

XK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



CZIGÁNYIK ZSOLT
CSEPELI GYÖRGY
GY. DÁVID GYULA
DEMÉNY PÉTER
FURUS ZSOLT
GÖMÖRI GYÖRGY
HÁZAS NIKOLETTA
HORKAY HÖRCHER
FERENC
KISS LAJOS ANDRÁS
KOVÁCS GÁBOR
LÁNYI ANDRÁS
MOLDOVÁN MÁRIA
NAGY ANITA
APOLLÓNIA
PATAKI VERONIKA
SZILÁRDI RÉKA
TÓTH-LIPTÁK PÉTER
CLIVE WILMER

7

FILOZÓFIA – ITT ÉS MOST

III. FOLYAM
2025.
JÚLIUS

XXK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXXVI/7. • 2025. JÚLIUS

TARTALOM

HORKAY HÖRCHER FERENC • A filozófia filozófiája. Önismeret, életmód, beszédaktus	3
CSEPELI GYÖRGY • A transzhumán művészet tragédiája	13
KOVÁCS GÁBOR • A technológia és az emberi állapot	19
CLIVE WILMER • Kharón bárkája, Wonderwoman (versek – Gömöri György fordításai)	30
CZIGÁNYIK ZSOLT • Molnár Tamás utópiakritikája mai szemmel	32
LÁNYI ANDRÁS • Lassuló idő	44
SZILÁRDI RÉKA • Manipuláció és instrumentalizáció a digitális homlokzatok univerzumában	56
HÁZAS NIKOLETTA • Fénykép és etika. Vakfolt az etikátörténetben, rejtett szál a 20. századi fotóelméletekben	63
KISS LAJOS ANDRÁS • Herr Luzifer, ich bin da! Metapolitika és nekrofília Alekszandr Dugin Heidegger-interpretációjában	80
■ HISTÓRIA	
GY. DÁVID GYULA • Jegyzetek a bonchidai Bánffy-kastély képzőművészeti galériájához (II.)	93
■ MŰ ÉS VILÁGA	
TÓTH-LIPTÁK PÉTER – PATAKI VERONIKA • Tartalmas üresség	97





■ TÉKA

DEMÉNY PÉTER • Hallgassuk a beszélőket! (*Sasszé*) 107

NAGY ANITA APOLLÓNIA • A komáromi özvegyasszony
szófogadó fiától a huszonöt éves özvegyig 110

FURUS ZSOLT • Tanulmányok a varázsló kertjéből 116

■ ABSTRACTS 123

■ TÁMOGATÓINK NÉVSORA 128

■ KÉP

MOLDOVÁN MÁRIA



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Kiadja a Korunk Baráti Társaság ■ Főszerkesztő: KOVÁCS KISS GYÖNGY (történelem)

■ A szerkesztőség tagjai: BALÁZS IMRE JÓZSEF (főszerkesztő-helyettes, irodalom),
CSEKE PÉTER (médiatudomány), GYÖRFFY GÁBOR (társadalomtudományok), RIGÁN LÓRÁND (filozófia,
a Korunk–Komp-Press Kiadó felelős szerkesztője)

■ Gazdasági vezető: KOVÁCS GÁBOR ZSOLT, BALÁZS JÚLIA (titkárság, tördelés), DEÁK SZIDÓNIA (korrektúra)

■ Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR, SZENTES ZÁGON

■ A Korunk grémiuma: DERÉKY PÁL, HORKAY HÖRCHER FERENC, ILIA MIHÁLY, KOVÁCS ANDRÁS,
ROMSICS IGNÁC, TÁNCZOS VILMOS, ZALÁN TIBOR

■ Kiemelt támogató a Communitas Alapítvány és a Romániai Magyar Demokrata Szövetség.

A megjelenéshez továbbá támogatást nyújt a a Miniszterelnökség Nemzetpolitikai Államtitkársága,
a Bethlen Gábor Alap, az Iskola Alapítvány, a Nemzeti Kulturális Alap, az Amerikai Magyar Koalíció – Cultural
Foundation for Transylvania és a Kolozs Megyei Tanács

■ Szerkesztőség: Kolozsvár, Str. gen. Eremia Grigorescu (Rákóczi út) 52.

Telefon: 0264-375-035; 0742-061-613; ■ Postacím: 400750 Cluj, OP.1. cp. 273, Románia;

Internet: www.korunk.org; <http://epa.oszk.hu/00400/00458>; e-mail: korunk@gmail.com

■ Nyomda: ALUTUS, Csíkszereda, Hargita út 108/A. Tel./fax: 0266-372-407

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egyévi előfizetés díja 100 RON.

A KORUNK magyarországi terjesztését Tóth Ernő Béla E. V. végzi;

a lap megrendelhető a következő telefonszámon: 06-303-539-724, illetve e-mailen: erno.toth.deb@gmail.com

■ Revistă culturală finanțată cu sprijinul Consiliului Județean Cluj

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk

(400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.; Cod fiscal 5149284)

■ ISSN: 1222-8338

HORKAY HÖRCHER FERENC

A FILOZÓFIA FILOZÓFIÁJA

Önismeret, életmód, beszédaktus

*Alasdair MacIntyre emlékére,
aki 2025. május 21-én hunyt el, 96 éves korában.*

Önismeret

■ A filozófus mindjárt az út legelején rákérdez: mit is jelent a filozófia mint olyan. Mit csinál a filozófus, amikor filozofál? S mi különbözteti meg a filozófus elmélkedését attól, ahogy a céhen kívüliek filozofálnak? Amikor erre a kérdésre megpróbál válaszolni, azzal tisztában kell lennie, hogy valószínűleg csak azt a kérdést tudja megválaszolni, mit jelent a filozófia – ahogy számára megmutatkozik ott és akkor.

Kiindulópontom az a Nietzsche, aki a filozófiát az önéletíráshoz kötötte. Anthony T. Kronman, egy frissen megjelent konzervativizmus-könyv szerzője utalt a német bölcslőre, amikor kutatószemináriumunk vendégelőadójaként nemrég amiatt szabadkozott, hogy saját személyes emlékeit fogja felidézni.¹ Nietzsche azt írja: „Fokozatosan kiderült számomra, mi is volt eleddig minden nagy filozófia: nem más, mint szerzőjének önvallomása, s egyfajta akaratlan és észrevétlen *mémoires*; valamint az is, hogy a morális (vagy moráltalan) szándékok alkották minden filozófiában azt a voltaképpeni életcsírárt, amelyből az egész növény sarjadt.”² Nietzsche persze sajátos arcélű és stílusú filozófus. Gondoljunk lázadó habitusára, gnómaszerű írásmódjára, sajátos akadémiai pályafutására, a szellemi élet partszélére sodródására, az ütlegett torinói ló látványától elszenvedett pszichés összeomlására. Vagy egyszerűen csak arra az alakra, amelyet írásai, főként a levelei és persze a róla készült portréfelvételek közvetítenek az



**Ahogy a szent lehet
hétköznapi, úgy lehet
a filozófia polgári.**

utókor számára. Nietzsche filozófiai radikalitásának és személyes sérülékenységeinek összefüggése már rögtön, utunk elején valami olyasmit sugall, hogy bár életmű és a mögötte álló alak nem feltétlenül párhuzamos, mégis közöttük valami döntő jelentőségű kapcsolat áll fenn.

