzavar elcsitul, egyetlen hang hallatszik. Az ujjak megfeszülnek, majd elernyednek. A behatolás megtörtént.”

A búcsú pedig így hangzik: „Az aktus véget ért, amennyiben a hermeneutikus kéz megszakítja az izgatást, ám korántsem fejeződött be, hiszen kielégülésről szó sincs.”

A tulajdonképpeni szövegtest ép és érthető: mondanivalója kimondottan elfogadható is, a keret által sugallt „többlet” nélkül is. Szóhasználatának motivációja (bár ez csak részlegesen motivál) abban áll, hogy az értelmezési láncok átkos egymásbafordulását mint erőszakot könyvelje el maga a szerző is. Ez esetben a trivialitást motiválja, ha a mondanivalója az, hogy másképp nem tudunk értelmezni, csak ha erőszakot alkalmazunk, illetve, hogy maga az értelmezés állandó és kikerülhetetlen kényszere önmagában erőszak.

Második szövegünk cégéres posztdecens, hisz alcímeinek, avagy strukturális egységeinek a következő címeket választja: 1. Az organizált száj, 2. Az onanizált száj, 3. A vaginalizált száj, 4. A posztorális száj. A szöveg, mely a konstruktív irodalomelmélet világrajöttének hivatalos és nyilvános bejelentése alkalmából hangzott el, arról kíván szólni, korántsem diszkurzív módon, hogy ami van, az (a) szöveg. A szövegen kívül nincs semmi, legfeljebb az interpretáció, de az is szöveg. Tehát minden a nyelven keresztül, benne és általa létezik, ami létezésének valóságát nem kérdőjelezi ugyan meg, de egyértelműen az Én-be, jelesül az onanizált Énbe helyezi. Ez ugyanis egyértelműen szembehelyezkedik az organizált Énnel mint az „igazság normatív, agresszív hangszórójával”. Szembelyezkedése tehát a hatalmi struktúrák és kánonok által megengedett világolvasat ellen irányul (saját szóhasználat). Csak azáltal van, hogy beszél, értelmez, szöveget hoz létre, minden megszólalása maga a teremtés aktusa. A harmadik fázisban a száj, miután megszülte a konstruktivista irodalomelméletet, kijelenti, hogy ennek léte csak az elegendő ismétlés által biztosítható, illetve az állandó beleszólás, az e név alá besorolt szövegek létrehozása által. Ugyanakkor a nyilvánossá-tétel által a konstruktivista irodalomelmélet az organizált száj fennhatósága alá került, mert „Be lett téve az irodalomtudományi businessbe.”

(174. old.) Mint ilyen, ugyanakkor máris a rajta való túl-levés lehetősége is egyben, a konposzt potencialitása.

Röviden, a konstruktivista megközelítés, amit feltehetőleg maga a szöveg is példáz, a szövegmenti beszélés „tudománya” – a szerző szóhasználatával élve, története. A hagyomány nem tisztelő elfogadása, amely mindig valamilyen más hagyományt kíván feléleszteni, nem az épp uralkodót. Megközelítése lényegét „nem az állítások szintagmatikus rendje, hanem mondások és hallgatások laza egymásnak dőlése” jellemzi. A konstruktivizmus eme megnyilatkozása eddigelé elfogadható is lenne: ne engedjük magunkat beszűkítettetni, legyünk – ami programjukban megjelenik.

Mivel nem szeretnék minden egyes vulgáris és közönséges szókapcsolatot idézni, ezért taláломra álljon itt csupán néhány: „Az onanizálódó száj nem úgy áll, mint a refallikus száj.” „Az előttem fekvő korpuszt posztuterénné, posztvaginálissá teszem.(...) Szülői szerepemet teljesítettem, így most devaginalizálódok, szórtelenedek, leszek csupaszáj.” (mondja a világrasegítés aktusakor). „Élvezi, ízleli a szöveget, (mármint a konstruktivista szövegértelmező – az én megjegyzésem) végigsimít rajta, végigsimít magán. Utánajár a hajlatoknak. Ha kell verejtek, ha kell ondó. A konstruktor élvezve mondó. *Mondanizáló*. Ez az irodalmi szex: a mondanizálódó test, a *mondódó* korpusz.” (kiemelés a szerzőtől).

A vulgáris szókincset használó szövegrészek egyetlen funkciója, úgy tűnik, az, hogy egy bizonyos analógiás rendszerbe helyezze a szöveg (mint olyan) történetét. Plasztikusan ábrázolja a szöveg eredetét, létrejöttének körülményeit stb. Nem ábrázolja-e ugyanakkor használóit is e leírás? De, amennyiben minden szöveg érdekessége elsődlegesen abban áll, hogy a szerző hangja szól ki mögüle.

Végülis e szöveg teljes mértékben öncélúan közönségeskedik. Az egyetlen ésszerű és elfogadható magyarázatot ugyanakkor úgy tűnik a szerző is megadta már, kijelentvén: „Mindent megtehetek a szöveggel, amit megengedek magamnak.” („Amint megengednek nekem a hagyományaim.”) – P., 176. old.

Összevetve a két szöveget, illetve különböző „poszt-lapokat” tallózva, az embernek az az érzése támad, hogy már-már kultusza keletkezik a hangsúlyosan nemi értelemmel bíró szóhasználatnak, mely azonban ezt nem tudja motiválni semmivel, csak a „bátorsággal” – melyet adott esetben liberális hozzáállásnak is titulálhat –, hogy a nemi aktusokat és -szerveket megnevező szavakat papírra meri vetni, s ezáltal szentségüktől és intimitásuktól

megfosztva lobogtatja őket. (A „csúnya” szavak leírt formája iránti kíváncsiság minden gyerekben ott van, de általában legkésőbb 14 éves korban egészen elmúlik az írott trivialitás igénye.)

Szeretném hangsúlyozni, hogy a jelenséget nem pusztán prűdériából utasítom és ítélem el. Sokkal inkább azért, mert egy rosszul értelmezett hagyomány-, vagy mondjuk hatalom-elutasítási formának találom, mellyel nem az a baj, hogy ki mer mondani dolgokat és szavakat, hanem az, hogy ennek semmi egyéb üzenetet nem tud tulajdonítani, mint magát ezt a kimondást. Ráadásul nyilvánossá és általánosan lenyeltté téve önmagát, nyilvánosként kezel dolgokat, melyeknek semmi közük a nyilvánossághoz.

Tehát trivialitása számomra nem közvetít egyebet, mint hogy a legmegalázóbb erőszakot, a nemi erőszakot teszi elfogadottá és mérvadóvá minden (emberkénti és szöveg-) értelmezésünk tekintetében ezzel a fajta performatív szóhasználattal. (Ennek elég elokvens példái a szintén posztdecens, lokális transzközép irodalom egyes megnyilvánulásai, a verbális nemi erőszak remekművei. – Tisztelet a kivételnek! –)

A derridai felfogással való rokonság keresése szövegeink esetében azzal motiválható, hogy az Erdei-szöveg Derrida megközelítésmódjának tárgyalása által pozicionálja magát a derridai hagyománnyal szemben, míg az Odorics-szöveg a dekonstrukció zászlaja alatt jelenik meg, ezt az írás címében és tárgyában is kihangsúlyozva.

Amennyiben elfogadjuk, hogy a dekonstrukciónak mint módszernek a célja egy, a hagyományos értelmezések lerakódásaitól mentes rendszernek a feltárása, illetve megalkotása, annyiban a posztdecens szóhasználat egy olyan vulgárkonstrukció létrehozását propagálja, melynek a hagyomány elutasítása egyenértékű - diszkurzivitása mellett - nyelvezetének elutasításával.

A hordalékoktól való megszabadítás, a szöveg eredeti értelmének felfedése és érvényesülni-hagyása minden dogmatizált olvasat elleni tiltakozásként és új olvasatok létrehozásaként felveti a kérdést, hogy az itt tárgyalt szövegek esetében ez az új olvasat, mely az irodalmi, illetve filozófiai korpuszra, mint egységre utal, milyen metaforika használata által teszi ezt, illetve egyáltalán képes-e új olvasatot nyújtani? Másrészt, amennyiben az értelmezés beépülése a szövegbe szervesen hozzátartozik annak értelméhez, felvetődik a kérdés, hogy milyen értelmezést kíván beépíteni a posztdecens az általa tárgyalt korpuszokba, illetve milyen értelembelet tud beépíteni az ő szövegeibe egy tetszőleges olvasó?

Részemről nem látom a posztdecens szóhasználat más értelmes magyarázatát, mint hogy a szövegen és egy hagyományosan decens szóhasználatához szokott értelmezőn is erőszakot téve akarja önmaga poszt-ságát tanúsítani. Hogy róla – mint éppen most szólóként/ megszólalóként/ íróként jelenlevőről – a „poszt” milyen utótagja mondható a „decensen” kívül, az számomra talány.

Referenciairodalom

1. Odorics Ferenc: *deKONstruk-orálás*, in: *Pompeji*, 1993, 3–4.
2. Erdei L. Tamás: *Arról, hogy hogyan beszélünk arról, hogy hogyan beszélünk...*, in.: *Pompeji*, 1996, 2.
3. Szabó Enéh: *Derrida, le déconstructeur*, in: *Pompeji*, 1996, 2.

A külföld ismeretei a magyar filozófiatörténetről

LARRY STEINDLER

Larry Steindler könyve (A magyar filozófia – történetírásának tükrében; Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1988) az egyetlen, teljes egészében a magyar filozófiának, illetve filozófiatörténetnek szentelt, külföldi szerzőtől származó mű, s mint ilyen, számunkra különösen érdekes. Ez némiképp összhangban van a szerző által sűrűn emlegetett jelenséggel, miszerint a magyarok mindig is mély érdeklődéssel viseltettek saját kultúrájuk külföldi recepciója iránt. Részben ezzel kapcsolatban fogalmazódik meg Larry Steindler elmélete, mely szerint a magyar kultúra (és ezen belül a magyar filozófia) önértékelésében állandó meghatározó elem volt a nyugattal szembeni kulturális, illetve filozófiai elmaradottság tudata – Janus Pannoniustól és Apáczai Csere Jánostól napjainkig. A tézist a szerző a magyar filozófiatörténet-írás aprólékos elemzésével támasztja alá, különös hangsúlyt fektetve a mindenkori kultúrtörténeti kontextusra, megvizsgálva mind a külföldnek szóló magyar filozófiatörténetek sajátosságait, mind a magyar filozófia külföldi recepcióját, s – nem utolsósorban – ennek hazai visszhangjait.

A Kellék 1997/7. száma a mű bevezető (Allgemeine Voraussetzungen der nationalen Philosophiegeschichtsschreibung), illetve a magyar filozófiatörténet-írás kultúrtörténeti alapjait tárgyaló részéből (Die kulturgeschichtlichen Grundlagen der ungarischen Philosophiegeschichtsschreibung) már közölt

fordítást. A most közreadott anyag a mű negyedik része (Die Information des Auslandes über die ungarische Philosophiegeschichte) első fejezetének fordítása. (A szerk.)

