

TARTALOM

2. szám

Diotima Munkafüzetek

1995.

ESSZÉ

Szabó Zsolt	Az élet fogalma Nietzsche filozófiájában.....	7
***	Spinoza filozófiája levelei alapján	11
Demeter Attila	Egy kérdés története.....	14
Molnár Attila	Ikarosz rehabilitálása	20
Veres Zoltán	Céh és céhtudat.....	24
Cziprián Lóránd	Konzervativizmus.....	27
Tankó Éva	Nem szokványos kritika, avagy Herakleitosz tanítványai.....	32
Fosztó László	Mindennapok néprajza.....	37

TANULMÁNY

Szilágyi Mihály	Polányi és Wittgenstein tudásfelfogásának közös elemei	41
Benő Attila	Szimbólum és értelmezés.....	52
Gregus Zoltán	Művészi appercepció és transzcendentális fenomenológia.....	60

FORDÍTÁS

Emil Cioran	Az abszurdum szenvedélye.....	67
	Én és a világ.....	70
	<i>Makkai Bence fordítása</i>	

DIOTIMA KRÓNIKA

Diotima-krónika.....	73
----------------------	----

SZEMLE

Könyvújdonságok	77
Pályázat.....	78

AZ ÉLET FOGALMA NIETZSCHE FILOZÓFIÁJÁBAN

Hiába! / Csak döfj tovább, / Kegyetlen tövis!
Nem, nem vagyok ebed – csak vadad
Kőszívű vadász! / Legbüszkébb foglyod,
Felhő mögötti rabló! / Szólj végre!
Mit akarsz, útonálló, tőlem?
Te rejtett villám! Ismeretlen, mondd,
Mit akarsz, ismeretlen – isten? –
Friedrich Nietzsche

Zarathustra negyedik részében panaszkodik ily módon a „szellem vezeklője” az „ismeretlen istennek”, akit Nietzsche hívott életre az élet bőségében dúskáló halott isten világába. Az isten saját poklába, az ember iránti szeretetébe vette, és az őt helyettesítő emberebb ember, felszabadult életerejében tobzódva végigtekint saját hiposztázisain, a korábbi, a transzcendens isten jelenlétével jellemezhető világban elfoglalt lehetséges léthelyzetein.

Talán ezekkel a szavakkal lehetne a nietzschei élet-fogalom egy értelmezési kísérletét indítani. Ez az a fogalom, mely Nietzsche egész fogalomrendszerét áthatja és szükséges szubsztrátumát biztosítja a belőle kinövő eszméknek. Mert Nietzsche, akire tökéletesen ráillik a „szellemi vezeklő” megnevezés, állandóan az élet fogalmával viaskodik, mikor megpróbál megbirkózni a szellemébe bebecsapó villámokkal. Ahogy ő maga is megállapítja, ahol az élet a legsatnyább, ott tör a felszínre a legnagyobb igazságtalanság, ott merül fel az igény a legnagyobb erőfítotgatásra. És Nietzsche élete sohasem volt az általa megkívánt színvonalon. A Zarathustra írásakor életereje már hanyatlófélben volt, de ugyanakkor jelentkezett szellemi alkotóerejének túlsordulása is, annak minden költői, stilisztikai, formai ragyogásával, elméjének teljes csillogásával együtt. Ezen alkotóerő szükségszerűen vezetett az általa nem bírt javak és főleg az élet túldicsőítéséhez, felmagasztalásához. Nietzsche gyötrődött, önmagába rejtette, majd onnan előhívta a „legrútabb” embert, az élet kincseitől megfosztottat, akinek a nevében (és természetesen önmaga nevében is) felemelte szavát az élet teljességében való megélésének értéke mellett. Ezáltal a hős, az életerőtől duzzadó uralkodó árnyékában felhívta a figyelmet a sötét odúban rejtőzködő, visszafojtott vágyakra, a satnya rab jogaira. „A tragédia születése”-ben felvázolt dionüszoszi motívum egy újabb megjelenési formája ez; talán azt kívánja igazolni, hogy az élet nemcsak szép, harmonikus, hanem a pokol mélyén elrejtett romboló erők tulajdona is egyben. Az innen feltörő sötét akarat az élet igenlése és ez magával vonja a hatalom akarását is. Egy ilyen jellegű szemlélet-módban persze fennáll a kettősség, mely azt a paradox következtetést eredményezheti, miszerint a legsatnyább ember a fensőbbrendű ember. A varázsló panaszdala Nietzsche saját panasz, kínjai saját benső kínjai, de kínzó és áldozat itt egy és ugyanazon személy. Szinte kínálkozik a kecsegtető párhuzam: halott isten helyett fensőbbrendű ember, tehát rejtőzködő isten helyett rejtőzködő fensőbbrendű ember. Vajon Nietzsche új értékadási kísérlete a korábbi keresztény értékek fordítottja, az élet pedig a Megfeszített árnya?

E kérdések megfogalmazásával elérkezünk a Nietzsche írásait, hangulati elemként jelentkező gondolkodását végigkísérő alapmotívumhoz: kereszténység- és erkölcsbírálatához. Az értékmegsemmisítő rombolás, a Semmi apologetikája előrevetíti a nihilizmus árnyát; egy életet dicsőítő gondolkodó célja viszont nem lehet a nihilizmus, így a fenti kérdések megválaszolása is attól függ, hogy mennyiben tudjuk biztosítani a hagyományos értékektől, valamint Önértékétől megfosztott élet újramegtalálását egy teljesen újateremtett értékszimbiozisban. De ugyanakkor, mélyebbre ásva, feltárhatunk egy, az írói intencióval kapcsolatos problémát is. Nevezetesen azt, hogy milyen szinten, milyen mértékben távolodott el Nietzsche a kereszténységtől, bírálata milyen jellegű és főleg: vajon nem-e illik rá kritikai hozzáállására az előbbiekben említett önelrejtés vonása? Vezérfonal lehet itt az élet fogalma, mely egy ellentétpár megteremtéséhez vezette a filozófust. Ennek segítségével kezeli a fellépő értékmozzanatokat és építi fel kritikáját. Szókratészi morál, keresztény értékrend (főleg annak a pali fordulata), a kanti rendszerrel fémjelzett modernség mind-mind a décadence által bélyegeztetnek meg, mint életet gátló tényezők. Az ellenpóluson pedig ott az Antikrisztus, mint mindenfajta természetellenesség megátkozója.

De vajon nem azért kínozza Nietzschét a dekadencia, mert ő maga is décadent? Jézus és az Antikrisztus lehet ugyanazon személy? Vajon Nietzsche csak azért támadja Pált, mert benne felismeri saját jellemvonásait, melyektől nem bír szabadulni? Talán érvényesíthető itt az a pszichológiai mozzanat, mely alapján a gátlás leküzdéséhez annak ellentétébe való átcsapás szükségeltetik. Nietzsche vándor, de egy olyan vándor, mely saját árnyékát üldözi, s így csak akkor éri el célját, ha egybeolvad vele. Az ebben érvényesülő dialektika képezheti a Zarathustrában felvillanó embernek, mint hídnak a képét, hídnak, mely a fensőbbrendű emberhez kell vezessen. Nietzsche magával vinné útítársnak a túlvilágra vitapartnereit – Szókratészt, Rousseaut, Spinozát stb. – akik egyben alteregói is. Az örök élet lényegében tehát nem más, mint az „örök elevenség”. Olyan próbálkozás ez, amely, miután száműzte a világon kívüli transzcendenciát, kísérletet tesz valamiféle, az immanencián belüli transzcendencia fellelésére. Az igazságot teremteni kell, tehát a világot is meg kell hozzá teremteni. Az élet az egyetlen instancia, melyhez mindentől függetlenül fordulni lehet, tehát ez nem lehet egyszerű biológiai fogalom. Nietzsche életműve a transzcendencia mélységeibe való elmerülés tragikus kísérlete. Nem véletlen megjegyzés az Antikrisztusban, hogy igazi keresztény csak egy volt, aki átélte a hirdetett gondolataiból fakadó szenvedéseket. A kereszténység tehát életmód, egzisztenciális helyzet, úgy, ahogy ezt az egzisztencia-filozófusok próbálták megragadni. A Nietzsche által hiposztazált lehetőség talán egyetlen az élet autentikus megélésére, az örök visszatérésből adódó pesszimizmus leküzdésére.

Látnivaló tehát, amint azt Heidegger is felismerte, hogy a Nietzschével való foglalkozás a filozófia alapkérdéseivel való foglalkozást jelenti. Mivel kései korszakában Nietzsche szemléletmódja az esztétikumtól a történelmi személyiségek, a történelmi hatás felé fordul, életművét úgy kell értelmezni, mint az első születendő életfilozófiát. Az abszolút szellem önfejlődéseként értelmezett történelem hegelianus szemlélete helyett Nietzschénél a világfolyamatba aktí-

van beleavatkozó erős egyéniségek hatása érvényesül – innen az emberfeletti ember iránti igény. A szubjektív élmény válik meghatározóvá, s ezért az eszménykép is szubjektív, folytonos alakulásban lévő valami lesz; így a Nietzsche által leírt hozzávezető utak is csak eszközök. Nietzsche-nek is feladata a világ leírása, de ebben a tudományosság igényével fellépő fenomenológiai módszer nem vezethet eredményre, hiszen az életnek az a teljessége, amely Nietzsche-nél megjelenik, nem engedi meg egyetlen mozzanat kizárását sem. Nietzsche filozófiája nem a zárójelek filozófiája; szenvedés ez, amely nem tűr el határokat, nyelvi korlátokat, hiszen a mélységekben dübörgő hang, az alvilág zenéje szólal meg benne. Művei megengedik a másodlagos olvasatot, azt, hogy valóban szétáradó, történelemformáló legyen páratlan gondolatgazdagsága és mélysége. Lehetőség ez egy olyan új emberi species megjelenésére, mely az élet számára tartja fenn a filozófiai primátust.

A megteremtett sajátos élethelyzet azonban több kiindulópontot is kínál. Új életmódokat teremtő viaskodás ez saját alkotóerőnkkel. De az erős egyéniség szabad szellemeket is feltételez, ez pedig az öniróniáig eljutó kritikát. Ebben a helyzetben a jellemző cselekvési aktus nem pusztán a dolgok „történni hagyása”. Az élet bőséges túladásának folyamata nem állítható meg, de a fensőbbrendű embert hatalomakarásnak szükségszerű volta gátolja féktelen szabadszelleműségének érvényesítésében. Az élet ilyenén való megélése tánchoz hasonlítható, melyben a lépések a zene (tehát külsőleges) ritmusának vannak alávetve. A tánc egyfelől a féktelen tobzódás, másfelől viszont a mégoly csekély, de mégiscsak tényleges valamihez való táncolás szimbóluma. Az „Ötödik evangélium” egyben az apokalipszis analógiája is lehetne. A hét pecsét feltörése a föld titkainak a feltárása, de lehet hogy pusztán az isteni kockavetések bilincsenek a kioldása. Olyan ítélet ez, melyet a halott istent hirdető ember mond ki önmaga fölött: az örök visszatérés jeggyűrűje, annak a kimondása, hogy ennek a transzcendenciától megfosztott életnek halála az örökkévalóság.

Ennek a titoknak a megsejtése eredményezheti a jó és rossz elvetésének, a morálfelettségnek a gondolatát. A morál megköti, szabályozza, megszokottá teszi az életet, és ezzel felőrli annak elevenségét. A történelmi időben elhelyezett keresztény eredetmítosz elvetése, az örökkévalóság kitüntetett pontjainak megszűnésével, örök körforgást eredményez. Az örökkévalóság biztosításának egyetlen lehetősége az örök visszatérésnek, mint sejtésnek, felismerésnek a tudatosítása. Az örök visszatérés szószerkezetnek ily módon mindkét tagja értelmezhetővé válik és pozitív szerepet nyerhet. A tudatosítás egyben a megismerés: „Az élet a megismerés eszköze”. Nietzsche számára az élet a megismerő ember kísérlete, kísérlet, mely elvégzésére csábít. Nem az ágyhoz kötött beteg kísérlete ez, sem pedig a leláncolt rab szökési törekvése, hanem a csapongó, kalitkába soha be nem zárt madárka szabadulásra irányuló önkísértése. Mert a veszélyesen élő emberek az igazi előkészítők; ők a hegyi utak kalauzai, a megfeszített áldozatok, ők a hidak, melyek felrobbantanak, kizárva ezzel a visszatérés lehetőségét.

A nietzschei életmű egy másik értelmezési keretlehetősége a dolgokban rejlő lényeg és változás. Szókratész és Hérakleitosz áll itt szemben egymással, a drá-

ma a tragédiával. A kultúrkritika így fordul át racionalizmus-kritikába, a fausti ember kiélezett kérdésfelvetésébe. Nietzsche önmagával való polemizálásának kísérlete ez, hiszen számtalan helyen kiáll a racionalizmus, a tudományosság igényének fontossága mellett. A racionalizmus létjogosultságának kérdése úgy vetődik fel, mint az önmaga céljától elforduló, saját magára szankciókat kiszabó értelemfunkció problematikussága. A kialakuló racionalizmuskép az önmaga farkába harapó kígyó, képviselője pedig Szókratész, aki daimononjával együtt bálvánnyá emelte saját életasztkézisét. Az aszkézis azonban kétértelmű, hiszen semmiféle instancia által el nem dönthető, hogy a racionalizmus, azaz a világtól való teljes elvontság, avagy a logika, a ráció teljes elvetése, azaz az élethez való fordulás a nagyobb aszkézis. De Nietzsche-nek alapvetően nem is ez a szándéka; szerepe inkább abban állt, hogy a pszichológia felszínes vizeit a mélyről jövő iszappal zavarossá tegye, hogy ezáltal láthatóvá váljon az, amit Augustinus az ember feneketlen mélységeinek nevez.

Az élet nem a külső történelem, hanem valami, a belső emberi pillanatképekből, sorsokból összeállt állag. Nietzsche történelemképe ez, szubjektív és távolról sem abszolútumra törekvő. Az ember kétségbeesését, valamint annak emberfeletti erejével történő leküzdését revelálja. Mert a nietzschei élet mindegyik megnyilatkozás, megnyilatkozás egy, a bensőben rágó, fájdalmat okozó beteg féregről, mely az emberi élet borzalmait szüli. Éppen ezért, ha nem is minden szempontból indokolt és jól alátámasztott, de mindegyik érdekes Nietzsche végletei felvázolásával és a köztük bejárat út segítségével értelmezni. Az egyéni, megélt életnek és az életmű alkotójának e kissé önkényes, de a szellem rezdüléseit követni kívánó összekapcsolása megértetheti azt, hogy miért leselkedik szükségzerű veszélyként a művész-alkotóra a jeges hegycsúcsok feletti hegyvidéki éjszaka, amely persze meghozhatja a csendes derű mennyországát is. Így mindegyik előnyt jelent, hogy a fensőbbrendű ember önmaga mondja ki saját ítéletét, helyezi magát apokalipszis alá, s így válik az élet teljes jogú apologétájává:

„Utolsó bűnömre? – kiáltá Zarathustra és indulatosan kacagott tulajdon szaván: mi tartatik még fönn számomra utolsó bűnömül?

– És Zarathustra még egyszer elmélyede magába és ráüle a nagy köre és tűnődék.

Egyszerre fölugrék: –

Részvét! A fensőbbrendű ember iránt való részvét! – kiáltá és orcája ércce változék. No hát! Annak – ütött az órája!

Szenvedésem és részvétem – ki bánja? Avagy boldogságra törekszem? Művemre törekszem!”

SPINOZA FILOZÓFIÁJA LEVELEI ALAPJÁN¹

A kultúra felépítményi mivoltának fel nem ismerése, de sőt a tudományos bebizonyítás ösztönös visszautasítása egy lehetőség következtetésére ad alkalmat: a különböző korok, közösségek szociális és biológiai tényezők együtthatásából létrejövő „lélek” munkája eredményének, a „felépítménynek” szintén megvan a maga gravitációja, amelyből élő és teremtő lélek az okozó tényezőkre kipillantani nem tud. Ilyen mindent átfogó felismerésre azonban nem első-sorban van szükségünk. Az alkotások hivatása: a teremtő lélek feloldódásának a műélvező lélekben történő megismétlődése. A művészet a benne elmélyülő megfáradt lelket az alkotás szublimációjához segíti, s a valóságot ferdítő kompenzációk kelletlen narkózisától megtisztítja. Ezzel be is töltötte rendeltetését. A nagy műveket létrehozó tényezők felismerése – melyet kívülállás és a hiány-érzetek torzításaitól mentes kiegyensúlyozottság biztosítanak – a művészi hatást kiszorítja, ezzel szemben betekintést enged az emberi alkotás műhelytitkáiba.

Spinoza filozófiája – bár a belőle áradó erkölcsi erő még mindig lenyűgözően hat – túlzott egyéniességénél és az uralkodó nézetektől való radikális eltérésénél fogva ilyen boncoló felkutatásokra ösztönöz. Levelei a rendszeres forma nyújtótól mentesen, a kérdések és feleletek közvetlenségében több információt nyújtanak a probléma megoldásához.

Filozófiájának lényege: a teremtő lélek Istennel való találkozása. Egy minden közösségtől elszakadó magányos ember, az elhagyott és az el nem fogadott közösségek szellemi készleteiből profitálva, múltba forduló lélekkel régi hagyományoktól inspirálva megteremti a maga magányos Istenét. A nélkülözhetetlen közösséghez-tartozás hiányérzetétől sarkallva, Spinoza önkínzó lelki vajdásából egy ismeretlen, el nem képzelhető, csak az értelem segítségével felfogható Isten születik, a népnevelési szempontból is megszervezett vallások jutalmazó-büntető Istenével szemben. Természetes, hogy ez az Isten idegen marad a kortársak számára. „Mindenki saját attribútumait tulajdonítaná Istennek” – írja Spinoza egyik Boxelhez írott levelében. Az ő igazságai azonban nem a kor irracionális vágyainak a zseniben történő szublimálódása, s a barátok, tisztelők, tanítványok mindenekelőtt saját koruk gyermekei. Oldenburg is a valóságot törekszik megtalálni, s a Spinozához írt második levelében felveti az örök emberi problémák legsúlyosabbikát: valóságos létező-e Isten? Hiszen a meghatározások csak elménk fogalmai, elménk azonban sok olyat fog fel, ami a valóságban nem létezik, s a már egyszer felfogott dolgokat szaporán sokszorozza és megnagyítja. Képesek vagyunk tökéletességekből, amit embernél, állatnál, ásványnál tapasztalunk egységes szubsztanciát alkotni, amelyben megvannak e kiváló tulajdonok, s elménk ezt a végtelenségig nagyítja és sokszorozza. A meglátásaiban merész kutatót azonban visszariasztja az élő élet ideáinak a Tractatusban lefektetett cáfolásai: az ellenállhatatlan kényszerűség elve, a

¹ Az alábbi írás 1946-ból származik. A Kolozsvári Egyetem akkori diákjainak filozófiai szeminárium-dolgozatai között találtuk. A szerző nevét nem sikerült azonosítanunk, ezért ha felismeri saját, szerintünk is egyedi stílusjegyeit, utólagos beleegyezését kérjük a publikáláshoz.

csodák tagadása és az evangéliumnak allegorikus felfogása. A dogmák embere Blyenberg is, a „keresztény bölcselő”, aki előtt mindenekelőtt az isteni kinyilatkoztatásnak van tekintélye. Dacára hódolatuknak, nem kerülnek Spinoza zsenijének hatása alá, a szellemi közösség, amelybe beleszülettek s amelyben éltek, újabb kétségeket támasztanak bennük e tanokkal szemben. A megértésre való törekvés nélkül, neofita élességei támadja Spinoza egész filozófiáját a római-katholikus vallásra áttért Burg Albert, majd az isteni jutalmazás-büntetés s a végítélet mellőzésén fennakadó Velthuysen – „Velthuysen rabszolga módjára kénytelenül-kelletlenül tartózkodik a rossztól, és ezen rabszolga munkáért jutalmakat vár Istentől” – írja Spinoza Velthuysen kritikájára Oostennek. Az Istent kereső lélek etikumának magaslátáról szól így a vele szembeállított sémákról. Minden vallás tiszteletre méltó lényege: lélekben végbemenő történés, s e történések mellőzését, s a sémák gépies elfogadását tartja Spinoza a vallásos érzésből való kivetkőzöttségnek. Vallásos érzés alapját képező mély lelki átélések korszerűtlen és alig ismert valóságokat villantanak meg. Ezekről a valóságokról beszél műveiben, ezeket teszi világosabbá magyarázó jegyzeteiben és ezeket igyekszik népszerűsíteni leveleiben. Minden hiába, a kortársak minden igyekezetük dacára értetlenül állanak a problémával szemben. Önmaga visszhangjára rezonál csak a lélek. Pedig ezek a valóságok – első sorban lélektani megfigyeléseire gondolok – megtalálhatók: a régi zsidó hagyományok zord törvényeiben, a katolikus egyház poétikus szimbólumaiban s a legújabb lélektani kutatások tudományos megalapozásaiban.

A bűn nem valósággal létező, írja Blyenbergnek. Hiányérzet, a tökéletes állapot nélkülsége, az emberi természet elferdülése. A halálos bűn az elkárhozás egyházi szimbólumainak valóságáról beszél. Felismeri az evangélium képleteségét, azt, hogy mint minden nagy művészi alkotás, az evangélium is baedeker a lélek mélységeibe, ahol a bűn és bűnhődés, elkárhozás és megváltás lejátszódnak. Determinizmusától egy ókori Isten kegyetlensége riaszt vissza. Lehet-e Isten olyan kegyetlen, hogy kínzásoknak vesse oda az embereket olyan bűnökért, amelyekről nem is tehetnek, kérdezi Oldenburg. A descartesi szabad akaratot Spinoza megfigyelései cáfolják. „Minden dolog természetét az illeti meg, ami adott okából szükségképpen következik.” A vele levelezők mentességnek vélik az ellenállhatatlan kényszerűség elvét, mely „minden isteni és emberi törvény ereit átvágja.” Holott Spinoza csak a kívülről jövő, felszínesen elképzelt büntetést helyettesíti be a bűn következményeként előálló bűnhődéssel, a mentességnek nem sok jelentőséget tulajdonít. Menthető végeredményben a veszett kutya is, mégis meg kell ölni. Menthető a gonoszok is, de nem élvezik az igazi lelki békét s elpusztulnak. „Olyanok, mint a művész kezében az eszköz, tudat nélkül teljesítenek szolgálatot s e szolgálat felőrli őket.”

Spinoza determinizmusa: az akaratot létrehozó s arra szükségképpen elhatározó hatással lévő tényezők figyelembe vétele. Számot ad tudattalan életünkről is. „Vágyaik tudatában vannak, de az okokról, melyek elhatározó hatással vannak rájuk, mit sem tudnak.” A gondolkozás szabadságának megcáfolására felhossa lelki életünk tudattalan részét, az álmokat. Emlékeztet ez az újabb lélektani kutatásokra, melyek szintén tagadják az akarat szabadságot, s számot ad-

nak arról is, hogy az elhatározó tényezők az egyénen, egy virtuális halhatatlansággal felruházott csíraplazma ideiglenes hitbizományi birtokosán túllépnek.

E tényezők gyűjtőhelye Spinozánál a végtelen számú attribútumból álló szubsztancia, minden dolog eredete és végső oka: Isten.

Filozófiája nemcsak régi zsidó és keresztény hagyományok spinozai átélését fejezi ki a matematikai bizonyítás segítségével, hanem sokszor mintegy szimbolikusan fejezi ki a mai lélektani meglátásokat.

EGY KÉRDEZÉS TÖRTÉNETE

Igen, Jóbról lesz szó. Az istentelenről, ha hinni lehet a témáni Elifáznak, a sukhi Bildádnak és a naámi Czófárnak, akikkel Jóbnak esze ágában sem volt szóba állni, és akiket unt. (Mindez természetesen idézőjelek között íródik.)

Jób nem volt istentelen. Volt Istene, mielőtt elvesztette volna, volt Istene, midőn elvesztette, és volt Istene azután is, hogy visszanyerte. Voltaképpen ez az egyetlen bizonyosság, amit ki tudok olvasni Jób könyvéből, ám – ki tudja. Pedig már sokszor olvastam a könyvet. Nem is tudom mi ragadott meg benne először: talán egy jelenet, egy szcena: Jób ül a hamuban és megátkozza Istent. „És vön egy cserepet, hogy azzal vakarja magát, és így ül vala a hamu közepett.” (Jób 2,8.) Ezért is gondolok mindig úgy Jób könyvére, akár egy színpadi történetre, kellékekkel, retorikai és egyéb szcenírozással, expozícióval és deus ex machinával.

Próbáljuk meg mi is ezeket a – drámaköltészet számára kötelező – lépéseket követni, talán kikerekedik belőle valami. Valami, ami lehet például egy ember története – vagy talán még kevesebb – egy emberé, akit Jóbnak hívtak, és Űz földjéről való volt. „Ez az ember [pedig] feddhetetlen, igaz, istenfélő vala és bűn-gyűlölő.” (Jób 1,1.) Valahogyan így kezdődik Jób története, ami ugyan történetnek bajosan nevezhető, olyannyira rövid. Ha cinikus akarnék lenni, akkor azt mondanám, hogy egycsapásra következik be, egyetlen isteni csapásra. Lőn ugyanis, hogy egy napon „eljövének Istennek fiai, hogy udvaroljanak az Űr előtt; és eljöve a Sátán is közöttök.” (Jób 1,6.) „És monda az Űr a Sátánnak: észrevetted-e az én szolgámat, Jóbot? Bizony nincs hozzá hasonló a földön.” (Jób 1,8.) A Sátán természetesen igencsak kételkedik, és próbatételt javasol: vegyük el Jóbtól, ami az övé, mondja, s meglátjuk „nem átkoz-e meg szemtől-szembe téged?” (Jób 1,11.)

Az átkozás/megátkozás formula többször visszatér a történet folyamán. Istent szemtől-szembe megátkozni mindig annyit jelent, mint látványosan felüggeszteni a hozzá való viszonyunkat. Egy helyen kifejezetten az istentelennel és a gonoszakkal kapcsolatban említi Jób, azokkal akik „azt mondják Istennek: Távozzál el tőlünk, mert a Te utaidnak tudásában nem gyönyörködünk! Micsoda a Mindenható, hogy tiszteljük őt, és mit nyerünk vele, ha esedezünk előtte?” (Jób 21,14-15.) Ugyanitt beszél Jób arról is, hogy ő nem tartozik közéjük. Ez azért fontos, hogy megértsük a feleségének adott válaszát, és hogy megértsük egyáltalán Jób paradoxonát. A felesége, miután Jób elveszíti összes ökrét, szamarát, tevéjét, juhát, fiát és leányát, ráadásul még fekélyvel is megveri Isten „talpától fogva a feje tetejéig” (Jób 2,7.), nem állja meg a kérdést: „Erősen állasz-e még mindig a te feddhetetlenségedben? Átkozd meg az Istent, és halj meg!” (Jób 2,9.) Istent megátkozni tehát egyenlő a halállal. Ez Jób igazi problémája, vagy másképpen – megpróbáltatása. Ha tanúságot akar tenni feddhetetlensége mellett, akkor vállalnia kell az életet, bármilyen is legyen az, és nem választhatja a halált. Ezért is mondja aztán feleségének: „Úgy szólsz, mint szól egy a bolondok közül. Ha már a jót elvettük Istentől, a rosszat ne vennők-e el?” (Jób 2,10.) Ám nem olyan egyszerű azt mondani: „Az Űr adta, az Űr vette el. Áldott legyen az Űrnak neve!” (Jób 1,21.) Ezt Jób egyébként is csak kezdet-

ben mondta és később nem ismételte meg. Megismételt azonban – sőt, mondhatni a továbbiakban csak ezt tette – valami mást: a kérdést, vagy pontosabban a kérdést magát, de egyben természetesen a kérdést is, mint például ez itt: „Miért is ad Isten a nyomorultnak világosságot és életet a keseredett szívűeknek? A kik a halált várják, de nem jön az, és szorgalmasabban keresik mint az elrejtett kincset.” (Jób 3,20–21.)

A kérdésről és a megpróbáltatásról jut eszembe egy másik történet, különbségekkel és azonosságokkal, amelyeket itt csak sebtében jeleznék. Természetesen Ábrahámról van szó, és az ő megpróbáltatásáról. A helyzet alapján véve azonos. De amíg Jób „csak” kérdez, Ábrahám cselekszik. Ábrahám nem kérdez: megy, és feláldozza egyszülött fiát – alkonyodó életének reménységét, Istennel kötött szövetségének zálogát. Itt látom az alapvető különbséget kettejük Istenhez való viszonyában. Míg Ábrahám viszonya a feltétlen engedelmeség, a Jóbé már nem. A viszonynak ezt az – idézőjeles – „megromlását”, a radikális másságot a kérdés hordozza.