Nem véletlen lesz annyira fontos Nietzsche egy olyan 20. századi gondolkodási irányzat számára, amelyet egzisztencializmusnak nevezünk korábban, és amely nagy népszerűségnek örvendett, amikor egyetemista voltam a Kádár-kori Magyarországon. S nem véletlen az se, hogy Heidegger kortárs magyarországi olvasói körében is előkerül a fenti Nietzsche-idézet, hisz Heidegger lázadó elődjéhez hasonlóan gondolkodik a filozófusról és annak filozófiához fűződő viszonyáról. Két példa a kortárs magyar heideggeriánusok Nietzsche-értésére. Nietzsche tézisént mottóként használja Hévízi Ottó egyik írásában.³ Ez az írás egy olyan könyv egyik fejezete, amely a filozófiatörténet terét, tereit próbálja rekonstruálni, de amely rögtön a bevezetőben bevallja, hogy e rekonstrukció igazolására a filozófiaválasztás sajátos logikájából kifolyólag nem lehet megdönthetetlen érveket szolgáltatni. Hévízi szerint a következő a helyzet: „a filozófiák közti választást nem tartom olyannak, amely döntően érveken vagy az adott tárgy természetén alapulna. Hogy akkor min alapul inkább? Olyasmin – s most tekintsünk el az empirikus, történeti háttértől –, amit Bergson intelligenciánk sajátos „ösztöneinek” (instincts), James „temperamentumnak” (temper), Wittgenstein kedély (Gemüth) adta „előszeretetnek” (Vorliebe) nevez.”⁴ A másik szerző, aki hasonló módon tamáskodik a filozófia mibenlétéről gondolkodva, és Nánay Benccével vitatkozva, az Vajda Mihály. Az ő írásában Nietzsche Platón és Fichte társaságában válik hivatkozási alappá, de persze Heidegger neve is értelemszerűen előkerül. A 2011-ben lezajlott Vajda–Nánay-vitának az ad pikantiériát, hogy a Lukács-iskola egyik utolsó, meglehetősen szkeptikus élő tagja egy fiatal, külföldön fényes karriert befutó pályatárssal vitatkozik a filozófia tudományosságáról, a Magyar Tudomány hasábjain – amely lap a Tudományos Akadémia hivatalos folyóirata.⁵ Míg a fiatalabb filozófus a kortárs természettudományhoz hasonlóan a világ tárgyilagos megismerésében látja a filozófia legfőbb feladatát, Vajda szókratészi módon arra helyezi a hangsúlyt, hogy a bölcselő örülhet, ha a filozófia révén önismeretre tehet szert. Nem véletlen, hogy a következő platóni szakasz kerül elő elemzésében, amely a delphoi jóshelyhez kapcsolódik: „még arra sem vagyok képes, hogy – a delphoi felirat értelmében – megismerjem önmagamát», s nevetségesnek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak”.⁶ Vajda nem idézi, de Szókratész így folytatja: „Ezért [...] elhiszem, amit a hagyomány tart róluk, és [...] nem az ilyesmit, hanem önmagamát vizsgálom: hogy valami szörnyeteg vagyok-e [...], vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény”.⁷

A Nietzsche–Heidegger-ág nem az egyedüli a 20. század azon filozófiai iskolái közül, amelyek a filozófiát a karteziánus-kantiánus szemléleten való túllépésre biztatták, s az antik görög filozófiai hagyománynak megfelelően inkább önismeretre buzdítottak. Itt van mindjárt a Heideggerhez mérhető hatást kiváltó Wittgenstein, aki szintén meglehetősen újszerű módon közelített a filozófiához. Első könyve még talán beleillett a világot elfogulatlanul megismerni törekvő filozófia elképzelésébe, de valójában már a *Tractatus*-ban előkerül a megismerés nyelvének problémája vagy akadályai, és a szöveg talányos befejezése is nyitva hagyja a filozófia művelésének korlátaira vonatkozó kérdést. Későbbi korszakában aztán még tovább távolodik ettől a filozófiaképtől a bécsi filozófus, s egyre

fontosabbá válik számára az a belátás, hogy a világ ismeretéhez az önreflexión keresztül vezet az út. Ezért aztán az áttörést hozó *Filozófiai vizsgálódásokban* egyfajta terapeutikus filozófiafogalmat terjeszt elő: „A filozófiának nincs egyetlen módszere, de igenis vannak módszerek, mondhatni, különböző terápiák.”⁸ Ez valószínűleg valami olyasmit jelent, hogy a filozófiának nem megoldani kell egy-egy filozófiai problémát, hanem arra rávilágítani, hogy miért nincs probléma. Ezt a felismerést a következő nevezetes belső dialógussal érzékeltette Wittgenstein: „Mi a célod a filozófiában? – Hogy megmutassam a légynek a kiutat a palackból.”⁹ A filozófus nem valamifajta fel- vagy átvilágosítást végez el, nem is racionalizál, hanem csupán elénk tár: „A filozófia egyszerűen csak mindent elénk állít (Die Philosophie stellt alles bloß hin), nem magyaráz, nem következtet semmit.”¹⁰ Ennek az elénk tárásnak is feltétele, hogy a filozófus saját mibenlétével tisztában legyen. E tisztázás egyfajta lelkigyakorlatot, de legalábbis valamifajta intellektuális önterápiát feltételez. Nem véletlenül él bennünk a misztikus Wittgenstein képe – a kertész, a tanító alakja, vagy az a remete, aki a norvég fjordokhoz vonul vissza. Mindezek az önképek a maga megváltását kereső filozófus Nietzsche által felfestett és megszemélyesített alakjához is tarthatnának.

Egy másik irányzat, amelyik hasonló belátásokra jut, az úgynevezett erényetika. Bár az irányzat inspirációját a kortárs morálfilozófiát kritizáló Anscombe adta, amikor a kortárs erényetikáról esik szó, a legtöbben Alasdair MacIntyre-re gondolnak. Az *erény nyomában* című könyvében MacIntyre az embert „cselekedeteiben, viselkedésében és fikcióiban lényegileg történetet mondó élőlény” gyanánt határozza meg.¹¹ Ráadásul az ember történetmondása kiterjed saját személyére is: a filozófus szerint az ember a saját életét egyetlen egységnek tekinti, amely egy egységes történetbe foglalható és foglalandó. A személy cselekedetei, viselkedése és fikciói is ezt a személyes életnarratívát gazdagítják, árnyalják. Aminthogy a filozófus műve is szükségszerűen e narratíva részének tekinthető. Ami persze nem jelenti azt, hogy a műnek magának is e narratív egységről kell szólnia.

Világos, hogy az erkölcsfilozófia sokkal közelebb áll a filozófus saját egyéni életéhez, mint a filozófia más ágai. De a kettő, a filozófusi mivolt és a filozófia mint tevékenység, ha igaza van MacIntyre-nek az emberi narratív énje vonatkozásában, mindenütt és szükségszerűen összekapcsolódik, ahol az ember magáról gondolkodik.

Úgy gondolom, hogy e ponton válik relevánssá, hogy MacIntyre filozófiája arisztotelészi és tomista forrásokban gyökerezik. Egy másik művében, az *Isten, filozófia, egyetemek. A katolikus filozófiai hagyomány válogatott története* című kötetben is világossá teszi, hogy a filozófia olyan életbevágó kérdésekre keresi a választ, amelyek mindenkit egyformán érdekelnek.¹² Csak épp a hagyományos választ a vallás, a rítus, a mitológia nyelvén fogalmazzák meg az emberek. A filozófia akkor kezdődik, amikor e válaszok igazságára rákérdezünk.

De miért is gondolkodunk, mi emberek, ilyesfajta dolgokról? A kérdésre válaszolva helyes, ha visszahátrálunk Arisztotelészig. Önála jelenik meg a gyakorlati szillogizmus fogalma: hogy a filozófiai argumentáció konklúziója konkrét, végrehajtandó cselekvés. Végso soron az arisztotelészi gyakorlati szillogizmus vezethet el bennünket ahhoz az összefüggéshez, amely filozófiai gondolkodásunk és tényleges egzisztenciánk között áll fenn. Ez az az összefüggés, amely hozzásegíti a filozófust ahhoz a belátáshoz, hogy a filozófia nem feltétlenül

pusztán a teoretikus élet része, hanem a filozófián keresztül a helyes cselekvés irányvonalát is ki tudjuk jelölni, és aztán az a kérdés, hogy képesek is vagyunk-e valóra váltani a helyesnek ítélt cselekvést.