A magyar filozófiatörténetre vonatkozó bemutatott adalékok segítségével az utóbbi fejezetben áttekintést nyertünk a magyarok ismereteiről saját filozófiatörténetük múltját és jelenét illetően. Hogy milyen a külföld magyar filozófiatörténetre vonatkozó ismeretszintje, az a következő oldalakon kerül bemutatásra. Emellett fontosnak tűnik, hogy tisztázzuk a külföld részére összeállított mindenkori ismertetések publikálásának okait, a hazai feldolgozásokhoz fűződő viszonyukat pedig az eltérések tekintetében kell kiemelnünk. A konkrét esetektől eltekintve végül egy általános áttekintés keretében hasonlítjuk össze a magyar filozófiatörténet hazai és külföldi recepcióját.

A külföld ismeretei a magyar filozófiatörténetről nem azonosíthatók azzal a képpel, amelyet a magyarországi filozófiáról általában alkotnak. Ezzel a leegyszerűsített képpel a népszerű kézikönyvekben és filozófiatörténetekben találkozhatunk, mint például Edwards filozófiai lexikonában vagy Ueberweg kézikönyvében, amelyekben a magyar filozófia csupán egy téma a sok közül. Ezzel szemben a magyar filozófiára vonatkozó ismeretek a témával foglalkozó, nyelvi vagy kiadási szempontból egyáltalán hozzáférhető irodalmi anyagon alapulnak.

A magyar filozófiára vonatkozó külföldi beszámolók egybevetése esetünkben nem csupán a nyomtatás mindenkori helye, hanem a publikációk nyelve által is meghatározott, ennél fogva egyaránt tekintetbe kell vennünk Magyarországon kinyomtatott nem magyar nyelvű adalékokat, illetve Magyarországon kívül kiadott magyarul írott műveket. Ez azért van így, mert a publikációk célja mindenkor meghatározza az irodalmi anyag különböző olvasó- illetve szerzőtábor szerinti felosztását. A historiográfiai kutatás természetéhez tartozik ugyanis, hogy – esetünkben – magyar szerzők ismertetéseket írnak a külföld részére. Tehát ezek valójában „önismertetések”. Emellett a külföldön élő magyaroknak szóló önismertetések az írások egy további csoportját képezik, amelynek létrejötte mindmáig e kisebbség kulturális érdeklődésének köszönhető. Végezetül olyan véleményeket is számba kell vennünk, amelyek valódi „külső szemléletet” képviselnek, miközben gyakran egészen önkényesen kutatnak fel anyagot a magyar filozófiával kapcsolatban, és ez még a rendszert rövid önismertetések esetében is kifogásolható.

Önismertetések a külföld részére

Ha idegen nyelvű közegben figyeljük meg a magyar filozófiára vonatkozó irodalom helyzetét, mindenekelőtt az összefoglaló beszámolók kis száma tűnik fel, másrészt az, hogy a legkülönbé-
lébb kiadványokban fordulnak elő. Kultúrtörténeti bevezetések, kutatási beszámolók, továbbá tudományszervezéssel kapcsolatos tanulmányok keretén belül jelennek meg, és ezek jellegzetességei által meghatározottak. Azonban, az elvárásokkal ellentétben, mindezekig nem született magyar filozófiatörténettel foglalkozó részletes monográfia. Emiatt a külföldnek be kell érnie rövidebb tájékoztatókkal, és ha mostanában utánakérdezzünk, kiderül, hogy még azon magyar gondolkodók közül is csak kevésnek ismert a neve, akiket pl. Sándor a „két ország filozófusai” közé számítana.

A magyar filozófiába való bevezetést megcélzó korábbi művek között találjuk a Medveczky által Erdélyi előzetes munkája alapján megszerkesztett és kiegészítő adatokkal ellátott beszámoló (*Zur Geschichte der philosophischen Bestrebungen in Ungarn*) mellett Szlávik Mátyás egy tanulmányát is.¹ Utóbbi egy előzetes megjegyzéssel indítja áttekintését, amelyben a filozófiai művelődés kezdeteit a reformáció korára helyezi. Szerinte Magyarországon sem a kartezianizmus (Apáczai révén), sem Leibniz filozófiája (Bessenyei révén) nem tudott tartósan gyökeret verni. Ezzel szemben Bacon természetfilozófiája képviselteti magát Bayemél, Lidivérnél és a ritkán említett Nadányi írásában, a *De scientiarum incrementis-ben* (Nagyenyed, 1660).

Kant filozófiájával összefüggésben Werner József *Metaphysica seu Gnoseologia*-ját (Győr, 1835) és más követők írásait emeli ki. Kant bírálói ugyancsak bemutatásra kerülnek. Kant hatását Szlávik a magyar viszonyok között nagy jelentőségű morálfilozófia és etika vonatkozásában emeli ki, miközben magyarul írott munkájában – *Kant etikája*² – mint a Kant-kutatás ezen ágának jó ismerője mutatkozik be. Fichte és Schelling tanítványainak rövidebb tárgyalását követően rátér a magyar hegelianusokra, akik közül különösen Erdélyit emeli ki, mint „a magyar nemzet pszi-

¹ Medveczky, Frigyes: *Zur Geschichte der philosophischen Bestrebungen in Ungarn* (Adalék a magyarországi filozófiai törekvésekhez), in: *Ungarische Revue*, Budapest, Leipzig, 1886, 257–276, 386–398 o.; Szlávik, Mathias: *Zur Geschichte und Literatur der Philosophie in Ungarn* (A magyarországi filozófia történetéről és irodalmáról), in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Neue Folge, 107. köt, 2.sz., Leipzig, 1896, 216–232 o.

² Szlávik Mátyás: *Kant etikája*. Eperjes, 1894.

chológusát”. Ezzel eljutva a korabeli jelenig, a szerző meglepő alapossággal értékeli a filozófiatörténet-írás erőfeszítéseit.

Mindazonáltal ez a számbavétel olyan műveket is tartalmaz, amelyek ugyan történelmi orientáltságúak, de nem tekinthetők filozófiatörténetnek a szó tulajdonképpeni értelmében. A szerző ugyanis megemlíti Szontagh *Propylaeumok a magyar philosophiához*³ című művét, valamint Hetényi *Verstandesphilosophie*-jét (*Értelemfilozófia*). E német cím alatt valószínűleg Hetényi 1844-ben keletkezett „lélektanát” vagy „pszichológiáját” érti.⁴ Szlávik szerint mindkét mű Kanttól, Schmidt-től és Jouffroy-tól származó gondolatok, valamint görög elemek elegyét tartalmazza. Nyíri, Vécsey és Tárczy történetfilozófiai tanulmányait ugyancsak a filozófiatörténeti szempontból releváns vizsgálódások közé számítja, anélkül azonban, hogy műveiket külön megnevezné.

Szlávik egymás mellé helyezi a filozófiatörténetek eredeti feldolgozásait, illetve fordításait, és eltekint elkülönített tárgyalásuktól. Ez az eljárás azon elemzésén alapul, amelyben kimutatja német kiadványok elemeinek jelenlétét eredetinek kikiáltott munkákban. Ennek értelmében a „régőbbi filozófiatörténészek”⁵ közül Ercsei munkáját Buhle és Tannemann filozófiatörténeteire, Péterfiét pedig Brucker, Krug és úgyszintén Tannemann írásaira vezeti vissza. Ebben az összefüggésben nem esik szó Ruszek feldolgozásáról, mivel az a Kant-vita keretei között már említésre került.⁶

Szlávik szerint Purgstaller filozófiatörténete az Ernst Reinholdé alapján íródott, ugyanígy Pauler írása „a legújabb német kézikönyvek és tankönyvek alapján készült”⁷, Domanovszky pedig Hegel, Zeller, Bauer és Erdmann munkáit használta fel négykötetes filozófiatörténetének megírásához. A szerző megjegyzi, hogy az utóbbi mű negyedik kötete, amely a reneszánsz filozófiáról szól, elnyerte a Tudományos Akadémia díját. Szlávik megállapítja: „A keleti, a görög, a patrisztikus, valamint a skolasztikus filozófia rendszerei körültekintően és tartalmasan vannak kifejtve az illető kötetekben, de sajnálatos módon a forrás- és irodalomjegyzék

³ Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a magyar philosophiához*. Buda, 1839.

⁴ Hetényi János: *A lélektudományok nevelési fontosságáról*. Philosophiai pályamunkák, II.köt., Buda, 1844.

⁵ Szlávik: *Zur Geschichte und Literatur der philosophie in Ungarn*. Uo., 225.o.

⁶ Vö. Szlávik, uo., 223.o.

⁷ Uo., 225.o.

nincs feltüntetve.” A szerző elvárja kollégájától a standard-mű folytatását, ami igencsak meglepő, lévén hogy Szlávik nyilatkozata idején Domanovszky már egy éve nem volt az élők sorában. Ez a pontatlanság minden bizonnyal egy olyan tünet, amely jórészt a külföldnek a magyar filozófia aktuális helyzetét illető tájékozatlanságának, másrészt a befejezetlenül maradt vállalkozások viszonylag nagy számának tulajdonítható. Az utóbbiakhoz tartoznak a már említett, meg nem jelentetett filozófiatörténetek. Szlávik Biharit említi, akit halála szintén megakadályozott nagyobbra tervezett művének befejezésében. Tóth Ferenc háromkötetes feldolgozásáról azt állítja, hogy „az újabbkori értékelők, név szerint Erdmann, Fischer és Ueberweg munkáinak szinte szó szerinti kivonatolását tartalmazza.”⁹ Tóth filozófiatörténetének esetében valóban különböző művekre támaszkodó kompilációról van szó, mégis túlzónak tűnik a „szó szerinti” szemelvényekre vonatkozó bírálat. Tóth fordítása ugyanis rövidítésekre és a kiadványok megfelelő részeinek összevonására alapul, s ezáltal mindenképpen egyéni jellegű. Még ha elő is fordulnak szó szerinti kivonatok, a teljes mű mégsem áll kizárólag ezekből. Szlávik szerint Nagy Ferenc „akadémiai oktatási célokat szolgáló” tankönyve George Lewes filozófiatörténetének átdolgozása Bánóczi József korábbi fordítása alapján. Lewes művének átültetését a Tudományos Akadémia kezdeményezte, és mivel ez valóban a szerző nevének jelent meg, fordításnak minősül. Szlávik Wargát is fordítóként említi, aki, mint mondja, Schweidler népszerű tankönyvének egy régebbi kiadását ültette át 1866-ban. Wargá könyve azonban nem nevezhető valódi fordításnak, és nem is lépett fel ezzel az igényvel. Szlávik elhamarkodott állítása ugyanakkor még mindig helytállóbb ebben az esetben, mint Tóth és (mint látni fogjuk) Molnár műveire vonatkoztatva. Már Wargá művének 1863-as első kiadásában szó szerinti szemelvényekre bukkanunk¹⁰, és a

⁸ Uo., 226.o.

⁹ Uo.