És egyben a kérdés nyitja meg Jób könyvének második felvonását is. Közben a színpad is változott – új szereplők, új beállítás. Megérkeznek Jób barátai, akik hallván „mind ezt a nyomorúságot, a mely esett vala rajta: eljőve mindenik az ő lakó helyéből: a témáni Elifáz, a sukhi Bildád és a naámi Czófár; és elvégeztek, hogy együtt mennek be, hogy bánkódjanak vele és vigasztalják őt.” (Jób 2,11.) Nehéz feladat. Kutya nehéz feladat, és a barátok nem is igen tudják hogyan fogják hozzá. „És ülének vele hét napon és hét éjszakán a földön, és nem szóla egyetlen szót egyik sem, mert látják vala, hogy igen nagy az ő fájdalma.” (Jób 2,13.)

A hét napos csendet Jób töri meg – megátkozva születése napját: vajha „lettem volna, mintha nem is voltam volna.” (Jób 10,19.) Itt látszik meg a szcenizálás igazi jelentősége; Jób minden kifakadására, minden blaszfemizáló jaj szavára a barátok feddése a válasz. Ebbe az ellenpontosított játéktérbe íródik be – vélemények és ellenvélemények lüktetéseként – jószerével az egész szöveg, majdhogynem dialogikusan. Mégsem igazi vita, dialógus ez, inkább per, amint azt az egyre sokasodó, ilyen vonatkozású utalások is bizonyítják. És bizonyítják Jób szavai is, aki kereken bevallja: perben áll Istennel. Vagy éppenséggel fordítva: Isten áll perben vele: „Azt mondom Istennek: Ne kárhoztass engem; add tudtomra, miért perelsz velem?!” (Jób 10,2.) De nem hamis az előző megfogalmazás sem: „Ímé előterjesztem ügyemet, tudom nekem lesz igazam.” (Jób 13,18.) „Ki az, a ki perelhetne velem?” (Jób 13,19.) „Azonban én a Mindenhatóval akarok szólni, Isten előtt kívánom védeni ügyemet.” Jób 13,3.) Mégpedig most, azonnal – teszi hozzá. Jób nem elégszik meg egy távoli és ködös végítéssel, itt és most, ebben a véges földi életben akar igazságot: „Micsoda az én erőm, hogy várakozzam; mi az én végem, hogy türtőztessen magam?!” (Jób 5,11.)

Jób tehát ül – és mi mást is tehetne – átkozódik, pöröl, panaszkodik és az Égre kiált. Amiért is barátaitól feddésben részesül. Nincs kedvem hosszan időzni ezeknél a feddéseknél, tehát sorolnám is Őket, gondolatjelekkel, figyelmen kívül hagyva a dialogikus-kronologikus struktúrában elfoglalt helyüket:

– egyetlen halandó sem lehet igaz Isten előtt, minden ember született bűnös – Elifáz: „Vajon a halandó igaz-é Istennél: az ő teremője előtt tiszta-é az ember?” (Jób 4,17)

– Isten végtelenül igazságos, tehát nem tehetett igazságtalanságot Jobbal – Bildád: „Elforgatja-é Isten az ítéletet, avagy a mindenható elforgathatja-é az igazságot?” (Jób 8,3.)

– Isten végtelenül bölcs, tettei emberi ésszel fel nem érhetők és meg nem ítéltetők – Czófár: „Az Isten mélységét elérheted-é, avagy a Mindenhatónak tökéletességére eljuthatsz-é?” (Jób 11,7.)

Az első kérdésre Jób válasza határozott igen. Nincs a világon dolog, ami biztosabban állna számára önnön ártatlanságánál. „Ártatlan vagyok, nem törődöm lelkemmel, utálom az életemet.” (Jób 9,21.) És: „Igazságomhoz ragaszkodom, róla le nem mondok.” (Jób 27,6.) Voltaképpen, ha meggondoljuk, nem is maradt már egyebe; ha ezt feladja, akkor mindent feladott. Saját, egyszemélyes igazságából meríti erejét. Minden, ami Jobbal és Jób körül történik, az igazság körül artikulálódik, körülötte fordul meg, mint csukló vagy zsanér körül. „Az igazságot magamra öltöm és az is magára ölte engem,” (Jób 29,14.) Innen az átok és innen a panasz is. Erre még visszatérek.

De előbb lássuk a második kérdést. Lehet-e igazságtalan Isten? Igen, lehet – mondja Jób; mint ahogyan az is. „Igazságom ellenére kell hazugnak lennem, halálos nyíl talált hibám nélkül!” (Jób 34,6.) „Él az Isten, a ki az én igazságomat elfordította, él a Mindenható, a ki keserűséggel illette a lelkemet” (Jób 27,2.) „Azért [hát] azt mondom: elveszít ő ártatlant és gonoszt!” (Jób 9,22.) „Ha ostorával hirtelen megöl, neveti a büntetlenek megpróbáltatását.” (Jób 9,23.) „A föld a gonosz kezébe adatik, a ki az ő bírának arcát elfedezi. Nem így van? Kicsoda hát ő?” (Jób 9,24.) Ennek a retorikai ízű kérdésnek, ennek az egész szenvedélyes kirohanásnak lesz még szerepe a későbbiekben.

Most pedig térjünk vissza a történethez.

Láttuk, hogy két kérdésre is igennel tudott felelni Jób. Jogos tehát a vádja barátaival szemben; ti, ugyanúgy látjátok a hamisságot mint ő, csak hogy nem merik szóvátetni azt. És „Így lettetek ti most semmivé; látjátok a nyomort és féltek.” (Jób 6,21.) „Kezdjétek [hát] újra kérlek, ne legyen hamisság. Kezdjétek újra, az én igazságom még mindig áll. Van-é az én nyelvemen hamisság, avagy az én nyem nem veheti-é észre a nyomorúságot?” (Jób 6,29–30.)

Úgy látszik, hogy nem, mivel barátai – személy szerint a témáni Elifáz – újfent megvádolják Jóbot, mondván: „Te már semmivé akarod tenni Isten félelmet is; és megkevesbited az Isten előtt való buzgólkodást is!” (Jób 15,4.)

Tökéletesen igaz vád. Jób tényleg ezt akarja. Olyan viszonyt akar kezdeményezni Istennel, amely már nem a félelem, hanem az igazság körül, az igazság szerint rendeződik el. Meghalni is azért akar, mivel úgymond a halálban „szolga az ő urától szabad.” (Jób 3,19.) Számtalan alkalommal kéri Istent, hagyjon fél az ő elrettentésével: „Venné csak el rólam az ő vesszejét, és az ő rettentésével ne rettetgetne engem: Akkor szólnék és *nem félnek* tőle: mert nem így vagyok én magammal!” (Jób 9,34–35.)

„...szólanék és nem félnek tőle...” Így, kötőszóval összekapcsolva, ez lenne

Jób paradoxona – és megpróbáltatása. A megpróbáltatás értelmében – ezt már tudjuk kezdettől fogva – Jóbnak tanúságot kell tennie Isten, tehát az élet mellett. Amíg él, Jóbnak tanúságot kell tennie saját tanúsága mellett. Nem könnyű feladat. Nemegyszer így „föházkodik”: „Utálok! Nem akarok örökké élni. Távozzál el tőlem, mert nyomorúság az én életem.” (Jób 7,16.) Ám Jób nem tehet tanúságot tanúsága mellett, csak ha szólásra nyitja a száját. Ellenkező esetben az istentelenség és hamisság bűnébe esnék, mint barátai, a témáni Elifáz, aki ellen felgerjedt az Úr haragja. És „szóla [az Úr] a Témánból való Elifáznak: haragom felgerjedt ellened és két barátod ellen, mert nem szóltatok felőlem igazán, mint az én szolgám, Jób.” (Jób 42,7.) Jóbnak tehát nem szabad hallgatnia, nem szabad elhallgatnia az igazságot, ha tanúságot akar tenni Isten mellett. „Ha most hallgatnom kellene, úgy kimúlnék” (Jób 13,19.) – hasonlóan ahhoz, aki megátkozza Istent. Nem „tartóztatom hát meg az én számat, szólok az én lelkemnek fájdalmában, és panaszkodom az én szívemnek keserűségében.” (Jób 7,11.)

És szól és panaszkodik.

Mert bizonyos a paradoxon, melybe Jóbot taszították. Derrida úgy említi, mint JHVG „double bind”-jét, az Isten kettős kötelékét, amely egyszerre köt és feloldoz.

- Jóbnak tanúságot kell tennie Isten és önnön tanúsága mellett
- Jób csak úgy tehet tanúságot tanúsága mellett, ha kiáll igazságáért, mely igazság az isteni igazságtalanság szöges ellentéte.

Ez tehát a paradoxon. És Jób talán az egyetlen, akinek Isten köteleességév tette a blaszfémiát. Természetesen ugyanakkor meg is tiltotta azt.

Innen már úgy tűnik nincs kiút. Hacsak nem az isteni jelenés, igazi deus ex machina machinációja révén. Ez teszi ki a harmadik és utolsó felvonást.

De még ezt megelőzően, a két felvonás közti szünetben, próbáljunk meg - akár csak a mindenkori közönség – javaslatokat tenni a megoldásra, jelen esetben a paradoxon feloldására.

Ott hagytuk el, hogy Jób Isten hálójában vergődik, és Istenhez kiált segítségért. „Jób unja barátait, és kívánja Isten ítéletét.” Nem tudom kitől származnak ezek a szavak, Jób könyvének 23. része elé iktatva, de annyi biztos, hogy keresve sem találni találóbb leírást. Mert, ahogy Jób mondja: „Kiálltok hozzád, de nem felelsz; megállok és csak nézel rám!” (Jób 30,20.) „Óh, bárcsak volna valaki, a ki meghallgat engem! Ímé, ez a végszóm: a Mindenható feleljen meg nekem; és írjon könyvet ellenem az én vádlóm.” (Jób 31,35.)

Jób esetében is, mint mindig, az eföldi igazságtalanság és a feltételezett örök isteni rend között feszül az ellentét. Az evilági nyomorúság igaztalansága, az igaztalanság igazsága és Isten végtelen igazságossága áll szemben egymással. Hogyan kell vagy lehet ezt a paradoxont feloldani?

Egy járható, a teológia által kitaposott ösvény azt állítani, hogy minden személyi igazságtalanság eleve elrendelt, kijelölt helye van a világrendben. Ez már csak azért is egy lehetetlen befejezés lenne, mert Jóbnak körömszakadtáig kell kapaszkodnia igazságába. Pedig látszólag efelé tart Jób könyvének végkifejelete: „Ki szerez a hollónak edelt, mikor fiai Istenhez kiáltoznak; kóvályog-

nak, mert nincs mit enniök?” (Jób 39,3.) – kérdi Isten Jóbot, miután megjelentette magát neki, forgószerű alakjában. De csak látszólag ez a végkifejlet. Isten érvelése túlságosan is hamar csap át autoriterbe, semhogy ez legyen a csattanója. Különben is Isten elismeri Jób igazságát: „A ki pert kezd a Mindenhatóval, czáfolja meg, és a ki az Istennel feddődik, feleljen néki! Avagy semmivé teheted-e te az én igazságomat; kárhoztathatsz-e te engemet azért, hogy te igaz légy?” (Jób 39,35.; 40,3.) Ugyan, ki vagy te? Én teremtettelek téged, mint ahogyan Én teremtettem a föld alapját, a tengert, a felhőket, a világosságot és a sötétséget, Én szabtam mértéket nekik és Én adtam törvényt! (Jób 38. rész.) Ezután következik a nagy leviathán hírhedt invokációja: „Nincs olyan merész, a ki őt felverje. Ki hát az, a ki velem szállna szembe?...A mi az ég alatt van, mind enyém.” (Jób 41,10–11.)

Az idézett 41. rész előtt, szokásos összefoglalóként ez áll: „A leviathán mint Isten hatalmának bizonyossága.” Ez mindjárt arra emlékeztet, amit nemrégiben olvastam valahol, hogy a primitív istenek gyakran szörnyetegekkel körülvéve jelentek meg, ha nem éppen maguk voltak szörnyetegek, démon-istenek. S ez megint csak egy újkéletű olvasmányélményemhez utal, aholis azt olvasom - kifejezetten Jób Istenével kapcsolatban – hogy Isten a mindenhatóvá lett Sátán, s Jób ennek a Sátán-Istennek csupán játékszere. Ezt egyébként Jób is elkiáltja elkeseredésében ott, ahol arról beszél, hogy Isten neveti a szenvedők szenvedését. Másfelől Isten is elismeri, még az első versek egyikében, hogy „ok nélkül” (Jób 2,3.) rontotta meg Jóbot. Mégis, értelmezésünkkel nem állhatunk meg ezen a ponton. Jób tudja, még abból az időből, mikor Istent ismerte, hogy Isten nem a mindenhatóvá lett Sátán. Ezért formál egyáltalán igényt a megoldásra. S ez a megoldás sem egyértelműen Jób igazságának győzedelmeskedése, ahogyan azt esetleg ez az értelmezés-torzó sejtethetné. Istennel szembesülve Jób - nem találok rá jobb szót – meghunyászkodik: „Az én fülemnek hallásával hallottam felőled, most pedig szemeimmel látlak téged. Ezért hibáztatom magam és bánkodom a porban és hamuban!” (Jób 42,5–6.)

„Meghunyászkodik” – ezzel kezdődően visszaolvasom az utolsó mondatot és azon gondolkodom, mit is fed valójában. Mindenekelőtt szorosabbra fűzi az analógiát Ábrahám esetével. Ábrahámnak is, Isten iránti feltétlen odaadását, bizalmát bizonyítandó, fel kell áldoznia egyszülött fiát, Izsákot, akit éppen eme határtalan bizalom „kegyeként” nyert Istentől. Ebből nyilvánvalóan adódik, hogy a bizalomnak Isten törvénye szerint, érdekmentesnek kell lennie. Nem ezért vagy azért bízom Istenben, hanem kizárólag a bizalom kedvéért. Azért, mert ő a Mindenható. Csakhogy ez a bizalom egyirányú. Isten nem bízik, és nem is kell bíznia az emberekben, ezért teheti mindenkor próbára a benne bízókodokat. Éppen az a kölcsönösség hiányzik a bizalomból, melyet Jób revendikál saját, Istenhez való viszonya számára.

Am itt ismételtelen felhívnom a figyelmet arra a különbségre, melyet már az elején is jeleztem: míg Ábrahám szótlanul cselekszik, Jób kérdez, és csak ezt teszi. Természetesen Ábrahámnak is vannak kérdései, ezt nem lehet nem bevalani, de ezek a kérdések kifejezetten Isten mindenhatóságában kételkednek. Amikor erről bizonyosságot nyer (fia születik), Ábrahám számára többé már

semmi sem kérdéses. Nem így Jób. Ő tudja, hogy Isten mindenható, soha nem is kételkedett ebben, s ezt szóvá is teszi: „Tudom, hogy te mindent megtehetsz, és senki téged el nem fordíthat attól, a mit elgondoltál.” (Jób 42,2.) És mégis. Még az utolsó pillanatban is kérdez, leinti Istent, csakhogy folytathassa: „Hallgass hát, kérélek, én hadd beszéljek; én kérdezlek, te pedig taníts meg engem!” (Jób 42,4.) Ám, meglepő módon, a továbbiakban egyetlen kérdés sem hangzik el. Következésképpen válasz sem.

A könyv szótlánul végződik.



A képzőművészeti alkotásra is vonatkozik, hogy meg kell tanulnunk látni... „Olvasnunk”, sőt mindaddig betűzgetnünk kell, amíg el nem tudjuk olvasni. Az építményre éppúgy érvényes, hogy „olvasnunk” kell azt. Vagyis ne csak úgy nézzünk rá, mint egy fényképreprodukcióra, hanem járjuk körbejárjuk be azért, hogy ezzel lépestről lépésre mintegy felépítsük magunkban.

Hans-Georg Gadamer

IKAROSZ REHABILITÁLÁSA

„Az ember végül maga dönt,
világos törvényt nemz a csönd –
mert több az ember mint a vad,
megérti, hogy miért szabad.”

A metafizikai realizálás fogalmát René Guénon úgy határozza meg a „Metafizikai írások” első kötetében, mint a „legfőbb és feltétel nélküli állapot elérése, meghódítása.” Ikarosz tette a guénoni „Metafizikai Végtelen”-nél való azonosulás volt, a metafizikai realizálásként felfogható tökéletesedés, a teljes tisztaság, az abszolút tökély megvalósítása szellemi szinten. A külső – társadalmi, kulturális, civilizációs, és nem utolsósorban természeti – illetve belső, szubjektív – az emberi megismerés, akarat és cselekvőkészség véges jellegéből fakadó – korlátokat egyaránt feloldotta. Másszóval kivonta magát minden alól, ami térben és időben zajló. Ennélfogva szubsztanciájában végeességét, esetlegességet és egyszerűséget hordoz. Olyan egyetemes emberi lehetőséggel élt, amely mindenki számára adva van: a teljes tisztaság kiteljesítése magunkban, a végesnek végtelenné való növesztése, mely nem egy nagyobb, de ugyancsak véges tartományát eredményezi a lét valamely aspektusának, hanem az abszolút értelemben vett határnélküliséget, tehát ugyanakkor magán a nemléten- vagy léten-kívüliséget is. Olyan dimenzióba való átmenet ez, amely nem tűr meg semmiféle korlátozást. Lényegénél fogva meghatározhatatlan, tehát nem tulajdonítható neki semmiféle keret, mely elhatárolná őt valamely hozzá nem tartozótól. Ő a minden.

Ugyanakkor az ikaroszi tett nem az individuális lényeg megvalósításával azonos: e csodálatos metamorfózis nem értelmezhető pusztán önmegvalósításként. Ikarosz tragédiája nem a szubjektív/objektív feltételek közötti ellentmondásból adódó konfliktushelyzetre redukálódik, hanem ennek az egyetemesség szintjére kiterjesztett változatában gyökerezik. S ez nem csupán egy bizonyos lehetőség (hajlam) útjában álló akadály szétrombolása az egyéni személyiség kiteljesítése érdekében. A szubjektív lehetőség ugyanis a külső feltételek korlátozásaitól függetlenül is hordoz magában egyfajta véges jelleget, lévén meghatározható, és mint ilyen, saját természete által is korlátozva van. Ha csak erről lenne szó, Ikarosz nem volna több egy erős személyiségnél, aki „hű” önmagához, de sohasem vált volna az abszolút, tiszta szabadság szimbólumává, mely szabadság éppen abszolút voltánál fogva léten kívüli, nem földi jellegű.

Ikarosz mítoszában a halál vonzására esik a hangsúly, akár Milarepa vagy a Miorita esetében: nem individualizációs mozzanat, hanem épp ellenkezőleg, önfelfüggesztő törekvés. Az, hogy a mítoszértelmezések zajából mint egyéniség kerül ki, a mi kulturális tendenciáinknak a műve, nem az ő teljesítmény-motivációjának okozata.

Az öngyilkosság – ebben az esetben mint vád – mely csak napjainkban fajult „pszichikai instabilitássá”, az „inszociabilitás” által magyarázhatóvá, itt akár az önzés vádjával is felcserélhető, amennyiben úgy értelmezzük, hogy Ikarosz

nem volt hajlandó osztozni, s mint ilyen, részt venni sem. Bár e tett affektív alapjait vakmerőség volna megsaccolni, úgy vélem az apai magasságrecept meghaladásának pillanatában az elvágyódás mosolymentes szintjének kell jelentkeznie. Hogy rögtön ezután hogyan módosul a mosoly-görbe grafikonja, azt csak az sejtetheti, aki temetésektől zsúfolt álmainkban jelenik meg: mindig szótlansul, fájdalmas csábítás visszfényében. De ebből a tudásból reggelre csak a hangulat előjelének nyomasztó vízszintességét örököljük.

Szabad kézzel és szabad elmével elművelt befejezés, ahol az egyetlen kötöttség a döntésben felvillanó tudat, mely önkéntes túl-jelentkezéssé festi a történetet.

Az ő korában az individualitás, mint pozitív program még nem lépett föl, de ha föl is lépett volna, nem ez az igény volt az, ami döntésre bírta; sőt, egy ezzel merőben ellentétes irányú, inkább a keleti világszemléletre jellemző megvalósulás, beteljesülés jegyében születhetett az elhatározás. Egy ilyen folyamatban a léleknek passzív szerep jut, a természet törvényeinek való feltétel nélküli engedelmesség, a nem-cselekvés, a természet rendjébe való bele-nem-szólás elérése a cél. Végző soron tehát az individuum teljes földadása.

Ugyanakkor aligha feltételezhető Ikaroszlól, hogy a lélekvándorlásban hitt volna míg apjával élt, vagy hogy akár a repülés közben átélte volna valamilyen katarzis formájában a keleti kultúra alapjául szolgáló vándorló lélek küldetését, melyben a cél az állandóan ismétlődő reinkarnációkból való kiszabadulás és az öslénnyel való azonosulás. Amit feltételezhetünk, az annyi, hogy repülés közben, szembesülve a nyers természeti erővel, ráeszmélt saját lelkének tehetlenségére és korlátoltságára. Addigi hierarchiája – melyben az ember a természet fölött állt és mintegy annak uralására volt hivatva – megbomlott és saját akarata, képessége, gondolkodása fölé a természet akaratát helyezte. Minden emberi törekvés úgy tűnt fel számára, mint az anyagi elemekkel érintkező lélek látszateaktivitása a természeti világ igazi aktivitásához képest.

Elhatározása ezért úgy értelmezhető, mint a nem-cselekvés melletti döntés, és bár e döntést cselekvés kíséri (a Nap felé repülés), maga a cselekvés a keleti jögi nem-cselekvésének görög változataként értelmezhető. Éppen ezért esete nem is tragikus, vagy legalábbis csak látszatra az, hiszen nem fogható fel úgy, mint valamely nemes, magasztos dolog lebuk/tat/ása a túlerőben levő rossz által. Nem is a viaszszárnyaknak a kor felé emelkedéséről van szó. Ez esetben pusztán a jövőbe tett utazásról beszélhetnénk. A jelen, a kor meghaladása mindig tragikus következményekkel járó, büntetendő cselekedet, ahol az ítélőbíró éppen maga a jelen, a kor, amely nem tűri, hogy megelőzzék. Ikarosz viszont nem a jövőbe röpül. Korának és saját szubjektivitásának korlátait úgy robbantotta fel, hogy nem teremtett helyettük új, a szabadsághoz a régieknél egy fokkal közelebb álló törvényeket: ő a teljes törvény- és időnélküliségbe szállt, a teljes szabadsággal – a végtelennel vált azonossá. Nem csak a létet akadályozó korlátokat számolta fel, de a létet mint olyant fenntartó – mondhatni meghatározó – korlátozásokat is szétrombolta. Nem egy adott kor, társadalmi közeg forradalmára, hanem az egyetemes emberi lét korlátai közé szorított szellem kiszabadítója. Nem egy lázadó Turi Dani, aki belátja kora fenomenológiájában a re-

form égető szükségességét és belebukik egy új, hatékonyabb és emberibb életmódért folytatott harcba. A Turi Dani „földreformját” évek múltán átveheti a falu népe – megbocsátva magának az értelmi szerző ellen elkövetett merényletet. Ikarosznak nem lehetnek ilyen követői: az ő útjára csak az léphet, aki a tiszta szellem javára képes magáról a létről lemondani. Aki nem az élet, hanem az abszolút mellett dönt. Aki nem ember, hanem szimbólum akar lenni. Aki „az életet a halálra csak ráadásul kapta, s mint talált tárgyat visszaadja bármikor.” Ikarosz visszaadta; nem az életet választotta, de nem is a halált: a tiszta beteljesülés mellett döntött. Mint ilyen, természetesen nem lehet a haladás, a fejlődés példaképe. Legalábbis abban az értelemben nem, amelyben ez a kifejezés az emberi lehetőségeknek, képességeknek anyagi, értelmi, társadalmi stb. eszközökkel való fokozatos kiszélesítésére vonatkozik, tehát nem a guénoni Egyetemes Lehetőség, hanem egy ugyancsak véges, de terjedelmében egy fokkal nagyobb lehetőségtartomány elérését célozza meg. A fejlődésnek ez a – modern – formája nem más, mint a tapasztalatok (hagyomány) halmozása révén növelt adaptáció egy nép vagy egy meghatározott kor sajátos feltételeihez.

Ikarosz tehát nem lehetett a társadalmi fejlődés előmozdítója, nem a tér-időben meghatározott ember lehetőségeit szélesítette ki, egy tágabb meghatározottságot teremtvé – mely nagyobb mozgásteret, tehát a szabadságnak egy hatékonyabb illúzióját biztosítaná – hanem egyszerűen kivonta magát mindenféle meghatározottság alól. Követése abszurdítás lenne minden olyan ember számára, aki még nem ábrándult ki az újkori, ember tudományos és filozófiai törekvéseiből, nem csalódott végérvényesen mindabban, amit ezen törekvések eredményeként kapott vagy reméli, hogy kaphat. Ez nem azt jelenti, hogy az esetleges követők az öngyilkosok hádára korlátozódnának, sőt: maga az ikaroszi cselekedet jellegénél fogva távol áll az öngyilkosságtól. Bár egyéni döntés alapján véghezvitt tett volt, mely halállal, előrelátott halállal végződött, nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy szellemi lépés volt, amely teljesen ellentétben áll az öngyilkosságot jellemző „szellemről való lemondással”. Míg Ikarosz egyfajta „hívás” kényszerének tett eleget, ami szubjektív indíttatásra vall, addig az öngyilkosság minden esetben egy taszítás (létből kifele) kényszerének való engedelmség és, mint lényegi vonás, hozzátartozik az indíttatás külső, nem egyénhez tartozó jellege.

A kettő között legfőlőbb csak látszatra nincs különbség, ugyanis míg az egyik esetben szellemi realizálásról, „épülésről” van szó, addig a másik eset maga a leépülés – a teljes lemondás, a feltétel nélküli megszűnés, mely mindig kérdésessé teszi az illető vitalitását.

Nem lehetnek követői sem az öngyilkosok, sem pedig azok, akik számára a lét/nemlét között húzódó határvonal kitapogatása a létnek nevezett tartományon belül való megmaradást célozza meg.

Milarepa, a nagy jógi halála sem volt öngyilkosság. Bár tudta, hogy étele meg van mérgezve – mint ahogy Ikarosz is tudta, hogy a Nap felé repülés életébe kerül – mégis megette. De még ezután is könnyen tehetett volna arról, hogy a szervezetébe került mérreg hatástalanná váljék. Ezt sem tette. Tudása, képessége nem a gyakorlati ész szférájából való.

Mondhatnánk: örültség. De azt is, hogy a metafizikai realizálásnak egy olyan magas szintjét érte el – a meditációkkal és a jóga-gyakorlatokkal töltött negyven év alatt – amelyben leépülés lett volna bármilyen ellenkezés, szembeszegülés. Megkérdőjelezhetnénk annak a szellemi szintnek a nagyságát, amely ennyire közömbössé teszi az embert saját fizikai létével szemben, viszont az is megkérdőjelezhető: jogunkban áll-e bármilyen értékítélet kinyilatkoztatása egy olyan tetről, amely nem abban a szférában zajlik, amelyben mi általában értékítéleteinket kinyilatkoztatjuk? Ítélezhetünk-e egy olyan cselekedet fölött morális szempontból, melynek sem ideológiai, sem hagyomány-háttérét nem ismerjük?

Ikarosz tette csak azok számára „az egyetlen és legelhatározóbb szellemi lépés, akik csalódtak az egész újkori emberiség tudományos és filozófiai törekvéseiben és azt kiábrándultan félreértették. Ilyen ember ma természetszerűen kevés van.” (Hamvas Béla) Ugyanakkor döntése, bár tagadásnak látszik, maga a teljes igenlés – mint minden egyedi, esetleges és viszonylagos tagadás egyetemes tagadása. Ezt úgy kell értenünk, hogy tagadott mindent, ami véges, viszonylagos létezéssel bír, s ennél fogva szubsztanciájában tagadást hordoz (tagadását annak, ami rajta kívül álló, ami nem tartozik természetéhez). De mivel az egész világ ilyen részleges tagadások sokaságából áll össze, Ikarosz ennek tagadásával vált az egyetemes igenlés szimbólumává.

„Íme itt a tenger, itt elfeledkezhetünk a városról. Lármás hangjai ugyan még az Ave Maria-t kongatják – komor és balga, de édes lárma a nappal és éjjel keresztútján – de már csupán egy percig! Most mindenki hallgat!... Gyűlölöm most a beszédet, de még a gondolkodást is: Mert hát nem hallom-e minden szó mögött a tévedés, a képzelődés, az agyrém nevetését? Nem kell-e részvéteket gúnyolnom? Ó tenger! Ó este! Rossz tanítómesterek vagytok! Arra tanítjátok az embert, hogy szűnjön meg embernek lenni! Adja át magát nektek? Válgék olyanná, amilyenek ti vagytok most; halványná, ragyogóvá, legyen néma, ropant nagy, magát fölülmulóan moccanatlan? Emelkedjék önmaga fölé?” (Friedrich Nietzsche)

Talán így viszonyul(hat) a modern ember az ikaroszi problémakörhöz is.