Fontos itt megjegyezni, hogy a teoretikus élet és a gyakorlati, végső soron a politikai cselekvés arisztotelészi primátusának kérdésében az értelmezők megoszlanak. Nem világos ugyanis, hogy végső soron mi is e kétféle életforma egymáshoz fűződő viszonya, Arisztotelész szerint. Ennek szempontunkból annyi a jelentősége, hogy világossá teszi a kétféle életforma szoros kapcsolatát. Végső soron legalábbis az ember világára vonatkozó, gyakorlati filozófia a kiválasztott gyakorlati cselekvésen áll vagy bukik. Ebben az értelemben a teoretikus élet feltevése is a helyes gyakorlati cselekvés. Persze az összefüggés a másik irányban is fennáll. A helyes gyakorlati cselekvés kiválasztásának feltétele a helyes ítéletalkotás, hogy „az ember számára jót és rosszat” helyesen ítélje meg az ember – ezzel pedig Arisztotelész összeköti a frónésizist (a gyakorlati bölcsesség erényét) a helyes metafizikai ítélőképességgel, e nélkül ugyanis a kiteljesült emberi élet, az eudaimónia elérhetetlen.

Életmód

■ Az önismeret tehát a helyes meghozott, majd végrehajtott döntésre vezeti az embert. Ha pedig ez az önismeret az egyén önmagáról mondott történetének egészére kiterjed, akkor az önismeret elvezet a megválasztott életmód kérdéséhez.

E tekintetben a kiindulópontom Henry David Thoreau, aki Nietzsche egy generációval idősebb kortársa volt. Ahogy Nietzsche, ő sem volt professzionális filozófus. Rá is igaz, hogy gondolkodásának fontos része a retorikája, sőt stilisztikája is. És persze ő is olyan filozófus, akiről nem tudunk úgy gondolkodni, hogy ne gondolnánk egyúttal az általa választott életformára, életmódra is. Pierre Hadot idézi egyik, számunkra releváns írásában Thoreau sajnálkozó megállapítását: „manapság vannak ugyan még filozófiaprofesszoraink, de nincsenek filozófusaink”.¹³ Mi a különbség a kettő között? Az előbbinek csupán „fennkölt gondolatai vannak”, az utóbbinak helyes gyakorlatias döntései is: „Filozófusnak lenni annyit jelent, hogy megoldjuk az életnek egynémely problémáját, nemcsak elméletben, hanem gyakorlatban is.”¹⁴

Azt hiszem, igaza van Thoreau-nak, még ha nem is abban az értelemben, ahogy Marx értette a problémát, a nevezetes 11. Feuerbach tézisben: „A filozófusok eddig csupán többféleképpen értelmezték a világot; a lényeg az, hogy megváltoztassák.”¹⁵ Hogy mi a különbség a két álláspont között? Thoreau problémája önismereti probléma, míg Marx a filozófus hübriszével magának vindikálja a világ megváltoztatásának jogát. Anélkül, hogy először is szembenézett volna saját magával, vagyis önismeretre tett volna szert.

Thoreau ezzel szemben sajátos és végletes életmódkísérletével az önismeret radikális útjára lépett. Hogy meddig jutott el benne, az persze kétséges, és nyilván vitatható. De hogy törekvése abba a „filozófia filozófiája” sorba illeszkedik, amelyről ez az esszé szól, az nehezen vitatható. Úgy vonul vissza erdei kunyhójába Thoreau, ahogy Wittgenstein a norvég fjordhoz, vagy Heidegger a Fekete-erdőben található kunyhójához. Radikalitását Nietzsche viszi tovább – aki elhagyja a professzorok világát, hogy valóban a lényegre térhessen. Igaz, azt a terhelést, amely az emberi létet jellemzi, éppúgy nem tudja elviselni, mint korábban Hölderlin, vagy utóbb Rilke. És ahogy Thoreau is 44 évesen meghal – igaz, neki

szervi betegsége támad –, saját, önmagáról alkotott élettörténetének a korai halál is részévé válik, az utókor olvasója számára.

Thoreau Emerson tanítványa volt, aki viszont az amerikai filozófiai hagyományban fontos pragmatizmusnak az egyik elindítója, alapítója. Ez az amerikai pragmatizmus sok szempontból tekinthető egy olyan modern filozófiának, amely az arisztotelaiánus gyakorlati szillogizmust gondolja tovább, a modernitás intellektuális és spirituális kontextusában.

De most nem Emerson felől közelítünk Thoreau-hoz, hanem egy másik irányból. Mint említettem, Pierre Hadot idézte a fenti szövegrészletet. Ez a francia filozófus kulcsszerepet játszott abban a 20. századi filozófiai reneszánszban, amely az antik gondolkodók filozófiafogalmát próbálta rekonstruálni. Hadot nagy jelentőségű tétele szerint az antik filozófiai iskolák egymással folytatott versengése jól mutatja, hogy abban a korban és abban a filozófiai kultúrában filozófiát művelni valójában egy életmód választását jelentette. Vagyis a filozófia nem elvont gondolati rendszerek, fogalmi összefüggések, diskurzusok építése, hanem életforma-választás, bizonyos életvezetési elvek melletti elköteleződés.

Ráadásul Hadot nem pusztán érdekes történeti tényként eleveníti fel az antik filozófia ezen sajátosságát. Bizonyos értelemben kritikaként fordítja ezt a hagyományos modellt a professzionalizált, egyetemi közegbe szorított filozófiával szembe. Thoreau ennek a kritikának a hőse, aki bátran vállalja, hogy a filozófia-professzorokat azzal bírálja, hogy tevékenységükben minden van, kivéve a filozófiát. Számomra nem különösebben meggyőző, ahogy Hadot Epikurosz és Lucretius révén próbálja magyarázni Thoreau gondolkodásmódját. Sőt még Rousseau sem tűnik számomra túl közeli találatnak. Elemzése akkor válik izgalmassá, amikor Thoreau-t magát értelmezi a filozófia és a cselekvés összefüggésére rámutatva. A *Waldenben* leírt életmódkísérlet lényege, hogy ha a filozófus egy az erdőben saját kézzel felhúzott kunyhóban húzza meg magát, ahol teljes figyelmével magára és az őt körülvevő természetes környezetre tud figyelni. Mintegy lassított felvételen tudja vizsgálni a történéseket, és azon belül saját helyzetét. Hadot azt javasolja, hogy döntését az ókori bölcsesetre jellemző filozófiai életmódválasztás kontextusában érdemes vizsgálni. Ő mindenesetre így tesz. Ezért az ő nézőpontjából a következőképp értelmezhető Thoreau kísérlete: „azzal, hogy Thoreau úgy döntött, bizonyos ideig az erdőben fog élni, filozófiai cselekedetet kívánt végrehajtani, tehát egy olyan filozófiai életmódra adta a fejét, amely magában foglalta a kétkezi munkát és a szegénységet, egyúttal azonban megnyitotta előtte annak a lehetőségét, hogy mérhetetlenül tág dimenziókban szemlélhesse a világot”.¹⁶

A filozófia azonban nem egyszerűen aktív vagy passzív, a megfelelő cselekvés kiválasztása és végrehajtása, illetve szemlélés, tapasztalatszerzés, ahogy Hadot fogalmaz, lelki gyakorlat. Olyan kivételektől eltekintve, mint amilyen Szókratész (és, persze más összefüggésben, Jézus) a filozófus írásos formában dokumentálja mindazt, amit az aktív vagy passzív tapasztalatszerzés során átél, meglát, felismer. Vagyis a filozófiai megértés munkája után egy írói, szövegalkotói munka következik. És ez sok tekintetben legalább olyan fontos összetevője a filozófiai teljesítménynek, mint az előző. Ha ugyanis nem tudja kommunikálni, megosztani az olvasóval a filozófiai meglátást, mindaz, amit elért, elvesz, hisz kimondatlan marad. Csak hogy nem olyan egyszerű mindazt megoszthatóvá tenni, amit személyesen megért, vagy csak megsejt az ember. Hugo von Hoffmanstahl, egy drámaíró idéz Hadot, aki szerint: „Sohasem tudunk valamit

úgy elmondani, ahogyan az ténylegesen megtörtént.”¹⁷ Ezen a ponton a filozófiai megértés és a misztikus tapasztalat közti vékony mezsgyén is átjuthatunk. Mint Thoreau írja, „a legbámulatosabb, legigazabb dolgokról sohasem beszélhetünk egymással”.¹⁸

Mindez azért érdekes, mert ezzel két fázisra bontottuk a filozófus tevékenységét: az első a direkt tapasztalás, a megélés fázisa, a második pedig az e megélés révén megszerzett tudásnak a nyelvi átadása, fogalmi leképezése. A valóságban természetesen e két fázis a legtöbbször nem válik el egymástól ilyen hermetikusan, ahogy Thoreau-nál történt. Épp ellenkezőleg: az igazi tapasztalat a legtöbbször csak a leírás, a megfogalmazás révén válik bensővé. Emlékezzünk MacIntyre szavaira: életünk értelmét valójában csak akkor tudjuk megragadni, ha képesek vagyunk az életünk egészére vonatkozó egységes történetben megtalálni egyes tapasztalatok részleteinek a helyét. Vagyis ismét csak azt látjuk, hogy a teoretikus és a cselekvő életforma egymástól függ, egymással össze van kapcsolva.