¹⁰ Schweidler tankönyvének egy jóval későbbi kiadásával összehasonlítva úgyszintén találunk szó szerinti kivonatokat Wargá művében, így például: Wargá J.: *A bölcseztan történetének alapvonalai*. Pest, 1863, 9.o, valamint Schweidler, Albert: *Geschichte der Philosophie im Umriss (A filozófia vázlatos története)*, feldolgozta J. Stern, Leipzig, é.n. (1889). Még érdekesebb egy régebbi kiadással (Szlávik, 225.o.) való összehasonlítás, amely mintául szolgálhatott Wargá számára. Az ötödik kiadás (Stuttgart, 1863) 103. oldalán és Wargá művének 82. oldalán szó szerint ugyanaz olvasható a nominalistákról: „Nominalistáknak azokat nevezték, akik számára az általános fogalmak (az univerzálisok) pusztán nevek, fiatús vocis...realitás nélküliek voltak...Minden, ami van, csak egyediként létezik...;tehát tiszta gondolkodás sem létezik, hanem csak képzetalkotás és értelmi megragadás.”

tartalomjegyzékről is a Schweglerével való majdhogynem teljes egyezés állapítható meg. Mégsem tisztességtelen eljárás Warga részéről, hogy filozófiatörténetét önálló munkaként publikálta, hiszen éppen úgy utal Schwegler kiadványára, mint Rixner *Kézíkönyvére* vagy Wendt *Alapvonalaire*¹¹, még ha nem is támaszkodik rájuk egyenlő mértékben. Warga kihangsúlyozza, hogy eredeti forrásokat is felhasznált, amennyiben azok hozzáférhetőek voltak. Szerinte az eredeti művekből származó kivonatok amiatt fontosak, „...mert valóban bámulja az ember..., hogyan

¹¹ Tannemann Grundriss der Geschichte der Philosophie (A filozófia történetének alapvonalai, Leipzig, 1823) Amadeus Wendt-féle – több kiadásban történt – átdolgozásáról van szó (vö. még Geldsetzer, L: Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert – A filozófiatörténet filozófiája a XIX. században –, Maisenheim am Glan, 1968, 43. jegyzet, 39.o.). Az a tény, hogy Warga az általa felhasznált filozófiatörténetekre utalva – miközben egyébként mindig csak a szerzőt nevezi meg – Wendtet szerzővé avatja, a fordítások korabeli megítélésére utal. A fordításokat ugyanis Magyarországon sokáig eredeti teljesítményeknek tekintették (vö. Fassel, Horst: Zum siebenbürgisch-sächsischen Barock – Az erdélyi szász barokkról – in: Cahiers roumains d'études littéraires, Bucarest, 1978, I.sz., 145–148.o.). A filozófiatörténetírás még a múlt században is nagy hangsúlyt fektetett a tankönyvek kiadására, de azt már közömbösnek tekintették, hogy ezek kompiliációk, fordítások avagy eredeti művek-e. A nagy példányszám és az alacsony ár volt a döntő szempont. Úgy tűnik, hogy még a nyelv kérdése is alárendelt szerepet játszott, lévén hogy a német nyelv használata hagyományosan elterjedt volt. (Vö. Csaplovics, Johann: Gemälde von Ungarn – Festmények Magyarországról –, I. rész, Pest, 1829, 220.o.) Az anyanyelvű filozófiatörténetírás kialakítására tett erőfeszítések tehát korántsem játszanak olyan nagy szerepet, mint feltételeznénk; elég, ha csak a széles körben elterjedt latin nyelvű filozófiatörténeti kompendiumokra gondolunk (Handerla, Rozgonyi, Stanke).

Anyanyelvű filozófiatörténetek összeállítása általában későbbi jelenség. Magyarországon ez különösen későn következett be, mégpedig Ruszek munkája révén. Más országokban főként azért állítottak össze filozófiatörténeteket az illető nemzet nyelvén, mert az írástudók latin képzettsége nem volt minden további nélkül előfeltételezhető, ezenkívül a filozófiatörténet szélesebb körű olvasótábor érdeklődésére számíthatott. Walter Burleigh *Von dem leben, sitten und freyen sprüchen der alte(n) philosophi...* (A régi filozófusok életéről, erkölcséről és mondásairól ...) című írásának (Augsburg, 1490, ill.1519) különösen korai fordítása kétségkívül kivételt képez. Gottfried Olearius ötven évvel a mű harmadik kötetének megjelenése után fordította latinra Thomas Stanley filozófiatörténetét (*History of Philosophy – A filozófia története* –, London, 1655–1661). Gottlieb M. Stolle *Historie der heydnischen Morale (A pogány morál története)*, Jena, 1714, vagy *Anleitung zur Historie der philosophischen Gelahrtheit (Bevezetés a filozófiai tudományosság történetébe)*, Jena, 1718, szintén a nemzeti nyelven keletkezett írások korai példái. Még Brucker műve is, a *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie (Rövid kérdések a filozófia történetéből)*, 7 kötet, Ulm, 1731–36, előbb német nyelven került összeállításra, azonban csak a későbbi, javított, latin nyelvű kiadások váltak mértékadóvá. Ezek évtizedekig, legalábbis Tannemann tizenegy kötetes német nyelvű művének megjelenéséig (Leipzig, 1798–1811), meghatározó szerepet játszottak.

lehet azoknak a szegény philosophusoknak nézeteiket annyira elferdíteni, miként én azokat taníttatni hallám, s bölcsészeti irodalmunkban is, fájdalom! olvasni kénytelen valék. Az eredeti idézések a maga helyén és idején, s mértékkel, nem önfitogtatások, miként némelyek azokat hiú fitogtatásoknak venni szeretik, kik azt mondják, hogy idézgetni igen könnyű. Igenis! csak hogy ha az idézés célszerű és épen a kérdéses tárgy hűségére és felvilágosítására tartozik, az bizony sem könnyű, sem fölösleges; történeti tanulmányokban pedig, milyen a bölcsészettan története, épen múlhatatlan és lényeges kellék; mert a történettant úgysem csinálja senki, hanem csak a lényeges történeti jeleneteket fűzi össze egy szerves egésszé.”¹² Bár Waga sem alkalmazza mindig az idézés követelményét, gondolata egy olyan szöveggyűjtemény nagy jelentőségét vetíti előre, amelynek szükségességét már Erdmann hangsúlyozta Schopenhauer *Christomatiája* kapcsán. Ez utóbbit Mátrai végül ki is adta Magyarországon.¹³

Molnár filozófiatörténetét Szlávik úgyszintén fordításnak tekinti, amely szerinte Erdmann *Alapvonalainak* első kiadásán alapul. A mű azonban nem szolgáltat erre semmiféle bizonyítékot. Sőt, Molnár utal ugyan többek között a régi Diogenész Laertioszműre, Hegel filozófiatörténetére, valamint Zeller és Ritter terjedelmes munkáira, csak éppen Eduard Erdmann *Alapvonalait* nem említi.¹⁴ Ha összehasonlítjuk Molnár filozófiatörténetét Erdmann *Alapvonalainak* első kötetével – a Szlávik által megjelent első kiadást véve alapul –, még egy kivonatos fordítás lehetőségét is ki kell zárunk, ha azt nem is, hogy olvasta a művet. Szlávik ezen tévedése a fordítások és eredeti művek differenciálatlan tárgyalásával egyetemben arra utal, hogy alábecsüli kollégái filozófiatörténet-írói munkáját. Ugyanakkor Szláviknak igaza van abban a tekintetben, hogy nem becsüli túl a kompilált tankönyveket, és nem tekinti őket eredeti teljesítményeknek. Ezt Répássy János esetében sem teszi, akinek Stöckel kézikönyvén alapuló fordítása igen népszerű volt a magyarországi katolikus szemináriumokban.

Miután számbaveszi a magyar filozófiatörténet-írás eredeti műveit és fordításait, Szlávik végezetül röviden tájékoztat saját feldolgozásának pozitív visszhangjáról: „Akadémiai előadásokra

¹² Waga, i.m., V.o.

¹³ Vö. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* I. In: *Sämtliche Werke*, Löhneysen (szerk.), IV. köt., 45.sk.o.; vö. még L. Geldsetzer, i.m., 128. jegyzet, 148.o.

¹⁴ Vö. Erdmann, Johann Eduard: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (A filozófia történetének alapvonalai), 2 kötet, Berlin, 1866

szánt filozófiatörténet-tankönyvemről a kritika úgy vélekedett, hogy tartalmasabb, világosabb, körültekintőbb és megbízhatóbb a fentebb említett magyar filozófiatörténeti tárgyú tankönyveknél és kézikönyveknél. Kiváltképp a legfontosabb forrásanyagok önálló tanulmányozására fektettem a hangsúlyt.”¹⁵ Ha mégoly tetszelgőek is Szlávik szavai, számunkra az a lényeges, hogy figyelmét a filozófiatörténetre irányította. Ennek eredményeképpen a magyar filozófia történetének ismertetését a magyar filozófiatörténetre vonatkozó irodalom rövid számbavételével egészíti ki.¹⁶ A továbbiakban Szlávik sajnálkozását fejezi ki amiatt, hogy hazája irodalmában és főiskoláin a filozófia nem foglalja el az őt megillető helyet mint „megalapozó tudomány”.¹⁷ Ezenkívül megállapítja, hogy sokkal inkább az etikát tanulmányozzák Magyarországon, mintsem a filozófia történetét.¹⁸ Szlávik utal a filozófiatörténeti szempontból releváns klasszikusok kiadására a „Filozófiai írók tára” sorozatban, amely a „Philosophische Bibliothek” pandonjaként működött. Ezzel azonban még nem ér véget a magyar filozófiatörténet általános áttekintése. Az egyes filozófiai diszciplínák képviselőiről szóló beszámolók következnek.¹⁹

A magyar művek jelen ismertetése folyamán még nem találkoztunk a magyar filozófiatörténeteknek ilyen részletes számbavé-

¹⁵ Szlávik, i.m., 226. o.

¹⁶ Szlávik magyar nyelvű filozófiatörténete is tartalmaz egy filozófiatörténet-íráshoz kapcsolódó részt. (*Bölcsészettörténet*, 2 kötet, Eperjes, 1888, ill. Pozsony, 1889, I. köt., 3–6.o.) A német filozófiatörténetekhez fűzött rövid kommentárokat követően Szlávik Fejér, Ruszek, Rozgonyi és Eresei magyar nyelvű átdolgozásait említi meg. Eresei művét különösen jelentősnek tekinti. Péterfi filozófiatörténetét az előszó néhány támpontja alapján valamivel részletesebben tárgyalja, különösen dokumentációja, valamint filozófiatörténet-meghatározása tekintetében. Még az amúgy „rendszeretlen kompillációnak” nevezett mű forráskezelését is méltatja.

¹⁷ Vö. Szlávik (1896): *Zur Geschichte...der Philosophie in Ungarn*, i.m., 227. o.

¹⁸ Vö. i.m., 228. o.