CÉH ÉS CÉHTUDAT

Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy rendelkezünk egy olyan szellemi kerettel, amely célja szerint lehetőséget ad a szakmai habitus kialakítására, megedzésére. A többes számmal azokra szeretnék utalni, akik vélhetően fel is vállalják ezeket a célokat, tehát azokra, akik mind szakmai, mind pedig az ebből származó etikai követelményeket kötelező érvényűnek tekintik magukra nézve. A szakmai és etikai szempontok, valamint a keret, amelyről szóltam, indítottak arra, hogy a meggondolásaimhoz a „céh” fogalmát használjam. Pusztán analógiás és nem történeti szempontokat szeretnék érvényesíteni eme fogalom használatakor. Nem is tehetnék mást, mert úgy tűnik, hogy nemcsak a mesterembereknek ez az együttlétezési formája, hanem a vele járó sajátos öntudat is kiveszett környezetünkől.

A céhbeliség, a céhhez tartozás öntudata olyan tartást alakított ki, mely megteremtette a maga megfelelő külső és belső megnyilvánulási formáit. A céhtáblák, a márkajelzések a megbízhatóság garanciáit jelentették, de gondolhatunk itt a biztonság (megbízhatóság) egyéb formáira is: például a kolozsvári Szabók bástyájára. A minőségvédelem céhbeli alapja pedig az a szakmai mérce volt, amely nemcsak minőségi, hanem szelekciós elvként is működött. Ezek tehát azok az alapelemek, amelyek a céhtagnak közösségi megbecsülést biztosítottak. A tisztesség hatékony és könnyen felmutatható elemeiről van szó. – Nem véletlen, hogy a céhtagok nehezen mondtak le az elveikről, hiszen ez a tisztességtől és annak garanciáitól való eltávolodást jelentette volna.

A céhen belül érvényesülő szakmai minőségre azért hivatkozom, mert úgy gondolom, megfelelő elvi közeget biztosít a saját szakmai együttlétünkre vonatkozó ítéletalkotások megvizsgálására. A problémahalmaz oka, amellyel külön-külön és együttvéve szembesülni kényszerülünk, véleményem szerint az, hogy létezésünk sem egyéni, sem pedig szakmai tekintetben nem kellőképpen differenciált. Gondolok itt a tulajdonképpeni szakmai kommunikáció szegénységére, esetleg a hallgatásra, a félig bevallott véleményekre és a nehezen vállalt nyilvánosságra, mely maga is megreked nézői, passzív befogadói státusában.

A céhtagok, ha valamilyen akadályba ütköztek, akkor a nehézségeik elhárításában nagyon is gyakorlati szempontokhoz folyamodtak. A céh gyengülése ugyanis egzisztenciális gondokat jelentett. Ez az oka annak, hogy kialakulhatott a belátásnak az a formája, amely cselekvésre készítette őket. A felelősségvállalás kettős irányultságú volt: a közösség és az egyén felé egyaránt mutatott. A kialakuló öntudat formáját talán ezek a helyzetek körvonalazták a legerőteljesebben. A létrejövés – az együttlétezési szabályok kialakítása – során bármely szakmai közösséget létrehozókra a felelősségvállalásnak hasonlóan súlyos terhe áll. Annak megértése hozza ezt magával, hogy a társadalomtudományok (sic!) művelése megfelelő szakmai keretek, azaz céhtársak létezése nélkül szinte lehetetlen. Hogy ez mégis lehetséges, arra ékes bizonyíték a környezetünkben oly jól ismert szakmai emigráció jelensége. Ez az értelmiségi státus azonban (bevallottan vagy sem) képtelen szabadulni a „kérdézz-felelek” játéknak attól a formájától, melyet leginkább a bizalmatlanság jellemez. Így férköznek be a

szakmai létezés keretei közé az egyébként ki nem küszöbölhető, csak korlátozható személyes referenciaszintek. Az idolatrizálás és bálványrombolás, a mítoszteremtés és demitizálás testközeli jelenségei arra engednek következtetni, hogy igen homályosak azok az értékek, amelyek a szakmai önreflexió révén biztos alapot szolgáltatnának a cselekvéshez. A szakmai reflexió alakulásához pedig – implicita a fenti helyzet megváltoztatásához – senki nem hagyatkozhat a végtelenségig a saját ítéletalkotására. S azok („argumentum ad hominem”) véleményére sem, akik igazolni és menteni akarják a szellemi emigráció állapotát.

A céhen belüli működést (jelenlétet), annak megnyilvánulási formái alapján a létigenlés közegeként határozhatjuk meg. Fennállási igényformáit nem a személyes létezés minőségei vagy keretei, hanem a szakmai létezés modusai alakítják ki. A pusztá tény azonban, amelynek következtében a szakmai ítéletalkotásokat – és így az ezeknek megfelelő létezési módot – az igen szűken értelmezett személyesség, vagyis a bizalmatlanság jellemzi, bizonyítja annak a belátásnak a hiányát, amely feltétlenül szükséges lenne a céh, a szakmai közösség kialakításához. A bizalmatlanság pedig, amint ezt a személyesség fent már jelzett szükségszerűsége is mutatja, csak megfelelően intim körülmények között képes megszűnni. Azonban a személyes bizalmatlanság megszüntetése ugyan lehet morális-emberi kötelességgé egy közösségen belül, de a céh működését ez nem akadályozhatja, sőt az ilyen típusú bizalmatlanság megszüntetése a szakmai közösségnek mégcsak nem is feladata. A szakmai kereteknek ugyanis mintegy önadottsága az az intimitás – márcsak azért is, mert belső kezdeményezésre jöttek létre – amely a nem-személyes, hanem szakmai bizalmatlanságot fel kéne oldja. Ha pedig az együttműködés folyamán nem bizonyulnak elegendőnek a szakmai evidenciaformák – a tudás vagy a tudásra való törekvés – akkor fölszámolódik az egyébként igényelt és létrehozott közösségi keret. A vitákban, a kijelentésekben és kérdésekben testet öltő létezési módok, a jelentések fölszámolása ez, mégpedig a bizalmatlanság jegyében. Így azonban megszűnik a szakmai igényesség premisszája is. Marad a pusztá öntetszelgés, vagyis a széplélek lényegi létállapota.

Az együttlétezés közös értelme, a *sensus communis* elsajátíthatóságában, megértettségében mutatkozik meg, ellenkező esetben a fejbólintás motorikus reflexévé degradálódik. A *sensus communis* mint közösségkonstituáló elv tehát igazán csak működésében érthető meg. E működés és ennek vállalása hiányában azonban csak egy olyan egyetértésformát lehet létrehozni, amely egy minden egyéni létezését helyettesítő közösségképet alakít ki. Ez a közösség pedig csak a mások tagadása, elutasítása révén képes magának arcot adni. Egyénei háttéralakok, de fellépésük az elutasításban mindig tömegszerű, mindig egyetértének egymással.

Sem a széplélek, sem a háttéregyén nem képes a tulajdonképp vágyott egyéniség (vagy közösség) alakulási folyamatainak elfogadására vagy megértésére, mivel egyik sem hajlandó a megmutatkozásra. Ebből a képtelenségből természetesen ered aztán a lehetséges szabálykeretek – implicita a tulajdonképpeni *sensus communis* – elutasítása is. Pedig a szabálykeretek, épp a *sensus com-*

munis révén, az egyén és a közösség képzési folyamatában artikulációs formák és nem gátak. Ennek a ténynek a belátása alapfeltétele minden alkotási, létrehozási folyamatnak. A vita közege is, sajátos formális kereteivel, csak e belátás révén biztosíthat jelenlétet a résztvevők számára. Szabadságában állhat bárki-nek, hogy akár szemlélő-, akár résztvevőként a vitázok létét szubszisztenciálisnak tekintse, ezzel az ítélettel azonban a saját létét minősíti – a vitatérhez viszonyítva mindenképp – másodlagosnak. Az együttlétezés szabályai csak ebből a szempontból tekinthetők gátaknak, vagyis akkor, ha valaki a vita artikulációs formáit nem veszi komolyan. Tehát bármilyen kijelentés, bármilyen jelentés csak az adott keretek között tekinthető megvalósultnak, legitimnek. A vitatérbe való belépés a kitétség állapotát jelenti, amely azonban nem azonos a meztelesség állapotával. Erről épp a szabálykeretek gondoskodnak azáltal, hogy a személyi konnotációkat felfüggesztik. Csak az így megfogalmazódó követelmények teszik lehetővé az egyéni és közösségi artikulációs formákat, a tulajdonképpeni együtt- és jelenlétet. Egyébként pedig maradnak a kétséges megoldási lehetőségek.



És a játéknak ezen a pontján kerülnek szóba a filozófia céljai és a filozófia vége.

Jacques Derrida

KONZERVATIVIZMUS

Lassan már 5 éve, hogy nap mint nap találkozunk olyan politikai kifejezésekkel, amelyek pontos értelmét nem ismerjük. A legtöbb kifejezés értelmét sejtjük, ám egy rákérdezésnél zavarban lennénk, ha a fogalom értelmét el kellene magyaráznunk. Rengeteg ilyen kifejezést lehet felsorolni, és ezek között van a konzervativizmus kifejezés, fogalom is.

Többé-kevésbé lehet sejteni, hogy a kifejezés egy politikai doktrínát takar, ám hogy ez a doktrína miben is áll, már nehezebb meghatározni.

Egy politikai doktrína magyarázatánál több olyan szót is használnak, melyek értelmét szintén nem ismerjük. Ilyen szavak a „politikai párt” és a „doktrína”, illetve a „politikai pártok doktrínája”. Egy laikus számára minden hatalmi és politikai csoportosulás egy politikai párt. Az emberek nagy többsége, akik átlagos történelmi ismeretekkel rendelkeznek, politikai pártnak tekintik úgy a Pompejus és Caesar körül létrejött csoportosulásokat, mint a Teacher asszony Konzervatív pártját. Ám ez korántsem így van; ahhoz, hogy politikai pártról tudjunk beszélni több olyan tényező szükséges, amelyek az ókori és középkori Európában nem léteztek.

A politikai párt egyértelműen a 19. és 20. század találmánya. Csak ekkor jelentek meg azok a tényezők, amelyek elengedhetetlenül szükségesek egy politikai párt kialakulásához. Duverger szerint ezek a tényezők a következők: általános szavazati jog; politikai célok elérésére kialakult parlamenti csoportok; politikai célok elérésére kialakult területi szervezetek, melyek később intézményesítik kapcsolataikat az azonos célokért küzdő parlamenti csoportosulásokkal. Mindkét csoportosulás azonos gondolkodásmóddal bír, és azonos célokért tevékenykedik.

Ez az azonos gondolkodásmód a doktrína leképződése. Ám mi is a doktrína? Egy olyan gondolat-, eszmerendszer, mely segítségével egy csoport vagy egy tágabb közösség meghatározza helyét és szerepét a társadalomban, illetve a rendszer alapján viszonyul a társadalom többi tagjához, legyenek ezek olyanok, akik ugyanebben a rendszerben gondolkodnak, vagy egy másik rendszer segítségével határozzák meg helyüket és szerepüket a világban. Ez a meghatározás logikai szempontból túlságosan tág, hiszen eszerint a vallások is ebben a kategóriában helyezkednek el. A kört tovább kell szűkíteni, a meghatározást ki kell bővíteni – olyan gondolatrendszerek, amelyekben a Legfelsőbb Lény vagy Erő nem játszik központi szerepet, szerepe marginális, vagy az eszmerendszerben nem is jelenik meg.

A konzervativizmus az újkor elején a hagyománytisztelő és vallásos gondolkodásmódból fejlődött ki. Természetesen a doktrína szoros összefüggésben van a vallással, ám nem azonos és nem is azonosulhat azzal. Több kutató, elemezve a konzervativizmus megjelenési körülményeit, három vagy négy formáját, megnyilvánulását határozta meg. Az első a gondolkodásbeli konzervativizmus, a második a viselkedésbeli, illetve birtoklási, és az utolsó a politikai konzervativizmus. Az első csakis az egyén gondolkodásmódjában jelentkezik, és hatása kizárólag az egyénre korlátozódik. A második és a harmadik a viselkedésben (vagyis a birtoklásban is) jelentkezik, hatását az egyén közvetlen környezete is

érzékel, hatása alatt van. A politikai konzervativizmus hatása az egész társadalomra kiterjed.

Miben nyilvánul meg a konzervatív szellem? A konzervatív ember hisz a predesztinációban. Számára az emberek két jól elválasztható csoportra oszthatók: a kiváltságosokra és a tömegre. A kiváltságosok Isten által kiválasztott emberek, akik az Isten által adományozott adottságokkal többre vihetik, és többre viszik, mint az egyszerű ember. A kiváltságosak hivatottak arra, hogy vezessék a tömeget, hiszen isteni eredetű felhatalmazásuk van erre. A társadalom nagy része szerintük a tömeghez tartozik. A tömeg nem rendelkezik kiváló adottságokkal, szerepük úgy a társadalomban, mint a történelemben szigorúan negatív. Ők azok, akik a kiváltságosak eredményeit szeretnék lerombolni, s azt szeretnék, hogy minden ember egyformán, hozzájuk hasonlóan, korlátolt legyen. A konzervatív ember nem elégszik meg azzal, hogy a kiváltságosak felsőbbrendűségét hangoztassa, hanem meg van győződve arról, hogy a kiváltságosoknak kötelességük vezetni a társadalmat és a tömeget, hiszen erre vannak predesztinálva.

Innen továbblépve, a konzervatív ember számára a társadalom egy szigorú ranglétra, ahol minden embernek megvan a jól meghatározott helye. Még ennél is több: mivel az emberek adottságaikat az Istentől kapják, az ember születésekor elfoglalt helyét nem tudja az élete folyamán megváltoztatni. A ranglétrán elfoglalt hely nem változik az egyén későbbi eredményei ellenére sem, meg kell maradjon azon a fokon, ahol megszületett. A világkép teljesen statikus a konzervatív ember számára.

A ranglétrás világkép természetesen egy nagy rendet is követel. A felsők parancsolnak, az alsók pedig engedelmeskednek.

Az egyén nem egy racionális, logikus, hanem egy érzelmi és ösztönös lény. Ezért van olyan nagy szükség a hagyományokra, a megszokottra, a rutinra.

Ezekből a megfontolásokból kiindulva tulajdonít nagy fontosságot a konzervatív ember a státusszimbólumoknak. Minél több státusszimbóluma van a konzervatív embernek, annál jobban meg van győződve arról, hogy fontos szerepet tölt be a társadalomban.

A pszichoanalitikus iskola szerint a nagyon autoritárius, egyben konzervatív emberek nagy többsége pszichikai szempontból labilis. A konzervatív ember énképe gyenge és zavaros, ezt csak külsőségekkel tudja kompenzálni. Mivel nem biztos magában, a társadalomban keresi a támaszt, abban a társadalomban, amelyik hosszabb ideig támogatta őt.

Politikai szempontból a konzervativizmus képe valamivel árnyaltabb. Ugyanis a politikai konzervativizmus nem veti el teljesen a fejlődés és a haladás lehetőségét, de ezt a fejlődést úgy akarja elérni, hogy a rendszer stabilitása megmaradjon. Nem lehet a konzervativizmust egyértelműen fejlődésellenesnek minősíteni (ahogyan ezt a marxista elmélet megpróbálta), hiszen elismeri a fejlődés szükségszerűségét, de ezt lassú ütemben szeretné véghezvinni.

Erre remek példa Disraeli angol miniszterelnök reformprogramja. Évtizedes huzavona után az angol liberális kormány lemondott, mivel nem tudta elérni választási reformjának megszavazását a parlamentben. A Disraeli által vezetett

konzervatív kormánynak, mandátumának elején, sikerült elérnie választási reformtervezetének megszavazását a konzervatív többségű parlamentben.

A történelem folyamán a konzervativizmus többféleképpen jelentkezett. Az első konzervatív pártok Franciaországban és Nagy-Britanniában jelentek meg a 18. században. Mindkét konzervativizmus szervesen kötődött a királysághoz (Franciaországban) vagy az abszolutisztikus monarchiához, illetve az egyházhoz és a vallásos életformához. A pártok nagy részét a született arisztokrácia képezte, amely az 1688-as Dicsőséges Forradalom, illetve a Nagy Francia Forradalom után elvesztette kiváltságos helyzetét a társadalomban. Kötődésük a feudális társadalomhoz nyilvánvaló volt, hiszen ez a rendszer nyújtott számukra egy sor fontos kiváltságot. Több politológus a konzervativizmusnak ezt a formáját pro-feudális konzervativizmusnak nevezi. Ez a konzervativizmus az idők folyamán elvesztette szoros kötődését a feudalizmushoz, mérvadó jegyei csak a vallásközelségre és egy hagyománytisztelő életfelfogásra korlátozódtak.

A 19. század konzervativizmusa is ilyen jellegű volt, úgy angol, mint francia nyelvterületen. A konzervatív pártok ebben az időszakban megpróbálták maximalisan kihasználni a politikai helyzetet, a konjunktúrát, hogy programjukat és világfelfogásukat érvényesítsék. Rossiter ezt a konzervativizmust nevezte gyakorlati konzervativizmusnak.

A 20. században, illetve az I. világháború után a politikai porondon megjelentek az úgynevezett neokonzervatív pártok. Ezek a pártok nagyrészt a volt klasszikus konzervatív pártokból alakultak át neokonzervatív pártokká a liberalizmus hatására. A konzervatív doktrína, a liberalizmussal való hosszas együttélés során nyitott az ellenséges doktrína felé. Ez egy eléggé furcsa helyzetet teremtett. Az új konzervatív doktrínában szorosan összefonódik a hagyományosság a modernnel, a megrögzöttség a reformizmussal. Az új doktrína elismeri a szabad piacot és annak törvényeit, elismeri az egyéni szabadságjogokat, az esélyegyenlőséget, de ugyanakkor szükségesnek tartja, hogy a társadalom megőrizze régi hagyományait, mivel ezek már bebizonyították működőképességüket. Az új doktrínában talán a legfontosabb, hogy kategorikusan elítél minden egyenlőséget hirdető ideológiát. A konzervativizmus hű marad önmagához, és továbbra is elveti a teljes társadalmi egyenlőség gondolatát. Megfigyelők szerint a neokonzervativizmus nem más, mint a konzervativizmus válasza a marxizmus és a fasiszmus kihívásaira. A konzervatívok, mikor felismerték a veszélyt ami a két totális ideológia irányából jön, szükségesnek látták, hogy lépjenek, tisztázzák helyzetüket a rivális doktrínához viszonyítva. Könnyebb volt a liberális értékekből átvenni egyenéhányat, mint olyan értékeket meghonosítani, amelyek úgy a konzervatív, mint a liberális doktrínák alapját kérdésessé tették volna, megkérdőjelezve ezzel egyben a konzervatív pártok létét is.

A neokonzervativizmus még egy újítást vezetett be a hagyományos konzervatív gondolkodásba: a társadalmi problémák megoldásának helye se nem az egyén, mint azt a liberalizmus állítja, se nem a magas kormányzó körök, ahogy azt addig a konzervativizmus állította, hanem egy köztes nivó, ahol a társadalmi elégedetlenségek okai megszűnnek, ám a problémák nem érintik a magas kormányzó köröket.

A konzervativizmus megértésében 1945 után problémák adódtak. A két totalitárius ideológia felborította a megszokott, és jól bevált, bal–jobb megítélési skálát. A fasiszmus ideológiai szinten egyértelműen a volt klasszikus politikai és gazdasági elitet részesítette előnyben, gyakorlatilag azonban egyenlőséget teremtetett terrorjával, eszközeivel. A kommunizmus, ellenkezőleg, a tömegeket részesítette előnyben, ám hamarosan kiderült, hogy ugyanúgy kialakította saját elitjét, mint minden más társadalmi rendszer. A jobb és bal egybemosódott, a kategóriák használata napjainkig kétes értelmű. A kommunizmust baloldali ideológiának tartották, ám bizonyítottan jobboldali eszközöket használt; a fasiszmust jobboldalinak tartják, ám az ideológiájában fontos szerephez jut az egyenlőség fogalma, ami kimondottan a baloldal sajátja. Ilyen körülmények között a konzervativizmust egyértelműen jobboldalinak tekinteni – hiba.

A Közép- és Kelet-Európában történt változások a konzervativizmust még sűrűbb ködbe borították. Egyre többször lehet hallani a „konzervatív kommunisták” kifejezést. A híradót hallgatva, az átlagember döntse el: most konzervatívok vagy kommunisták. Elég nehéz feladat. A volt Szovjetunió területén lévő államok vezetésének nagy része a volt kommunista elitből került ki, de az elit reformkommunista szárnyából. Mellettük 1989 előtt létezett egy radikális szárny is, melynek tagjai Gorbacsov hatalomra jutását követően egyre jobban kiszorultak a vezetésből. Az 1989-es változások után ez a radikális csoport ketté oszlott: egy részük radikális nacionalista lett, a másik csoport pedig megmaradt a régi elveknél. A szabad választásokkal mindkét szárny bejuttatta képviselőit a frissen létrehozott parlamentbe. Több utódállamban a radikális kommunista szárny továbbra sem tesz le arról a célról, hogy államukat sztálini és brezsnyevi elvek alapján újraszervezzék. Az utóbbi 6-7 évben kikerültek a hatalom köréből, s csak így látnak lehetőséget a visszatérésre. Ők a konzervatív-kommunisták. A megnevezés kétértelmű, de ebben a szóhasználatban azokat a csoportosulásokat jelölik ezzel a kifejezéssel, amelyek vissza szeretnék állítani a totális államot.

Konzervatívok nem csak az európai műveltséggel bíró országokban vannak, hiszen mindenütt vannak olyan csoportok, amelyek egy elmúlt időszakhoz kötődnek és úgy gondolják, hogy az akkori értékek felhasználhatóak a jelenlegi problémák megoldásában.

A legtöbb konzervatív felfogású egyént a különféle államok mindenkori hadserege és tisztiállománya mondhat a magáénak. A hadsereg és annak középrangú tisztjei bármely állam legkonzervatívabb egyénei, persze itt is akadnak kivételek: a magasrangú katonatisztek, de ezek legtöbbször közelebb állnak a politikai elithez, mint a hadsereg tisztikarához. Ilyen értelemben a legtöbb konzervatív rendszerváltás a dél-amerikai államokban volt, hiszen itt, a világ ezen részén a leggyakoribbak a katonai diktatúrák és puccs-kísérletek.

A konzervativizmus három megjelenési formája a világon mindenütt fellelhető, hiszen az emberek természetüktől fogva hajlamosabbak arra, hogy a megszokottat válasszák. Viszont a megszokottság egyáltalán nem negatív érték, ez kölcsönöz az egyénnek biztonságot, és nem a folytonos változás. Ennek ellenére a konzervativizmus nem hagyja figyelmen kívül azt a tényt, hogy a világon

minden változó, így a konzervatív ember nem tud és nem is akar a változások útjába állni. A fejlődés megtagadása anakronizmushoz vezethet, ami a megszo-
kott rendszer bukását idézheti elő – a konzervativizmusnak pedig nem ez a cél-
ja. Nem lehet és nem szabad a konzervativizmust elítélni, mint egy retrográd
gondolkodásmódot – úgy ahogy azt a marxizmus tette. Az ilyen ítélet vagy kor-
látoltságról vagy hiányos ismeretéről tanúskodik.

Tankó Éva

NEM SZOKVÁNYOS KRITIKA AVAGY HERAKLEITOSZ TANÍTVÁNYAI

A kritikai műfaj eszköztára széles, azonban bármilyen kritikáról is legyen szó, az eszköztárat kell a legfinomabban megválogatni, és magát a kritikát is felül kell vizsgálni.

Bármely kritika esetében, és ez a filozófiai kritikára is érvényes, vannak többé-kevésbé explicit szabályok, melyek közül az egyik az „argumentum ad hominem” elkerülése, azaz sohasem a szerzőt, az embert támadja, hanem a művet – formát, gondolatot, eszmét.

Azonban az a kritika, amelyről az alábbiakban szó lesz, pontosan ezt az „argumentum ad hominem”-et szeretné fölülvizsgálni, mert úgy tűnik, néha ezt a szabályt is szükséges feloldani, és az ilyen bírálatnak is lehet jogosultsága bizonyos esetekben. Ugyanakkor ennek a kritikának is meg kell maradnia az úgynevezett emberi méltányosságon belül. Ezt a kritikát szeretnénk nevezni nem szokványos kritikának, és ez a kritika is egy kihívásra felel. A kihívás a historizmus és a történelemfilozófia szelektív és interpretatív jellegéből fakad; ezt az interpretatív-szelektív történelmi beállítódást nevezzük intencionalitásnak, ugyanis mindig rejlik benne egy intenció. Elég csak rákérdeznünk: miért pont ez (az esemény, tény stb.)?

Nyilvánvaló, hogy minden történelemfilozófia szelektív jellegű is, mert más-ként lehetetlen lenne bármiről is beszélni, ugyanis „mindenről” kellene akkor szólni, és még hozzá kell tenni a „beállítást”, azaz az értelmezést, amely tartalmaz bizonyos fajta „szubjektivitást” vagy viszonyulást az értelmező(k) részéről. Mindezek mellett úgy a historizmus, mint a történelemfilozófia képes „kérdéses” problémákat is igazolni, vagy más olyan kérdéseket előrevetíteni, amelyeknek a következményei vagy hatásai túllépnek a historizmus vagy a történelemfilozófia határain. Ez a „túllengés” is csak a nem szokványos kritikákat igazolja.

A kérdést úgy tehetjük fel, hogy hol a határ? – úgy a tárgyalt kérdés esetében, mint a kritika esetében. Biztos, hogy a nem szokványos kritikák nagyon távol állnak a kanti értelemben vett ismeretelméleti kritikától, mert nem húzzák meg szigorúan a határvonalat, csupán jelzik azokat. Azért csak „jelez” az ilyen jellegű kritika, mert ki kell végre mondanunk, erősen parodisztikus jellegű – a túlzásokat ugratja ki, sokszor érvek és ellenérvek nélkül. Előre kell tudnunk, hogy a nem szokványos kritikától nem kérhetjük számon – a filozófiai kritikán belül például – a filozófiai argumentációt. Ez nem jelenti azt, hogy más eszközökkel közelít a szerzőhöz és a műhöz, mint amilyeneket a szerző használ művének igazolására, azonban mint mondtunk, többnyire a szerző intencionalitására vonatkozik – arra a hitelességére a szerzőnek, amely hitelesség nevében ki kell zárni a nem éppen ortodox érdekeket. Nemcsak a mű szubjektivitásáról van szó, hiszen Nietzsche már egy évszázada kimondta „A történelem hasznáról és káráról” című munkájában, hogy az objektivitás absztrakció, sőt mi több, hogy az igazság megfeleltetése az objektivitással egy illúzió. Ezért beszélünk intencionalitásról és nem szubjektivitásról.

H. Heine „Történelem és filozófia” című műve nem filozófiai, hanem inkább

szépirodalmi alkotás, és a parodisztikus műfajhoz áll a legközelebb – ez is nem szokványos kritika. Heine sorra veszi a német kortársakat, legalábbis azokat, akikről érdemes volt egyáltalán szólni: a Schlegel testvérektől Goetheig, Luther-től Kantig, Kanton túl Hegelig. Heine ilyen jellegű kritikai jogosultságát az adja, hogy nagyon hamar ráértett a nem-ortodox magatartásra. Vagyis egy olyan filozófiai méltányosságot vár el, amely szerint a szerző-filozófusnak jobban kell szeretnie az igazságot, mint Platón – ezzel az arisztotelészi parafrázissal a kritikai vektor irányát szeretnénk közelebből meghatározni.

Heine művéből kitűnik, hogy Kant inkább az igazság fele húzott; közismert az a parodisztikus rész ahol Kantot Robespierre-rel hasonlítja össze; mindkettő serpenyőt kap, amelyben egy isten és egy király leledzik, súlyuk megmérése céljából. A paródia inkább Kant elismerésére szolgál, hiszen Kant „pontosan” mérte meg istene súlyát – „pontosan”, tehát méltányosan. Ez a méltányosság ki-mélte meg Kantot a nem szokványos kritikák élcelődésétől. A becsületesség kérdését továbbviszi Fichtére, Fichte kárára, aki túlságosan is jól utánozta mesterét, Kantot. Ezt azonban Schopenhauer is észrevette, sőt megjegyezte, hogy jobban megértjük Kantot (főleg erkölcsanát), ha Fichtét olvasunk, hiszen Fichte csak túlzásba vitte Kant nézeteit. Továbbmenve, Heine beismeri, hogy Schelling összehasonlítása Hegellel sokkal nehezebb, hiszen Schellinghez viszonyítva Hegel „jellemesebb” volt – azaz nem volt annyi „filozófiai korszaka” vagy nézőpontváltása, mint Schellingnek, ugyanis kitartott mindvégig nézetei mellett.

Ugyanakkor a Hegel-kritikák sokkal erőteljesebbek Hegel „hivatalos” filozófus-státusa miatt az akkori porosz államban. Ez nem is lett volna probléma, ha Nagy Frigyes nevezte volna ki, azonban Friedrich Wilhelm nem volt a legtehetségesebb uralkodó és a kultúrához sem értett sokat; ugyanakkor Poroszország sem élte virágkorát – ez azt jelenti, hogy nem volt mi igazolja Hegelnél az államhoz és királyhoz való lojalitását, hacsak nem a „hivatalos” pozíció vonzotta: „Hegel pedig megkoronáztatta magát, sajnos egy kis kenetet is adott magának, s azóta uralkodik a német filozófián.”