Bár Hadot javaslata, hogy a modern filozófia térjen vissza a filozófia mint életmódválasztás ókori elképzeléséhez, meglehetősen nagy hatást váltott ki, a Thoreau által megjelenített példa az elképzelés egy fontos fogyatékoságára hívja fel a figyelmet. Thoreau és Nietzsche, ahogy egyébként Szókratész is, a filozófiát szubverzív, felforgató tevékenységnek tartotta. Ezek a gondolkodók feladatuknak nem a rend helyreállítását tekintették, hanem az olvasó szembesítését élete vélt vagy valós tétjeivel. De az általuk megtestesített filozófusfigura bizonyos értelemben mindig is saját lázadó beállítódásának a foglya marad. A filozófia ebben a regiszterben, csakúgy mint a művészet, a polgár bírálata. A filozófus, ahogy a művész, ezért nem maradhat a polgári életforma rabja – hitelességéhez szüksége van a kivonulás, a szecesszió gesztusára. Az igazság ugyanis a hétköznapi valóság nyárspolgári életformájának megtagadásával válik hozzáférhetővé – gondoljunk megint Nietzschére. Ennek a polgárpukkasztó filozófusképnek a romantikus művész adja a háttérét. A romantikus művész nem fogadja el a nyárspolgári szemléletet, amely a hétköznapi szokások, a társadalmi játszmák, az üres formaságok, végső soron az elidegenedés rabjává teszi az embert. A művész ezért nem csupán egy különleges tehetséggel megáldott egyén, hanem kora társadalmának erőteljes kritikusa is. Ez az átpolitizált filozófiai elhiva-tottságtudat azonban nem szükségszerűen fedi le a filozófiai hitelesség teljes arzenálját. Sőt a 19. századi német egyetemek épp egy olyan filozófusprofesszor alakját építik fel, aki épp a megszokott polgári létmód felvállalásával válhat nemzedékek példaképévé. Ha arra az ívre gondolunk, amely Kanttól vezet Hegelen át Dilthey-ig és Husserlig, majd Max Weberig, akkor világosan kirajzolódik egy olyan, polgári életmódként elképzelt professzionális filozófia, mely szervesen illeszkedett a megújított egyetem profiljába, s mely a legjobb értelemben teljesítette ki a Bildungsbürgertum eszményét. Hasonló példákat találunk a 19. századi francia filozófiában is, mondjuk Cousintól Durkheimig és Bergsonig. A filozófia nem szükségszerűen lázad – megtalálhatja feladatát a stabilitás és a társadalmi egyensúly megtartásában. Ahogy a szent lehet hétköznapi, úgy lehet a filozófia polgári.

■ Eddig két, a klasszikus görög filozófiához kapcsolódó értelmezést idéztem fel, amikor a filozófia mibenlétére kerestem a választ. Az önismeretként értett filozofálás Szókratészhez kapcsolódik, de az ő recepciótörténetén át egészen Nietzscheig és Heideggerig vezet a szál. A másik értelmezés szerint a filozófia egy sajátos, meghatározott életforma választása. Ezt az értelmezési hagyományt Pierre Hadot-n keresztül rekonstruáltam, egy Henry David Thoreau-t elemző írásából kiindulva. A harmadik elképzelés már a modern filozófia egy fejleményéhez kapcsolódik. Arról a feltételezésről lesz szó, hogy a filozófia sajátos beszédaktus: a filozófiai gondolat nem pusztán elszáll, vagy egy könyv lapjaira költözik. Általuk a filozófus valamit tesz. Ahogy Wittgenstein írja: „A filozófia nem tanítás, hanem tevékenység.”¹⁹

Ha mindezt elfogadjuk, akkor a filozófiai gondolat jelentését nem lehet pusztán a fogalom szótári jelentése, esetleg etimológiája vagy az adott szövegegyüttesben elfoglalt helye, szerepe alapján megérteni. J. L. Austin nevéhez fűződik a beszédaktus elmélete. Austin a következőképp határozza meg a beszédaktust: „mondani valamit a szokásos értelemben annyi, mint csinálni valamit – amibe beletartozik bizonyos zajok és meghatározott szerkezetekbe foglalt szavak kiejtése, továbbá az, hogy az érintett szó kiejtése egyfajta köznapi filozófiai értelemben jelentéssel bír, azaz meghatározott értelemmel és meghatározott jelöllettel.”²⁰ A mindenkori kimondás mint aktus a környezetre és a beszélőre vonatkoztatja a felhasznált szavak szótári jelentését. Ráadásul a kimondás által nemcsak a szavak jelentése változhat meg, hanem áttételesen a valóság is. A beszédaktusnak ugyanis szándékolt célja és következménye is van. A beszélőnek célja van: a megszólalással valamilyen változást akar előidézni a valóságban, és a sikeres műnek ezt sikerül is elérnie. Persze csak akkor, ha a beszélő csakugyan cselekvő ágens, szándékokkal, akarattal rendelkező személy, aki képes cselekedetei következményeivel is számot vetni. Ha tehát alkalmas arra, hogy az adott művet neki tulajdonítsuk.

Ha tehát meg akarjuk érteni, mit is jelent egy filozófiai szöveg, akár egy írásba foglalt gondolatmenet, akár egy szóbeli levezetés, akkor valójában egy olyan elemzést kell végeznünk, amely kontextusában próbálja értelmezni a filozófiai érveket. Például megpróbálja rekonstruálni azt a kérdést, amelyre válasz lehet az adott érvelés.

Érdemes itt visszautalnunk Collingwood önéletrajzára, ahol előkerül ez a probléma. „Először is azt vettem észre, hogy úgy nem lehet rájönni, mit akar mondani egy ember, ha csak egyszerűen a kimondott és leírt kijelentéseit tanulmányozzuk, még ha azt is feltételezzük, hogy teljesen uralja a nyelvet, és tökéletesen igaz a szándéka. Ha meg akarjuk érteni, mi a mondandója, azt is tudnunk kell, mi volt az a kérdés (a kérdés az ő fejében, és amiről azt feltételezte, hogy a te fejedben is ott van), amelyre azt, amit mondott vagy leírt, válasznak szánt.”²¹ Collingwood a helyes megértés hermeneutikai feltételein gondolkodik, amikor a fenti érvet megfogalmazza. Állításának lényege, hogy a beszélő helyzetét, a dialógusszituációt is helyre kell állítanunk, ha helyesen akarunk egy szöveget, tehát egy adott szerző gondolatát érteni. Az emberi megnyilvánulásoknak ugyanis megvan ez a dialógusjellege: kijelentéseinket válasznak tekintjük felmerülő kérdésekre, és ezek is újabb kérdéseket, vagyis cselekvéseket indukálhatnak.

A filozófia ezért a legszorosabb értelemben összefügg a filozófia történetével. Az egyes filozófiai megnyilvánulások (érvek, ellenérvek stb.) mindig korábbi beszélgetésekbe és vitákba kapcsolódnak be, illetve azokat folytatják.

Ezért aztán a filozófusok iskolákba rendeződnek, nemcsak az antikvitásban, hanem később is. Ha nem maguktól, akkor a külvilág rendezi őket el ily módon. Az iskolába rendezés és az iskolák közötti kialakult vagy dinamikusan változó viszonyok révén nyerik el az egyes alkotók elsődleges helyüket egy tágabb történeti perspektívában. De igaz ez az irodalomra és a művészetekre is: ezeknél sem érthető egy-egy mű vagy akár egy életmű egésze sem, ha nem kortársaival, elődeivel és a recepciójával összevetve próbáljuk értelmezni.