¹⁹ Német nyelvű munkája végén Szlávik egy hosszabb részt szentel az egyes filozófiai diszciplínák területén zajló tevékenységnek. Itt pedagógiáról, etikáról, vallásfilozófiáról és jogfilozófiáról van szó, amelyek fejlődését a természetjogi gondolkodás kezdeteitől (Berzanóczy, Újfalussy) a felvilágosodás természetjogtanáig (Szibenliszt) mutatja be. Karl Anatol Martini kézikönyvei (*Erklärung der Lehrsetze über das Naturrecht – A természetjog tantételeinek magyarázata* - Wien, 1787; *De lege naturalis positiones*, Buda, 1785) nagy tekintélynek örvendtek a természetjog képviselőinek körében. Vandrakot, Fries tanítványát, Ahrens jogfilozófiája nyomán írott jogtana és más, Fries szellemében összeállított írásai kapcsán emeli ki. Mindent egybevetve, Szlávik egy sor magyar gondolkodót tárgyal, és röviden beszámol szakterületeikről és szellemi hovatartozásukról. Honfitársai filozófiai recepciós törekvéseihez fűzött reményei ellenére végül így fogalmaz: „Éppen a megfelelő nemzeti-történeti meghatározottságú forma hiányzik filozófiánk időtálló feldolgozásához.”

telével, mint amelyet Szlávik német nyelven biztosít számunkra; ez indokolja művének ilyen részletes bemutatását és kommentálását. A magyar filozófiatörténet-írásra vonatkozó részt Szlávik már magyar nyelvű filozófiatörténetében a forrásanyagok hozzáférhetőségét figyelembe véve állította össze. Azonban ebben az 1888/89-ben megjelent munkájában a filozófiatörténetre vonatkozó irodalom bemutatásán kívül semmi más nem szerepel a magyarországi filozófiáról. Annak ellenére, hogy a magyar, illetőleg a német nyelvű mű megjelenése között hat év telt el, a szerző nem bővítette kielégítő mértékben e számára nyilvánvalóan fontos részt, sőt, némely mozzanat hiányosan kerül bemutatásra. Szlávik éppen a német változatban mulasztja el Erdélyi filozófiatörténeti jelentőségének kihangsúlyozását. Ezenkívül Péterfi filozófiatörténetét a német változatban meg sem említi, holott magyar áttekintésében szentel neki néhány sort.

Már a korábbi, magyar nyelvű változatból is kitűnik, hogy nem tesz különbséget a filozófiatörténeti munka és a külföldi recepció rendszerező erőfeszítései között. A filozófiai historiográfiának magával a hazai filozófiatörténettel való összemosása nem annyira az elégtelen megfontolás jele, hanem sokkal inkább utal a filozófiatörténetnek Szláviknál betöltött kitüntetett szerepére. Hetényi és Szontagh „magyar filozófiára” vonatkozó rendszerező és „gyakorlati” megfontolásait, valamint a filozófiai folyóiratok és sorozatok kiadását hasonlóképpen filozófiatörténeti teljesítményként értelmezi. Még Köteles kantianizmusát, Nyíri Schelling-recepcióját és Tarczy hegelianizmusát is egy napon emlegeti a filozófiatörténet-írás alapvető fontosságú műveivel. Mindez nemcsak hogy a ténytudományok régi filozófiai terminusát idézi fel, hanem egyenesen a filozófiatörténet metafizikájának tekinthető. Megszűnik tehát a filozófia és a filozófiatörténet közötti különbség. Szlávik szerint a filozófia „teljes meghonulását még ez idő szerint is a szerencsés jövőtől várja”.²⁰ Ez a fatalisztikus és borúlátó viszonyulás a magyar filozófia teljesítményeihez kétségkívül a magyar eszmetörténet értékelésének is jellegzetes tünete.

Míg Szlávik a magyarországi filozófia helyzetének felmérésével zárja német nyelvű tanulmányát, addig Rácz Lajos hasonló vonatkozású megjegyzéssel indítja értekezését Ueberweg *A filozófia történetének alapvonalai* ötödik kötetében: „A magyar filozófia

²⁰ Szlávik (1888), *Bölcsészettörténet*, i.m., 6. o.: „...A bölcsészettörténet nálunk, főleg az akadémiákon, még nem érte el az őt megillető helyét s általában a filozófia ’teljes meghonulását még ez idő szerint is a szerencsés jövőtől várja’ (Pauler).” A szerző német nyelvű tanulmányával (1896) kapcsolatban vö. még Serédi Lajos recenzióját, in: *Athenaeum*, V.évf., Budapest, 1897.

lassan fejlődött; a szakadatlan vallásháborúk és a török elleni harcok, a kultúra siralmas helyzete hosszú ideig akadályozták kibontakozását.”²² Szerinte a magyar filozófiát szinte teljes egészében külföldi hatások uralták, mégpedig Descartes, Kant, Hegel, Comte, Spencer és Wundt tanai révén. A későbbi időszakról a szerző megállapítja: „Csak 1867-től, a nemzeti élet fellendülésétől kezdődően beszélhetünk önálló gondolkodásról.”²³ A filozófia fejlődési szakaszainak ilyenszerű eseménytörténeti felosztása akár naivnak is tekinthető. Ezenkívül a külföldi olvasóról nem előfeltételezhető minden további nélkül a dátum jelentőségének ismerete. Rácz egy szóval sem említi, hogy az Ausztriával való kiegyezésről van szó, amely bizonyos mértékű oktatás- illetve tudománypolitikai szabadságot eredményezett. Az újabkori hazai filozófia eredetiségét részben a kiegyezést követő állapotokra vezeti vissza. Böhmöt tekinti a közelmúlt „legmélyebb és legeredetibb” gondolkodójának, akivel Pauler, Alexander, Kornis vagy Halasy nem veheti fel a versenyt.

A szerző a következő részben Apáczai hatását vizsgálja, akinek „jelentősége...nem a filozófia területén” mutatkozik meg; ő „mindenekelőtt pedagógus, a magyar kultúra és tudomány apostola ... Apáczainak alig akadt követője; halála után ismét Arisztotelész és a skolasztika uralja a filozófiát, és a vallás érdeke kerül előtérbe.”²⁴ Ez az értékelés, mint várható volt, az önállóság, azaz az eredetiség követelményét juttatja érvényre, amelyet Rácz a filozófusok műveire is alkalmaz. Szerinte Apáczai a *Magyar Enciklopédiában* (Utrecht, 1655) a karteziánus metafizikára, a *Magyar Logikáskában* pedig Ramus logikájára támaszkodik. A Kant-vitát a szerző a lehető legrövidebben vázolja, viszont számos bibliográfiai adatot közöl. Erdélyi filozófiatörténetét Rácz „a magyar filozófia története szempontjából máig alapvető” műnek tekinti.²⁵ Ezen kívül még említésre méltó, hogy milyen szokatlanul nagy jelentőséget tulajdonít Hegel filozófiájának. Úgy véli, hogy Hegel nézetei a korszak történetíróira (feltételezhetően filozófiatörténet-íróira is), jogászaire és esztétáira egyaránt hatottak. Hetényi és Szontagh filozófiáját nagyon óvatosan jellemzi: „Az

²² Rácz, Lajos: *Die ungarische Philosophie (A magyar filozófia)*. In: Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie (A filozófia történetének alapvonalai), V. rész, *Die philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart (A külföldi filozófia a XIX. század elejétől napjainkig)*, Traugott, Konstantin Oesterreich (szerk.), XII. kiadás, Berlin, 1928, utánn. Tübingen, Basel, 1953, 348–357.o., itt 348.o.

²³ I.m., 349. o.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo., 350. o.

önálló magyar rendszer, azaz a harmonista filozófia megalkotására irányuló próbálkozások részben a schellingi-hegeli eszmékre alapulnak.²⁶ Horváth Cyrill konkretizmusát ugyanilyen próbálkozásként határozza meg. Rácz eléggé részletesen kitér Böhm értékelméletére, majd minden átmenet (tehát összefüggés) nélkül megemlíti néhány neotomista, mint például Kiss János, Lubrich Ágost, Prohászka Ottokár, Kozáry Gyula és Gießwein Sándor műveit. Kimerítően tárgyalja az etikát, a jogfilozófiát és a szociológiát, hasonlóképpen néhány esztétikai és pszichológiai művet is kommentál. Külön foglalkozik azokkal, akik jelentős munkát végeztek a logika és metafizika területén, többek között Posch Jenőt és Palágyi Menyhértet. A Németországban is ismert Pauler Ákos ebben a tanulmányban is kiemelkedő szerepet tölt be. Végezetül Bodnár Zsigmond történetfilozófiájának tárgyalása következik, majd pedig a művet lezáró irodalomjegyzék. Rácz tanulmánya a magyar filozófiáról az Ueberweg-féle *Philosophie des Auslandes* (Külföldi filozófia) keretében kimondottan időszerűnek tekinthető a bibliográfiai anyag gazdagságának és a világos tárgyalásmódnak köszönhetően. A szerző szigorúan igazodik az „Ueberweg” koncepciójához, ami egy adott korszak, vagy – esetünkben – egy adott ország filozófiai tendenciáinak általános jellemzését jelenti. Majd a filozófia múltjára tekint vissza, és röviden vázolja a filozófiatörténetet a XVIII. századdal bezárólag. Csak ezután következik a szűkebb értelemben vett téma tárgyalása, amelyet gyakran egy-egy konkrét diszciplína irodalmának részletes méltatása szakít meg. Minden rész az illető témával foglalkozó korábbi művek általános bibliográfiájával végződik. Azok az irányvonalak, amelyeket az Oesterreich által kiadott Ueberweg-kézikönyv nemzetközi szerzői közössége követ, Rácz szemléletére is kihatnak. Tanulmánya kisebb terjedelme ellenére áttekinthetőbb, és – nem csupán az irodalom hozzáférhetőségének nagyobb mértéke miatt – teljesebb is a Szlávikénál, ugyanakkor Szlávik egyedülálló teljesítményével szemben Rácznál hiányzik a magyar filozófiatörténet-írás áttekintése. Szlávik valamivel részletesebben tárgyalja a Kant-vitát, valamint a jogfilozófia fejlődését is. Egyébiránt nagy a hasonlóság a két tanulmány között.

Tankó Béla angol nyelvű tanulmánya több ponton eltér a fenti két német nyelvű műtől. Formai szempontból – létrejöttének körülményein kívül – az eltérés abban áll, hogy az anyag angol nyelven jelent meg Magyarországon. Alcíme: *An address delivered at the Summer Holiday Course at the Stephen Tisza*

²⁶ Uo.

University in Debrecen. Eszerint Tankó két szemeszter között előadást tartott a magyar filozófiatörténetről és ennek anyagát publikálta. Sajnos semmi közelebbit nem tudhatni a szeminárium körülményeiről, valószínűleg külföldi (angol?) diákok magyarországi látogatása alkalmából hangzott el. Az előadás anyaga tartalmi szempontból is eltér az eddig említett művektől. A szerző ugyanis elsősorban a magyar filozófiatörténet régebbi korszakait tárgyalja.

A harcok által meghatározott magyar történelemre utalva ironikusan kezeli és relativizálja a magyar filozófia eredetiségének és hatóerejének kérdését.²⁸ Mégis – hegeli értelemben – a korszakot uraló eszmék tükrének tekinti a filozófiát. Erre vonatkoztatva nem tartja szégyellnivalónak, hogy „a filozófia a magyar kultúra kései gyümölcsként csak lassan fejlődik”, és hogy az „inter arma silent musae” közmondás a hazai kultúra és tudomány helyzetét találóan jellemzi. Úgy véli, hogy a magyar nyelv filozófiai fogalmainak differenciáltsága a magyarok filozofálásra való alapvető képességéről tanúskodik. Ezen kívül rámutat arra, hogy a latin tradíció sajátos módon határozta meg a magyar írásbeli kultúra kezdeteit, és hogy a kereszténységnek is nagy szerepe volt a nyugat népeivel való szellemi kapcsolattartásban. A hajdani külföldi tanulmányokkal és egyetemalapításokkal összefüggésben Marcus és Augustus Hungaricus (1300 k.), a Petrus Transsylvanicusnak is nevezett Petrus Dacus egyháztörténész, valamint Paulus Beatus és az arisztoteliai Boethius ex Transsylvania (1345) kerül említésre. Majd a középkori egyetemeken tanuló magyar diákok nagy számára utalva egy lábjegyzet erejéig kiter Magyarország és Anglia hajdani udvari kapcsolataira is.