Hegel kapcsán áttérhetünk a nem szokványos kritikák másik nagy kérdésére: az ilyen jellegű filozófiák hatására, egyelőre a történelemfilozófián belül. Azokról a historistákról szeretnék tárgyalni, akiknek a nyakába varrták a XX. századi német totalitarizmus felelősségét, mivel műveik tartalmazznak ilyen intencionalitást, amennyiben a hatalom, a háború, a nacionalizmus mellet is szólnak. És ez, legalábbis ez derül ki Karl Popper kritikájából, az akkori jelen igazolására szolgál elsősorban, de ugyanakkor magánjellegű igazolásra is.

Schopenhauer, aki Popper szerint felismerte Hegel filozófiájának valódi hátterét, mivel hallgatta Hegel előadásait és ismerte Hegelt, kimondta, hogy Hegel fogalmai olyan absztraktumok, amelyek csak szemfényvesztésre szolgálnak. Popper értelmezésében Schopenhauer „pedáns” megkülönböztetést tesz Fichte „szócséplése” és Hegel „sarlatanizmusa” között, s tény az, hogy az elvont fogalmak kiüresedhetnek és bármivel feltölthetnek, csak dialektikus ügyesség kell hozzá.

Nietzschét is vádolták, no nem „szócsépléssel”, hanem a német totalitariz-

mus elindítójaként; azonban itt fel kell mentenünk Nietzschét, sőt őt is a nem szokványos kritikusok közé kell soroljuk, mivel „A történelem hasznáról és káráról” című művében fontosabbnak tartotta a német élet és szellem egységét a német politikai egységénél. Azért kritikus nem szokványos módon, mert nála a nem szokványos kritika „Herakleitosz tanítványaira” vonatkozik. A „Herakleitosz tanítványai” – vád. Ugyanis Herakleitosz a tüzet és a változást tárgyalja, és a harc istenéről beszél. Márpedig a harc leállításához felejtetni tudás kell; aki nem felejt, csak Herakleitosz tanítványa lehet, azonban a harc nem tehető elvé, ugyanis a harc elsősorban pusztító, soha be nem fejezhető imperfektum. Történelmietlen megalkuvásra is szükség van, ez a felejtés, a harcok sorozatának leállítására.

Ugyanebben a műben Nietzsche tárgyalja azokat a fogalmakat, amelyek ki-tüntetett helyet kaptak a klasszikus német filozófia további alakulásában, első-sorban a Francia Forradalom hatásának köszönhetően.

Talán „a nép” fogalmával kell kezdenünk; Nietzsche eszerint szól: „Alkossá-tok meg a nép fogalmát, soha nem gondolatok elég nemesnek és fennköltnek”. Mert ez a nép nem a régi „népesség”, „lakosság” fogalmára vonatkozik, hanem előremutat a „nemzeti eszme” fele. Továbbá: „lelketek legmélyén megvetitek őt” (a népet), azért mert a nép fogalma sokkal közelebb áll a „tömeg” fogalmá-hoz, mint a fennkölt „nemzet”-hez. A manipulálható tömeg-népet Nietzsche a statisztikára bízta.

A történelemfilozófia kritikája kísértetiesen hasonlít a vallás kritikájához – mivel álcázott teológiaként jelenik meg abban a pillanatban, amelyben a sze-lektív tudat csak bizonyos tényeket és eseményeket emel ki, amelyeket aztán „sajátosan” értelmez: „a faktumokat teszitek meg bálványotokká”, sőt volt o-lyan történelemfilozófia is, amely nem is próbálta mindezt álcázni – Hegelre vonatkozik, ahol a Történelem maga az Abszolútum. Túlzásnak tartja azokat a fogalmi túlfeszítéseket, amelyek igazolják a nagybetűs fogalmak használatát; a „Világfolyamat”-ról és a „Történelmi Személyiség”-ről van szó, de nagybetű-sők az „Állam”, a „Szellem”, az „Abszolút Szellem” is. Racionális fogalmaknak minősítik őket, amennyiben racionális szellemben definiálják, ám a megértés lehetetlen pusztán racionálisan; nem nélkülözhető ebben az esetben egyféle miszticizmus, mely inkább az érzelmekre, mintsem a rációra hat. Ha példának a „nemzet” szót vesszük, akkor nem látunk semmi miszticizmust benne, telje-sen racionális kritériumok alapján meghatározható fogalom; ha továbblépünk a „nemzethez tartozás” formájához, akkor már érzelmeket is implikálunk. Érthető már Kant viszonyulása Herderhez. Kant ugyanis felhívja a figyelmet a nemzet-fogalom használatának konnotációira: az objektivitás titokzatos marad, az ér-zelmeket tévesen gondolatoknak vélik, a szinonimákat magyarázatoknak, az allegóriákat igazságnak.

Lépünk tovább most egy másik fogalomhoz, a „nemzeti akarat”-hoz, és pró-báljuk meg Popper megjegyzései alapján megvilágítani. Rousseau fedezte fel és Franciaországban használják először. Ez a fogalom sok későbbi nacionaliz-musnak szolgált alapul, többek közt a német nacionalizmusnak is. Ez utóbbi ki-alakulásában nagy szerepe volt Fichtének, aki kifejtette, hogy miként határoz-

zák meg a nyelv határai a nemzet határait. Ilyen értelemben próbálja magyarázni Popper az identitás hegeli törvényét, hiszen az azonosság logikai törvénye a nemzeti identitásra is vonatkozhat. Ezért is kerül be Hegel a Popper által felsorakoztatott esszencialista-totalitarista filozófusok sorába (természetesen a filozófiájukra vonatkozik a kettős jelző), mely filozófusok sorát Herakleitosz nyitja meg, majd következnek az ókori görög és klasszikus német tanítványok, a csúcson Hegellel és Schellinggel.

Platón is ide tartozik, kronológiailag ő követi Herakleitoszt. Platón fogalmait is elvonatkoztatások. Sémája az Ideát követi, amelyhez a dolgok mint fix pont-hoz viszonyulnak. Eszerint a német (genus) a „lényeg”-hez, az „esszenciá”-hoz, az Ideához hasonlítja. Itt csak viszonyulásról van szó, az azonosságot majd Hegel fogalmazza meg, mint az „Ideális” és „Reális” azonosságát. Ebből már könnyen kikövetkeztethető a többi azonosság-képlet is, amelyeket Hegel állapít meg, létrehozva ezáltal azt a filozófiát, melynek totalitárius vonatkozásai a XX. századra is kihatnak. Az Eszme azonosítása a Rációval csupán egy első lépés; a második a Jog azonosítása a Hatalommal. Nyilvánvalóan meg lehetne magyarázni az azonosságot – például úgy, hogy a Jog lényege a Hatalom lényegében rejlik – csak hogy ez az azonosság véletlenszerűen túllépett a filozófiai elmélet körén, és íme az „Eszme valósággá lett”, és a Hatalom lett az egyetlen Jog. Ezt „oldotta” meg zseniálisan a „dialektikus csel”; rejtett értelme az ellentétek harcában nem tűnik annyira nyilvánvalónak, de magyarázó alapot nyújt minden negatív esetnek, amely a dialektika törvényei szerint csak a magasabbrendű szintetikus teljesség egyik mozzanata. Tehát a tézis-antitézis bármit igazolhat. Popper szerint ezen bukott el a szabadság kérdése is; ezt most nem fejtjük ki, csupán a vonatkozás kedvéért említjük: könnyű elképzelni mi lesz, ha átcsap az antitézisbe, és a szintézisben már nyugodtan átértelmezhető, adaptálható a mindenkori helyzetre. Az akkori „helyzet”-ben szó esett egyebek mellett „haladásról”. Ez a fogalom Darwinnak köszönhetően később nagy karriert futott be, de már az akkori Poroszországban is sokat beszéltek arról (a haladásról), ami kétségkívül szükségszerűnek mutatkozott. De valahogyan mégsem volt összhangban a porosz politikai konzervativizmussal, ezért is volt kénytelen Hegel az Abszolút Eszme fejlődésében észrevétlenül átírni a haladás fogalmát az ellenkezőjébe. Így a haladás tetőfoka, betetőzése egy olyan haladás, amely megáll. Kérdés az, hogy haladás-e az a haladás, amely nem akar tovább haladni, vagy eljött talán az idő, amelyben a haladás értelmetlen fogalomná vált, és más tartalommal kellett „feltölteni” az akkori szükségletek szerint.

A nem szokványos kritikák egyik privilegizált eljárás módja az utópikus jelleg kimutatása – főleg történelmi-társadalmi vonatkozásban. Kant műve, „A vallás a pusztán ész határain belül” kétségkívül tartalmaz utópikus elemeket, azonban ez az utópia pozitív értelemben az, mert Kant „naivitása” – vagy mondjuk el – méltányos volta elutasítja a tisztességtelen háborút. Kant csak „tisztességes” háborút fogad el, s ezt is csupán azért, mert bizonyos esetekben elkerülhetetlen. Ha már elkerülhetetlenné válik, akkor mindkét fél csak méltányos eszközökhöz folyamodhat, még az úgynevezett „totális háború” esetében is.

Hegel történelemszemléletét nem tartják utópikusnak, annyira át van szöve „szigorú” filozófiával, és Hegel nem is annyira naiv, hogy becsületes háborúról írjon. Még a totális háború esetét is tárgyalja, az abszolút mértékig (vagy mértéktelenségig) való eljutásként. Itt nincsenek, azaz nem lesznek vesztesek és győztesek, a háború egyaránt érinti a győztes és vesztes felet, vagy helyesebben mindkét vesztes felet (mert ez az a háború, amelyikben mindenki veszít és pusztul – ami hegeli megfogalmazásban azt jelenti, hogy lekerül a történelem színpadáról).

Hegel fogalmai annyira általánosak, hogy nem lehet más, kevésbé általános fogalmakat használni, s így nem beszélhetünk hősről, hősokról, maga a nagy történelmi személyiség is eszköz az Abszolút Szellem önmagára találásában. Egyik vonatkozása ennek az akkor szenzációnak számító puskapor feltalálása, a tűzfegyveré, amely személytelenítette a harcot, ugyanakkor irdatlanná növesztette, mert nemzeteket implicál; hős csak mindenki lehet, az egyén elveszik a tömeg-hősiességben, hiszen nem egyének, hanem népek harcolnak a Történelem Színpadán. Hegel szerint ezt a harcot nem csak védelemből, hanem a hatalom, „világuralom” megszerzéséért is lehet indítani. Másik vonatkozása maga az Állam, mely szintén az Abszolút Szellem kifejeződése, így a hangsúly nem a népre, nem is a nemzetre, hanem az Államra esik – a Szellem ugyanis csak szervezett formában léphet fel.

Popper szerint nagyon könnyű az identitás sémájában a Szellemet a Vérral helyettesíteni, ahogyan azt az utókor meg is tette a germánnak nevezett felsőbbrendű vérral.

A nem szokványos kritika „argumentum ad hominem”-je meggyőzhet a művek nem-méltányos voltáról, de ez inkább csak határokat jelöl ki, hiszen a kettő nincs szükségszerűen összekapcsolva – ezért is szeret átcsapni a komikumba.

Schopenhauer szerint a felülbíráható, nem szokványos kritikával illethető művek kultusza nem botrányos, hanem nevetséges; úgyszintén az a tény is, hogy komolyan veszik őket, és stúdiumokat szentelnek nekik.

A nem szokványos kritika csak jelez, hálátlan és inkább szórakoztató, de mindenképpen kényelmetlen gesztus, mert csak egy gesztus: rámutatás.

MINDENNAPOK NÉPRAJZA

MINDENNAPI NÉP

A folklór fogalmát a hagyományos és szóbeli jelleg mellett szorosan hozzátapadva kíséri az ünnepi és művészi jelző. Ezek azonban nem feltétlenül hozzátartozó konnotációk. Jóllehet eddig a néprajzkutatás főleg ezeket illusztráló anyagot szolgáltatott, a népi tudás (folk lore) nemcsak népdal, ballada és tündermese. Sőt mégcsak nem is falfirka és latrinaria. Sokkal átfogóbb jelenség az, amit folklórként határozhatunk meg: a villamoson hallható, az újságok hirdetésoldalán jelenik meg, a rádió és tévé sugározza kívánságműsorokban.

A szóbeliséget nem jelölhetjük a folklór meghatározó tényezőjeként, mivel írott és nyomtatott formában is éppúgy előfordulnak olyan alkotások, amelyek jellemznek egy közösséget, csakis neki sajátjai, de nem intézményesen szervezettek, csak kihasználják az intézmények kínálta lehetőségeket. Rögzített voltuk nem akadályozza meg újabb variációk képződését és az újabb variánsok létrejötté bizonyítéka annak, hogy nem a „félrehallott” szavak vagy a rosszul memorizált szöveg a kreativitás okai, hanem tudatos kombinációval törekszik az alkotó „eredeti” művet létrehozni. A produktum általában nem idegen a közösség értékrendjétől, különben nem is tölthetné be funkcióit. Itt kapcsolódik a hagyományos jelleghez; egy filmszériái vagy a lakodalmas-rock is lehet hagyományos a saját kontextusában.

Nyilvánvaló, hogy nem csak a „tisztá forrásból” származó alkotások számíthatók hagyományosnak, hanem mindaz, amelynek mentén létrejön egy informális kommunikáció és ezáltal szervezi a közösség hétköznapijait. Hagyományvesztésről márcsak azért sem lehet beszélni, mert a hagyomány nem kopott tárgy, amit meg lehet őrizni vagy el lehet veszíteni, hanem sokkal inkább olyan mentális tulajdon, amely néha meghökkentő új ruhát képes öltetni. A hétköznapi életben betöltött szerepe azért fontos, mert képes összehangolni az informális (nem rögzített) cselekvéseket és beszédhelyzeteket.

A hozzá társított szakrális jelleg ebben az értelmezésben nem kap olyan súlyt, mint általában, de tisztázni kell a kutatás szempontjából, hogy a nemzeti kultúrában fontos szimbólumértéket képviselő (gyakran értelmiségi indíttatású) folklorizmus tudatosan szakralizált szférája nem esik egybe a hétköznapi folklóraktusainak profán közvetlenségével.

Egy ilyen folklór-értelmezés megkívánja a kiindulópont tisztázását, a „nép” új definícióját. Nem határozható meg a nemzet romantikus fogalmával, a városi szubkultúrák képviselőivel sem azonosítható, mégcsak az alávetett osztályok kategóriájával sem.

A nép azok közössége, akik osztoznak egy olyan kulturális tradícióban, melynek segítségével a mindennapjaik világát szervezik. Nem társadalmi, hanem kulturális kategória.

MINDENNAPOK NÉPRAJZA

A mindennapi nép meghatározása a néprajz szempontjából bizonyos módszertani és szemléletbeli következményekkel jár. A kutató maga is részese annak a kultúrának, amelyet kutat. Tehát nem idegen utazó, aki rácsodálkozik az egzotikumokra, hanem amikor éppen nem „néprajzos” maga is újságot olvas, vagy elmegy ismerősei lakodalmába. Ez előnyökkel és hátrányokkal is jár: igaz, úgy végezhet megfigyeléseket, hogy közben nem tekintik kutatónak, ám gyakran észre sem vesz olyan jelenségeket, amelyeket természetesnek tart. A kultúrát, amit kutat, jól ismeri ugyan (baj nélkül tájékozódik benne), de ez a tudásanyag nem tudatos, és az önreflexiónak több nehézsége is van.

Nagy fokú distanciálódást kíván, hogy az idegen szemével nézze a jelenségeket. A distanciálódás nehézsége mind emotív, mind kognitív okokból felmerül. Idegen kultúra kutatása esetében a bennszülöttek iránt érzett rokonszenv nem számít túl nagy akadálnak, mert általában nem válik azonosulássá vagy „lelki közösség vállalásá”-vá. Ám az azonosulás a saját kultúra kutatásakor természetes velejárója a helyzetnek, mégsem válhat a kutatás érzélgős nosztalgia-hullámmá. Másként fogalmazva egy ilyen típusú helyzet az érzelmeiktől való elvonatkoztatás próbájává tehető, s ezáltal szinte kísérleti környezetben gyakorolható az affektivitás-kontroll, ami szükséges velejárója minden tudományos igénnyel fellépő elemzésnek.

A kognitív akadály nehezebben léphető túl, mert gyakran a kutató és a kutató közösség világképe sok ponton fedi egymást. Így az adatközlő magyarázata, amelyet a jelenségekhez fűz, nem újszerű a kutató számára, a társadalmi történések, cselekedetek is természetesnek, maguktól értetődőnek tűnnek. Az ilyen „kulturális vakság”-tól nagyon nehéz megszabadulni.

A világ „elsődleges” szemlélete érdekében olyan gondolkodási folyamatot kell végigjárni, melynek során a kutató „elveszíti” a környezet szimbólumait, s ezáltal olyan fenomenologikus szemléletet sajátít el, amely lehetővé teszi számára, hogy a kultúra által felruházott jelenségektől lemeztelenített dolgok előtt „értetlenül” álljon, gyermek módjára rákérdezve a legmindennapibb jelenségekre is.

Ez az „ártatlanság” azonban csak az első fázisa a látás megszerzésének; a beavatás az a mozzanat, amely által visszanyerik jelentésüket a környezet tárgyai, történései. De ellentétben a szocializáció során végbemenő jelentéstulajdonítással, a kutató megőrzi emlékezetét a konvencionális jelentésekkel még fel nem ruházott világról, így maradhat bizonyos távolságban a dolgok „egyértelműségétől”. Ez megadja a lehetőségét, hogy a jelenségek okait ne kész magyarázatukban keresse a kutató, hanem próbálkozzon meg az elsődleges funkció felfedésével.

Egy példával szemléltetném ezt: ma egyre inkább nem mitikus eredetmonddal magyarázzák a dolgok okait a mindennapi világunkban, hanem racionális okfejtéssel egy igaznak elfogadott állításból vezetik le. Ha racionális is a magyarázat, nem jelenti azt, hogy az illető jelenség tudományos értelmezéseként elfogadható. Ha a kutató megmarad az érvényben lévő jelentérendszerben,

gond nélkül eljut az axiómáig – gyakran egy előítéletig – amely a magyarázat gyökerénél található, de tovább semmiképp. Ahhoz, hogy rákérdezhessen az elsődleges okokra, szükséges kilépnie a szimbólumrendszerből, és a magyarázatot, a cselekvést a társadalmi pragmatizmus szférájában vizsgálnia. (Mi célból jött létre a magyarázat, az előítélet vagy reprezentációs cselekvés?)

A szimbolikus hatalomból való kirekesztés, a tér dominanciája vagy a cselekvő egyén pszichikus egyensúlyának fenntartása olyan célok, amelyekben tetten érhető egy hagyomány működése kulturális kontextusában. A tradíció hordozói – nem tudatosan ugyan – de ragaszkodnak az ilyen formák megtartásához, és ha az aktusok tartalma át is alakul, a bennük rejlő funkció túléli az átalakulást. Gyakran új műfajokban a hagyománynak olyan eleme bukkan fel, amely egy már kihalt műfajhoz kapcsolódott.

Egy jól ismert műfaj példáját említeném. Vidéki lapokban az apróhirdetés, köszönetnyilvánítás és gyászhir mellett gyakran megtalálható a megemlékezés. Ezt a folklórműfajt kisvárosi és falusi lakosok tartják fenn, a halottkultusz kísérlő/kiegészítő jelenségeként. Az elhunyt hozzátartozói a halál bizonyos jubileumán (hat hét, egy év, öt év) újsághirdetés formájában fejezik ki a veszteség okozta fájdalmukat, a „síron túl is tartó” szeretetüket.

Ha túllépünk a jelenség számunkra természetes voltán, elcsodálkozhatunk a dolog abszurditásán: az emberi élet egyik legintimebb története, a halál, és a szűk családi kört érintő veszteségérzet miért kívánczik nyilvánosság elé? Még furcsábbnak tűnik a megnyilvánulás, ha figyelembe vesszük, hogy a polgárosuló társadalomban a magánélet egyre inkább tabuvá válik.

A megemlékezést létrehozó, és azt részben ma is éltető hagyomány talán a siratóének, halotti tor és gyászmise körül alakult ki. Az egyén pszichikai igénye társadalmi elvárassá vált, vagy fordítva: a társadalmi elvárások visszhangra találtak az egyén lelkivilágában. Az elhunyt hiánya, a büntudat, amiért nem adott meg neki mindent, amire szüksége volt életében, és talán azért is, hogy nem halt vele együtt, a halottal való közösség kinyilvánítására indítja a hozzátartozót.

A kapcsolat kifejezése azonban csak közösség előtt lehetséges, mivel egy társadalmi viszony nem csak a benne közvetlenül résztvevők döntésén múlik, hanem szükség van egy legitimáló közegre is.

A felvázolt funkcióhoz társulnak egyéb, néha változó mozzanatok is (pl. hiedelem, presztízs), de a hagyomány gerincét ez képezi.

Ezzel a példával nem azt akartam szemléltetni, hogy a megemlékezés átvette a siratóének vagy az emléktor minden funkcióját, hanem csak azt, hogy az elveszítettnek vélt örökség milyen váratlan formákban képes megjelenni. Hasonló példákat nem túl nehéz találni, melyek szintén a hagyományok „színeváltozását” igazolják.



Szilágyi Mihály

POLÁNYI ÉS WITTGENSTEIN TUDÁSFELFOGÁSÁNAK KÖZÖS ELEMEI

Polányi számos utalása bizonyos pszichológiai kísérletekre azt próbálja bizonyítani, hogy elménk azon törekvése, hogy az érzékelés elszórt adataiban koherenciát találjon – és ezáltal a tiszta érzékelésből, az érzéki benyomásokból valódi észlelési adatok váljanak – megtalálható elménk természetében, az észlelés legprimitívebb eseteitől egészen az elméletalkotásig.

Polányi elménk megismerő aktusainak alapvető paradoxonjára hívja fel a figyelmet. Ha ugyanis elfogadjuk véleményét, miszerint elménk rendelkezik azzal a képességgel, hogy a benne lévő elemek között koherenciát találjon, akkor észre kell venni, hogy ez a képességünk egyfelől előmozdítja megismerésünket, másfelől pedig gátolja azt. Az észlelés alkotása előítéletekkel teli művelet, és aki mondjuk egy grafikonon végbemenő változásokat figyel egy számítógép vagy más műszer monitorján, de nem érti azok jelentését, az annak ellenére, hogy ugyanazt látja, mint egy másik személy, aki ezen jelzések jelentésének birtokában van, valójában nem fog bizonyos jelzéseket tudatosítani, mi több, nem is fogja – a szó mostmár intellektuális értelmében – *lát*ni azokat, mert nem rendelkezik azzal a tudással, a jeleknek azzal a koherens összjelentésével, amely mintegy „megtanítja” őt ténylegesen látni azt, ami a grafikonon történik. Lehetne úgy is fogalmazni, hogy aki nem érti, amit lát, az csak néz. Az észlelés tehát már meg van mérgezve egy koncepcióval, amint az érzéki adatok felé fordul a figyelem. Az elme eleve keres valamilyen koherenciát, és így „avatja” a pusztán érzéki adathalmazt észleléssé. Ez megy végbe a tudatos koherenciakeresés olyan folyamataiban, mint például a tudományos kutatás. Később beszélék arról, hogy valójában ez az az észlelés során háttérben maradó tudás, amely a hallgatólágos tudás nevet kapja Polányi filozófiájában. Pillanatnyilag elég annyit mondanom, hogy megismerésünk paradoxális jellege már itt, az észlelés legelső mozzanataiban megtalálható. Ugyanis valamilyen vélt vagy valós koherencia nélkül semmit sem értenénk a világból (hiszen, úgymond csak néznénk, de nem látnánk); amint elkezdünk látni is, elménk már nem-explicit módon „megtanult” egy koherenciát a feldolgozandó adathalmazban. Elmének természete szerint gondoskodott arról, hogy egy minimális koherenciát teremtsen az érzéki adathalmazban, annak érdekében, hogy egyáltalán legyen miről kijelentéseket tenni, viszont ezzel a koherens képpel eleve irányt szab további megismerésünknek. Ezek után nem tudjuk már megtisztítani megismerésünket az észlelés születésével járó előítéletektől; e képességünk által láthatunk bármit is a természetből, s ugyanakkor ezáltal láthatunk mindent rosszul.

A konfúz érzéki adatok észlelési adathalmazba tömörülését Polányi olyan folyamatnak tartja, amelyben jelentésmódosulás, történik. Az új koherens képet alkotó adatok, ezen koherens kép (tárgy) létrejötte előtt nem hordoztak a megismerő elme számára olyan jelentést, sem egyenként, sem valamilyen más koherens képbe tömörülve, amellyel ebben az új képben együttesen rendelkeznek. Most, ha a tiszta észlelést elhagyjuk, és a megismerés komplexebb koncepció-építő, elméletalkotó tevékenységeire alkalmazzuk azt a módot, ahogyan az észlelés során az elme a jelenlévő adatokat egyetlen koherens képbe foglalja, ak-

kor hatalmasra növekedik az a lehetséges forrás, ahonnan a megismerés során előzetes ismereteket mozgósítunk egy mindig újabb ismeret megszerzésében.

Most megpróbálom összefoglalni a hallgatólagos tudás elméletének főbb tételeit. Rendelkezik Polányi szerint egy kísérletileg tesztelhető képességgel, amely abban áll, hogy bizonyos adatok ismeretének birtokában figyelmünket valamely, ezeken az adatokon kívül eső tárgyra tudjuk irányítani. Az a mód, ahogyan figyelmünk valamilyen már meglévő ismeretanyag birtokában van, miközben a figyelem fókuszába egy új tárgy kerül, hallgatólagos. Vagyis megismerő aktusaink két elemből állnak: egy hallgatólagos elemből, miáltal – mondhatnánk – az elmében már meglévő ismeretek felé, mint egy perspektíva felől, valamire tekintünk. Ennek a valaminek ebben a folyamatban fokálisan vagyunk tudatában. A hallgatólagos elemet Polányi *proximálisnak* nevezi, a fokális elemet pedig *disztálisnak*. Valójában a tudatosság két szintje van jelen egyetlen tudataktusban. A hallgatólagos tudást alkotó jelek háromfélék: vannak olyan nyomravezető jelek, amelyek önmagukban nem tapasztalhatók; vannak továbbá marginális nyomravezető jelek, amelyek érzékelhetőek önmaguk valóságában is, de nem azonosíthatók, mondjuk egy olyan vizsgálódás során, amelyben fokálisan éppen egy ilyen jelet próbálunk megismerni; és legvégül vannak olyan nyomravezető jelek, amelyeket a tudás során integrálunk, és ezek egy fokálisan rájuk vonatkozó vizsgálódás során azonosíthatók, egy ilyen esetben már disztális elemként. Mindez a hallgatólagos tudás első tulajdonságához tartozik, amelyet Polányi *funkcionális struktúrának* nevez.

A hallgatólagos tudás rendelkezik továbbá egy *szemantikai-fenomenális aspektussal*, amely abban nyilvánul meg, hogy a megismerő aktus során a hallgatólagosan tudatosult elemek (jelek) jelentéssel ruházzák fel azt a tárgyat, amely az aktus során a fokálisan ismert elem szerepét játsza. Számomra a legélesebb példája, amely Polányi írásaiban előfordul, az arc-hasonlat volt. A már ismert személy arcát számos jelről ismerjük fel egy adott pillanatban, amelyeket azonban egyenként nem tudnánk megnevezni, de amelyeknek hallgatólagosan tudatában vagyunk attól a pillanattól kezdve, hogy megjegyeztük azt az együttesen létrehozott koherenciájukat, amelyet X személy arcaként ismerünk. Valahányszor tehát felismerjük, az arc számos részletének önmagában jelentés nélküli proximális jeleiből összeáll a disztálisan érvényesülő arc koherens képe, és ebben az aktusban az arc sajátos jelei, amelyeknek alapján felismertük, együttesen „jelentették” számunkra magát az arcot. Polányi szerint a tudományos felfedezések is az észlelés ezen modelljét követik. A kutató számára már ismert valóság proximálisan ismert elemeiből valami új koherens tárgyat nyer, amely az így végrehajtott megismerési aktusban résztvevő tudáselemek együttes jelentése lesz.

A harmadik tulajdonság, amelyei a hallgatólagos tudás rendelkezik, az ún. *indwelling* vagyis *benneélés*. Itt találkozhatunk azzal a gondolattal, hogy testünk a hallgatólagos megismerés paradigmája. Ugyanis testünk az első példa arra, hogy vannak proximális adatok – ezek testünk érzékszerveiből érkeznek elménkbe – amelyek által a testünkön kívüli disztális tárgyra fókuszálódik figyelmünk. Fizikai benyomásainkat mint proximális elemeket, amelyeknek tes-

tünk a hordozója, úgy használjuk fel a megismerésben, hogy jelekként értelmezzük őket, amelyek valamilyen külső tárgy realitását jelölik.