A kérdés és válasz logikája mint hermeneutikai segédlet, amely közelebb visz bennünket a tényleges filozófiai jelentéshez, megenged egy erősebb, radikálisabb filozófiaértelmezést is. Eszerint nemcsak a tágabb filozófiai dialógusban, diskurzusban érdemes azt a kérdést visszakeresni, amelyre egy adott érvelés válasznak tekinthető. Azt is érdemes végiggondolni, hogy miként viszonyul egy adott szöveg a szerző saját, az egzisztenciájával, vagyis élete meghatározó témáival kapcsolatos dilemmáihoz. Vagyis miként illeszkedik élettörténetébe. Ezért, ha egy filozófiai művet olvasunk, érdemesnek tűnik rekonstruálni azt a személyes életvilágot, amelyen belül az adott szerző által tárgyalt adott probléma sajátos jelentőségre tesz, tehet szert. Az elhivatott filozófus, ahogy a magával elfoglalt pszichológus, hajlik rá, hogy a saját problémáját lássa bele az épp általa tárgyalt részkérdésbe. A gyakorlati filozófiával foglalkozó gondolkodó filozófiai problémalátása ugyanis nyilván saját életnarratívájának horizontján mozog. Vagyis filozófiánk, ahogy pszichológiánk, sőt teológiánk is, szükségszerűen a bennünk lakozó vagy csak belénk költözni igyekvő démonokkal vív. Ha a szó fegyver, a filozófiai művek eszközül szolgálnak saját lelkünk-szellemünk karbantartására, a bennünket nyomasztó terhektől való ideiglenes megszabadulásra. Ha az ember nem pusztán cselekszik, hanem a gondolat és az írás eszközét hívja segítségül cselekvéséhez, vajon annak milyen hatása lesz saját magáról alkotott képére?

Továbbmegyek. Nemcsak azt állítom, hogy amikor egy filozófus művét olvasuk, akkor azt saját belső dilemmáira vonatkoztatva érdemes olvasni. Hanem azt is ki merem jelenteni, hogy az olvasót is olyasmi érdekli, olyasmire lesz fogékony, ami az adott szerző „egzisztenciális” érdekű kérdésfelvetéséből őt személyesen érinti vagy érintheti, ami a saját egzisztenciális horizontján, a saját speciális radarjával fogható.

Ezen a ponton egy vallomással tartozom. Amikor így, az egzisztenciális érintettség felől határozom meg a filozófiát, akkor persze ebben az is befolyásol, hogy én alapvetően az irodalom felől érkeztem a filozófia felségterületére. Ráadásul az esztétika diszciplínája felől közelítettem meg a filozófiát, s a metafizika mélységeitől mindig visszahőköltem. A filozófiából igazán csak az érdekel, aminek emberi vonatkozása van, s ha már emberi, egzisztenciális. Úgy is mondhatom, hogy úgy olvasom a filozófiát, mint egy ember legszemélyesebb vallomását, saját életéről szóló összefoglaló, de annál mélyebb állásfoglalást. Ezen a ponton azonban meg kell állnom. Hiszen az a veszély fenyeget, hogy saját nézőpontom torzítása miatt az általam adott filozófiakép is torzulni fog. Hiszen vajon nem leegyszerűsítése, meghamisítása-e ez a leírás a filozófiai gondolkodás sajátos, máshoz nem hasonlíthatóan kifinomult fogalmi műveleteinek?

■ Ahhoz, hogy megértessem, számomra mégis, a fenti dilemma ellenére is milyen fontosnak és mennyire szorosnak tűnik a gondolkodó és műve közötti viszony, Nemes Nagy Ágnes *Madár* című versére szeretnék utalni.²² Számomra ez a vers, amely az egyes szám első személyben megszólaló én és egy vállába kapaszkodó madár különös kapcsolatáról szól, jól használhatónak tűnik filozófiai mű és alkotója viszonyának érzékeltetésére. „Egy madár ül a vállamon, / ki együtt született velem. / Már oly nagy, már olyan nehéz,/ hogy minden léptem gyötrelmem.” Azt hinnénk, egy ilyen vállra ülő, kezes jószág nem ágál gazdája ellen, ám a beszámoló mégis arról szól, mégpedig meglehetősen kétségbeesetten, hogy az idomított madár – kis képzavarral róka fogta csukaként – szorítja gazdája vállait, és nem ereszti. Valahogy így képezem én mű és alkotója viszonyát. A szerző – személyisége mélyéről nyert inspirációval – megalkotja művét, és engedné, hadd repüljön tova szabadon. Az viszont nem mozdul, nem engedi el alkotóját, valamilyen módon odakötözi magát hozzá. Egy idő után pedig az is kiderül, hogy már sem ő, sem az alkotója nem lenne meg a másik nélkül: „Ha elröpülne egy napon, most már eldőlnék nélküle.”

Mit is mond tehát ez a kép az én filozófiafogalmamról, pontosabban arról, hogy látom én a filozófiában a gondolkodó és műve viszonyát? Úgy gondolom, a filozófiai mű nem áll meg magában, hanem azt mindig valakinek tulajdonítjuk, vagyis egy személy beszédaktusaként értelmezzük. Egy-egy filozófiai mű nem csupán egy adott filozófiai témáról tett állítás, kijelentés, hanem egy sajátos cselekvési forma, mellyel a filozófus a filozófiai vitába bekapcsolódik, és elődöket és mestereket faggatva kiválasztja saját helyét. Ráadásul a számomra érdekes gyakorlati filozófia területén két további tételt is megfogalmazhatunk arra nézve, mit is tesz műve révén a gondolkodó. Egyrészt számot ad önismeretéről, azzal, hogy szembenéz magával, és képes helyes ítéletet alkotva saját nézőpontjának torzításait bizonyos fókig orvosolni. Mindezt a szembenézést úgy végzi el, hogy az adott művet elhelyezi saját életnarratívája tágabb keretei között is, gondoskodva róla, hogy lehetőség szerint a narratívára jellemző belső ellentmondások, szakadások, félrecsúszások – akár épp a mű révén – javíthatóak legyenek. És végezetül a mű nemcsak egy filozófiai álláspont kiválasztása és megindoklása, hanem, mint ilyen, egy életforma választása is. Ráadásul az életforma választásnál el kellene szakadni a romantikus sztereotípiáktól, amelyek szerint az életforma-választással a filozófus mintegy kilép a társadalom rendjéből, és az aszkézis útjára lép. E felfogással szemben mi azt is filozófiailag érdemes megoldásnak tekintjük, ha a választás egy olyan életformára esik, mely nem lóg ki a sorból, hanem épp ellenkezőleg, beleillik a sorba. Hiszen a jó ízlés ugyan soha nem kommersz és közhelyes, de mindig távol tartja magát az öncélú magamutogatástól. A polgári éthosz alapja a decorum, vagyis egy olyan életforma követése, amely lehetővé teszi a társadalom rendjébe való besorolást, valamilyen fajta illeszkedést, és az egyénnek méltóságot kölcsönöz, sőt azt is lehetővé teszi, hogy filozófiai választásában a természetjogra figyelő gyakorlati bölcsesség is érvényesüljön.

■ JEGYZETEK

1. Anthony T. Kronman: *True Conservatism: Reclaiming Our Humanity in an Arrogant Age*. Yale University Press, New Haven and London, 2025.

2. Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Kronman professzor új könyvét (lásd az előző jegyzetet) mutatta be az NKE Politika- és Államelméleti Kutatóintézetének kutatószemináriumán, ennek kapcsán utalt Nietzschére.
3. Hévízi Ottó: *Vándorló gondolat. Nietzsche visszatérés-elgondolásának helyszínrajzához*. In: *A liget, a sétány, a csarnok és a kert. A filozófia színterei*. Kalligram Kiadó, 2018. 21–90. 27.
4. Uo. 14.
5. Nánay Bence: *A filozófia és a tudományok*. Magyar Tudomány 2011. 12. sz. 1493–1498. Vajda Mihály: *A filozófus szemérmertlensége. Válaszféle Nánay Bencének*. Magyar Tudomány 2012. 2. sz. 231–234.
6. Platón: *Phaidrosz*. (Ford. Kövendi Dénes) In: *Platón összes művei*. II. Bibliotheca Classica. Európa, Bp., 1984. 229c–230a.
7. Uo. 230a.
8. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. (Ford. Neumer Katalin) Atlantisz, Bp., 1992. 133. §
9. Uo. 309. §
10. Uo. 126. §
11. Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris, Bp., 1999. 289.
12. Uó: *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. A Sheed and Ward Book, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, etc., 2009.
13. H. D. Thoreau: *Walden*. Európa, Bp., 1969. 16.
14. Uo.
15. Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*. (Szerk. Bence György) Magyar Helikon, Bp., 1974.
16. Uo. 314.
17. Levél Edgar Karghoz, 1895. június 18. Hugo von Hofmannstahl: *Lettre de Lord Chandos et autres textes*. (Éd. J.-Cl. Schneider – A. Kohn) Paris, NRF, 223.
18. Thoreau: i. m. 230.
19. Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. (Ford. Márkus György) Akadémiai Kiadó, Bp., 1989. 4.112.
20. John L. Austin: *Tetten ért szavak*. (Ford. Pléh Csaba) Akadémiai Kiadó, Bp., 1990. 102.
21. R. G. Collingwood: *Autobiography*. Oxford University Press, 1939. 31.
22. Nemes Nagy Ágnes: *Összegyűjtött versei*. Osiris–Századvég, Bp., 1995. 102.



CSEPELI GYÖRGY

A TRANSZHUMÁN MŰVÉSZET TRAGÉDIÁJA

A transzhumanizmus az emberi lét természeti és társadalmi határainak ember által alkotott technológia segítségével történő kiterjesztése a térben és az időben, ahonnan már nincs visszatérés. A transzhumanizmus tükrében a múlt csak az evolúció előtörténete, amit egy következő, új korszak követ. A Földön létezőket összekapcsoló elektronikus hálózat jóvoltából folyamatosan és megállíthatatlanul növekvő, senkit és semmit észrevétlen nem hagyó információs tömeghez való hozzáférés radikálisan megváltoztatja az emberi élet korábban megváltoztathatatlannak hitt, egyetlen fix pontját, a testet, kiléptetve azt fizikai teréből. A test a társas-társadalmi jelenlétben nyeri el jelentését, melyet a nyelv egyes szám első személyre utaló igehasználata fejez ki. A test által biztosított bizonyosságának elvesztése nyomán az én a „vagyok, aki vagyok” isteni terébe lép.

A technológia által biztosította lehetőségek a test társas-társadalmi terét kinyitva aktualizálják az emberi agy eleve adott fogékonyságát a végtelenre, megteremtve a transzhumán gyakorlat tereit, ahol a nanotechnológia, a genetika és a robotika egymásra találása révén átszabható test otthon érzi magát (Kurzweil 2014). A régi-új test társas történései már az egyetemesen behálózott transzhumán szférában zajlanak, melyben a betörő virtualitás megszünteti a fizikai és pszichológiai valóságokat korábban mereven elválasztó határokat (Ropolyi 2004).



**A 21. században
Isten halott maradt, de
feltámadt az ördög...**

JK
2025/7

Az én színterei ugyan változnak, de megmarad számára önazonosságának támasza, a hit. A kíváncsi én a humán ész által létrehozott transzhumán megismerési lehetőségek felhasználójaként lép párbeszédbe a léttel, melyet kérdezve már nem lesz képes eldönteni, hogy a választ ember vagy gép adja. De maga a kérdező sem egészen ember már, testét, mint említettük, átszabták, hálózatosodott értelme kiszerveződött, mindössze a görcsös vágy maradt meg benne, hogy ne veszítse el önmagát.

A transzhumán térbe kényszerített agy működése elválík a testet izgató, motiváló erőktől, melyek nélkül az emberi színjáték örökké visszatérő történései pillanatnyi pantomimjelenetekké satnyulnak, melyek csak addig okoznak örömet vagy szenvedést, amíg tartanak. A transzhumán térben nincsenek testnedvek, nem folyik vér, könny és ondó.

A transzhumán szféra betörése az emberi társadalomba a megfigyeltség, az egyenlőtlenségek kiéleződése és mindezek betetőződéseként a létfelejtés kihívásait rejtí magában, melyekre ha nem készülünk fel, örvényként elnyeli értékeinket, melyek nélkül az ember vak és süket úrbe kerül.

A transzhumanizmus a kezdet helyett az emberi történetet a vége felől közelíti, ami az embert a maga befejezetlenségével, tökéletlenségével szembesíti. A transzhumanizmus felől nézve a humanizmus üres szó, öncsalás, legjobb esetben remény, mely erejét a soha be nem teljesülésből nyeri. Az ember halálra és szenvedésre ítélt lény, aki készséggel okoz szenvedést másoknak, és öli meg őket, attól való félelmében, hogyha ő nem teszi meg, akkor megteszik azt mások vele.

A humanizmus hitvallása a zsidók istene által küldött két kőtáblára vésett tíz alapvető tilalom, melyek között nincs egy sem, aminek megszegésétől bármikor, bárki megrettenhetett volna. Az egyéni és kollektív önzés társadalmi csapdáiban vergődő ember számára a felebaráti szeretet krisztusi kíváncsálma csak óhaj maradt, melynek látszata nem feledtetheti a Krisztus utáni évszázadok során át történt égbekiáltó emberellenes cselekedeteit, melyeket emberek követtek el emberek ellen, sokszor perverz módon a szeretet nevében. A sok kínálkozó példa közül cinizmusában verhetetlen Szász Lajos, a Magyarországon 1944. március 14. és augusztus 29. között regnáló Sztójay-kormány minisztere 1944. május 23-án Nyíregyházán elmondott beszéde, melyben kijelenti, hogy „a zsidókérdés megoldásánál nem lehet irányadó gyűlölettől fűtött antiszemitizmus, hanem egyedül és kizárólag a szeretettől áthatott fajvédelem”. Mondta ezt a miniszter akkor, amikor a beszéd elmondásának színhelyén, Nyíregyházán már a végéhez közelített a városban és környékén élő zsidók kiszállítása Auschwitzba, ahol túlnyomó többségükre a biztos halál várt. A Gulag, a kínai kulturális forradalom, a kambodzai népirtás mind az emberiség előtt álló fényes jövővel legitimálta magát, melynek elérése érdekében meg kell ölni azokat, akik a cél elérését akadályozzák.

A modernizáció révén varázstalanodott világban magára maradt az ember, ahol az emberekre az emberek jelentik a legnagyobb veszedelmet, amit napjaink botrányai és a katasztrófái pontosan mutatnak. Nietzsche a 19. század végén Isten haláláról beszélt, akinek az emberek voltak gyilkosai. Az istengyilkosság következményeként a Földre nappali sötétség borult, melyben az emberre rátört a Semmi rettenete. A 21. században Isten halott maradt, de feltámadt az ördög, magával hozva az emberek lakta Föld lakhatóságát fenyegető veszedelmeket.

A modernitás fétiseként imádott „fejlődés”-ről kiderült, hogy fenntarthatatlan, a Föld légkörének felmelegedése letagadhatatlan, a tengervíz szintjének megemelkedése a tengerparti megalopoliszokat pusztulással fenyegeti, emberek és kórokozók hatalmas tömegben áradnak számukra kedvezőbb feltételeket ígérő tájakra, tönkretéve az ott élők életét, fellángol a Föld neuralgikus pontjain az állami és vallási terrorizmus. A társadalmi média platformjain zajlik a kommunikáció ellenforradalma, mely a tömegek lázadása a gőgös kulturális és politikai elitek ellen. Eltűnik az igazság. Mindenki a maga igazságát vallja. A javak eloszlásának igazságtalansága mind globálisan, mind lokálisan az elviselhetetlenségig fokozódik. Az új generációs mesterséges intelligencia egyre jobban teljesítve kiszorítja a korábban emberek által ellátott munkafeladatokról a természetes ész.