Ezen kulturális háttérrel figyelembe véve Tankó szerint nem véletlen, hogy Magyarország első irodalmi emléke, István király *Intelmei* Imre herceghez, a *De institutione morum ad Emericum ducem liber* egy filozófiai munka, amely a mindennapi élet kérdéseiről, valamint az államvezetésről, röviden: az etikáról szól. Néhány, a latin és a magyar nyelvhasználat összefüggéseire, valamint a mohácsi vereség következményeire vonatkozó általános megfontolást követően Tankó a reformáció kedvező

²⁷ Tankó, Béla: Hungarian Philosophy, An address delivered at the Summer Holiday Course at the Stephen Tisza University in Debrecen (Magyar filozófia. A debreceni Tisza István Egyetem nyári szünidei előadássorozatán elhangzott előadás). In: Acta litterarum ac scientiarum Regiae Universitatis Hungaricae Francisco-Josephinae, Sectio Philosophica, V. kötet, 3. füzet, Szeged, 1934, 119–136. o. Ez az előadás ugyan egy magyar folyóiratban jelent meg, mégis, mivel angolul íródott, a külföldnek szóló önismeretetésnek tekinthető.

²⁸ Vö. i.m. 120. o.

hatásaira tér rá. Alvinczy Pétert (1570–1634), Pázmány Pétert (1570–1637) és Zrínyi Miklóst (1620–1664) említi mint az új szellemi magatartás képviselőit. Megállapítja, hogy a teológiában Cocceius föderatív teológiája hatott, a filozófiában pedig Cusanus makro- és mikrokozmosz-teóriája, akinek eszméi Laskai Csókás Péter *De homini* (Wittenberg, 1585) című traktátusában is megjelennek. A kor más gondolkodóival szemben olyanokat is megemlít, akik a baconi meghatározottságú „új filozófia” képviselői: Bayer János, Buzinkay Mihály, Mártonfalvi György és Nadányi János. Csak ezután tér rá Apáczai Csere Jánosra, aki, szerinte, minden tudományossága ellenére elenyésző hatást gyakorolt az utókorra. Másrészt viszont ő volt az, aki olyan tudományokról, mint a matematika, a biológia és az orvostudomány, magyar nyelven írt, és aki a magyar nyelvű filozófiai terminológiát kidolgozta. A tizennyolcadik század kiemelkedő személyiségeként Bessenyeit említi, majd általánosan vázolja e korszak filozófiájának és költészetének kölcsönhatását, különös tekintettel az angol vonatkozásokra.²⁹

A szerző utal egy Alexander által kiadott – a filozófiatörténetekben amúgy meg sem említett – műre, amelyet II. Rákóczy Ferenc Kis nevű titkára írt. Ez is arra mutat, mennyire fontosnak tartotta a magyar nyelvű tudományos teljesítményeket. Sartori művével összefüggésben megjegyzi: „Alig felbecsülhető annak a jelentősége, hogy a filozófiai terminológia fokozatosan kidolgozásra került, s így lehetővé vált, hogy Kis Ferenc, II. Rákóczy Ferenc körének tagja, 1720-ban megírhatta *Magyar filozófiáját*, egy esszé-sorozatot olyan erényekről, mint a jámborság, hazaszeretet, szerényég, őszinteség, szorgalom, bátorság, stb., és hogy Sártori Bernát 1772-ben megalkothassa *Filozófia magyar nyelven* című művét.”³⁰ Bessenyei *A filozófus* (1777) című drámája és *Ratio educationis*a, valamint Benyák Bernát úttörő teljesítménynek számító magyar nyelvű filozófiai tanulmánya kapcsán szemlélteti, milyen mélyen gyökerezik a filozófia a magyar szellemi életben. E korszak legfontosabb törekvéseként a tudományos terminológia rögzítését jelöli meg, amelyet Imre János és Ruszek József tevékenysége, mindenekelőtt pedig a Tudományos Akadémia 1834-ben kiadott filozófiai szótára példáz.

Tankó csak a régebbi magyar filozófia történetének ezen átfogó taglalását követően tér rá az amúgy részletesebben tárgyalt újabbkori recepciótörténetre. Kant filozófiájának Magyarországon

²⁹ Vö. Tankó, i.m., 129. o.

³⁰ U.o., 130. o.

betöltött jelentős szerepét az oktatására vonatkozó tilalomra vezeti vissza, miközben – az ismertetés rövideje miatt – még néhány szóban sem vázolja fel a Kant-vitát. A hegelianizmusra és a harmonizmusra valamivel részletesebben tér ki. A matematikus, nyelvész és filozófus Brassai Sámuel eredeti gondolkodóként és az „utolsó polihisztor”-ként jellemzi. A két fiatal rendszeralkotó gondolkodónak, Böhm Károlynak és Pauler Ákosnak majdhogynem két oldalt szentel. Míg Böhm gondolkodását platonikus-idealista elvekre (lélek-tan, világrend), addig Pauler eszméit a tudattól független törvények arisztotelészi-realista elveire vezeti vissza.

Értekezésének végén elismeri, hogy nem ismertette kellő alappal a kortárs magyar filozófiát, és megjegyzi: „Itt meg kell szakítanom ezt az áttekintést, amely nem törekedett többre, mint hogy irodalmunk általános keretében megvonja filozófiai kultúránk fejlődésének körvonalait. A jelenkori irányzatok tárgyalásának külön tanulmányt kellene szentelnünk, ezért inkább lemondunk róla egy másik kísérlet kedvéért.”³¹ Böhm és Pauler néhány német nyelvű írása mellett egy lábjegyzetben megemlíti Rácz áttekintését az Ueberweg-féle „Alapvonalak” utolsó kötetéből. A filozófia nemzeti, illetőleg univerzális jellegére vonatkozó zárómegjegyzésében megállapítja, hogy Magyarországon a gyakorlati filozófia van túlsúlyban, ami szerinte Böhm értékelméletében is kifejezésre jut.

Ezt követően Tankó egészen tudatosan Magyarország korábbi filozófiatörténetét tematizálja azzal a céllal, hogy tájékoztassa a külföldet honfitársai legkorábbi kulturális gyökereiről. A szerző elméleti szempontból közelíti meg a filozófiai múltat azáltal, hogy nem csak egymás mellé helyezi a történelmi tényeket, hanem sajátos dinamikát tulajdonít nekik, amely szerinte leírja a magyar szellem fejlődését. Ugyan nem mondja ki nyíltan egy ilyen „népszellem” meglétét, azonban óvatosan utal rá: „Megkockáztathatjuk-e, hogy úgy gondoljuk, vagy éppen megjósoljuk azt, hogy nemsokára a magyar filozófia is felmutathat olyan vonásokat, amelyek megkülönböztetik a filozófia bármelyik más történelmi formájától?”³² Minden megfontolásában ragaszkodik egy nemzeti meghatározottságú filozófia gondolatához, és kommentárjai alapján úgy tűnik, mintha a magyar szellem csak egy eredeti írásos megnyilvánulásra várt volna: „Böhm Károly életműve valóban mint ‘az idők kiteljesítője’, mint minden

³¹ Tankó, i.m., 134. o.

³² I.m., 135. o.

megelőző fejlődés gyümölcse lépett fel.” Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy a szerző Böhm tanítványa volt, és ez valamelyest megmagyarázza a gondolkodó ilyen mérvű nagyraértékelését. Ettől függetlenül Tankónál jelen van a filozófiatörténet történetfilozófiai felfogása is, miként ezt már a hazai filozófia első historiográfusai, Ruszek, Balogh és Hetényi esetén alkalmunk volt megállapítani.

Az áttekintés rövidségéhez mérten általában véve megfelelőnek tűnik a tárgyalt személyiségek kiválasztása. De a rövid irodalomjegyzékből kitűnik, hogy a szerző nem kifejezetten filozófiatörténészként tevékenykedik, mint Szilárd vagy Rácz. A velük való összevetéshez mindenképpen figyelembe kell vennünk Tankó célkitűzéseit. Egyrészt egy, a magyar filozófiába való kifejezetten történeti bevezetést kíván létrehozni, másrészt könnyen olvasható formában igyekszik megfontolni, hogy mi az, ami magyar filozófiának nevezhető. Ez indokolhatja a Kant- és Hegel-recepció számbavételének rövidségét. Ezzel szemben Böhm és Pauler részletes tárgyalása megfelel a két gondolkodó bevett értékelésének az illető periódusban.

Halasy Nagy József is betekintést nyújt a külföldi olvasó számára Böhm és Pauler filozófiájába, annak ellenére, hogy éppen ők azok, akik egy sor német nyelvű művet közöltek. De a külföld már amúgy is meglévő ismeretei e két gondolkodóról láthatólag a legtöbb filozófiatörténészt arra ösztönzik, hogy utaljanak kiemelkedő és eredeti teljesítményükre. Ez történik Halasy esetében is egy kongresszusi előadás alkalmával, amelyet *Deux philosophes hongrois contemporains: Ch. Böhm et A. Pauler*³⁴ címmel filozófiatörténeti témakörben tartott.

Néhány évvel kongresszusi előadása után a kilencedik filozófiai világkongresszuson Halasy ismét tart egy előadást a magyar filozófiáról. Ez alkalommal a magyar filozófiatörténet egy korábbi fejezetéről van szó, mégpedig a magyarországi karteziánizmusról.³⁵ Beszámolóját Descartes ritkán említett katonakorszakával indítja. Megtudjuk, hogy a Bethlen Gábor vezette

³³ I.m., 132. o.

³⁴ Halasy Nagy, József: *Deux philosophes contemporains: Ch. Böhm et A. Pauler* (Két kortárs magyar filozófus: Böhm Károly és Pauler Ákos). In: Atti del V. congresso internazionale di filosofia Napoli 5–9 Maggio 1924. V. kiadás, Guido della Valle, Napoli, 1925, utánnny. Nendeln, Liechtenstein, 1968, 1148–1153. o.

³⁵ Halasy Nagy, Joseph: *Le cartésianisme en Hongrie (A karteziánizmus Magyarországon)*. In: Travaux du IX.-e congrès international de philosophie, Congrès Descartes, V. kiad., Raymond Bayer, fasc. III., Études Cartésiennes, Paris, 1937, 122–126. o.

1621-es felkelés ellen irányított Bucquoi parancsnoksága alatt álló császári hadsereg tagjaként Descartes Magyarországon járt.³⁶ Halasy ugyan biztosra veszi, hogy a filozófusnak ekkor semmiképpen sem lehetett alkalma megismerkedni a „magyar szellemmel”, azonban kifejti, hogy szellemi öröksége erőteljesen hatott Magyarország tudományos fejlődésére. Ezt a szerző számos magyar diák külföldi tanulmányainak tulajdonítja: „A XVII. század folyamán az utrechti, a leideni, a franekeni és a groningeni egyetemet számos Magyarországról érkezett protestáns, főképp kálvinista hallgató látogatta.”³⁷ Úgy véli, hogy ezek a fiatal diákok semmiképpen sem vonhatták ki magukat a karteziánus filozófia körüli divatos vitákból, és mint protestánsoknak, akikre nem hatott a skolaszticizmus, nem okozott nehézséget a racionalizmus összeegyeztetése a bibliához való hűséggel. Szerinte nem annyira a karteziánus írárok tartalma, mint inkább a szellemi felszabadulás ezen előharcosának módszere hatott rájuk. Viszont a korabeli disputákból azt véli kiolvasni, hogy félreértették mesterüket, és összemosták a „régit” és az „új filozófiát” fogalmát. Eszerint a szabad szellemű Hollandiában a karteziánizmus inkább minősült egy mentalitás kifejeződésének, mint filozófiai tanrendszerek. Halasy szerint a karteziánus kétely egy világlátás alapjává vált, és ez a jellegzetesség mélyen hatott a magyar kálvinistákra is.