A negyedik tulajdonság az *intuíció*. Az intuíció az elmélet kontextusában az a képességünk, amely által integráljuk a hallgatólagos elemeket – a figyelem kiemeli az integrált adathalmazból a koherens tárgyat. Az intuíció abban a pillanatban érvényesül, amikor az arcot felismerem, amikor egy pillanat alatt végbemegy a hallgatólagos elemek befogadása és összjelentésük integrálása a disztálisan megjelenő tárgy összefüggő képévé.

Az utolsó tulajdonsága hallgatólagos tudásunknak a *személyes elem*. A megismerés mindig személyes teljesítmény. Ez a tény nem a megismerés szubjektív relativizálása, hiszen Polányi szerint (Marjorie Greene értelmezését figyelembe véve), itt nem a szubjektíven van a hangsúly, hanem a személyesen. A megismerés ebben az esetben szükségképpen rendelkezik egy személyes mozzanattal, amely végeredményét tekintve nem más, mint az integrált tudás rögzülése egyetlen adatban, ugyanakkor intencionalitással is rendelkezik, amely a személyes elemet megmenti a szubjektivitás relatív jellegétől. Az intencionalitás az individuális tudat olyan aktusa, amely kívülre irányul egy – amint már láttuk – feltételezett transzcendens és objektíven létező valóság irányába. Ez a két elem, vagyis a megismerésben való szükségszerű személyes részvétele a megismerőnek, amely perszonalizálja, birtokába veszi a tudás tárgyát, valamint a tárgy, mint külső elem a tudathoz képest, együttesen hozza létre a személyes tudást. Polányi szerint ez az a minimális személyes részvétel minden tudásban, amelyet ha megpróbálunk valamilyen rosszul értelmezett objektivitás nevében kiszűrni, akkor egész egyszerűen felszámoljuk a tudást magát. A tudás mindig saját, másfelől mégsem szubjektív abban az értelemben, hogy tárgya nem saját, mert transzcendens. Fontos észrevennünk, hogy itt távolról sem az egzakt tudás személyes tudással való felcseréléséről van szó. Azt hiszem, hogy a személyes tudás gondolata sokkal inkább egy nagyon radikális egzaktság eszményét hordozza, mintsem szubjektivizmust. Radikalizmusát abban látom, hogy nem fél szembenézni azzal, hogy a megismerés kéttagú folyamat, amely egy megismerőből és az általa megcélzott tárgyból áll. Egy radikális egzaktság eszerint a/t jelenti, hogy számolunk a megismerés mindkét elemével. Az elméletnek ez a része egyértelműen fenomenologikus.

A hallgatólagos tudás elméletének összefoglalásából láthatjuk, hogy Polányi a megismerést egy valamiről- valamire típusú folyamatként ábrázolja. Ez a tény azonban még nem mutatja meg számunkra egészen pontosan, hogy miről is van szó. A premissza-konklúzió viszony is értelmezhető úgy, mint valamiről- valamire típusú gondolkodási folyamat. Polányi ennek tudatában összehasonlítja a kettőt. Járulékos elemektől a fokális tárgy fele mozgó figyelem valóban emlékeztet a premisszáktól a konklúzió felé mozgó következtetésre. Ennek ellenére számos különbség van a kettő között. Polányi összehasonlítása szerint mindekezelőtt az észlelésben, vagy bármilyen megismerési folyamatban, a járulékos elemektől való elmozdulás a fokális elem felé nem fordítható meg egy gondolati kísérlet által olyan tökéletesen, mint amikor egy logikai következtetés végére érve megmutatjuk a lépéseket visszafelé, egészen a premisszáig egyenként

való megnevezéséig. Legalábbis a legtöbb esetben nem tudjuk ezt megtenni, mert a fokális tárgyhoz való eljutásban résztvevő járulékos elemekre, mint már láttuk, éppen az jellemző, hogy együttesen hoznak létre egy jelentést, és ennek a jelentésnek az ismerete nélkül nem azonosíthatók. Amikor arról volt szó, hogy a járulékos elemek háromfélék lehetnek aszerint, hogy a tudatosságnak milyen szintjén ismerjük őket, láttuk, hogy ebben az azonosíthatóságban bizonyos fokozati különbségek vannak, és találhatunk olyan járulékos elemeket, amelyek ugyanúgy azonosíthatók mint egy premissza, de a valamiről-valamire struktúra két esete közötti különbségben nem ez a fokozati jelleg a fontos számkra, hanem az, hogy a lényegbevágóan megkülönböztető jel az explicitté tétel lehetőségeiben van. A logikai következtetést alapvetően explicitté tehető elemek között nyújt tájékozódási lehetőséget. Polányi szavaival élve, a járulékos elemek hallgatólágos integrációja és a logikai következtetés között az a különbség, hogy a dedukció során két fokális elemet kötünk össze, míg az integráció a járulékos elemeket egyetlen fokális tárgyra vonatkoztatja. Polányi pozitívizmus- illetve logicizmus-kritikája tulajdonképpen ebben a különbségben ragadható meg. Polányi egy olyan tudományfelfogást kritizál, amely csak az explicitté tehető adatot tartja igazi tudásnak. Mit jelent valójában ez az explicitté tétel? Mit tart ez a tudományfelfogás tudásnak és mit nem?

Vissza kell most térnem ahhoz a gondolatomhoz, hogy Polányi tudományfelfogása nem tűri meg a megismerés folyamatában lezajló tárgyasítást mint célt, hanem csak mint eszközt. Ez a megállapítás tisztázásra szorul. Amint már kifejtettem, az észlelésnek nincs mit kezdenie egy olyan adattal, amelyet még mint adatot som rögzített a figyelem. Még akkor is így van ez, ha a figyelem fókuszába került adatról utólag kiderül, hogy nem releváns, nem is adat, el kell vetni, nem érdemel figyelmet. A megismerés során egy konfúz adathalmaz átmeneti „tárggyá avatása” nem szabad feltétlenül túlélje azt a rövid átmenetet, amely arra szolgál, hogy a figyelemnek egyáltalán tárgyává legyen. Írásom elején ezzel kapcsolatban használtam a nem egészen ideillő *eldologiasítás* kifejezést, amin azt a folyamatot értettem, hogy a konfúz érzéki adathalmazból kiemelek egy metszetet, és ettől a pillanattól fogva koherens tárgyként kezelem, vagyis matematikailag leírható állapotba hozom. Polányi szerint nem mindenféle adatról való tudásunk olyan természetű, hogy matematikailag leírható legyen. Saját értelmezésemet követve ez azt jelenti, hogy nem csak olyan tárgyai lehelnek tudásunknak, amelyek az észlelés első mozzanatában átmenetileg koherens tárgyként rögzülnek és a továbbiakban is egy ilyen rögzítettség teszi számukra lehetővé matematikai leírásukat, hanem vannak olyan tárgyai is, amelyek az, észlelésben jelen vannak, de elménk nem tud feléjük fordulni, kiemelve őket a megismerési aktusban betöltött hallgatólágos szerepükből, hogy ezáltal explicitté tegye őket. Polányi szerint valahányszor megkísérelnénk maradéktalanul leírni a megismerés során működő hallgatólágos elemeket, a leírás mindig elégtelennek bizonyulna. Mindig kiderülne, hogy mindaz, ami proximális elemként a fokális tárgy azonosításában részt vesz, több mint amennyit fel lehetne sorolni közülük. Mindez első látásra elég misztikus. Bevezet ugyanis valamit megismerési folyamataink értelmezésébe, ami megragadhatatlan, és

csupán ennyi valóban hiányérzettel hagyná Polányi olvasóit. Polányi ugyanis megismerésünknek ezt a megragadhatatlan komponensét nem is igyekszik megragadni, de leírja természetét. Gondolatmenete ettől válik elméletté. A kortárs tudományos szemlélet által egzaktként ismert módszerekkel demonstrálja, hogy van tudásunknak egy eleme, amely ezekkel az egzakt módszerekkel már nem írható le. Vagyis nem tesz egyebet mint azt, hogy egy bizonyos egzaktág-eszmény saját módszereivel mutat rá ennek hatáira. Ennél tovább nem is szabad lépnie, hiszen akkor éppen azt próbálná folytatni, amiről kijelenti, hogy egy bizonyos ponton túl nem folytatható, nevezetesen az explicité tételt, egy tárgy leírhatóságát.

Polányi tehát arra a következtetésre jutott, hogy amikor valamit explicit módon tudunk, akkor számos információval rendelkezünk, amely az adott tárgy explicit tudásában csupán hallgatólagosan érvényesül, de amely háttérinformáció nélkül nem tudnánk az éppen expliciten ismert tárgyat sem egy adott koherens képbe rögzíteni.

Wittgenstein arra a következtetésre jutott, hogy minden jelnek csak egy kontextuson belül van jelentése, és mihelyt ezt a kontextust egy másikkal cseréljük fel, vagyis elkezdjük a jelet más módon, más szituációban, más nyelvjátékban használni, jelentése megváltozik. Egyáltalán csak akkor lehet valami jel, ha már van egy nyelvtan is, amelyhez mint jel hozzátartozik.

Véleményem szerint az egyik közös probléma a két elméletben az, hogy a megértésnek van egy nem-tematikus mozzanata, olyasmi amit implicit módon ismerünk, amikor explicit módon egy konkrét dolgot tudunk. Ugyanakkor a konkrét dolog nem válna megismerésünk tárgyává, ha mindaz a tudás, mely ezen konkrét dolog megértésében háttérben marad, nem létezne. Mindkét megközelítése annak, hogy mi a megértés, elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy meddig terjedhet annak az implicit tudásnak a köre, amely nélkül nem tudnánk megérteni semmilyen konkrét dolgot. Megértésen itt azt értem, hogy a dolgot, a tárgyat nem tudnánk észrevenni, nem tudná magára vonni figyelmünket a környezet nélkül, amelyet háttérben maradt tudásunk alkot, és amelyből megértésünk során kiemeljük, mint valamit, ami elhatárolható mindentől, ami körülveszi. Az előttünk levő tárgyról ilyen módon birtokolt explicit tudásunk azt jelzi, hogy sikerült megtalálnunk a konfúz háttérelemek között valami koherensét. Annak a lehetséges kérdésnek a megválaszolásában, hogy ez a hallgatólagos információ meddig terjedhet, mindketten eljutottak az életformához, következésképpen ahhoz, hogy minden egyedi dolog megértésében mint háttérinformáció, lehetőség szerint legalábbis, egész életformánkról szerzett tudásunk részt vehet. Daly szerint a két elmélet között a legszembeötlőbb hasonlóság abban áll, hogy mindkettő a nyelv által közvetített jelek jelentését az emberi élet, kultúra és tradíció szélesebb kontextusában látja. Arra a kérdésre, hogy meddig terjedhet az explicit tudásban, illetve az erről árulkodó cselekvésekben a háttérinformáció hallgatólagos ismerése, a választ Wittgensteinnál abban találhatjuk meg, hogy nem lehetségesek explicit szabályok, hiszen a szabályok alkalmazása is szabályoknak alávetett, és ha az explicit szabálykövetés tudatos viselkedés volna, akkor ez végtelen regresszushoz vezetne. Van egy pont, amely állj-t parancsol annak

a törekvésnek, hogy szabályok által szavatolt cselekvéseket újabb szabályokból vezessük le, és a pont ahol meg kell állnunk, nem más, mint kommunikációs rendszereink legtágabb kontextusa, vagyis életformánk.

„De hogyan képes egy szabály megtanítani arra, hogy ezen a helyen mit kell tennem? Bármit is teszek, ez valamely értelmezés révén mégiscsak összeegyeztethető a szabállyal.» – Nem így kellene mondani. Hanem így: Minden értelmezés az értelmezettel együtt a levegőben lóg, nem szolgálhat az értelmezett támaszául. Az értelmezések önmagukban nem határozzák meg a jelentést.

»Tehát bármit teszek, az összeegyeztethető a szabállyal?« – Hadd kérdezzek így: Mi dolga van a szabály kifejezésének – mondjuk az útjelzőnek – az én cselekedeteimmel? Miféle kapcsolat van közöttük? – Nos, körülbelül ez: betanítottak, hogy erre a jelre egy bizonyos módon reagáljak, és most így reagálok.

De ezzel egy kauzális összefüggést adtál meg, csak azt magyaráztad meg, hogyan jutottunk oda, hogy most az útjelzőhöz igazodunk; s azt nem, hogy ez a jelkövetés tulajdonképpen miben áll. Nemcsak ezt; még azt is jeleztem, hogy valaki csak annyiban igazodik egy útjelzőhöz, amennyiben létezik valamilyen állandó használat, szokás.» (Wittgenstein, 1992, 123.)

Polányi szerint a pozitívista tudományfelfogás kisajátít szavakat és csak egyetlen lehetséges értelemben használja őket, minthogy az objektivitás egyetlen lehetséges forrásaként önmagát jelöli meg. A pozitívista tudományfelfogás szerint ugyanis minden szó vagy kifejezés, amely a tudományos szaknyelvben előfordul, az illető szó vagy kifejezés olyan objektív jelentését hordozza, amellyel a tudományos nyelven kívüli, mindennapi nyelvhasználat nem rendelkezik. Polányi szerint az objektivitás ily módon való kisajátítása elszigeteli a tudományokat az életvilágtól, amelyben valójában gyökereznek, és amelyre a tudományos vizsgálódások végső soron irányulnak. Ha Wittgenstein gondolatmenetét követjük, akkor ez a probléma a következőképpen fogalmazható meg: a pozitívista tudományfelfogás szerint a mindennapi élet nyelvjátékaiból kölcsönzött szavakat úgy kell a tudománynak használnia, mintha ezeknek a szavaknak csak a tudományos diskurzus nyelvjátékában volna teljes értelmük, figyelmen kívül hagyva, hogy ezek a szavak a mindennapi élet számtalan nyelvjátékában, az adott nyelvjátékon belül ugyanolyan funkcionálisak, mint a tudományos diskurzus nyelvjátékában. A tudományos diskurzus ily módon való abszolutizálása – mintha ez volna az egyetlen érvényes nyelvjáték – ahhoz vezet, hogy a szavakat egy olyan izolált formában használja, amilyen fokú izolált jelentés nem létezik. Ennek az attitűdnek leginkább az *objektivitás* szó esik áldozatul. A mindennapi élet különböző nyelvjátékaiban előforduló szavak abszolút jelentésének a tudományos diskurzusban való ilyen típusú tételezése pontosan annak a törekvésnek nem tesz eleget, amelyet ez a tudományfelfogás felvállal, nevezetesen az objektivitásnak.

„...Szabályt követni, közölni, parancsot adni, egy parti sakkot lejátszani: szokások /intitúciók/. Egy mondatot érteni annyit tesz, mint egy nyelvet érteni. Egy nyelvet érteni pedig annyit tesz: egy technikát uralni.» (Wittgenstein, 1992, 124.)

Valamit tudni, illetve megérteni annyit jelent, mint valamilyen összefüggés-

rendszer uralni. Csakhogy ez az összefüggésrendszer a háttérben marad ahhoz a cselekvéshez képest, amely magát a tudást elárulja. Hiszen az összefüggésrendszer (intitúció, nyelvtan, szokás) nem abban az értelemben van jelen egy adott cselekvésben, hogy a cselekvés mintegy reprodukálja, elemenként elismétli azokat a szabályokat, amelyek értelmessé tesznek egy konkrét cselekvést, hanem implicit módon vannak jelen a konkrét esetben. Azt mondhatnám, hogy egy összefüggésrendszer uralásának ez a háttérjellege „értelmi aláfestés” a tudás minden lehetséges esetéhez, amely hallgatólagosan reflektál rá. Megtehetjük, hogy cselekvés közben arra gondolunk, hogy milyen megtanult szabály szerint cselekszünk, de a cselekvés enélkül is végbemehet. A tudás nem explicit módon vesz részt a cselekvésben, hanem tematikusan.

„...Ha egy pillanatra az volt a szándékom, hogy a másik előtt rosszullessem színeljek, úgy ennék kellett, hogy valamilyen előtörténete legyen. Valóban csak egy pillanatnyi eseményt ír le az, aki azt mondja: »egy pillanatra...«” (Wittgenstein, 1992, 329.)

Egy bizonyos típusú evidenciának történeti jellege van. Egy szabály alkalmazásának is története van. A paragrafusban felvetett probléma az, hogy a szóbanforgó evidenciának mennyire tartozéka az az előtörténet, amely nem egyéb, mint az adott szó használatára való visszaemlékezés. A szó jelentésének evidenciája tehát magába foglal egy tapasztalatsort a használatáról.

„Mit jelent: tudni, mi egy játék? Mit jelent tudni, de nem tudni megmondani?...” (Wittgenstein, 1992, 62.)

Amikor egy játék használatát leírjuk, mindig egzaktnak próbálunk lenni, és ilyenkor kiderül, hogy a játék nem működik olyan egzaktnak, ahogyan leírjuk. De azt a módot, ahogyan működik, nem tudjuk leírni, mert túl sok változást kellene megjelölnünk, változatait annak a végtelen sokféleségnek, ahogyan a játék, vagy akár egy konkrét játék különböző esetekben végbemegy, és ezáltal ismét a megjelölés bűnébe esnénk, mert minden leírás objektívál és egyben el is szakad attól a használattól, amely ilyen értelemben leírhatatlannak bizonyul. Ez azonban egyáltalán nem akadályozza működőképességét. Tudni tehát a játékot nem azt jelenti, hogy le tudom írni, hanem azt, hogy tudom használni, tudok benne tájékozódni. Ez a fajta tudás pedig sosem lehet explicit. Marcel Niquet szerint a nyelvjáték, amely jelentést kölcsönöz egy jelnek, egyértelműen azonos tézis Polányinak abban a kísérletében megfogalmazott tézisével, amelyben az orvostanhallgatónak, miután megtanulta – explicit értelemben – hogy melyek a tüdő X-sugarakkal készült felvételén a kór jelei, meg kell külön tanulnia, hogy egy ilyen képet le tudjon olvasni. Niquet szerint az a mód, ahogyan egy nyelvjátékot uralunk és ezáltal képesek vagyunk a benne megjelenő jeleket az adott kontextusban értelmesen elhelyezni, egyenértékű azzal a Polányi által integrációnak nevezett megértéssel, amelynek segítségével, mondjuk így: az X-sugarakkal készült felvétel nyelvjátékában tájékozódni tudunk. Niquet szerint további hasonlóság mutatkozik a két elmélet között abban is, hogy a megismerő szubjektum életösszefüggései készítik elő azt az értelmi háttérrel, amelyben egyáltalán lehetőség nyílik arra, hogy a jelek illetve a jelentések létezzenek. Niquet észrevételeit elfogadom, de kiegészíteném azzal, hogy Polányi elmé-

letében azok a gondolatok, amelyek Wittgenstein kései műveiben megjelenő nyelvjáték-problémával azonosként tekinthetők, a két elméletben különböző szinteken jelennek meg. Polányi elmélete észleléseleméletnek indul és jelentéselemletté kerekedik. Két, mondhatnám rész-elméletből áll: egy észleléselemlethez és egy jelentéselemlethez. Wittgenstein nyelvjátékelmélete, még akkor is, ha ezt a kijelentést egy nagyon részletes elemzés valamelyest cáfolná, sokkal inkább jelentéselemlethez mint bármi egyébhez. Ha azt mondjuk, hogy Wittgenstein nyelvjátékelmélete jelentéselemlethez, senki sem mondhatja, hogy ez a kijelentés hiányos, de ha Polányi „Personal Knowledge” c. főművére vagy akár melyik más, ezzel kapcsolatos írására csupán annyit mondanánk, hogy az jelentéselemlethez vagy csak egy észleléselemlethez, kijelentésünk hiányos lenne. Ez a különbség, amely a két elmélet között kimutatható, mint már jeleztem, mélyebb okokra vezethető vissza. Polányi az észlelés legkezdetlegesebb eseteiben fedezi fel a kontextus és a jel azon viszonyát, amelyet Wittgenstein kizárólag a nyelvhasználat eseteiben vizsgál. Szeretném kihangsúlyozni, hogy ez a kijelentésem nem értékelő, nem próbálom bebizonyítani, hogy ettől a különbségtől valamelyik elmélet jobb volna mint a másik. Csak arról van szó, hogy a két elmélet más jellegű abban az értelemben, hogy ugyanazt a problémát különböző szinteken vizsgálja. Az orvos, fizikus és kémikus Polányi eleve már tudományos tapasztalatok birtokában tett fel bizonyos kérdéseket, és talált rá bizonyos válaszokra, nem mint Wittgenstein, aki ha valamilyen szaktudomány fényében tárgyalt filozófiai problémákat, akkor az a matematika volt.

Amikor Polányi példái közül az arc, vagy a sztereóképek elemeit egy adott pillanatban úgy kezdjük látni, mint egy koherens kép elemeit, akkor könnyen észünkbe jut mindaz, amit Wittgensteinnél olvashatunk arról, ahogyan bizonyos jelek más és más jelentést hordoznak aszerint, hogy milyen kontextusban használjuk őket, illetve azt, hogy ezek a jelek nem is jelek, ameddig nem tartoznak egy grammatikához, amely mintegy kijelöli helyüket. Mindkét esetben tehát olyan koherens háttérrel van szó (proximális elem), amely felé mintegy elmozdul a figyelmünk egy olyan perspektíva felől, amely a háttérben marad. Vagyis mindkét elméletben megfogalmazódik az a meggyőződés, hogy az önmagáról explicit módon árulkodó, vagyis kinyilvánított tudás, akár cselekvés, akár beszéd formájában mutatkozik meg, tartalmaz olyan információt, amely nem válik explicitté, de amely nélkül mindaz ami explicitté válik, nem válhatna explicitté. Amikor a hallgatóságos tudás főbb tételeit összefoglaltam, utaltam arra is, hogy Polányi szerint a hallgatóságos elemek és a fokális elemek helyet cserélhetnek, ami természetesen a szemantikai aspektus tartalmi áthelyeződésével jár. Egy ilyen szerepcseré során a hallgatóságosan integrált jelek, amelyek a fokálisan érvényesülő résznek jelentést kölcsönöznek (az arc esetében láttuk, hogy annak nem explicit módon ismert vonásai együttesen hordozzák azt a jelentést, amelyet „ez az arc” – ként ismerünk fel), fokálissá válhatnak – vagy egyes elemek ezek közül azzá válhatnak – amint a figyelem áthelyeződik és nem az arc vonásai felől nézünk az arcra mint egészre, hanem az egész, koherens arcról tudatosan visszanézünk ennek egy vonására, mintha rekonstruálni akarnánk, hogy többek között ez volt az a vonás, amely az arcot jelentette számunkra. I-

lyenkor a proximális és a disztális helyet cserélnek. Természetesen azt lehetne mondani, hogy egy ilyen módon kiragadott elem is fokális tárgya lehet kisebb jeleknek, amelyek külön őt alkotják, és akkor az egész arcot ki is hagyhatjuk a játékból. De ez most nem annyira fontos. A fontos az, hogy észrevegyük: ez a szerepcsere a proximális és a disztális között ugyanúgy működik, mint amikor egy nyelvjáték segítségével megtanítunk valakinek egy másik nyelvjátékot. Ilyenkor ugyanis az a nyelvjáték, amely által az új nyelvjátékot tanítom, támaszul szolgál, és azért van ez így, mert a tanár és a tanítvány közösen ismertként uralja, és mint ilyen, ez a közös nyelvjáték mindkettőjük számára az a proximális háttér lesz, amely által a tanítvány számára elsajátítandó nyelvjáték szabályai fokálisak lesznek.

„A közös emberi cselekvésmód az a vonatkoztatási rendszer, amelynek segítségével egy idegen nyelvet értelmezünk.” (Wittgenstein, 1992, 126.)

Ebben az esetben tehát a közös emberi cselekvésmód hallgatólagos tudásunk tárgya, proximális azokhoz a disztális, explicit elemekhez képest, amelyek adott esetben egy idegen nyelv értelmezésre váró szabályai. Összegezve: amikor magyarázok valamit, akkor magyarázatom során vannak explicit, disztális információk – hiszen a magyarázás maga explicit kifejtése valaminek – és a nyelv, a vonatkoztatási rendszer, amelynek segítségével magyarázom, proximális marad. Itt fogalmazódik meg az a probléma, amit szerintem fontosabb észrevenni, mint csupán kimutatni a Polányi és a Wittgenstein elmélete közötti hasonlóságokat. Megpróbálom most megfogalmazni azt a problémát, amelyhez a két elmélet egyaránt eljut. A probléma egy kérdésre ad választ: mit is teszünk tulajdonképpen, amikor megmagyarázunk valamit?

„Amikor megtanuljuk használni a nyelvet, egy szondát vagy szerszámot, és tudatossá tesszük magunkban ezeket, ahogyan testünknek is tudatában vagyunk, akkor interiorizáljuk ezeket a dolgokat, és mintegy beljük költözünkÍgy működik egész oktatásunk is, ahogyan valamennyien interiorizáljuk kulturális örökségünket, olyan személylétévé fejlődünk, aki e felfogás alapján látja a világot és tapasztalja az életet.” (Polányi, 1992.)

Polányi a fenti idézet előtt arról ír, hogy egy dologról jelentésére nézni annyira, mint interiorizálni, viszont magára a dologra nézni annyira, mint exteriorizálni. Következésképpen egy dolognak interiorizálása révén kölcsönzünk jelentést és jelentését exteriorizálása révén számoljuk fel. Visszaemlékezve mindarra, amit eddig említettem a proximális és disztális elemekről, ezt a gondolatot úgy lehet értelmezni, hogy a proximálisan tudott jelek jelentéssel ruházzák fel a disztálisan tudott tárgyat, de amint egy diskurzus vagyis magyarázat során erről a disztálisan tudott tárgyról beszélni kezdünk – hogy egy hasonlattal éljek – mintegy kiemeljük tudásunk egészéből, odatesszük az elé, akinek meg akarjuk magyarázni és rámutatunk. Egy magyarázat képszerűen valahogy így nézhet ki. De amint ez a kiemelés megtörtént, úgy kezeljük, mint aminek jelentése már lezárt. Tudjuk már, hogy ez az a tárgy amelyre magyarázatunk vonatkozik, és befejezettként készen áll arra, hogy egy ilyen magyarázat tárgya legyen. Ebben a pillanatban nem jelent a magyarázónak semmit, mert éppen azt próbálja róla elmagyarázni, hogy mit jelentett számára addig a pillanatig, a-

mikor magyarázni kezdett. Polányi ezt értheti exteriorizáláson. Amikor bármilyen jelenséget, dolgot meg akarunk magyarázni, úgymond elidegenítjük. Azt mondhatnám, közszemlélés tárgyává tesszük, és ilyenkor fel kell függesztenünk minden újabb információt vele kapcsolatban, le kell zárunk jelentését illetően, hogy mint kész tárgyat meg tudjuk magyarázni, be tudjuk mutatni. A kérdés itt az, hogy amikor ezt tesszük, akkor a magyarázat idejére izolált tárgy nem veszít-e valamit abból a jelentésből, amellyel a magyarázó számára rendelkezett közvetlenül azelőtt, hogy elkezdte volna magyarázni. Az exteriorizálás a kész tárgy megmutatását jelenti, anélkül az interiorizáló folyamat nélkül, amely által az értelem számára egyáltalán tárggyá vált. A magyarázat ilyen körülmények között mindig kevesebb mint a tárgy maga, amelyről szól, mert ez, amíg a magyarázó személyes mentális tulajdona, addig hallgatólagosan magában hordozza létrejöttének azokat a jeleit, amelyeket a megértés során interiorizált. Polányi több írásában is utal arra, hogy a hallgatólagos integrálása azoknak a jeleknek, amelyek az explicit módon tudott és megnevezhető tárgyat az elmében létrehozzák, mindig többletinformációval rendelkezik ahhoz képest, amennyit a disztális tárgyról szóló magyarázat képes visszaadni. Lássunk egy, erre a gondolatra emlékeztető wittgensteini paragrafust:

„De hát nem ér-e az összes példánál messzebbre a megértés?» – Igen különös kifejezés és teljesen természetes.

De ez minden? Netán nem létezik-e még mélyebb magyarázat? Vagy nem kell-e legalább a magyarázat megértésének mélyebbnek lennie? – Nos, vajon az én megértésem mélyebb-e? Rendelkezem-e többel, mint amit a magyarázatban nyújtok? – De honnét akkor az érzés, hogy több áll a rendelkezésemre?

Netán olyan ez, mint mikor a határtalant olyan hosszúságként értelmezem, amely túlmutat minden hosszúságon?...” (Wittgenstein, 1992, 127.)

Életformánk integrált szabályszerűsége, amely lehetővé teszi, hogy bármilyen további – az életformán belül létező – szabályszerűséget megértsünk, a matematikai egzaktitás értelmében lazább szerkezetű mint az, amit általa magyarázunk, pontosabban mondván: az életforma az, amelyet nem lehet magyarázni. A magyarázat feltételez valami előzőt. Most kiderül, hogy ez az előző éppen laza szabályszerűségénél fogva több, mint amit általa magyarázunk. A magyarázat ugyanis szükségképpen lehatárolja azt, amiről szól. Ez minden magyarázat csődje. Úgy vélem, hogy ez Polányi és Wittgenstein közös tézise.