Korszakváltásnak vagyunk a tanúi: a világ minden korábbi korhoz képest változékonyabb, bizonytalanabb, bonyolultabb és kiismerhetetlenebb lett. A mai hatalmasok nem tanulnak az egykori perzsa uralkodó, Belsazar példájából, aki palotájának dísztermében talpnyalói körében lakomázva nem fogta föl a terem falán megjelent írás jelentését, mely szerint eljött számára a vég, megméretett és könnyűnek találtatott. A transzhumanizmusba való átmenetre jól illik Victor Turner liminalitásfogalma, mely szerint az elmúló és az eljövendő között keletkezett idő hasadékaiban felbomlanak a korábban adottak, magától értetődőnek vett rend keretei, s helyükbe háborúk, válságok, konfliktusok, teremtmény és romboló folyamatok lépnek. Ma még azonban nem tudhatjuk, milyen lesz az új rend.

Mióta az ember megvetette lábát a Földön, sosem csak a pusztá biológiai lét által diktált megmaradás és sokasodás parancsainak engedelmeskedett. Az evolúciós örökség kezdettől fogva kiegészítésre szorult, melynek eredményeként az ember a fizikai valóságra építve létrehozta a maga társadalmi valóságát, mely a nyelvek és a kultúrák sokféleségében annyiféle lett, ahányféleképpen szétszóródtak az emberi közösségek a Földön. De minden társadalmi populációban megjelent egy anyagtalan közeg, melyben a látás, a hallás és a tapintás által a közösség tagjaihoz eljuttatott testi érzeteknek már nem volt dologi fedezete, attól elrugaszkodva az érzeteket egy anyagtalan közeg alakította.

Kezdetben a művészet és a vallás között nem volt éles határ. Az emberiség története során legkorábban keletkezett vizuális alkotások a mai Észak-Spanyolország és Franciaország területén, Altamira és Lascaux barlangjainak falára 22 000 évvel ezelőtt került, rendkívül látványos és mozgalmas festmények, melyek bölényeket, vadlovakat ábrázolnak. A festmények létokait a különböző kutatók különféleképpen magyarázzák, de abban minden szakértő egyetért, hogy a képeket alkotóik az érzékek számára létezőktől az érzékfeletti lét tartományába szánták, s a képek nézői sem érezhettek másként: a barlangokat a falaikra festett képek szentélyekké változtatták.

A művészet profanizálódása, leválása a szenttől később ment végbe, de a világi célból létrejött, anyagi valóságból vett műalkotásokat is anyagtalan, spirituális valóságuk éltette, funkciójuk a létezőknek a lét el-nem-rejtettségebe való kiléptetése, az igazság működtetése volt. Heidegger helyesen mondja, hogy az új közegben született, a dologi valóságtól elrugaszkodott alkotások a létezőket fénylő tisztásra viszik, amely egyedül képes arra, hogy hozzáférést biztosítson a létezőkhöz, amelyek nem mi vagyunk, és azokhoz is, amik vagyunk (Heidegger 2006. 41.).

A modernizáció előrehaladtával azonban a művészet egyre távolabb került a tisztástól, melynek fényében a műalkotások egykor a létezőket a lét el-nem-rejtettségébe kiléptetve működésbe hozták az igazságot. A fogyasztói kapitalizmus nem kímélte a művészetet, arra kényszerítve, hogy a manipulatív eszközökkel fenntartott piac érzéki igényeinek megfelelően termeljen, megfedkezve az érzéseken túli valóságról.

A piacosodás megteremtette a tömegek igényeit kielégítő populáris művészetet, melyet a transzhumán szféra technológiai eszközeinek megjelenése az elsők között ütött ki az inkább iparosnak, semmint művésznek nevezhető alkotók kezéből. De nem kell sokat várni arra sem, hogy a magas művészetre is sor kerüljön, bár a spiritualitás eltűnésének folyamata a különböző művészeti ágakban különböző mértékben és ütemben megy végbe. Leginkább kiszolgáltatott a képzőművészet, melynek az újításokat szakadatlanul hajszóoló termékei már elérték a határt, melyen túl már nincs semmi, amit korábban ne festettek, ne rajzoltak volna meg. A csend és a zaj menedékébe bújt zene elveszítette kapcsolatát a közönséggel. Az írók olvashatatlan szövegfolyamokba fojtják olvasóikat, a költők verseit le nem írt szavak őrzik. Az élő emberi test és a fizikai tér formálása adta lehetőségekkel gazdálkodva a film- és színházművészet, valamint az építészet viszont állja a sarat.

A művészet elvilágiasodása, kommercializálódása sajnálatos módon nem kíméli a korábban létrejött műalkotásokat sem, melyekben, Heideggerrel szólva, létrejöttük során „megtörtént az igazság”. A meglévő művek világa visszafordíthatatlanul széthullott, a múlt művészeti kincsestáraiban őrzött művek spiritualitását, mint természetangyák a fát, elpusztítják a megállíthatatlanul növekvő turistahadakat. A Sixtus-kápolna képei alsónadrágra kerülnek, Botticelli Vénusza bögreképként konyhadísz lesz, Van Gogh őrlítő színeit zárt térbe száműzött vásári látványossággént vetítik.

Az ember által létrehozott totális és globális információs technológia által deterritorizált és detemporált transzhumán szférában ellehetetlenül a Turing-teszt, elporlik az emberi és a nem emberi közötti határ, végső soron, mint Byung-Chul Han írja, megszűnik „a lét szilárdsága” (Byung-Chul 2024. 76.). A ChatGPT-t pár évvel ezelőtt kifejlesztő OpenAI 2024 végén mutatta be o3 nevű, legújabb modelljét, mely az emberi intelligenciát mérő teszten a tesztet kitöltő emberek többségéhez hasonló teljesítményt ért el. A modell fejlesztői szerint képes megtanulni bármit, amit az ember. Mint Sam Altman, az OpenAI vezérigazgatója mondta, „ezek a modellek egyre komplexebb, alapos átgondolást igénylő feladatok megoldására lesznek használhatók”. A modell képes volt arra is, hogy a világ legjobb matematikusait is megizzasztó, lehető legnehezebb matematikai tesztet is megbirkózzon. A mesterséges intelligencia transzhumán potenciájának fejlesztése kemény versenyben zajlik, ahol az OpenAI csak az egyik résztvevő (Tóth 2024).

A mesterséges intelligencia térhódítása megkíméli a test autonóm mozgását szolgáló szenzomotorikus értelem kompetenciáját az életvilágban, miközben kíméletlenül átalakítja a gazdaság, a biztonság, a politika, az oktatás, az egészségügy és a logisztika rendszereinek működését, ahol a művészetnek már nincs helye, hiszen elvész belőle a dologiság.

A dologiságát veszített transzhumán létben a művészetnek nincs honnan elrugaszkodnia, a dolgot a műalkotást létrehozó tevékenység pótolja, melynek kiinduló- és érkezéspontja egyaránt a használat. Az alkotó és a befogadó egyaránt

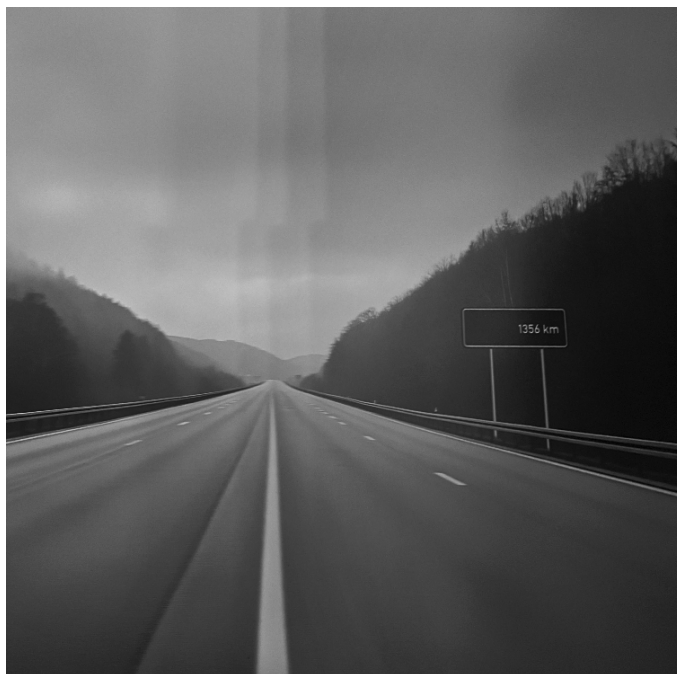
felhasználó, a műnek, legyen az álló, mozgó, hangos vagy néma kép, szöveg vagy ez mind együtt, nincs anyaga, önmagában van a világon, mindenütt és sehol.