A karteziánizmus Magyarországon betöltött szerepének általános értékelését követően megemlíti az Utrechtben tanító Henricus Kegius néhány tanítványát, akik Descartes kísérleti módszerét az orvostudomány területén alkalmazták: Enyedi Sámuel, Sikó Jánost, Németh Istvánt, Gunesch Jánost és Tatai Kovács Györgyöt. Majd néhány évtizeddel később Enyedi János, Eperjesi Mihály, Köleséri Sámuel és Derecskei Pál folytatott karteziánus tanulmányokat Burcher de Voldernél Leidenben. „Számukra Descartes ‘a filozófusok fejedelme’, a modern Arisztotelész, az ‘a filozófus’, akit egyetlen másikkal sem sikerült megközelítenie.”³⁸ Az ő magyar diákjai tehát Halasy szerint egyenesen dogmatikusan fogták fel a karteziánus filozófiát.

Apáczai *Magyar Enciklopédiájának* megjelenését Utrechtben az ilyen jellegű recepció ékes bizonyítékának tekinti. Amint a szerző kifejti, Apáczai 1648-ban minden előképzés nélkül érke-

³⁶ Vö. Fischer, Kuno: *Geschichte der neueren Philosophie* (Az újabbkori filozófia története), I. köt., Descartes und seine Schule (Descartes és iskolája). Mannheim, 1865, 152. o. (I. könyv, IV. fejt., II. bekezdés: Descartes' Feldzüge - Descartes hadjáratai)

³⁷ Halasy Nagy, József: *Le cartésianisme...*, i.m., 122. o.

³⁸ I.m., 124. o.

zett Leidenbe, és két évig nagy érdeklődéssel tanulmányozta a karteziánus filozófiát, kritikátlan recepciója mégis majdhogynem végzetes következményekkel járt: „Művét különféle, gyakran épenséggel ellentmondásos részekből állította össze. Könyve végső soron nem más, mint egy fáradhatatlan olvasó által felhalmozott anyagból összeállított gyűjtemény ... ‘A tudomány eredetét’ megmagyarázandó, könyvét Descartes *Első elmélkedésének* eléggé részletes fordításával kezdi; figyelmét azonban inkább a kételkedés módszere kelti fel, nem pedig annak metafizikai jelentősége.”³⁹ Halasy rendkívül kritikusan ítéli meg Apáczeit, próbálkozásait az eredetiség igénye nélkül íródott pusztá kompilációknak minősíti. Eszerint Apáczi is inkább csak a karteziánizmus felszabadító szellemének hódolt lelkesülten, anélkül azonban, hogy belátta volna a rendszer metafizikai távlatait. Annak dacára, hogy az általános szellemi magatartásra nem hatottak a karteziánus reformok, a vallási intolerancia pedig még Apáczi életét is veszélyeztette, a szerző kimutathatónak tartja a racionalizmus hatását, még olyan gondolkodók esetében is, mint Szilágyi Tönkö Márton, aki adott esetben félénken említi Descartes nevét.

Halasy szerint csak a tizenhetedik század végén kezdik nyíltan hirdetni Descartes filozófiáját. A legjelentősebb, e körbe tartozó gondolkodók közé Szathmári Pap Jánost, Szatmárnémeti Sámuel és Apáti Miklóst számítja. Megállapítja, hogy még a tizennyolcadik században is nagy jelentősége volt a karteziánizmusnak, sőt, a múlt század végén a „Filozófiai írók tára” sorozatban kiadták az *Alapelveket*, Alexander Bernát fordításában.

Halasy tehát tisztában van azzal, hogy milyen jelentős a karteziánizmus a magyar eszmetörténet szempontjából, és kongresszusi előadását Túróczi-Troestler József ugyancsak franciául megjelent műve mellé helyezi.⁴⁰ Egy ilyen jellegű kongresszusi előadás természetesen nem mérhető össze Túróczi terjedelmes tanulmányával, amely hét alfejezetre tagolódik, és külön tárgyalja a különböző országokban tanító karteziánusok magyar tanítványait. Mint e magyar áramlatot ismertetni kívánó előadás azonban eléggé részletesnek tekinthető, különösen ha például Tankó szűkszavú közléseire gondolunk, amelyeknek értelmében Apáczi

³⁹ Uo.

⁴⁰ Túróczi-Troestler: *Cartésiens hongrois*. In: Revue des Études Hongroises, 1934, 100–125. o; a magyar változat címe: *Magyar cartesiusok*, és a Minerva sorozat 12. évfolyamában jelent meg, Pécs, Budapest, 1933. Vö. még Tordai Zádor: *Esquisse de l'histoire du cartesianisme en Hongrie (Vázlat a magyarországi karteziánizmus történetéről)*. Budapest, 1965.

hatása a Baconéval és a Descartes-éval ellentétben elenyésző lett volna. Ezzel ki is merül Tankó magyar karteizianizmusra vonatkozó elemzése, holott éppen a régebbi magyar filozófiát tárgyalja. Halasy, gyakran mechanikusnak tűnő megjegyzései mellett, néhány eredeti megfigyeléséről is beszámol, például a magyar kálvinisták karteizianizmusa kapcsán. Ezenkívül, minden konvenció ellenére, Apáczai Csere Jánost kifejezetten kritikusan ítéli meg, továbbá kiemeli a szabad szellemű Hollandia és a magyarországi rigurózus egyházi uralom közötti ellentétet.

A magyarországi filozófia legújabb tendenciáiról Heller Ágnes és Tamás György számol be egy közösen összeállított cikkben, amely *Das philosophische Leben in der Volksrepublik Ungarn* címen jelent meg.⁴¹ Ez a cikk nagymértékben marxista meghatározottságú, még ha esetenként ugyanolyan követelményeket fogalmaz is meg a „szellemi étellel” kapcsolatban, mint az úgynevezett polgári filozófia. A szerzők hiányolják az önálló filozófiát, valamint a nemzeti jellegű alkotásokat a művészetben és az irodalomban. Ez utóbbiakat „ideologikus formák”-nak nevezik, és megállapítják, hogy sokkal jelentősebb szerepet játszottak, mint a filozófia. Úgy vélik, hogy, minden provincializmusa ellenére, a „felszabadulás előtti” magyar filozófiában mégiscsak előfordultak „kiemelkedő személyiségek”, például a karteziánus Apáczai Csere János, a felvilágosító Bessenyei és a „hegeliánus, dialektikus és utópista-szocialista Erdélyi”.⁴² A múlt század közepétől számított újabbkori filozófiatörténetet csak röviden foglalják össze: „A magyar hivatalos filozófia 1867-től az első világháborúig, és később a Horthy-reakció korszakában, a legelavultabb és legreakciósabb irányzatokat támogatta ... A reakciós mércével mérve is nívótlan magyar filozófia hatástalan maradt. Az értelmiség széles köreiből elterjedtek az ‘iskolán kívüli’ reakciós filozófiák, különösen az irracionizmus; Schopenhauer, Nietzsche és Bergson nagy népszerűségnek örvendett.”⁴³ Ugyanakkor úgy vélik, hogy a marxista szellemi magatartás röpke fellángolása a „proletárdiktatúra” hónapjaiban, 1919-ben, rövid időn belül marxista megalapozottságú teljesítményekre ösztönözte a filozófusokat.

A következő oldalakon az 1945-től 1955-ig terjedő időszak ilyen irányú erőfeszítéseinek eredményeiről számolnak be. Lukács György (*Die Zerstörung der Vernunft – Az ész trónfosztása* –

⁴¹ Heller, Ágnes – Tamás, Georg: *Das philosophische Leben in der Volksrepublik Ungarn (A filozófiai élet a Magyar Népköztársaságban)*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, IV. évf., II. füzet, Berlin, 1956, 226–234. o.

⁴² Uo., 226. o.

⁴³ Uo.

1945), Fogarasi Béla (*Logika*, 1954) és Molnár Erik (*Die philosophischen Grundprobleme des historischen Materialismus – A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái*, 1955) főműveinek rövid bemutatása után rátérnek a filozófiatörténeti kutatás tárgyalására. Ide tartozik Lukács *Beiträge zur Geschichte der Esthetik (Adalékok az esztétika történetéhez)* című írása, Nádas György monográfiája Feuerbach filozófiájáról, Szigeti József tanulmánya Diderot-ról, valamint „a magyar filozófiai tradíció” Márton László-féle rendszerező feldolgozása. Heller és Tamás 1955-ben természetesen még nem utalhatott Mátrai és Sándor később megjelenő nagy történeti áttekintésére. Már a következő részek címe is jelzi, hogy a cikkben mennyire hangsúlyosan jut érvényre a doktriner-marxista beállítódás: *Die Erziehung von jungen Kadern der Marxistischen Philosophie (A marxista filozófia fiatal kádereinek nevelése)*, *Organisationsbedingungen und Presse (A szervezési feltételek és a sajtó)*, *Über das Verlagswesen (A kiadásügyről)*, *Unterrichtsarbeit (Az oktatási munka)*, *Die Wirkung der marxistischen Philosophie auf die einzelnen Fachwissenschaften (A marxista filozófia hatása az egyes szaktudományokra)*. A témaköröket tekintve megmutatkozik a filozófia fogalmának marxista kitágítása, amelynek értelmében a felépítmény minden megnyilvánulása a gazdasági viszonyok függvényében értelmeződik. Ez általános kultúrjelenségeket érintő fejtegetésekhez vezet, amelyek nem tartoznak a szűkebb értelemben vett filozófiához. A „filozófiai életet” bemutatni kívánó szerzők ugyan nem térnek el a témától, az olvasó mégsem nyer megfelelő betekintést az 1945 utáni filozófiai munkába. Ehhez még hozzájárul, hogy a rövid beszámoló már elavultnak tekinthető.

Más a helyzet Hanák Tibor terjedelmes munkájával, *Die marxistische Philosophie und Soziologie in Ungarn (A marxista filozófia és szociológia Magyarországon)*, Stuttgart, 1976). A szerző már az előszóban leszögezi: „Nincs önálló magyar marxista filozófia és szociológia, csupán a marxizmus filozófiájának és szociológiájának magyarországi történetéről beszélhetünk.”⁴⁴ Ez indokolja munkájának két részre való felosztását: egy történeti részre, amely a magyarországi marxista filozófia egyes stádiumait különíti el, és egy szisztematikus részre, amely magyar szemszögből tárgyalja a dialektikus materializmust.

⁴⁴ Hanák Tibor: *Die marxistische Philosophie und Soziologie in Ungarn (A marxista filozófia és szociológia Magyarországon)*. I.m., III. o.