Egy magyarázat mindig statikus. Olyan mint egy állókép. Ezzel szemben valamiről való tudásunk dinamikus. Egy arcot dinamikusán ismerünk. Megelőlegezzük, hogy egy kicsit másként nézzen ki, és amikor legközelebb látjuk, az enyhe változások ellenére megismerjük. Az arcot megmagyarázni ezzel szemben azt jelenti, hogy ebből a dinamikából kiragadjuk, és ezáltal szükségképpen leszűkítjük egy statikus képre. A különbség egyenlő azzal a különbséggel, amely fennáll egy jelenetről készített film és ugyanarról a jelenetről készített fénykép között. A magyarázat fényképszerű, a benneélés általi megértés filmszerű. Tudásunk kifejezése érdekében jelrendszereket használunk. De amint láttuk, jelrendszereinkkel, nyelveinkkel mindig kevesebbet tudunk kifejezni, mint amennyit valójában tudunk. Ezt a felismerést próbálja igazolni mindkét

elmélet, annak vizsgálásával, hogy az, amit nem tudunk kifejezni jelrendszereinkkel, milyen természetű tudás. A közös végeredmény egy tudomány-, illetve filozófiakritika: megmutatása annak, hogy hol van az a pont, ahol nyelvünk korlátai következtében minden további filozófiai és tudományos érvelésünk csődöt mond.

KÖNYVÉSZET

1. Polányi Mihály: A tudomány megmagyarázhatatlan eleme, A teremtő képzelet, A hallgatólagos megismerés hatása a filozófia néhány problémájára, A hallgatólagos következtetés logikája, Értelemadás és értelemolvasás, Az élet visszavezethetetlen struktúrája, Nagy Endre előszava. In: Polányi Mihály filozófiai írásai, Atlantisz–Medvetánc, Budapest, 1992.
1. Polányi Mihály: A személyes tudás. In: Polanyiana III/1993, 2. szám.
2. Polányi Mihály: The Structure of Tacit Knowing, as delivered in February 17, 1964 at Duke University. (Regenstein Library of Chicago, Box: 36/11.)
3. Marcel Nicquet: Wittgensteinian Language Games and Michael Polanyi's Conception on Linguistic Knowledge. In: Polanyiana 11/1992, 1–2. szám.)
5. C.B. Daly: Polanyi and Wittgenstein. In: Intellect and Hope —Essays in the thought of Michael Polanyi.
6. Marjorie Greene: The Personal and the Subjective. Kézirat, Polányi Centenáriumon elhangzott előadás; Kent State University, 1992. (Regenstein Library of Chicago.)
7. Nyíri Kristóf: Társastudat: A szociologizáló ismeretelmélet gyökereihez, Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája. In: Nyíri Kristóf: Keresztút – filozófiai esszék, Kelenföld Kiadó, Budapest, 1989.
8. Nyíri Kristóf: Ludwig Wittgenstein, Kossuth Kiadó, Budapest, 1983.
9. Ludwig Wittgenstein: Filozófiai vizsgálódások, Atlantisz–Medvetánc, Budapest, 1992.

Benő Attila

SZIMBÓLUM ÉS ÉRTELMEZÉS

Másodlagos szimbolizáció a nyelvhasználatban

I. SZIMBÓLUM, SZIMBOLIZÁCIÓ

A nyelvi jelnek szimbólumként való felfogása nem új jelenség a szakirodalomban. A nyelvi jelet azért tekintették és tekintik szimbólumnak, mert jelentésánál a jeltárgy (referens) helyett áll, vagy ahogy Bühler mondja: „ábrázoló funkciója” révén szimbólum. Ebben a felfogásban arról van szó, hogy a nyelvi jel fogalmilag szimbolizálja a jeltárgyat, a hangalak felidézi a referenst. Tehát a nyelvi jel azért szimbólum, mert a jeltárgyat helyettesíti, azt jelképezi (vö. Lotz János, 1975). Nevezzük ezt a fajta szimbolizációt *elsődleges szimbolizációnak*.

Mi nem ezért a jel–jeltárgy megfelelésért tekintjük a nyelvi jelet szimbólumnak, hanem mert jelentősnek tartjuk azt, hogy a nyelvhasználatban valami *mást* is jelképez, mint ami a fogalmi megnevezésben (a denotációban) „objektíve” benne foglaltatik. Ezt a másságot azon konnotatív jelentésekben véljük megtalálni, amelyek a nyelvi jel tisztán fogalmi tartalmán túl érzelmi, értékkelő viszonyulást feltételeznek az egyéni értelmezésekben. Ezt a fajta konnotációt szimbolikus jelentéstulajdonításnak tekintjük. Úgy gondoljuk, hogy a nyelvi jel denotatív jelentése szimbólumává válik mindazon képzeteknek, tudattartalmaknak, amelyeket az asszociáció útján felidéz a nyelvhasználó egyénben. Azáltal válik jelképpé, hogy az értelmező egyéntől függő jelentéslehetőségeket hordoz magában, és így, mint általában a szimbólum, erős affektív-értékelő színezetű jelentések számára jelöl ki utakat. Ezek a konnotatív jelentések, mint egy prizma oldala, kaleidoszkópszerűen variálódnak a nézőpont függvényében. Ezt a lyamatot nevezzük *másodlagos szimbolizációnak*.

A másodlagos szimbolizáció a kommunikációs folyamatban zajlik úgy, hogy kiegészíti az elsődleges szimbolizációt, ráépül arra, szoros összefüggést alkot vele.

Amikor azt állítjuk, hogy a denotatív jelentés mintegy szimbolizálja a konnotatív jelentéseket, akkor részben párhuzamosan haladunk a szemantikának azzal a felismerésével, mely szerint a denotatív jelentés az alapja a konnotatív jelentéseknek, erre épülnek rá másodlagos, harmadlagos jelentésként, Csakhogy nem tartjuk a konnotatív jelentéseket úgy a nyelvi jelhez tartozónak, mint a denotatív jelentést. Az az előfeltevésünk, hogy a konnotatív jelentések a nyelvi jel és az azt értelmező személy viszonyában jönnek létre, és azért beszélünk a nyelvi jel szimbolikus jellegéről, mivel, elfogadva Elder-Cobb meghatározását, a szimbólumot olyan tárgynak tekintjük, amelyhez az emberek olyan jelentéseket társítanak, amelyek nincsenek inherensen benne a tárgyban (Elder-Cobb, 1983 :28). Amikor a nyelvnek erről a másodlagos szimbolizációjáról szólnunk, akkor minden fogalomjelölő szót a fentiek értelmében szimbólumnak tekintünk, tudva, hogy a szavak denotatív jelentésükön túl eltérő érzelmeket, élményeket, emlékeket idézhetnek fel a nyelvhasználó egyének tudatában. (Azért írtuk feltételes módban az igét, mert nem szükségszerű, hogy min-

dig működésbe lépjen a szó konnotatív jelentése, vagyis hogy megvalósuljon a másodlagos szimbolizáció.)

Ebben a szimbolizációs folyamatban a nyelvi jel a jeltárgy (a hangsor által jelölt referens) valós vagy vélt minőségeinek is jelképévé lesz. Így válik a számár a butaság, a csökönyösség, a nyúl a félénkség, az oroszlán a bátorság szimbólumává. Szimbólumnak tekintjük a szót olyan értelemben is, ahogy Clifford Geertz írja: „Az egész Guernica c. festmény is szimbólum, csakúgy mint az a festett kódarab, amit Csuringának neveznek, vagy az a szó, hogy „valóság”, és még az -ás morféma is. Ezek mind szimbólumok, vagy legalábbis szimbolikus elemek, mert megfoghatóan fejeznek ki fogalmakat, érzékelhető formákból leszűrű absztrakciókat, valamint eszmék, attitűdök, ítéletek, vágyak vagy hitek konkrét megtestesüléseit.” (Geertz, 1994: 67). Természetesen nemcsak a szó válik szimbólummá a használatban, hanem nagyobb nyelvi egységek is (szószereket, mondat, szöveg), és ezért használjuk a nyelvi jel kifejezést, hogy általánosítással utaljunk arra, hogy a másodlagos szimbolizáció a nyelvi egység magasabb szintjén is érvényesülhet.

Amikor a nyelvi jelet ebben az értelemben szimbólumnak tekintjük, akkor azt tartjuk, hogy olyan jellemző tulajdonságai vannak, amelyek általában a szimbólumra érvényesek: meghatározott helye van értékrendszerünkben, érzelmileg (is) viszonyulunk hozzá; egyszerre van objektív és szubjektív vonatkozása (Evseev, 1983: 43), és a kérdésköre tehát átvezet bennünket az antropocentrizmus világába.

Ha a nyelvi jel szimbólummá válik a kommunikációs folyamatban, amelyhez a pszichikai, kognitív struktúrái által meghatározott egyén jelentéseket társít, akkor nem beszélhetünk úgy a jelentéseiről, mintha azok „benne” lennének, mint a denotatív jelentés, amely, bár konvenció, a nyelvhasználat során elválaszthatatlanul a jelhez tapadt a beszélő közösség tudatában. Ezért mi nem a szimbólum jelentéséről beszélünk, hanem – John B. Carroll-tól kölcsönzött terminológiával – *jelentésszerűségről* (meaningness). Carroll jelentésszerűségnek nevezi a denotatív és konnotatív jelentések összegét, egészét (Carroll, 1979:61). Ezt a terminust találónak tartjuk a nyelvi szimbólum jelentéslehetőségeinek jelölésére, hiszen, ahogy Henri Wald írja, a szimbólum jelentését a denotáció és a konnotáció egysége adja meg (Wald, 1981:21). Ilyenként a nyelvi jel egyénben realizálódó jelentésszerűségének két vetülete van: a denotatív jelentésfelismerés és a szimbolikus (konnotatív) jelentésadás. (Mivel a befogadó a denotatív jelentést felismeri, a konnotatívot pedig hozzáadja.). A konnotáció mindig élményteli-tettség. A denotáció pusztán megnevezés. De a megnevezésen túl mindig ott van az egyén létélménye, a megnevezett jelenséggel vagy tárggyal kapcsolatos tapasztalata, tudása és az ezekből fakadó érzelmi viszonyulása, a minősítés mozzanata, amely alapján valamit jónak vagy rossznak, pozitívnak vagy negatívnak tekint. Az ontologikus adatok mindig átrendeződnek a pszichológiai és kulturális törvények szerint, egyszerűbbekké válnak, és a tapasztalat világképe egy antropomorfikus létmodellhez igazodik (Eseev, 1983:53). Úgy is mondhatjuk, hogy a nyelvi jelsor jelentésszerűségét a nyelvhasználó egyén építi fel a nyelvi jel által kijelölt képzetek és mentális viszonyok függvényében, fel-

használva azon információinak egy részét, amelyekkel rendelkezik a szimbólum referensét illetően. Ezt nevezzük J. B. Carroll alapján *értelmezésnek*. Ezek alapján nyilvánvaló, hogy a nyelvi szimbólum értelmezése szubjektív mozzanatokon (is) alapszik, és ilyen értelemben minden nyelvi jel költői szimbólumként is működik, mivel mint minden szimbólum folyton megsokszorozza a jelentéseket és ugyanakkor helyet ad az újabb jelentéseknek (Evseev, 1983:50).

Mintegy összefoglalva az eddigieket, azt mondhatjuk, hogy a nyelvi jel denotációja szimbólumává válik mindazon jelentéslehetőségeknek, amelyeket a nyelvi jelsort értelmező egyén tudatában előidézhet. Így közeledve a nyelvhez nem a jel-jeltárgy viszonyát vizsgáljuk önmagában, hanem arra vagyunk kíváncsiak, hogy a nyelvi jel mint közösségi termék hogyan teszi lehetővé az egyéni értelmezéseket a közlési folyamatokban, azaz hogyan válik a jel az egyéni tudattartalmak jelképévé.

II. KONNOTATÍV JELENTÉSEK: SZIMBOLIKUS JELENTÉSEK

Amint az eddig vázoltakból kitűnt, a nyelvi jel azáltal válik szimbólummá, hogy a használatban komplex jelentésben kezd működni, jelentéssé válik. Amikor a nyelvi szimbólumhoz az értelmező fogalmi jelentésén túl más jelentéseket társít, akkor ebben a jelentésadásban az affektív viszonyulás is tetten érhető. A konnotatív jelentések a jel értelmezését az emotív oldalról árnyalják, gazdagítják, noha nem érvényesülnek mindig minden egyes jel esetében. Így azt mondhatjuk, hogy a nyelvi szimbólumok értelmezése egyidejűleg racionális és irracionális, hiszen, ahogy Piaget írja, a gondolkodás (még a legracionálisabb is) egyidejűleg tudatos és tudattalan (Piaget, 1978:103). Az emberi gondolkodásnak ez a kétarcúsága teszi a nyelvi jelet egyszerre racionálissá és irracionálissá. Ezáltal utalhat egyidőben a fogalmilag megragadható tárgyra (a denotációban) és az értelmező emotív viszonyulására (a denotációkon túli jelentésekben). Mert a szimbólum egyidőben elsődleges és másodlagos, a megértett jelentéseken túl tartalmaz mélyebb jelentéseket, mint ahogy – Piaget-t idézve – „a fogalom is tartalmazhat azon felül, amit a felhasználó gondolkodás számára tudatosan magában foglal, egész sor olyan implikációt, amelyek pillanatnyilag vagy már hosszabb idő óta kiestek a gondolkodó személy tudatából, vagy akár sohasem voltak jelen benne (Piaget, 1978:305). Ilyen értelemben a nyelvi jel mint szimbólum jelentésségét nem lehet kimerítően leírni, hiszen, ahogy Ivan Evseev írja, általában a szimbólum jelentései nem alkalmasak arra, hogy rendszerezzük, katalogizáljuk őket (1983:22). A nyelvi jel esetében ez már azért sem lehetséges, mert a konnotatív jelentések a szimbólumot értelmező individuum külső és belső meghatározottságainak függvényei, és így egyénenként változnak, variálódnak.

Az eddig elhangzottak értelmében tekintsük a konnotációt szimbólumteremtő *jelentéstulajdonításnak*, és nevezzük a szimbólum fogalmi jelentésén túli érzelmi, értékelő mozzanatokon alapuló jelentéseket *szimbolikus jelentéseknek*,

mivel úgy határoztuk meg a szimbólumot, hogy olyan tárgy; amelynek elsődleges tárgyi jelentése mögött másodlagos, harmadlagos stb. jelentéslehetőségek vannak, és ezek többnyire tulajdonított, nem inherensen a „tárgyban” lévő jelentések. Ezért úgy tekintünk a konnotatív (szimbolikus) jelentésre, mint olyan jelentésre, amely a nyelvi jel és az értelmező szubjektum kapcsolatában létezik, és így nem írható le, mint a denotatív jelentések esetében, az egyén pszichikai és kognitív struktúráinak figyelembevétele nélkül. Mert a konnotáció esetében a szimbolikus nyelvi jel szinte elválaszthatatlanul összeforrt a nyelvhasználó személlyel. Így a szimbolikus jelentések magyarázatát a személyiségben, a személyiségre ható külső és belső tényezőkben kell keresni. A konnotáció, J. B. Carroll megállapítását követve, az individuum problémaköréhez tartozik, mivel az egyén véletlenszerű tapasztalataitól függ. De mivel az individuumok tapasztalata egy nyelvi közösségen belül meglehetősen hasonló, sok megfelelő jegyet találunk a konnotatív jelentések között. Ugyanakkor, amilyen mértékben az emberi tapasztalatok és magatartások egymástól eltérőek, a konnotatív jelentések is ugyanilyen mértékben különbözőek lehetnek (Carroll, 1979:60–61).

Továbbgondolva a konnotatív jelentések kialakulását meghatározó tényezőket, azt mondhatjuk, hogy ezek egyrészt a beszélő közösségtől és annak kultúrájától, másrészt az egyén tapasztalataitól, pszichikai felépítésétől, lelki alkatától függenek. Ezen a gondolatmeneten haladva úgy tűnik két fajta konnotációval kell számolnunk: azzal, amelyik általánosan elfogadott a beszélő közösség tudatában és a kultúra meghatározottsága alatt áll, és azzal, amelyik az egyén élettapasztalatától, tudásától és pszichikai struktúráinak működésétől függ. Az előbbit nevezzük *kultúr/konvencionális/konnotációnak*, az utóbbit *egyéni* (individuális) *konnotációnak*. A kultúrkonnotációt kultúrszimbolizációnak, az egyéni konnotációt egyéni szimbolizációnak tekinthetjük. Ezt a kétféle konnotáció megkülönböztetést az indokolja, hogy egy személy szimbólumhoz fűződő konnotációi nem mindig esnek egybe az általánosan elfogadott konnotációval, hiszen az individuális tapasztalatok egyéni asszociációk révén egyéni konnotatív jelentéseket vihetnek a nyelvi jelsor értelmezésébe.

A *kultúrkonnotációt* úgy határozhatjuk meg mint közösségi, általánosan elfogadott, interszubjektív jelentéstulajdonítást, amely közös társadalmi, kulturális tapasztalatokon nyugszik.

A kultúrkonnotáció közvetve rögzíti azt a tudást a világról, amelyet a nyelv-közösség megtapasztalt, amely a hagyományban rögzült, és nem kérdőjeleződik meg a mindennapi beszédben, éppen azért, mert általánosan elfogadott, felszívódott vagy felszívódik a kultúrában. A kultúrkonnotáció konvencionális viszonyulás a nyelvi szimbólum referenséhez. Benne tetten érhető az érzelmi, értékelő mozzanat.

A kultúrkonnotáció fejezi ki közvetett módon azt, hogy a nyelvi közösség önmagára vonatkoztatva milyennek értékeli valamely nyelvi szimbólum referensét, hogyan viszonyul hozzá. Persze ezt a viszonyulást nagy mértékben meghatározza, hogy a jeltárgynak milyen minőséget tulajdonítanak. A számár kultúrkonnotációja a butaság, jóllehet a biológusok arra figyelmeztetnek, hogy a hiedelemmel ellentétben (és a hiedelem nyelvi vetülete a konnotatív jelentések-

ben keresendő) a számár nem „buta”, igenis megvan neki a magához való esze. Tehát a „számár” nyelvi szimbólum referensének egy vélt, semmint valós minőségét jelképezi. Ezért állítottuk korábban, hogy a nyelvi jel a jeltárgy valós vagy vélt minőségének is jelképévé válik. Ilyenképpen a konnotatív jelentés a megismerés problémájával függ össze. A megismerés folyamatában az ember az objektumnak bizonyos minőségeket tulajdonít. E minőségtulajdonításnak egy része elkerülhetetlenül szubjektív jelenség; gyakran emberi tulajdonságok, viszonylatok vetülnek ki a jeltárgyra. És ez a minőségtulajdonítás a konnotatív jelentések alapjául szolgál. A konnotatív jelentésekben közvetve benne van, hogy a jeltárgynak milyen minőségéhez viszonyulunk így vagy úgy (pozitívan vagy negatívan). A szimbolikus jelentések révén úgy gondolunk a szimbólum referensére (a jeltárgyra) mint amelynek belső tulajdonsága az a minőség, amit mi neki tulajdonítunk.

A nyelvi relativizmusnak azt a Herderig visszamenő tételét, amely szerint a nyelv meghatározza gondolkodásunkat, világlátásunkat a kultúrkonnotációban is felfedhető. Hiszen a nyelvet elsajátító gyerek a szavak denotatív jelentésével együtt a kultúrkonnotatív jelentést is megtanulja. (Ha az apa azt mondja a három-négyéves kisfiának: „Számár vagy fiam”, akkor a gyerek megérti, meg kell hogy értse, hogy ez nem arra vonatkozik, hogy esetleg hosszú füle volna és azért tekinti az apja számárnak. Vagyis elsajátítja a gyerek azt, ami a kultúrában általánosan elfogadott: a számár a butaság szimbóluma.) Ha a denotatív jelentést majdnem egyidőben sajátítjuk el a konnotatív jelentéssel, akkor az előbbi mintegy hozzátapad az utóbbihoz, majdhogynem a jel inherens részévé válik, jöllehet eredetileg nem volt a szó jelentésének része. A szó így többjelentésűként kezd funkcionálni a nyelvhasználatban és néha elveszíti képes (szimbolikus) jellegét. Lengyel Lajos írja ezzel összefüggésben: „A között, hogy még nem képnék, hanem konkrét velejárónak érezzük az alapjelentést az átvitelben, és a között hogy nem látjuk már az átvitel alapját, az átmenetek egész sora húzódik meg mind az egyéni, mind a közösségi nyelvtudatban. Az egyik egyéni nyelvtudat számára meg erősen képszerű lehet az átvitel, a másik már nem érez képet, nem él át szemléltető hatást, hanem egyszerűen számon tartja a másik jelentést.”

Ezeket szem előtt tartva azt mondhatjuk, hogy a másodlagos szimbolizáció a nyelvet végtelenül gazdaggá varázsolja azáltal, hogy az alapjelentés forrásaként szolgál újabb és újabb szimbolikus jelentések megteremtésére. Az emberi gondolkodás antropomorfikus jellegéről tanúskodik a kultúrkonnotáció, amennyiben arról tesz bizonyosságot, hogy a világ tárgyait, jelenségeit önmagunkra vonatkoztatva, a ránk tett hatásuk alapján értékeljük, minősítjük, mivel, mint általában a konnotatív jelentések, ezt az érzelmi viszonyulást tükrözi. Ezért tartja Evseev az emberi érdekek reflexeinek a konnotatív jelentéseket, hiszen ezek az örömből, a szenvedésből táplálkoznak (Evseev 1983:41). Az *egyéni konnotáció* személyes színezetű (nem feltétlenül eredeti) individuális élettapasztalatokon alapuló, az egyén pszichikai tulajdonságai által meghatározott szubjektív jelentéstulajdonítás.

Az egyéni konnotáció az individuum nyelvelsajátításával, szocializációjával

van kapcsolatban, hiszen, amint láttuk, az ember a szimbólumok denotatív jelentésével együtt a konnotatív jelentésszerűségeket is megtanulja, és ez más tényezőkkel együtt megszabja egyéni konnotációinak az irányát.

A kultúrkonnotatív jelentéstől eltérő az egyéni konnotatív jelentés, bár ebben az eltérésben – újra hangsúlyozzuk – nem szükségszerűen valami eredeti jelentés érvényesül (jóllehet ez is előfordulhat). Inkább arról van szó, hogy a szimbólum referensének valamely más minősége kerül előtérbe a személy tudatában és a nyelvi jel ennek a minőségnek válik szimbólumává. Például a kutya kultúrkonnotációja nyelvünkben a „hűség”, egyéni konnotatív jelentése lehet: „puhaság”, „karmolás”, „éhség”, „vonítás”, „veszettség” stb. stb., az egyén élményeinek, élettapasztalatainak függvényében. Az egyéni konnotáció feltételezését az is alátámasztja, hogy az agyideg fiziológiájára és más kísérleti módszerekre alapozó pszichológia azt bizonyítja, hogy az egyes emberek által képzett jelentések, „a szemantikai mezők struktúrája” (az egyes jelentésegységek csoportjainak szerkezete, kiépítettsége) az emberek múltbeli tapasztalatainak eltérő szerveződésénél fogva sokféle lehet (Szende 1987:82). Hogy egy személy a nyelvi szimbólumnak a denotatív jelentésén túl milyen szimbolikus jelentéseket tulajdonít az tudásától, tapasztalataiból merítő asszociatív gondolkodásától függ. (Erre a kérdéskörre részletesebben kitérünk dolgozatunk következő részében.)

Az egyéni konnotáció a nyelvből, a kultúrából készen kapott világgépet árnyalja, színezi egyénisége és egyéniségét meghatározó tényezők függvényében, és ilyenként a nyelvi jelsorba, mint szimbólumba szubjektív jelentéseket visz. Humboldt szavaival élve a nyelvhasználatba szükségszerűen behatol a tárgyak szubjektív érzékelésének minden fajtája. Mivel a szó éppen ebből az érzékelésből keletkezik, nem magának a tárgynak a lenyomata, hanem ennek a lélekben keletkezett képe (Humboldt 1975:30). Úgy is mondhatnánk, az egyéni konnotáció a nyelvi jelet egyéni szimbólummá alakítja úgy, hogy az túlmegy a kollektív nyelv határán. Vagyis a kollektív jel feloldódik az egyén szubjektumában.

Szende Tamás a szakirodalom alapján a közleményben *tényállástartalmat* és *szubjektív* vagy *éntartalmat* különít el arra alapozva, hogy a kommunikáció során mind a közlő, mind a befogadó személyiségétől, lelki alkatától függő szubjektív jelentéstartalmat visz a közleménybe (Szende 1987:86). Az egyéni konnotációt ilyen szubjektív tartalomnak tekinthetjük a szimbólum értelmezésének bonyolult műveletsorozatában, mivel lényege éppen a *másságában* van. Más mint a fogalommegnevező denotatív jelentés (bár erre épül), más mint a kultúrkonnotatív jelentés (jóllehet kapcsolatban van vele). Más, mert az egyén szubjektumára „szabott”, azzal összenőtt. Mert „azzal a művelettel, ahogy az ember kitermeli magából a nyelvet, egyben bele is szövi magát” (Humboldt 1975:33). A nyelvi szimbólumhoz társított jelentéseket nem változatlan, statikus adottságoknak kell elképzelni, hanem inkább dinamikus, módosításoknak kitett viszonyulásoknak. Egyrészt mert az egyén a környezet hatására újraértelmezheti a jeletárgyhoz való viszonyulását, és ezáltal szükségszerűen az egyéni konnotációsor is jobban eltolódik a pozitív vagy negatív értékelés irányába. Másrészt a kommunikációs folyamatban a konnotatív jelentések hatással lehetnek egymásra, amennyiben a dialógusban felszínre kerülnek és különböző egyéni

konnotációkkal ütköznek. Sőt azt is mondhatjuk, hogy néha ezek az egyéni konnotációk felelősek a vitákért. Ez okozhatja, hogy egy adott jelsor (szó, szó szerkezet, mondat, szöveg) valamely személyben másként értelmeződik, mint partnerében. Úgynevezett fogalomtisztázásra azért is van szükség, mert előfordul, hogy a vitázó felek valamelyike a denotatív jelentés mellett igen nagy teret enged az egyéni konnotatív jelentéseknek. Az olyan szimbólumok mint *demokrácia* vagy *sajtószabadság* (és mint általában az elvont fogalmak) a legkülönbözőbb egyéni konnotatív jelentéseket hívhatják elő, és ezek jelentős mértékben befolyásolják az értelmezést és az értelmezésből fakadó viszonyulást.

Az egyéni konnotatív jelentésekről szólva az eddigiekben feltételeztük, hogy az egyén helyesen sajátította el a nyelvi jel denotatív jelentését. Ha viszont tudatában a nyelvi jel denotátuma nem egészen a társadalmilag érvényes jelentésben rögzítődik, még nagyobb a lehetősége annak, hogy sajátos színezetű, eredeti konnotációi szülessenek a jeltárgyra vonatkozó nyelvi szimbólum érteimezésében. Telegdi Zsigmond figyelmeztet arra, a denotatív jelentésről szólva, hogy az egyénnek magának kell a jelentéseket saját tapasztalata alapján birtokba vennie. Ezért „a jelentés, amelyet valamely jelnek tulajdonít közvetlenül saját tevékenységének az eredménye, és így elkerülhetetlenül adott annak lehetősége, hogy a szó jelentése, ahogy azt az egyén elsajátította, nem egyezik egészen a szó társadalmilag érvényes jelentésével” (Telegdi 1979:46).

Amint az a fentiekből kitűnik, az egyéni konnotatív jelentéstulajdonítás a denotációra épülő dinamikus jelenség. Dinamikus, mert a denotátum változásával, eltolódásával (félreértés, félreértelmezés) a konnotációsor is eltolódik. Dinamikus, mert nem egyszerre és mindenkorra adott az individuum számára, hanem változó gondolkodásmódjával, élményvilágával együtt alakul.

A nyelvi szimbólumok értelmezéseinek különbségeire a legtöbbször az egyéni konnotációk adnak magyarázatot, különösen az olyan területeken, ahol szabadabban érvényesülhetnek, mint például a költői nyelvben. Így a szóképek eltérő értelmezésének okát is a szubjektív jelentéstulajdonításban kell keresni, és az értelmezésben játszott szerepe miatt mindenkor számolni kell vele.

A továbbiakban az a kérdés vetődik fel, hogy a kultúr- és egyéni konnotatív jelentések hogyan viszonyulnak egymáshoz eredetüket, működésüket nézve. Mint szó volt róla, úgy véljük, hogy a kultúrkonnotatív jelentéseket mintegy készen kapja az egyén a nyelvi közösségtől, jóllehet nem úgy része a nyelvi jelnek, mint a denotatív jelentés. Amikor azt állítottuk a kultúrkonnotációról, hogy interszubjektív jelenség, akkor mintegy kijelöltük az irányt, amely a kétfajta jelentés viszonyát hivatott tisztázni. Interszubjektív – vagyis több szubjektív értékelés, minősítés találkozási pontja. Eredetét nézve így a kultúrkonnotáció az egyéni konnotációk egybeesése, megfelelése a közös társadalmi tapasztalat alapján. Vagyis ha az egyéni konnotációk konvencióvá válnak, általánosan elfogadottá lesznek, akkor már kultúrkonnotációkkal van dolgunk. Ilyen értelemben a kultúrkonnotáció az egyéni konnotációban gyökerezik. Minden kultúrkonnotatív jelentés a nyelv kialakulásának kezdetén egyéni konnotáció lehetett.

KÖNYVÉSZET

1. Carroll, Jolin B.: Limbaj și gândire. București. 1979
2. Coteanu, I. – Wald, L. (red.): Semantică și semiotică. București. 1981
3. Cs. Gyimesi Éva: Teremtett világ. Bukarest. 1983
4. Elder, Charles D. – Cobb, Roger W.: The Political Uses of Symbols. New York & London, 1983.
5. Evseev, Ivan: Cuvînt – Simbol – Mit. Timișoara. 1983
6. Fodor Katalin: Tudat és jelentés. Bukarest. 1983
7. Geertz, Clifford: Az értelmezés hatalma. Budapest. 1994
8. Humboldt, Wilhelm von: Az emberi nyelv szerkezetének különbözősége. Péntek Teiszler (szerk.), 1975.
9. Ionescu, Emil: Manual de lingvistică generală. București. 1992
10. Kenesi István (szerk.): A nyelv és a nyelvek. Budapest. 1989
11. Lénárd Ferenc: A lélektan útjai. Budapest. 1989
12. Lotz János: Nyelvészet: A szimbólum teszi az embert. Péntek – Teiszler (szerk.) 1975
13. Luria, Salvador E.: Az élet: befejezetlen kísérlet. Budapest, 1976
14. Miclau, Paul: Semiotica lingvistică. București. 1977
15. Paul, Hermann: A nyelvtörténet alapelvei. Péntek – Teiszler (szerk.). 1975
16. Péntek János – Teiszler Pál (szerk.): Nyelvelméleti tanulmányok. Bukarest 1975
17. Piaget, Jean: Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei. Bucuresti. 1972
Szimbólumképzés a gyermekkorban. Budapest. 1976
18. Slama – Cazacu, Tatiana: Introducere în psiholingvistică. București. 1968
18. Szende Tamás: Megérthetjük-e egymást ? (Korunk kommunikációs zavarai) Budapest, 1987.
19. Telegdi Zsigmond: Bevezetés az általános nyelvészetbe. Budapest. 1979
20. Vasiliu, Emanuel: Introducere în teoria limbii. Coteanu – Wald (red.). 1992
21. Wald, Henri: Dialectica simbolului. Coteanu – Wald (red.). 1981
- Zalabai Zsigmond: Tűnődés a trópusokon. Budapest. 1986

MŰVÉSZI APPERCEPCIÓ ÉS TRANZSCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIA

E sokat sejtető cím után rögtön meg kel jegyeznem, hogy itt nem lesz szó sem általában a művészi appercepcióról, sem a transzcendentális fenomenológia problematikájának kimerítő vizsgálatáról. A címben szereplő „művészi” mindenekelőtt festőit takar, s csak azért használom több helyen is a „művészi” kifejezést, mivel a festői appercepció bizonyos jellegzetességei ráillenek más művészetekre is. A transzcendentális fenomenológiáit is annyiban fogom érinteni, amennyiben a festői látásmóddal való összehasonlító elemzés megköveteli. Az összehasonlítást közelebből Cézanne művészetéhez kapcsolva fogom elvégezni, mivel leginkább nála tételeződik a fenomenológia azon immanenciája, hogy valamely tárgy nem transzcendensként, hanem a hozzá kapcsolódó jelenségekben válik adottá számunkra.

Honnan ismerhetjük meg a festői látásmódot vagy appercepciót? Mindenek előtt a műalkotásokból. „A művészet egész története a vizuális észlelés módzatainak története. Azoknak a változó szemszögeknek a története, amelyekből az ember látta a világot.” (Read, 1972, 10.) Ez az álláspont kételyeket ébreszt. Bár a művész általában azt látja meg, amit látni akar, s ez utóbbit az is meghatározza, hogy van-e rá kifejezőeszköze vagy nincs, mégsem tehetünk egyenlőségelet a közé amit a festő lát és amit kifejez. Sok esetben hiányzik a sima, a kifejezőeszköz, hogy lefordítsa azt amit lát. Ezt igazolják a félresikerült alkotások, kínlódások. Másrészt a műalkotáson megjelenő elnagyolt részek nem azt jelentik, hogy a művész ott nem látott semmit, hanem hogy azt nem tartotta érdekesnek és szüksége volt az elnagyolásra valamely fontosabb minőség kiemeléséhez. Mégis igaza van H. Readnek, mivel a művész látásmódjával kapcsolatban számunkra az a fontos, hogy mit tudott kifejezni, a többről vagy nincs tudomásunk, vagy lényegtelen, mivel nem tér el az átlagember appercepciójától.

A művészi látásmód tehát elkülöníthető az átlagos látásmódtól, bár ez utóbbi a művésznek is sajátja. Mondhatnánk két világ embere, mivel az alkotás egy olyan szellemi diszpozíciót igényel, amelyre a művészi látásmód a jellemző, viszont az alkotáson kívül ő is a mindennapok világában él. Az alkotáshoz szükséges szellemi diszpozíciót egyaránt meghatározza mind a korstílus, mind az egyéni temperamentum vagy stílus, melyek a kifejezéssel, az átfordítással állnak szoros kapcsolatban és megkövetelnek bizonyos feltételeket az appercepcióra vonatkozóan. Például ha egy tájképfestő egy fehér virág visszaadásához fehér színt használ, akkor nem lesz mit kezdjen a tűző Nap fényességével. A kép egysége érdekében kénytelen módosítania azon amit lát, a rendelkezésére álló közeg függvényében. Ezek szerint találóbb Gombrich megjegyzése: „...a művész inkább azt akarja látni amit lefest, és nem azt akarja lefesteni, amit lát.” (Gombrich, 1972, 85.) Mindig azokat az aspektusokat keresi, amelyeket a vásznan érvényesíteni tud.

Ha megvizsgáljuk azt, hogy mi különbözteti meg a művészi appercepciót az átlagos appercepciótól, akkor talán közelebb kerülünk a művészi appercepció és a fenomenologikus beállítódás viszonyának megítéléséhez is.

A természetes beállítódásban magát a fényt és nem a tónusok különbségét vesszük észre, ahogyan azt a festő teszi. Azt látjuk, hogy egy arc felderül és nem azt, hogy módosult rajta az izmok összehúzódása. A benyomások közvetlensége megakadályozza számunkra a részletek elemzését. A festő feladja ezt a közvetlenséget és egy fordított úton a részletek módosulásából építi fel a derűs arcot. Még a realista festészet esetében is megfigyelhető, hogy mennyire meghatározza a képi közeg azt, ami látható a képen, s ez nagymértékben különbözik attól, amit a valóságban „látunk”. A reneszánsz dicsőített „isteni perspektívája” még nem adja vissza azt, amit „látunk”. A képen egy távoli alak a perspektíva törvényei szerint jóval kisebbként jelenik meg mint az előtérben látható tárgyak, s ez érzékelteti a távolságot. Valójában ezt mi fordítva észleljük. Ha egy távolabb levő embert meglátunk, akkor nem arra figyelünk, hogy ez mennyivel kisebb mint a közelünkbe eső tárgyak – sőt ezt észre sem vesszük – hanem a távolságot becsüljük fel, az eleve-értelmezett életvilágunk alapján, melynek appercipálása nem redukálható egyetlen érzékszervre sem. R. Arnheim kifejezésével élve „látó ujjal” mozgunk a környező világban, úgy mond „letapogatjuk” a szemünkkel a dolgokat (alakjukat, felépítésüket, érdekességüket stb.). Valamennyi érzékszervünk mellett a proprioceptív érzékelés, saját magunk érzékelése is fontos szerepet játszik „tájékozódásunkban”.

Ennek ellenére a festő a vizuális érzékelésre kell hogy építsen, azokra az aspektusokra, amelyek érvényesíthetők az egysíkú vásznon a színek segítségével. Ezek megtalálása azt igényli, hogy feladja a természetes beállítódást – a környező világ eleve-értelmezettségét. Életvilágunkban szervesen összefonódik a látás és a tudás. Olyannyira, hogy egyes esetekben nem tudjuk megkülönböztetni a valóban látottat attól amit csak látni vélünk, amikor csak tudjuk, hogy mit kellene látnunk, de valójában nem látjuk – belelátjuk.

A tárgyábrázoló festészet esetében a festő általában igyekszik arra reflektálni, amit lát és ami ezekből a látványokból leszűrhető. Persze ez nem jelenti azt, hogy képes lenne egyfajta „romlatlan szemmel” – minden elmélettől és értelmezéstől mentesen – tekinteni a világra. Látásunk mindig valamilyen értelmezésen alapul – egész énünk reakciója olyan fénymintákra, amelyek ingerlik retinánkat, s nem csupán színérzet-ingerek pusztá rögzítésével azonos. A látás fiziológiájával kapcsolatos vizsgálatok rámutattak arra, hogy az ingerek voltaképpen semlegesek s csak a felfogásban működő aktív észlelés, értelmezés révén válnak azzá amik. Azt hogy mit látunk, mindig meghatározza az ahogyan értelmezzük a látottat, ennek ugyanis soha sincs kitüntetett értelmezése. Ugyanez megfigyelhető a hallás esetében is: az óra ketyegését hallhatom tik-tak-nak, de belehallhatom azt is, hogy tiki-taki, tik-tik-tak, s mindez itt is az értelmezés függvénye.

A művészet története az impresszionizmusig a látható minőségekre irányuló egyre fokozottabb reflektálásként értelmezhető. Ez egyrészt a hétköznapiakban működő sematizmusoktól való megszabadulást jelenti; másrészt a kifejezőeszközök tökéletesítése, vagyis a sémák fokozottabb differenciálódása, ami a látható világ újabb értelmezéseihez vezet. Így alakulnak ki a festészetben is a különböző stílusok, s ezen korstílusokon belül a festők egyéni stílusai. Mindenütt

működik egyfajta „nómikus apparátus”, mely már meglévő sémák, kifejezőeszközök rendszeréből áll, de a művész ezeket csak akkor tudja sajátosan felhasználni, ha magáévá teszi, ha össze tudja egyeztetni saját látásmódjával, ha pedig ez nem sikerül, akkor újakat teremt.

Az alkotáshoz szükséges szellemi beállítódás többnyire azt igényli, hogy a festő legyőzze a dolgok ismert jelentésére és megjelenési formájára vonatkozó sematikus tudását, mint például azt, hogy: a fa lombja zöld, törzse sötétbarna stb. Nem „a” valóság visszaadására kell törekednie, hanem egy valóságosabb valóság megalkotására. Az alkotás itt nem egy eleve adott „valóság” reprodukálása, hanem sajátos lényegi minőségek felszínre hozatala azokból a jelenségek-ből, amelyek a művész számára a képzeletben, a felidézésben vagy a szemléletben adóttak. Mindez az eleve értelmezett világ „zárójelbe tételét” jelenti, ami erős hasonlóságot mutat a husserli fenomenologikus beállítódással. Mindkét esetben mindenféle tudás és ismeret „kikapcsolásáról” van szó, ami a tisztza szemlélés – husserli kifejezéssel élve az „abszolút önadottságok” – területére helyezi át a szubjektumot. Az impresszionisták, akárcsak Husserl, úgy vélik, hogy értelmetlenség beszélni a dolgokról mint amelyek egyszerűen ott vannak, s éppen csak szemlélni kell őket, hisz ez az „egyszerű ottlét” bizonyos sajátos és változó felépítésű élmények sorozata. A dolgok ezekben a változó fenoménekben konstituálódnak, jelennek meg, de egyik fenomén sem tartalmazza egymaga a dolgot. Ilyen fenoméneket igyekeztek megragadni az impresszionisták képeiken, miközben saját észlelésükre reflektáltak, arra hogy külön-külön ők azok, akik ezt vagy azt a fenomént így vagy úgy látják. Mondhatnánk előáll a szemlélő reflexió, amely az illető élmény appercepciójában adottra irányul. Így lesz tudatossá az, hogy a szemlélés tárgyai szubjektív tárgyiségformában adóttak, tehát számunkra adóttak. Az impresszionizmus csak az egyedi ismeretfenoménre reflektált, ezeket ragadta meg és adta vissza a színek és visszfények gazdagságában, a szemlélő helyzetétől függő pillanatnyi fény-árnyék hatásokban, anélkül hogy összefüggésben volna ezen fenomének előtteseivel és mögötteseivel, egyre bizonytalanabbá vált a „ráismerés” magától értetődő volta – a tárgyiség maga. Cézanne problémája éppen ez volt: ha minden részletében hűségesen ragaszkodunk ezekhez az egyszeri szemléleti benyomásokhoz, akkor az elemek nem olvadnak össze egy meggyőző egészé. Az egyedi szemléletek nem rendelkeznek objektív érvényességgel mint a tárgyak, de minden egyedi kogníciónak megvan a maga tárgyi vonatkozása, az intencionális tárgya, acnelyre így vagy úgy irányul. A feladat tehát az, hogy nem az egyes fenoméneket kell figyelembe venni, hanem összetételeiket és összefüggéseiket. „Ezek az összefüggések nem pusztá alaktalan konglomerátumok, hanem sajátosan kötött, mintegy egymást fedő egységek és az ismeret egységei, amelyeknek mint ismeret-egységeknek megvan a maguk egységes tárgyi korrelátumuk.” (Husserl, 1972, 41.) A fenomenológia egyrészt az ismereteket mint jelenségeket, ábrázolásokat és tudataktusokat vizsgálja, amelyekben a különböző tárgyiségek kifejeződnek, másrészt az így jelentkező tárgyiségeket. A posztimpresszionizmus – Cézanne is ide sorolható – legfőbb jellegzetessége A. Gehlen szerint az, hogy megtalálta a módját annak, hogy hogyan lehet a tartós reflexiót bevonni a kép-

be, és ugyanakkor megtartani a tárgyábrázolást. A képnek ez a „kétrétúsége” a „Párizsi előadások”-ban kifejtett tudatfluktuáció husserli fogalmához köthető. A tudatfluktuáció folytonos ingamozgást jelent a különböző diszperát tudattények és az ezekben jelentkező tárgyiség-egység között. A kép egyrészt egy saját jogú ingerfelületet önállósít kibontakoztatva a jelenségek szín- és formabeli gazdagságát, másrészt egy, a változó fenoménnel szervesen összekapcsolt tárgyi egységet is megjelenít. A posztimpresszionisták a szemlélő tekintetet úgy mond bevezették a tárgyba; nem engedvén továbbsiklani egy perspektivisztikus-illuzionista „világba”, lefékeztek és hagyták hogy megragadja a képfelületet. Ezáltal eltűnik a törekvés egy tökéletes térhatás felkeltésére, inkább egy, az idődimenzióhoz igazodó, elemeiben megbontott tér tárul fel. Gondoljunk itt például Cézanne csendéleteire, ahol az asztal és a rajta található különböző tárgyak úgy vannak elhelyezve, ahogy különböző nézőpontokból láthatnánk, sőt az egyes tárgyak ábrázolása sem igazodik a perspektíva törvényeihez. A mozgás ilyenféle „bevitele” a képbe kitörést jelent a jelenség most-pontjából és rámutat arra, hogy a létezés ténylegességének megnyilvánítása nem lehetséges egyfajta időhorizont nélkül. A tárgyat csak ezen a horizonton belül, az időben egymást követő és összefüggő fenomének szintéziseként lehet felmutatni; csak így lehet adott számunkra és nem ezektől leválasztva mint „a” tárgy.

Úgy gondolom, Cézanne festészetében érhető tetten leginkább ez a fenomenologikus beállítódás. Egyfajta szintézist teremt az impresszionista szenzualizmus és a szintetikus kubizmus konceptuális művészete között, abban az értelemben, hogy az egyedi látványokat igyekszik összehozni a tárgyak adottságformáival. Törekvése az, hogy valamilyen módon összekapcsolja a különféle látványokat azokkal a viszonylag állandó és egyetemes minőségekkel, amelyekben számunkra adottá válik a tárgy. „Mindennek úgy kell összeilleszkednie minden mással, hogy az érzés, a fény, az igazság ne illan hasson el. Értse meg, az egészen dolgozom, egyszerre valamennyi részen. Egyetlen impulzussal, osztatlan hittel rakom össze az összes részt és darabot. Minden amit látunk szétesik, elenyészik, nemde? A természet mindig ugyanaz, de semmi sem tartós benne ami megjelenik előttünk. Művészetünknek a természet állandóságát kell ábrázolnia az elemekben, a megjelenő változatokban.” (M. Raphael, 1993/4, 43.) A művésznek a vizuális észlelések területén kell kialakítania egy szerkezeti rendet, és ezzel a rendező tevékenységgel „realizálja” a tárgyat. Husserl tanítványa, Ingarden megjegyzi, hogy egy „dologhoz tartozó látvány egysége rendszerint nem azáltal konstituálódik, hogy tartalma élesen, kontúrszerűen elválik az összlátvány többi elemétől, hanem azáltal, hogy a benne lévő elemek összetartoznak, s maga ez az összetartozás egyaránt következménye a különféle, és egészen meghatározott módon elrendezett látványok egymásutánjának, és a hozzájuk tartozó, tartalmilag szintűgy meghatározott észlelési aktusok végrehajtásának.” (Ingarden, 1977, 278.) A festő, akárcsak a szobrász vagy az író, ha meg akarja őrizni a dologi mozzanatot, akkor nem az egyszeri alkalommal átélt látványokat kell visszaadnia, hanem rendező tevékenysége folytán bizonyos idealizációkat kell, hogy teremtsen, amelyek csak sémáját képezik a konkrét, tovaáramló látványoknak. Ezen úgynevezett „sematizált látványok” olyan elemek-

nek az összességéből állnak, amelyeknek azonosságát nem érinti a konkrét látványok most-pillanata. Cézanne képei nemcsak ilyen sematizált „látványok”; olyan konkrét látványokkal „tölti ki” őket, amelyek bár különböző aspektusokban realizálódtak, mégis összhangjukból maga a szemléletre hozott tárgyi egység kerekedik ki. Összhangba hozza a színek különböző árnyalatait és változatos gazdagságát a dolgok helyi színeivel, mint kitöltetlen és állandó színminőségekkel. A reneszánszban a kép az egymás mellé rendelt homogén színfoltok rideg harmóniájára épül fel, míg Cézanne-nál az egymásba átszövő színek küzdelméből nő ki.

Talán a portré példájával szemléltethető a dologi mozzanat megteremtése, mint a tárgyak sajátos, lényegi minőségeire való reflektálás. A portré az individuálisat nem esetlegesen, hanem idealizáltan ábrázolja. Az idealizálás eredménye nem valamilyen embertípus bemutatása, hanem az individualitás – esetlegess vonásaitól megtisztított – igazi lényegének megjelenítése. Ez a lényeg nem valamely misztikus és közvetlen lényegszemlélet következtében, hanem mindig valakire vonatkoztatottan tárul fel. Két különböző festő sohasem festene egyvalakiról azonos portrét. Nincs mindkettőjük számára azonos „igazi lényeg”, mivel az észleletek és benyomások más-más tudategységekbe szerveződnek. A tulatot, mint valaminek a tudatát, lényegesen meghatározzák az előzetesen észlelt fenomének, s így, a különböző életvilágbeli tapasztalatokkal rendelkező festők, más-más tudategységet illetve, ennek megfelelően, eltérő lényegképet alakítanak ki egy adott személyről.

Cézanne úgy „realizálja” a motívumot, hogy a képbe beiktatott gyűjtőpontra vonatkoztatva építi fel az észleleteket, és az így nyert kitöltött, sematizált látványokat az ábrázolás kizárólagos anyagába, a színbe fordítja át. Szerinte a festőnek olyan szemmel kell rendelkeznie, amely a színben látja meg (a) tárgyat. Egy színfolt egy egész sor feltételnek kell hogy eleget tegyen: fényt, levegőt, tárgyat, karaktert, kompozíciót, rajzot, stílust kell nyújtania. A festő feláldozza saját magáról és a világról alkotott gondolatait, érzéseit, hogy eljusson a festészet kegyelmi állapotába. Szükséges egy kissé bepillantunk a színek világába hogy megértsük, milyen nehézségek adódnak a színekbe való átfordítás, a színekben való látás kapcsán. Azt, hogy egy adott foltot milyen színűnek látunk, mindig meghatározza az összlátvány, vagyis a folt környezete: egyrészt

az, hogy ebben a környezetben milyen színek találhatók, másrészt, hogy ezen színfoltok milyen nagyságrendű és helyzeti viszonyban állnak az adott folttal, A színek kölcsönös meghatározottsága az összlátványon belül a szíkontrasztoknak tulajdonítható, mikor a különböző színhatások között szembeszökő különbségek vagy intervallumok állapíthatók meg. Johannes Itten „A színek művészete” c. könyvében hét különböző szíkontrasztot sorol fel, amelyekben felismerhetjük a színek alapvető formaképző, expresszív és konstruktív lehetőségeit. Ezek a következők:

- *a magábanvaló szíkontraszt*, melynek előállításához három, egymástól határozottan elütő színre van szükség; legerőteljesebben a három alapszínben (sárga, kék, vörös) jut kifejezésre; hatásuk mindig tarka, harsogó és határozott.

- *fény-árnyék kontraszt*, melyben a megfestett kép két, három vagy négy tó-

nusértékben illetve síkban épülhet fel; ezeket a tónuscsoportokat jól össze kell hangolni, különben a kompozíció veszít rendezettségéből, és tisztaságából. A rendező síkok kedvező esetben feltartóztathatják a nemkívánatos perspektívákat.

- *hideg-meleg kontraszt*; a legmelegebb szín a vöröses-narancs, a leghidegebb a zöldeskék; renkívüli festői hatásokat tesz lehetővé, és muzikálisan csengető, valószínűtlen karakterű atmoszférát hoz létre.

- *komplementer kontraszt*, a kiegészítő színek (vörös–zöld, sárga–ibolya, narancs–kék stb.) kölcsönösen megkövetelik a másik létét, s egymás mellett a legnagyobb világító erőre tesznek szert.

- *szimultán kontraszt*, ami röviden azt jelenti, hogy szemünk valamely adott szín meglátásakor egyidejűleg megköveteli a komplementer színt, s ha ez utóbbi nincs jelen, önkényesen létrehozza azt. Ez úgy történik, hogy az adott szín környezetében található színeket (főleg a semleges szürkét, vagy a saját komplementeréhez közel álló színeket) saját komplementerévé alakítja, s ezáltal vibráló hatást kelt.

- *minőségi kontraszt*, ami a telített vegytiszta színek, és a tompa vagy tört színek közötti ellentétet domborítja ki. Egy tiszta szín, tört színek mellett sokkal erőteljesebben ragyog fel.

- *mennyiségi kontraszt* – két vagy több színfolt méretviszonyaira vonatkozik; egy szín hatóerejét a világító erő mellett a folt nagysága határozza meg. Ezekkel a felsorolt kontrasztokkal lehet megmagyarázni mind a színek térhatását (pl. egy sötét háttér előtt egy világos folt előreugrik), mind pedig a színek módosulását.

Visszatérve Cézanne idézett soraira, gondolom most már érthető, hogy miért hangsúlyozza annak szükségességét, hogy a színek adottságaihoz igazodva egyszerre dolgozzon a kép minden kis részletén. Bármekkora tapasztalattal is rendelkezik egy festő, a színek módosulásait illetően, nem tudja előre pontosan megállapítani, hogy hogyan fog hatni egy szín a kép befejezése után. Márpedig Cézanne számára a színek nem másodrendűek, nem a dolgok tartozékai, hanem éppen a lényegét jelentik – a dolgok belőlük épülnek fel. Ezért a képet nem úgy építi fel, hogy az egyes, kimunkált részeket egymás mellé helyezi, úgy sem hogy először megrajzolja a tárgyakat, majd pedig kifesti, hanem éppen fordítva: a határozatlanról halad a konkrét felé. Először felviszi a vászonra a nagyobb, még differenciálatlan egységeket, színfoltokat, majd ezeknek a fokozatos tagolásából, és a színek „viselkedéséből” alakulnak ki a konkrét, részletesebb egységek. Ez az alkotói folyamat hasonlóságot mutat a fenomenologikus beállítódás észlelési folyamatával: a határozatlan kognícióktól halad, az egyes fenomének közötti viszonyok vizsgálatán keresztül, a tárgyiság-egység felé. Gombrich „Művészet és illúzió” c. könyvében rámutat arra, hogy az észlelés nem valaminek az egyszeri, passzív felfedése, hanem lényegében prognosztikus jellegű folyamat, ami a „séma és annak kijavítása” elvére épül. Például egy ismeretlen tárgy észlelésekor a kezdeti sémát, melyben a tárgyat megragadjuk, a kitöltetlenség és határozatlanság legmagasabb foka jellemzi. Úgy jelenik meg, mint valami, aminek van hátoldala és belseje, de anélkül, hogy ezeknek köze-

lebbi, pontosabb minősége is adott lenne. A tárgy körüljárása közben a kezdeti séma fokozatosan kitöltődik és differenciálódik, az észlelt szín- és alakminőségeknek megfelelően, s így újabb és pontosabb sémák lépnek működésbe.

Az alkotási folyamat során a festő egy tágabb séma (pl. egy nagyobb színfolt) fokozatos tagolásával és javítgatásával jut el a fantáziakép, vagy az észlelt fenomenének szemléletre hozásáig, az ezekben megjelenő lényegiségek kiemelésével. Az alkotás és észlelés összehasonlítása azért nem lényegtelen, mert a festő esetében ezek kölcsönösen meghatározzák egymást, és így a folytonos festés közben sajátítja el azt az appercepció módját, amit festői látásmódnak nevezünk.

Befejezésképpen szükséges tisztáznunk, hogy ezek a sokat emlegetett lényegiségek nem mások, mint azok a sémák, melyek az észlelés során jelentkeznek, és amelyek lehetővé teszik a további megismerést. Tehát nem statikus lényegképekről van szó, hanem csak viszonylagos stabilitásuk van egy bizonyos kognitív szintetikus egységében (vagy ennek objektivációjaként a képen). A művészet története azt bizonyítja, hogy ezek az eidoszok vagy sémák más és más módon jelentkeztek, egyesek megcáfolódtak, majd újabb értelmezések révén újabb sémák léptek a helyükre.

A lényegkép és a séma azonosítása nem jelent visszatérést a mindennapok sematizmusához. Az ott működő sémák többnyire az önreflexiók viszonyrendszer működtetése nélkül jönnek létre, s így fennáll annak a lehetősége, hogy valamely minőséget – melynek kitüntetettsége lehet hogy éppen érdeken vagy hasznosságon alapul – lényeginek tekintsünk. Ennek elkerülése érdekében szükség van arra, amit a fenomenológiából ismert transzcendentális ego (vagy jelen esetben a művész) érdektelen szemlélésének nevezhetünk. Az érdektelen szemlélet Cézanne-nál nem a „Természet” iránti közömbösséget jelentette, hanem azt a törekvést, hogy visszaadja a természetet a maga maradandóságában, személyes érzelmeitől és érdekeitől függetlenül.

A művészi látásmód és a fenomenologikus appercepció közötti hasonlóságok csak néhány festő törekvésében mutathatók ki. Minden festő benne él egy eredendően értelmezett életvilágban, melyből nem könnyű kiszakadni. A művészt pedig pontosan az teheti naggyá, ha képes leküzdeni a működő sematizmusokat, és olyan sajátos értelmezéseket nyújtani, amelyek kibővítik a dolgok számunkra való adottság módjait.

KÖNYVÉSZET

1. Herbert Read: A modern festészet, Corvina, Budapest, 1972
 2. E. H. Gombrich: Művészet és illúzió, Gondolat, Budapest, 1972
 3. E. Husserl: Válogatott tanulmányok, Gondolat, Budapest, 1972
 4. Max Raphael: A műalkotás és a természeti minta, in: Athenaeum 1/4, T-Twins, Budapest, 1993
- R. Ingarden: Az irodalmi műalkotás, Gondolat, Budapest, 1977

Emil Cioran

AZ ABSZURDUM SZENVEDÉLYE

Nem szól egyetlen érv sem az élet mellett. Az, aki elért a végletekig, foglalkozhat-e még érvekkel, okokkal, hatásokkal, erkölcsi megállapításokkal stb.? Nyilvánvalóan nem. Neki csak indokolatlan indokok szólnak az élet mellett. A kétségbeesés tetőfokán az abszurdum szenvedélye az egyetlen, ami még egy démoni fényt vet a káoszba. Ha egyetlen jelenlegi erkölcsi, esztétikai, vallási, társadalmi stb... eszme sem képes irányítani az életet, meghatározni egy célszerűséget, akkor hogyan tartható meg az élet úgy, hogy ne foszadjék semmivé? Csakis az abszurdumhoz való kötődésen keresztül, a teljesen fölösleges, vagyis olyasvalaminek a szeretetén keresztül, ami nem képes összeállni, de amelyek kivetítése képes az élet illúzióját kelteni.