Csupán Lukácsnak tulajdonít „kétségtelen önállóságot a marxizmus-leninizmus területén.”⁴⁵ Ez az oka annak, hogy Hanák nem annyira az egyes tudósok személyiségét, hanem sokkal inkább a magyar marxizmus ideológiai-politikai fejlődését helyezi filozófiatörténetének előterébe. Ugyanakkor nagy figyelmet szentel a részleteknek is, amint ez lábjegyzeteinek nagy számából is látható. Hanák egy olyan művet hozott létre, amely mértékadó az újabb magyar filozófiatörténet számára.

Pont tíz évvel e munka megjelenését megelőzően Kövesi Gyula is közölt egy tanulmányt a magyar filozófiáról Edwards *Encyclopedia of Philosophy*-jában (*Filozófiai enciklopédia*).⁴⁶ Ebben a rövid értekezésben szintén a magyar filozófiatörténet kezdetei kerülnek bemutatásra.

Kövesi beszámol a XIII. században élt averroista Boethius Dacus származását illető nézetkülönbségekről. Egyes kutatók magyar származásúnak tekintik, mert úgy vélik, hogy a név Daci-ára utal, ami Erdély megjelölésére is használatos volt. De időközben bebizonyosodott, hogy ez a megjelölés vagy Dániára, vagy egy skandináv tartományra vonatkozik, amelyben a dominikánusok tevékenykedtek. Eszerint Boethius Dacus semmiképpen sem tekinthető magyarnak.⁴⁷ Azonban az adott korszakban nem lelhető fel olyan magyar írástudó, aki jelentőségét tekintve a helyébe léphetne. Ez Kövesi szerint nem a képességek hiányának, hanem a nemzet tragikus történetének tulajdonítható.

A filozófia Mátyás uralkodása alatti korszakát Kövesi csak röviden vázolja, szerinte ugyanis csak a reformációtól kezdődően beszélhetünk számottevő filozófiai tevékenységről. A protestáns kultúra erdélyi központjaként a kolozsvári egyetemet jelöli meg, szembeállítva azzal a Pázmány Péter alapította nagyszombati egyetemet. A szerző a jezsuita indíttatású művek közül Pázmány írásai mellett ifjabb Horváth János (Keresztély) *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani Kritik der reinen Vernunft* (Nyilatkozat 'A tiszta ész kritikája' című Kant-mű alapjainak gyengeségéről, Buda, 1797) című művét említi, valamint Szentiványi Márton írástudó nevét. Protestáns részről Laskai Csókás Péter és Apáczai műveit tárgyalja.

⁴⁵ Uo., IV. o.

⁴⁶ Kövesi, Julius: *Hungarian Philosophy (Magyar filozófia)*. In: The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (szerk.), IV. köt., New York, London, 1967, 93–95. o.

⁴⁷ Ezt az írástudót Erdélyi Bojót (Boethius) néven említi. Filozófiai és esztétikai írásaiban azonban ugyancsak utal a Dacus név félreértelmezésére (*Filozófiai és esztétikai írások*, szerk. Erdélyi T. Ilona, Budapest, 1981, 1055. o.).

A kantianus Márton Istvánt az első modern magyar filozófusnak tekinti, mindazonáltal a harmonista filozófiának („Philosophy of harmony”) tulajdonítja nemcsak a magyar tudományos nyelvezet, hanem a nemzeti filozófia meghirdetését is: „Nacionalista vonatkozásai miatt a harmonista filozófia inkább bír szociológiai, mintsem filozófiai jelentőséggel.”⁴⁸ Kövesi utal e gondolkodásmód magyar képviselőinek Krugtól eredeztethető pragmatista irányultságára. Jó megfigyelőkészségét bizonyítja, hogy felismeri Erdélyi sokoldalú szerepét a magyar filozófiában: „Erdélyi János (...) bírálattal illette ezt a mozgalmat és a nemzeti filozófia eszméjét, jóllehet úgy gondolta, hogy Hegel felfogása illik a magyar mentalitáshoz. *Bölcselet Magyarországon* (Budapest, 1885) című műve elkötelezett, de kritikus hangvételű munka a magyar filozófiáról.”⁴⁹ Kerkápoly Károlyt, Erdélyi tanítványát, szintén a hegelianusok közé sorolja. Miután Horváth Cyrillt mint katolikus hegelianust említi meg, a szerző rátér Kiss János és követői neotomizmusára. Emellett a „Bölcseleti folyóirat” és az „Athenaeum” című folyóiratokat, amelyeket Kiss és Pauler Imre alapított, illetőleg irányított, fontos és sokoldalú vállalkozásokként jellemzi. Schütz Antal *A bölcselet elemei* (1927)⁵⁰ című írása Kövesi szerint méltán vált a neoskolasztika alapvető jelentőségű művévé. Az egyik részben Böhmöt és Paulert, Palágyit és Kornist egyaránt az eredeti szellemek közé sorolja.

Majd beszámol arról, hogy a korszak magyar filozófusai közül sokan élnek külföldön, így például Szilasi Vilmos, Kerényi Károly, Kibédi Varga Sándor és Brandenstein Béla. Az eredeti és nagyhatású gondolkodónak számító Lukács György visszatért ugyan az országba a második világháború után, egymaga azonban nem pótolhatta az emigránsok háború előtti tevékenységét. Ráadásul már a kezdet kezdetén összeütközésbe került a bürokráciával. Az 1901-ben alapított Magyar Filozófiai Társaság a pszichológiai és a szociológiai társaságokkal egyidőben – 1948-ban – megszűnt, az „Athenaeum” és a „Pantheon” folyóiratok kiadását is felfüggesztették. Kövesi statisztikai szűrőpóbat végez a magyar, az orosz és más külföldi publikációk arányát vizsgálva. Kiténik, hogy a magyar szerzők feltűnően kevés művet jelentettek meg. A

⁴⁸ Kövesi Gyula, i.m., 94. o.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Vö. Schütz Antal: *A bölcselet elemei*. Budapest, 1927; Kövesi vagy tévedésből jelöli meg 1933-at a kiadás éveként, vagy egy számunkra ismeretlen későbbi kiadásról van szó. A második és a harmadik kiadás 1940-ben, illetve 1944-ben jelent meg, és egy negyedik, változatlan kiadás látott még napvilágot 1948-ban.

Tudományos Akadémia 1957-ben mégiscsak kiadja Erdélyi László disszertációját *A megismerés kezdetéről*, amelynek Lukács az egyik lektora. Kövesi láthatólag azért tarja ezt említésre méltónak, mert a mű nem kifejezetten marxista tárgyú, hanem Hegel filozófiájával foglalkozik. Mégis egy rezignált hangvételű megállapítással zárja cikkét: „Mindamellet az évszázados erőfeszítés, hogy Magyarországon megteremtsék azt a közeget, amely alatt általában a filozófiai életet értették, látványosan elvezték.”⁵¹

A következő megjegyzéssel ismét lezárul a magyar filozófiatörténet egy történetfilozófiai áttekintése, amelyet ugyancsak a nemzet tragikus történetének felidézése nyitott meg: „A filozófusok arra fordították energiáikat, hogy az európai filozófiai eszméket meghonosítsák, s ezzel egy termékenyebb hazai közeget készítsenek elő, mindössze azért, hogy ezt a közeget a nemzeti katasztrófák újra és újra tönkretegyék.”⁵² A korabeli filozófiai „környezet” szigorúan pesszimista megítélése, úgy tűnik, nincs összhangban az 1957-től kezdődően fennálló helyzet korábbi, bizakodó hangvételű értékelésével. Annak alapján, hogy még Erdélyi László disszertációját is jelentős és elfogulatlan teljesítményként emeli ki, a szerzőnek egyértelműen pozitívan kellene megítélnie a magyar filozófia mai helyzetét. A pozitívabb értékelés különösen indokoltnak tűnik, ha tekintetbe vesszük, hogy a magyar nyelvű publikációk tekintélyes része magyar szerzőktől származott. Kövesi, emigráns lévén, a nyugati mérce alapján kétségkívül még ma is hiányolná a filozofálás szabadságát biztosító szellemi környezetet.

A szerző beszámolója a magyar filozófiatörténetről egy lexikoncikkely keretein belül teljesnek tekinthető, hiszen a filozófia fejlődésének leglényegesebb elemeire szorítkozik. Azonban Mátyás uralkodásának korszakát, valamint a tizenkilencedik század végének pozitívista tendenciáit némileg elhanyagolta. Ugyanakkor a neoskolasztika és az emigráns filozófusok gondolkodásának legfontosabb jellegzetességeit nagyon részletesen mutatja be. A bibliográfia különösen alapos, és néhány (a nemzeti bibliográfia megfelelő kötetének megjelenéséig – 1983) kevésbé ismert filozófiatörténetről is tájékoztat.

⁵¹ Kövesi, i.m., 95. o.

⁵² Uo, 93. o.

A Kellék összesített tartalomjegyzéke

1994–1998

Tanulmány

- Benő Attila:** Szimbólum és értelmezés. Másodlagos szimbolizáció a nyelvhasználatban – 2. sz., 52–59.
- Bíró Csongor:** Értekező levelek a német felvilágosodás esztétikájában – 7. sz., 129–142.
- Boér Hunor:** A monász megközelítése. Bevezető Leibniz-szemináriumhoz – 4-5. sz., 83–89.
- Borsos Szabolcs:** A halál-jelenség mint vallásfilozófiai kérdés – 1. sz., 24–42.
- Cziprián Lóránd:** Konzervativizmus – 2. sz., 27–31.
- Demeter Attila:** A Tractatus etikája – 1. sz., 43–52.
- Demeter Attila:** „Nemzeti filozófia” – 4-5. sz., 57–64.
- Demeter Szilárd:** Parmenidész toposzai – 4-5. sz., 90–95.
- Demeter Szilárd:** A filozófiában régecskébb meghonosodott mélabús hangnemről – 8-9. sz., 149–155.
- Gregus Zoltán:** Művészi appercepció és transzcendentális fenomenológia – 2. sz., 60–66.
- Gregus Zoltán:** Kép és logosz – 8-9. sz., 49–53.
- Heller Ágnes:** Személyiségetika – dióhéjban – 7. sz., 115–123.
- Ilyés Szilárd:** A viszony, a választás, az érték, a személyiség néhány összefüggésének felvillantása a buberi dialógus-filozófia prizmáján keresztül – 1. sz., 56–63.
- Ilyés Szilárd:** A lélek-definíció ontológiai megalapozottsága Arisztotelész filozófiájában – 8-9. sz., 71–93.
- Joó Tibor:** Jegyzetek Hegel történetfilozófiájáról – 4-5. sz., 42–50.
- Lovász Andrea:** A mítosz. Egy másfajta Platón dialógus – 8-9. sz., 15–29.
- Mester Béla:** Lehetséges-e „magyar filozófia”? Hozzászólás-féle egy újra feltámadt XIX. századi vitához – 7. sz., 51–67.
- Nagy Attila:** A lét értelmére vonatkozó kérdés ismételt felvetése. Túl misztikán és logikán – 8-9. sz., 135–148.
- Schmidt Péter:** Metafizikai beállítódás – 4-5. sz., 70–82.
- Szegő Katalin:** A görög filozófia és a szentpáli levelek – 8-9. sz., 95–105.
- Szilágyi Mihály:** Polányi és Wittgenstein tudásfelfogásának közös elemei – 2. sz., 41–51.