Élek, mert a hegyek nem nevetnek, és a nyüvek nem énekelnek. Az abszurdum szenvedélye nem születhet, csakis egy olyan emberben, akiben semmi sem maradt, de akiben rettenetes átváltozások jelenhetnek meg. Annak, aki mindent elveszített, nem marad más, csak az abszurdum szenvedélye. Mert mi az, ami még meghathatja őt a létezésből? Milyen csábítások? Egyesek azt mondják: az önfeláldozás az emberiségért, a közjóért, a nép kultusza stb. Csak azok tetszenek nekem, akik – ha csak egy kis időre is – leszámoltak ezekkel a dolgokkal. Csak ezek voltak képesek abszolút módon élni. És csak nekik van joguk az életről beszélni. Visszatérhetsz a szerelemhez vagy a tisztasághoz. De ez a visszatérés hősiesség, nem öntudatlanság által valósul meg. Egy létezés, amely semmilyen örültséget nem takar, értéktelen. Miben különbözik ez valamely kő vagy fa vagy szenny létezésétől? De mondom: egy nagy örületet kell takarnod, ha kő, fa vagy szenny akarsz lenni. Mikor az abszurdum összes mérgező gyönyörét megköstöltad, csak akkor tisztulsz meg teljesen, mert csak akkor értél el a felszámolás utolsó állomásáig. És nem abszurd minden utolsó állomás?

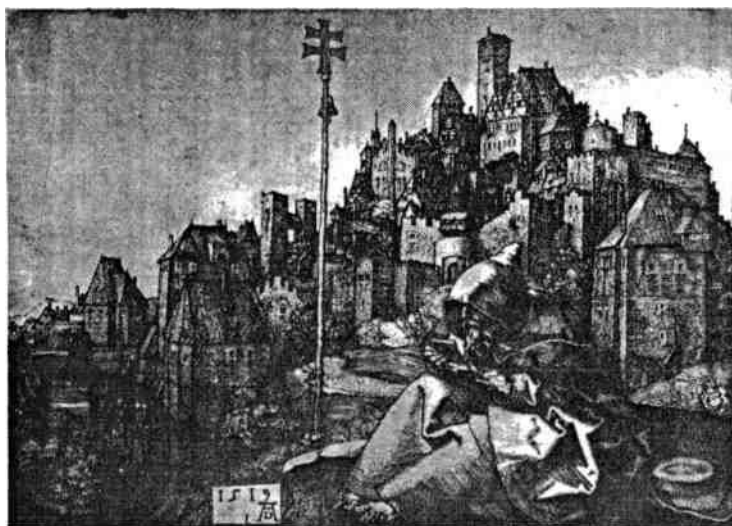
Vannak emberek, akiknek az a sorsuk, hogy csak a mérget érezzék a dolgokban, és akiknek minden meglepetés és minden tapasztalat egy újabb alkalom a kínlódásra. Ha azt mondják, hogy ennek a szenvedésnek megvannak a szubjektív okai, figyelembe véve az egyéni alkatot, megkérdelem: létezik-e egy objektív kritérium a szenvedés értékelésére? Ki határozhatja meg, hogy szomszédom nem szenved többet mint én, vagy hogy Jézus többet szenvedett mint mi mindnyájan? Nincs objektív mérce, mert a szenvedés nem a külső izgalommal vagy a szervezet helyi lehangoltságával mérhető, hanem azzal, hogy miként érezzük azt, és hogyan tükröződik a tudatban. És ebből a szempontból a rangsorolás lehetetlen. Minden ember megmarad saját szenvedésével, melyet teljesnek és határtalannak hisz. És ha arra gondolnánk, hogy mennyit szenvedett eddig ez a világ, ha felidéznénk a rettenetes haláltusákat, és a legbonyolultabb kínokat, a legkegyetlenebb halált és a legfájdalmasabb válást, az összes pestisest, mindazokat, akik elevenen megégtek vagy éhen haltak, mennyivel lenne kisebb szenvedésünk? Senki sem dédelgetheti haláltusája közben azt a gondolatot, hogy mindenki halandó, mint ahogyan a szenvedésében senki sem fog amiatt kevés-

bé szenvedni, hogy mások szenvedtek, vagy szenvednek. Mert ebben a szervesen elégtelen és töredékes világban az egyén arra törekszik, hogy teljes módon éljen, közben azt is kívánva, hogy létezéséből teljességet kovácsoljon. Bármely szubjektív létezés egy teljesség önmaga előtt. Emiatt minden ember úgy él, mintha a világegyetem vagy a történelem központja lenne, és így hogy ne legyen a szenvedés abszolút? Nem érthetem meg más szenvedését azért, hogy ezáltal az enyémet enyhítsem. Az összehasonlításoknak ebben az esetben semmi értelmük sincs, mert a szenvedés egy belső egyedüllét, amelyen kívülről senki sem segíthet. Nagy előny, hogy egyedül szenvedhetsz. Mi lenne, ha az ember arca minden belső szenvedést hűen ki tudna fejezni, ha arcjátékában megtestesülne minden belső kín? Beszélhetnénk-e még egymással? Nem kéne akkor kezünkbe temetett arccal beszélünk? Az élet valósággal lehetetlen lenne, ha minden, ami végtelen-érzésként van bennünk, arcvonásainkon tükröződne.

Senki sem merne többé tükörbe pillantani, mert egy groteszk és tragikus kép vércsíkokat és vérfoltokat, beformni képtelen sebeket és megfőkezhetségtel lennét követve keverne fizionómiánk körvonalaiba. Egy borzalmakkal telített kéj öntene el annak láttán, hogy a kényelmes és mindennapi felületes harmóniában hogyan csap fel egy vér-vulkán, tűzpiros és oly égető kilövellések, mint a reménytelenség annak láttán, hogy lényünk összes sebei gyógyíthatatlanul kinyílnak azért, hogy egy kitöréssé változtasson bennünket. Csak ekkor fogná fel és értékelnék a magány előnyeit, amely szenvedésünket némává és elérhetetlenné teszi. Egy véres kitörésben, lényünknek vulkánjában a dolgokból kiszívott összes méreg nem lenne elég ahhoz, hogy az egész világot megrontsuk? Annyi méreg, annyi szörnyűség van a szenvedésben!

Az az igazi magány, amikor teljesen elszigeteltnek érzed magad ég és föld között. Semmi sem vonja el figyelmedet a teljes elszigeteltség jelenségeiről, hanem egy borzalmasan józan intuíciónak kell feltárnia az emberi végesség drámáját ennek a világnak a végtelenségével és semmijével szemben. A magányos bolyongásokat – melyek rendkívül termékenyek, ugyanakkor veszélyesek is a belső életben – úgy kell végigcsinálni, hogy semmi, ami megzavarhatná az ember világban való elszigetelődésének vízióját, ne lépjen be az egyén foglalatosságaiba. A befele fordulás folyamatának felerősödésében és saját lényed felé való közeledésben a magányos bolyongások csak este termékenyek, amikor a mindennapi csábítások nem tudják az érdeklődést eltéríteni, és amikor a világ-raeszmélés a szellem legmélyebb rétegeiből tör elő, onnan ahonnan elrugaszkozik az élettől, az élet sebéből. Mennyi egyedüllét szükséges ahhoz, hogy szellemünk legyen! Mennyi halál az életben, és mennyi belső tűz! A magány annyira tagadja az életet, hogy az életbevágó elmozdulásokból adódó virágzása a szellemnek szinte elviselhetetlenné válik. Nem jellemző, hogy azok lázadnak fel a szellem ellen, akik tudják, hogy milyen súlyos betegség kellett megfertőzze az életet ahhoz, hogy a szellem megszülethessen. A szellem védelmére az egészséges és kövér emberek állnak ki, akiknek sejtelmük sincs arról, hogy mit je-

lenthet ez, akik sohasem érezték az élet kínzásait és a létezés gyökereinél rejlő fájdalmas ellentéteket. Azok, akik valóban érzik a szellemet, vagy gőgösen elviselik, vagy úgy mutatják be, mint egy szerencsétlenséget. Ellenben senki sincs elragadtatva lénye mélyén ettől az életet veszélyeztető katasztrofális szerzeménytől, ami a szellem. És hogyan lennél elragadtatva ettől a varázs nélküli élettől, naivitás és spontaneitás nélkül? A szellem jelenléte mindig egy élethiányt, rengeteg magányt és hosszas szenvedést jelent. Ki beszél a szellem általi megváltásról? Egyáltalán nem igaz, hogy az immanens élettélmény egy szorongó átélés, amelyből az ember a szellem révén került ki. Ellenkezőleg, sokkal igazabb, hogy a szellem okozott egyensúlyvesztést, szorongást, ám magasztosságot is. Mit akartok, hogy megismerjenek a szellem veszélyeiből azok, akik még az élet veszélyeit sem ismerik? Nagy tudatlanságot jelent a szellem védelmezése, mint ahogyan nagy egyensúlyvesztést az élet védelmezése. Mert normális embernek az élet nyilvánvalóság; csak a beteget bűvöli el, és csak ő dicséri, hogy ne roskadjon össze. De az, aki sem az életet, sem a szellemet nem tudja többé dicsérni?



ÉN ÉS A VILÁG

Létezésem ténye azt bizonyítja, hogy a világnak semmi értelme sincs. Mert miképpen találhatok értelmet egy ember végtelenül drámai és boldogtalan gyötrődésében, akinek minden a végső esetben semmire csökken, és akinek a világ törvénye szenvedés. Ha a világ megengedett egy olyan példányt, mint én, ez csak azt bizonyítja, hogy az úgynevezett élet-nap foltjai oly nagyok, hogy idővel el fogják rejteti a fényt. Az élet bestialitása letaposott és megbántott, levágta szárnyaim repülés közben és ellopta minden örömet, amire jogom volt. Minden túlzott igyekezet és minden őrült és paradoxális szenvedély, amit kiszabtam magamnak, hogy csillogó egyénné váljak, minden démoni varázs, amit a jövődöbéli dicsfény eléréséért felemésztettem, és minden lendület, amit az eleven újjászületés, vagy egy belső hajnalhasadás érdekében elpazaroltam, gyengébbnek bizonyult ennek a világnak bestialitásánál és ésszerűtlenségénél, amely minden negatív- és méregtartalmát belém zúdította. Magas hőfokon az élet nem képes ellenállni. Ezért jutottam arra a következtetésre, hogy a legtöbbet gyötrődő, belső dinamizmusukat az örületig fokozó emberek, akik nem képesek a megszokott hőmérsékletet elfogadni összeomlásra vannak ítélve. Ezeknek a szokatlan tartományokban élő emberek romjaiban van az életnek valami démoni, ugyanakkor hiányos vonása is, amely magyarázatot ad arra, hogy miért a középszerűeknek privilégium az élet. Csak a középszerűek élnek az élet normális hőfokán; mások elemésztrődnek azon a hőmérsékleten, ahol az élet nem képes ellenállni, ahol nem képesek lélegzeni, csak úgy, ha egy lábbal túllépnek az életen. Nem tudok semmit se hozni ebbe a világba, mert csak egyetlen módszerem van: az agónia módszere. Panaszkodtok, hogy az emberek rosszak, bosszúállóak, hálátlanok vagy képmutatók? Ajánlom nektek az agónia módszerét, aminek segítségével időlegesen megszabadulhattok ezektől a tökéletlenségektől. Alkalmazzátok ezt a módszert minden nemzedékre és az eredmény rögtön láthatóvá válik. Lehet, hogy ily módon én is hasznossá válok az emberiség számára!

Korbács tűz vagy injekció által minden embert agóniába, a végső pillanatok tapasztalatába lehet kergetni ahhoz, hogy egy rettentő kín révén megpróbálja a halál látomásából eredő megtisztulást. Ezután engedjétek el, és hagyjátok futni a rémülettől addig, amíg kimerülten összerogy. És garantálom, hogy a hatás összehasonlíthatatlanul elfogadhatóbb, mint minden más normális úton elért eredmény. Ha tudnám, az egész világot agóniába vinném ahhoz, hogy az élet gyökereiből eredő megtisztulás megvalósulhasson; perzselő és behízelt lángokat gyűjtenék ezeknek a gyökerénél, de nem azért, hogy elpusztítsam, hanem hogy más életnedvet, más hőt adjak ezeknek. A tűz, amellyel ezt a világot felgyújtanám, nem rombolna, hanem egy kozmikus, lényegi átalakulást váltana ki. Ilymódon az élet megszokná a magas hőfokot és nem lenne többé a középszerűség közege. És lehet, hogy ebben az álomban még a halál sem lenne többé immanens ebben az életben.

(Ezen sorok 1933. április 8-án íródtak, amikor 22. életévemet töltöm. Különös érzés fogott el, amikor arra gondolok, hogy ebben az életkorban a halál kérdése szakértője lettem.)

Fordította Makkai Bence

DIOTIMA-KRÓNKA

Az alakuló ülést követő héten került sor a kör első, *Kommunikációképtelenség* címmel meghirdetett vitaestjére. A meg-megtorpanó, időnként párhuzamos polémia Tankó Éva körvezető vitaindítóját követte. Ezt az alábbiakban közöljük:

Tisztelt hallgatóság!

A mai témakör mint ismeretes a kommunikációképtelenség. A problémakört két nagy kérdés köré csoportosítottam:

- 1) *Miért nem értelmetlen a kommunikációképtelenség kérdése?*
- 2) *Van-e értelme a hallgatásnak? (Miért hallgatunk?)*

1

Az első kérdés értelmének megválaszolására célszerű magából a *kommunikáció meghatározásából* kiindulni.

A kommunikáció legegyszerűbb definíciója az, hogy a kommunikáció jelhasználat, jelváltás. Azonban a jelhasználat és jelváltás még nem jelent kommunikációt, ugyanis szükség van egy olyan adekvációs mechanizmusra, amelynek működése által létrejön a megértés vagy/és a megértetés. Ennek a hiányában nem beszélhetünk kommunikációról – mivel az eredmény *meg-nem-értés* vagy *félreértés*.

A lehetséges válasz a kommunikációképtelenségre itt rejlik, mivel a kommunikációképtelenség nem a kommunikáció vagy a jelváltás elutasítását jelenti, hanem a megértés és megértetés hiányát.

A kommunikációképtelenségnek (logikailag szólva) 3 kimenetele lehet:

- 1.1. A helyzet felismerése és megváltoztatása: konszenzuális alap vagy referenciális pontok keresése;
- 1.2. A félreértések továbbhalmazása: egy értelmetlen status quo fenntartása;
- 1.3. A hallgatás választása.

2

A három kimenet azonban etikai magyarázatot kíván:

- 1.1. – miért vállalom fel önmagam és a másikat?
- 1.2. – miért *nem* vállalom fel önmagam és a másik felet?
- 1.3. – miért hallgatok?

Itt már eljutottunk a második nagy kérdéshez – a hallgatáshoz. Ha adva van a jelváltás, a jelhasználat és az adekvációs mechanizmus is, amely által létrejön a megértés és megértetés, akkor sem biztos, hogy megszűnik a kommunikációképtelenség helyzete. A kommunikáció ugyanis még egy másik problémát is implikál.

A *vitázó* vagy *kommunikáló*, azáltal hogy vállalja önmagát, felvesz egy „státust” – a vitatkozó magatartását – és így egyfajta szerepjátzásba kényszerül. A szerepet egy adott helyzetben vállalja – a vita vagy a kommunikáció keretében –

amelyen belül beszélhetünk *jelenvalóságról*. A szerep vállalása létemet igazolja ebben a jelenvalóságban; ez a létezési forma ugyanakkor védelemre szorul, mert abban a percben, amelyben nem kommunikálok, kiesek a szerepből, a keretből és a jelenvalóságból, azaz megszűnök létezni.

Ezért a szerep vállalása előtt tisztáznom kell:

- 1) viszonyomat önmagamhoz és a szabályokhoz;
- 2) alkalmazkodnom kell az elváráshorizonthoz;
- 3) létemet csak a másokhoz való viszonyban igazolhatom;
- 4) a mások létét is kell igazolnom ebben a viszonyban.

Ugyanakkor válaszolnom kell a kérdésekre:

- a) Milyen a létem ebben a jelenvalóságban?
- b) Van-e értelme a nemlétnék?

A diskurzus története – talán indokolatlanul – viszonylag korán eltért a bemutatott szövegben vázolt problematizáló szempontoktól. Helyben kudarcélmény, utólag – a témát *közös* tehetetlenségként is megtapasztalva – teljesítmény.

A témakezelés alapvető buktatója: nem sikerült a konkrét kommunikációs szituációkban rejlő alternatívákról beszélnünk.

A vitaindító szövegére reflektál, de ugyanakkor a diskurzus hiányosságainak lényegét is érinti az a vitában elhangzott hozzászólás, miszerint „a kommunikációban való jelenlét nem lehet imperatívusz tárgya.” Kiváltképpen érvényes ez egy olyan vitára, ahol nem derül(hetett) ki, hogy a kommunikációképtelenség miért is *vita*-téma.

A soron következő körülmény *Ludwig Wittgenstein filozófiájára*, összpontosított. Expozíció gyanánt a wittgensteini életmű sajátos filmreceptiója – Derek Jarman: Wittgenstein – szolgált, majd Demeter Attila vitaindítója került bemutatásra. A témafelvezető érvelés szerint a gondolkodó egyedi hatástörténetét a Tractatus implicit etikai konnotációi magyarázhatják.

Ezek után a beszélgetés természetesen a szövegcentrikus, illetve meta-textuális Wittgenstein olvasatok, valamint művei mögöttes morális tartalmának kibontását kísérelte meg. A megfelelően körülhatárolt és többé-kevésbé mindenki által ismert témának köszönhetően eredményesebb, majdhogynem szakmai vita alakult ki.

A diskurzus sikerességét bizonyítja az is, hogy a résztvevők kérésére a következő körön ismét a wittgensteini filozófia került megvitatásra. Ez alkalommal *A jelek autonómiája* címmel Veres Zoltán tartott vitaindítót, a következő szemelvények ebből származnak:

Az alábbi dolgozatban azt a tényezőt szeretném megvizsgálni, amely mintegy megalapozza a wittgensteini gondolatrendszeren belül a verifikálhatóság, az érvényesség és a legitimitás alapkategóriáit. Úgy tűnik, a jelek autonómiájának analízise nélkül nehezen fogadhatóak el a fent említett alapkategóriák működésének azon premisszái, amelyek Wittgenstein nyelvjátékát jellemzik. (...) A jelek kísértőjelenségek, szimptomák, de hogyan határozhatnánk meg azt, a-

mit a jelek kísérni fognak a jelhasználatban? A tárgy az, amelyet jelölnek, vagy gondolkodásom tárgya az amit kísérnek, esetleg mindkettő egyszerre? A válasz egyben módszertani kulcs is a továbbiakban: minden jel értelmezhető – mondja Wittgenstein – de a jel értelmét már nem szabad tovább értelmeznünk. A jel értelme ugyanis az értelmezés utolsó szintje. (A megállapítás rokonítható azzal, amelyet Platón tesz a *Kratüloszban* az elemi szavakra vonatkozóan.) Gondolkodásom tárgya soha nem azonos az elgondolt tárggyal, hanem annak csupán árnyéka. Ezt az árnyékot már nem értelmezem, hanem értelmezés nélkül értem meg. Az árnyék és a tárgy között hasonlóság van. Akkor tekinthetem jónak a tárgyról készített másolatot, ha az árnykép és a tárgy könnyen összetéveszthetők. Így viszonylik a játék is a valósághoz. Akkor tekintem igazinak a játékot, ha megtévesztően úgy folyik le minden eseménye, mint a valóságban. A wittgensteini értelemben vett kijelentés tehát egy árnyhoz hasonló kép. A kijelentés azonban, az árnyal ellentétben, már nem mutat hasonlóságot a reprezentált tárggyal. (Itt mutatkozik meg a kijelentéssel végezhető játék, nyelvjáték lehetősége.) „Nem a tény az amit elgondolunk ... hanem a tény árnyéka.” A már említett indexelés jelentős mértékben átértelmeződik, megszűnik gesztusjellege, átveszi szerepét az árnyék, amely a hasonlóság révén már nem véletlenszerűen irányítja a rámutatás mozdulatát.

Ha ismét rákérdezzünk az árnyék – vagy tulajdonképp a gondolkodás – helyére, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a megismerésében tevékeny szubjektumban lelhető fel. A megismerés folyamata pedig egy meghatározott szabálykeretek által leírható jelhasználatban valósul meg; ennek megfelelően: ha létezik a jelhasználatot leíró metanyelv, akkor ez csakis valamiféle grammatika lehet. A megismerés, mint jelhasználat, tulajdonképp játék: nyelvjáték. (Ez érvényes a tudományos megismerés formáira is.) A nyelvjáték, grammatikai struktúrája tekintetében több pusztá jelhasználatnál: magába zárja a jeleket, a jelek használatát leíró szabályokat és a jelhasználókat is. A jelek csak egy ilyen rendszeren belül nyernek el valamilyen határozott jelentést. A jelek együtt élik életüket jelhasználóikkal, s a szabályok – ebben a dinamikus együtt-létben – arra jók, hogy életüket ne egymás rovására folytassák. Az eddigiek alapján könnyen levonhatjuk a következtetést: nem létezhetnek konzisztens, a transzcendenciában megalapozott logikai rendszerek. Ha hinnénk ilyen rendszerek létezésében, akkor ez könnyen szkepticizmushoz vezetne, hiszen nem kerülnének napvilágra, sőt inkább elfedődnek a hibaforrások, s észrevétlenül vonják kétségbe a megszerzett tudást, pedig a tudományos megismerés, érvelés sem egyéb, mint nyelvjáték. (...)

Jel és jelhasználó autonómiája nemcsak a rendszeren belül érvényes követelmény, hanem kötelező érvényű a nyelvjátékrendszerek kapcsolatában is (interszubjektív jelleg). Egyik rendszeren belül ugyan tehetünk megállapításokat egy másikra vonatkozóan, de ezt a megállapításunkat már nem láthatjuk el semmiféle jelentéssel, egyszerűen értelmetlen lesz, mert megpróbál kilépni abból a közezből, amely megadhatná értelmét. Talán az ebből származó erkölcsi követelményekkel magyarázható, hogy sokan gondolják burkolt etikai alkotásnak a szerző életművét.

A Diotima Baráti Társaság harmadik, március 9-i vitaestjének témája „Az öngyilkosság keresztény értelmezése” volt. Vitaindítót Borsos Szabolcs tartott, aki a címben foglalt teológiai értelmezést szociálpszichológai, illetve filozófiai szempontokkal kötötte össze. Talán e horizont-tágítás, de ugyanakkor a kör résztvevőinek szakmai összetétele miatt is sokoldalú vitának lehettünk tanúi, mely elsősorban az öngyilkossággal szoros kapcsolatban álló felelősségvállalás vallásos/morális konnotációira reflektált.

A „Diotima-Munkafüzetek” sorozatban megjelent Cinzia Franchi: *Occisio Gregorii In Moldavia Vodae Tragedice Expresso – A XVIII. századi erdélyi román görög katolikus színjáték és a „Magyar Modell”* című tanulmánya.

Végezetül még szót lehetne ejteni a március 18-i DiBaT-bálról, de mint minden buliról, erről is hallgatni kell...

MEGJELENT:

1. **Rahner**, Karl: Isten: rejtelem. Öt tanulmány (Egyházforum Alapítvány)
2. **Küng**, Hans: Világvallások etikája (Egyházforum Alapítvány)
3. **Rahner**, Karl: Az egyház szerkezetváltozása (Egyházforum Alapítvány)
4. **Spengler**, Oswald: A nyugat alkonya I-II. (Európa Könyvkiadó)
5. A politikai filozófia története. Szerk.: Leo Strauss és Joseph Cropsey (Európa Könyvkiadó)
6. **Lévi-Strauss**, Claude: Szomorú trópusok (Európa Könyvkiadó)
7. **Ferry**, Luc: Új rend: az ökológia (Európa Könyvkiadó – Mérleg sorozat)
8. **Zamiatovsky**, Vojtech: Istenek és hősök a görög-római mondavilágban. A-Z. (Háttér Kiadó)
9. **Szimonidész** Lajos: A világ vallásai (Háttér Kiadó)
10. **Croiset**, Maurice: A görög kultúra (Holnap Kiadó)
11. **Rorty**, Richárd: Esetlegesség, ironia és szolidaritás (Jelenkor Kiadó)
12. **Hamvas** Béla: Arkhai és más elbeszélések (Medio Kiadó)
13. **Atkinson**: Bevezetés a pszichológiába (Osiris-Századvég Kiadó)
14. **Eliade**, Mircea: Vallástörténet I. (Osiris-Századvég Kiadó)
15. **Kierkegaard**, Sören: Vagy-vagy I-II. (Osiris-Századvég Kiadó)
16. **Koestler**, Arthur: A jogi és a komisszár (Osiris-Századvég Kiadó)
17. **Hegedűs** Géza: Az európai gondolkodás évezredei (Trezor Kiadó)
18. **Nyíri** János Kristóf: A hagyomány filozófiája (T-Twins Kiadó)
19. **Aquinas** S. Tamás: Summa theologiae – A teológia foglalatja I/I. (Telosz Kiadó)
20. **Platón**: Az állam (Gondolat Kiadó)
21. **Fromm**, Erich: A szeretet művészete (Háttér Kiadó)
22. **Nietzsche**, Friedrich: Az értékek átértékelése (Holnap Kiadó)
23. **Orbán** Jolán: Derrida írás fordulata (Jelenkor Kiadó)
24. **András** Sándor: Heidegger (Osiris-Századvég Kiadó)
25. **Gadamer**, Hans Georg: A szép aktualitása (T-Twins Kiadó)
26. **Avineri**, Shlomo: A modern cionizmus születése (Századvég Kiadó)
27. **Bíró** Yvette: A hetedik művészet (Századvég Kiadó)
28. **Nietzsche**, Friedrich: A történelem hasznáról és káráról (Akadémiai Kiadó)
29. **Finley**, Moses I.: Politika az ókorban (Európa Kiadó)
30. **Klaudy** Kinga: A fordítás elmélete és gyakorlata (Scholastica)
31. **Nemes** Lívia: Alkotó és alkotás. Pszichoanalitikus esszék (T-Twins Kiadó)
32. **Karácsony** András: Bevezetés a tudásszociológiába (Osiris-Századvég Kiadó)
33. **Bíró** Gáspár: Az identitásválasztás szabadsága (Osiris-Századvég Kiadó)
34. **Furet**, François: Gondoljuk újra a francia forradalmat (Tanulmány, Pécs)
35. **Manent**, Pierre: A liberális gondolat története (Tanulmány, Pécs)
36. **Llull**, Ramon: A szeretet filozófiájának fája (Déri B., Z.)
37. **Steiner**, Rudolf: A szellemtudomány körvonalai (Genius Kiadó)
38. **Adler**, Alfréd: Életünk jelentése (Kossuth Kiadó)
39. **Kapitány** Ágnes – Kapitány Gábor: Rejtjelek (Kossuth Kiadó)
40. **Miskolczy** Ambrus: Lélek és titok (Közép-Európai Intézet – Kortárs Kiadó)
41. **Aron**, Raymond: Tanulmány a szabadságjogokról (Raymond Aron Társaság, Pécs)
42. **Castelló**, Elena Romero – **Kapón**, Uriel Marcías: A zsidók és Európa (Corvina Kiadó)
43. **Belohradsky**, Václav: A kapitalizmus és a polgári erény (Kalligram Kiadó)
44. **Borsos** Béla: Az élet kereke (Liget Műhely Alapítvány, Liget Könyvek)
45. **Steiner**, Rudolf: A világ, a föld és az ember (Genius Kiadó)
46. **Sztójcev**, Sztetoszláv: Gondolkodó lét (Tevan Kiadó)
47. **Drury**, Nevill: A miszticizmus és az ezoterikus tanok lexikona (Ferenczy Kiadó)
48. **Kaposi** Márton: Intuición és költészet. Benedetto Croce esztétikája (Nemzeti Tankönyv Kiadó)
49. **Petőfi** S. János: A jelentés értelmezéséről és vizsgálatáról (Magyar Műhely Baráti Kör füzetek)
50. **Konfuciusz**: Beszélgetések és mondások (Szelle és Tsai. Könyvkiadó)
51. **Brague**, Rémi: Európa, a római modell (Bencés Kiadó)

PÁLYÁZAT

Descartes születésének 400. évfordulója alkalmából „Descartes filozófiája” témában pályázatot hirdet a *Kel-lék*. A benyújtandó tanulmányok terjedelme min. 20 gépelt oldal. Előnyben részesülnek az erdélyi karteizianizmussal foglalkozó írások.

A nyertes pályamű bemutatásra kerül az 1996 szeptemberében Szegeden tartandó Descartes-konferencián. E rendezvényt a szegedi *JATE* és a *Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány* szervezi; a szerző részvételének költségei biztosítottak.

A dolgozatokat Szegő Katalin, a Filozófia Tanszék előadótanára és Veress Károly egyetemi lektor bírálják el.

Benyújtási határidő: 1995. november 20.

A pályaműveket Szegő Katalinnak (Kolozsvár, Republicii 46, tel: 192907) és Veress Károlynak (Kolozsvár, Gheorghe Dima 10/28, tel: 128709) lehet benyújtani.

Képlegyzék:

19. oldal: Albrecht Dürer
26. oldal: ***
40. oldal: Albrecht Dürer
69. oldal: Albrecht Dürer

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