- Tavaszy Sándor: Az idealizmus és egzisztencializmus viszonya a dialektika teológiában – 4-5. sz., 52–56.
- Tonk Márton: A mértékletes történelem. Nietzsche történelemfilozófiája – 4-5. sz., 108–113.
- Ungvári-Zrínyi Imre: Az emberi meghaladásának programja. Nietzsche személyiségfilozófiájának (ellen)értékrendje és hatása a jelenkori filozófiára – 3. sz., 32–37.
- Ungvári-Zrínyi Imre: Erdélyi magyar kartezianizmus a 17. században – 8-9. sz., 157–176.

Esszé

- Ambrus Tibor: What win if I gain the thing I seek? – 6. sz., 75–78.
- Balogh Brigitta: Hallhatatlanság – 6. sz., 91–112.
- Bartha Ágnes: Dosztojevszkij filozófiája – 6. sz., 75–90.
- Demeter Attila: Egy kérdés története – 2. sz., 14–19.
- Demeter Attila: Gottfried Benn és ... Nietzsche – 3. sz., 16–20.
- Fabiny Tibor: A Macbeth és a gonosz szimbolizmusa – 6. sz., 49–66.
- Fosztó László: Mindennapok néprajza – 2. sz., 37–39.
- G. Balogh Attila: Harmadik levél a táncról – 6. sz., 39–44.
- Gregus Zoltán: A széprút aiszthézisze – 3. sz., 7–10.
- Horváth Gizella: Egy eljövendő Nietzsche-fordítás előjátéka – 6. sz., 113–118.
- Ilyés Szilárd: Magukat marcangoló szavak – 3. sz., 39–41.
- Lovász Andrea: Az oktalán(?) félelemről – 6. sz., 45–48.
- Molnár Attila: Ikarosz rehabilitálása – 2. sz., 20–23.
- Molnár Attila: Egy markolat folytatása, avagy az elvontság trombózisa – 3. sz., 22–25.
- Szabó László: Humanizmus és Nietzsche – 3. sz., 12–14.
- Szabó Zsolt: Az élet fogalma Nietzsche filozófiájában – 2. sz., 7–10.
- Szilágyi Júlia: A felfüggesztett idő nyomában – 6. sz., 33–38.
- Szilágyi Júlia: Platón, Picasso és az eszményi asztal – 8-9. sz., 55–56.
- Szilágyi N. Zsuzsa: Athéni Timon – 6. sz., 67–74.
- Tankó Éva: Nem szokványos kritika avagy Herakleitosz tanítványai – 2. sz., 32–36.
- Thamó Enikő: A megváltó pszichológiája – 3. sz., 27–30.
- Tillman J.A.: Merőleges műveletek – 6. sz., 19–32.
- Vajda Mihály: Canetti antropológiája – 6. sz., 7–18.
- Veres Zoltán: A váradiság metafizikája (Macskakövek) – 1. sz., 53–55.
- Veres Zoltán: Céh és céhtudat – 2. sz., 24–26.

Veres Zoltán: A filozófia hűtlensége – 4-5. sz., 65–69.

***: Spinoza filozófiája levelei alapján – 2. sz., 11–13.

Fordítás

Baumgarten, Alexander: A személy fogalmának többféle jelentéséről (Ford.: Tonk Márton) – 7. sz., 125–128.

Baumgarten, Alexander: A Phaidrosz egységes témája. Platón és a felejtés problémája (Ford.: Ilyés Szilárd) – 8-9. sz., 31–37.

Benoist, Jocelyn: A francia fenomenológia húsz éve (Ford.: Szathmáry Zsuzsanna) – 7. sz., 7–22.

Ciomoș, Virgil: Platón „A Perzsa” versus Arisztotelész „A Görög” (Ford.: Gál József) – 8-9. sz., 39–48.

Cioran, Emil: Az abszurdum szenvedélye (Ford.: Makkai Bence) – 2. sz., 67–69.

Cioran, Emil: Én és a világ (Ford.: Makkai Bence) – 2. sz., 70–71.

Lévinas, Emmanuel: Diakronia és megjelenítés (Ford.: Szigeti Attila) – 7. sz., 23–35.

Liiceanu, Gabriel: A tragikum pszichológiája: a <pleasure in pain> jelensége (Ford.: Pató Attila) – 4-5. sz., 96–103.

Liiceanu, Gabriel: A tragédia elve a preszokratikus filozófiában (Ford.: Pató Attila) – 4-5. sz., 104–107.

Matthews, Gareth B.: Arisztotelész az életről (Ford.: Fall Sándor) – 8-9. sz., 57–69.

Muscă, Vasile: Törvény és nevelés (Ford.: Tonk Márton) – 8-9. sz., 7–13.

Popper, K.R.: Indeterminizmus és emberi szabadság (Ford.: Jónás Csaba) – 8-9. sz., 113–134.

Steindler, Larry: A nemzeti filozófiatörténetírás általános feltételei (Ford.: Balogh Brigitta) – 7.sz., 93–114.

Vita

A kommunikációképtelenségről – Molnár Attila, Borbély Csaba, Konnert Zoltán, Csíszér Eszter, Szigeti Attila – 1. sz., 7–23.

A Böhm-konferencia záróvitája – 7. sz., 69–91.

Interjú

Egyed Péter, Gál László, Szegő Katalin, Ungvári Z. Imre, Vercs Károly – 4-5. sz., 7–40.

„Ami nekem a filozófia, az valóban rákérdezés...” Beszélgetés Vajda Mihállyal – 7. sz., 37–49.

Recenzió

- Cornea, Andrei: Platon. Filosofie și censură (Sz.A.J – 4-5. sz., 114–116.
- Heidegger, Martin: „...költőien lakozik az ember...” Válogatott írások (Demeter Attila) – 1. sz., 64–67.
- Heidegger, Martin: Bevezetés a metafizikába (I.Sz.) – 4-5. sz., 119.
- Kolakowski, Leszek: A vallás (Tonk Márton) – 1. sz., 68–78.
- Muscă, Vasile: Introducere în filosofia lui Platon (Balogh Brigitta) – 8-9. sz., 107–110.
- Nietzsche, Friedrich: Túl jón és rosszon (T.M.) – 3. sz., 43–44.
- Nietzsche, Friedrich: A tragédia születése (T.M.) – 3. sz., 45–46.
- Robin, Léon: Platon (Gregus Zoltán) – 8-9. sz., 110–111.
- Scholem, Gershom: A kabbala helye az európai szellemtörténetben (Sz.A.) – 4-5. sz., 116–117.
- Strauss, Leo: Az üldöztetés és az írás művészete (Sz.A.) – 4-5. sz., 115.
- Reneszánsz gondolkodók (D.A.) – 4-5. sz., 117–118.
- A későújkor józansága I. Olvasókönyv a tudományos technikai világfelszámolás köréből (Szigeti Attila) – 1. sz., 79–87.
- Ex Symposion-Nietzsche különszám (Sz.A.–T.M) - 3. sz., 44–45.

Bibliográfia

- Könyvszemle – 1. sz., 88–90
- Könyvszemle – 2. sz., 77.
- Laczkó Sándor: A magyar nyelvű Nietzsche-fordítások bibliográfiája 1872-től 1994-ig – 3. sz., 47–52.
- Gulkai Márta: Az 1994-ben megjelent filozófiai vonatkozású könyvek bibliográfiája – 3. sz., 55–64. (melléklet)
- Az 1995-ben megjelent filozófiai kiadványok válogatott bibliográfiája – 4-5. sz., 120–124.

E számunk szerzői:

Aurel Codoban – született 1948-ban Feketetón. 1972 szerez egyetemi oklevelet a *Babeş-Bolyai Tudományegyetemen*. 1984-ben filozófiából doktorál. Jelenleg a BBTE professzora és az egyetem Filozófiai Tanszék-csoportjának vezetője. Fontosabb művei: *Sacru si ontofanie* (Jászváros, 1998), *Introducere în filosofie* (Kolozsvár, 1995), *Filosofia ca gen literar* (Kolozsvár, 1992), *Structura semiologică a structuralismului* (Kolozsvár, 1984), *Repere si prefigurări* (Kolozsvár, 1982).

Demeter Attila – 1972-ben született Szentegyházán. Egyetemi oklevelet a *Babeş-Bolyai Tudományegyetem* Filozófia Szakán szerzett. Jelenleg a BBTE Szisztematikus Filozófia Tanszékének tanársegéde.

Markó Lehel – született 1974-ben Brassóban. Jelenleg a *Babeş-Bolyai Tudományegyetem* Filozófia Szakán a francia nyelvű magiszterképző végzős hallgatója.

Veress Károly – 1953-ban született Szovátán. 1976-ban filozófia szakos oklevelet szerez a kolozsvári *Babeş-Bolyai Tudományegyetemen*. Ezután középiskolai tanár Sepsiszentgyörgyön, majd 1992-től a BBTE Szisztematikus Filozófia Tanszékének adjunktusa. Számos filozófiai, szociológiai esszé és tanulmány szerzője, melyeket hazai és magyarországi folyóiratokban, illetve *Paradox (tudat)állapotok* (Kolozsvár, 1997) című könyvében jelentetett meg.

Kovács Attila – született 1974-ben Brassóban. Jelenleg a *Babeş-Bolyai Tudományegyetem* Filozófia Szakán a francia nyelvű magiszterképző végzős hallgatója.

Gablik, Suzi – a posztmodern egyik legjelentősebb amerikai elméletirője. E számunkban közzétett *Dancing with Baudrillard* c. írása Postmodernism and the Deconstruction of Meaning alcímmel jelent meg a szerző 1991-es, *The Reenchantment of Art* c. kötetében (pp. 29-40.)

Egyed Péter – 1954-ben született Kolozsváron. A *Babeş-Bolyai Tudományegyetem* Filozófia-Történelem karán 1978-ban filozófia-történelemtanári képesítést szerez. Jelenleg ugyanezen egyetem Filozófiatörténet és Logika Tanszékének adjunktusa, ugyanakkor összehasonlító eszme- és filozófiatörténeti kollokviumokat vezet a római *La Sapienza* Egyetemen. Könyvei: *A szenvedés kritikája* (Temesvár, 1980), *Az ész hieroglifái* (Kolozsvár, 1993), *A jelenlétről* (Kolozsvár, 1997).

Gregus Zoltán – 1973-ban született Székelyudvarhelyen. Egyetemi oklevelet és magiszteri címet a *Babeş-Bolyai Tudományegyetem* Filozófia Szakán szerzett. Jelenleg a BBTE betanító tanára.

Kulcsár Iringó – született 1976-ben Marosvásárhelyt. Jelenleg a *Babeş-Bolyai Tudományegyetem* Filozófia Szakának IV. éves hallgatója.

Steindler, Larry – 1957-ben született az Egyesült Államokban, magyar szülők gyermekeként. Filozófiát, germanisztikát és információ-tudományt tanul a düsseldorfi egyetemen. 1986-ban doktorál filozófiából, majd kurzusokat tart a düsseldorfi egyetem filozófiai intézetében. Számos filozófiatörténeti munka szerzője. 1996 óta szerkesztő, könyvkiadó és tanácsadó, valamint az *Universita di Padova* filozófiai intézetének külső munkatársa.

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

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

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-fülöpi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