Weiler Pétertől kaptam egy képet, melyet a mesterséges intelligencia alkotott. A kép közepén erdők övezte, messzi hegyek felé vezető, egyre keskenyedő, üres autópút látható, melyre a végtelen, szürke égbolt borul. Az út szélén egy szabványos kilométerszám-jelző tábla, mely szerint a távolság, melyet az úton haladónak meg kell tennie, 1356 kilométer. A képnek nincs címe, de ha a kép nézője magyar, kis fantáziával kiderítheti, hogy kilométertáblán látható szám a Budapest–Brüsszel-távolságot mutatja. A mesterséges intelligencia által képzett képnek nincs dologi alapja, de van jelentése, mely a transzhumán térben előállítja a felhasználók számára a világot, ami a művé válás feltétele.

A testetlen, időtlen, tértelen közeg korlátlanul felszabadítja a kreativitást, mely emberi gyökereitől elszakadva egyaránt szülhet szépséget és szörnyeteget. Mindkettő az egymással összekötött számítógépek hálózatában létezik kísértetiesen, a felhasználókhoz közeli s egyben mérhetetlenül távoli digitális galaxisban (Horváth 2018). A kreativitás azonban a gépé, nem az emberé. Az alkotó a hálózaton tárolt hatalmas mennyiségű tartalom újrakombinálását végző mesterséges intelligencia, mely nem állít fel világot, mivel nincs dolog, melynek színei, hangjai, mozgásai a műben megjelenvén visszavihetnének az érzéki valósághoz, ahonnan vétettek.

A művészet nem tűnik el a transzhumán szférában, míg lesznek felhasználók, akik promptjaikkal tartalmakat csíholnak ki a számítógépes hálózaton szakadatlanul növekvő információtömegeből, s lesznek mások, akik a tartalmakat látva, hallva értelmezik azokat. A mű ezáltal a befogadóban készül el, aki szembesülni kénytelen azzal, hogy magára maradt. Nincs többé világló tisztás, nincs remény az igazságra, nincs szépség.

A transzhumán mű a Semmivel szembesít.



■ IRODALOM

transzhumanizmus.lap.hu

Csepeli György: *Befejezetlen evolúció*. Kritika 2016. 46. sz. 18–21.

Ferrando, Francesca: *Poszthumanizmus, transzhumanizmus, antihumanizmus, metahumanizmus és az új materializmusok: különbségek és viszonylatok*. (Ford.: Lovász Ádám) Helikon 2018. 4. sz. 394–404.

Han, Byung-Chul: *Infokrácia*. (Ford.: Csordás Gábor) Typotex, Bp., 2024.

Horváth Márk: *A digitalitás paroxizmusa. Spektákulum, szimulákrum, kibernetikai állapot és a virtualitás hiperkaotikus okkulturája*. Savaria University Press, Szombathely, 2018.

Hrynkow, Christopher (szerk.) 2022. *Gondolatok a transzhumanizmusról. A mesterséges intelligencia etikája és hatásai*. (Ford. Berki Éva – Máté Katalin) Pallas Athéné, Bp., 2022.

Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. (Ford.: Bacsó Béla) In: *Rejtektutak*. Osiris, Bp., 2006. 9–69.

Kurzweil, Ray: *A szingularitás küszöbén*. Ad Astra, Bp., 2014.

Ropolyi László: *A virtuális valóság természetéről*. In: Pléh Csaba – Kampis György – Csányi Vilmos (szerk.): *Az észleléstől a nyelvig*. Gondolat, Bp., 2004. 30–55.

Tóth András: *Felrobbant az internet péntek este*: Sam Altmanék bemutatták a o3-at. <https://qubit.hu/2024/12/22/felrobbant-az-internet-pentek-este-sam-altmanek-bemutattak-az-o3-at>

Turner, Victor: *A rituális folyamat*. (Ford. Orosz István) Osiris, Bp., 2002.



KOVÁCS GÁBOR

A TECHNOLÓGIA ÉS AZ EMBERI ÁLLAPOT

■ „Más lábával járunk, más szemével nézünk, más emlékeztet arra bennünket, hogy üdvözöljünk valakit, más munkájából élünk [...] – csak az élvezeteket tartjuk meg magunknak.” Akár valamelyik technofób kortárs technikafilozófus is írhatta volna ezeket a sorokat, a hipertechológia *élménytársadalmának* világában élő ember létállapotára utalva. Mert hiszen a munkát lassanként átveszik az embertől az egyre szofisztikáltabb gépek: igaz ez mind a fizikai, mind pedig a szellemi munkára. Megjelennek a gyárakban, s a hírekben gyakorta hallani arról, hogy Japánban egyre többször helyettesítik a hús-vér emberi ápolókat a kórházakban. Az utóbbi egy-két év híreinek vitán felüli első számú sztárja, a mesterséges intelligencia egyre nagyobb részét veszi át azoknak a szellemi tevékenységeknek, amelyek eddig az emberi lények privilégiuma voltak. Ám az idézet majd' kétezer éve halott C. Plinius Secundustól (Kr. u. 23–79) – akit idősebb Pliniusként szoktak emlegetni –, az antik enciklopédistától származik; *A természet históriájának* 29. könyvében, az orvostudományt tárgyaló fejezetben találjuk oda-vetett megjegyzésként: úgy élünk, hogy minden fáradságos dolgot igyekszünk másra hagyni – tudniillik a rabszolgákra.

Hannah Arendtnek 1958-as klasszikus műve *Az emberi állapot* címet viseli.¹ A mű prologusa az előző év, 1957 világszenzációt jelentő technológiai eseményével, a világűrbe juttatott szovjet szputnyikkal indítja a gondolatmenetet.



**Mintha a kereszténység
ígérte paradicsomot
akarnánk megvalósítani
ezen a világon techno-
lógiai eszközökkel.**

Arendt az emberi állapotot alapvetően determináló tényezőket vizsgálja. Ezek részben természeti adottságok, részben pedig emberi tevékenység termékei. Az utóbbiak – technológiaként – a modern emberi egzisztencia létmódját mindinkább meghatározzák. A baj az – így Arendt –, hogy radikálisan áttevődött a hangsúly a gondolkodásról a cselekvésre – ám értjük-e azt, amit csinálunk? Az értés itt persze nem a technológiai tudás *know-how*-jára vonatkozik, aminek eredménye a világunkat átszövő technológiai rendszerek sokasága, hanem arra, hogy miféle következményei vannak ennek az emberi állapotra nézve. Arendt alaptézise az, hogy korunkban (technológiai) tudás és gondolkodás kettévált. Az előbbi elképesztő ütemben gyarapodik, ám ezzel egy időben gondolkodási – értsd filozófiai – képességünk, amely az emberi állapotra kérdez rá, radikális fogyatkozásban van. Ha ez véglegesen így marad – jövődöli majd’ 70 esztendővel ezelőtt –, akkor valóban gyámoltalan szolgálkká válunk: nem annyira a saját gépeinknek szolgálivá, hanem a technológiai cselekvéssel elválaszthatatlanul összeszövődő technológiai tudásnak kiszolgáltatott gondolatlan lényekké (thoughtless creatures); ennek következtében pedig valóban ki leszünk téve minden technológiai eszköz kénye-kedvének, lett légyen az bármilyen gyilkos játékszer.²

A pesszimista konklúzió a korszaknak a nukleáris fegyverekre vonatkozó – egyébként legkevésbé sem megalapozatlan – félelméből táplálkozik. Arendt gondolatmenete átvezet bennünket a technikafilozófiának mint új filozófiai szakterületnek a kérdéséhez. Maga a terminus már 1877-ben felbukkan; kiötlője a német Ernst Kapp.³ Ő használja a kifejezést 1877-es, a filozófia új ágát megalapozni kívánó művében, *A technika filozófiájának alapvonaláiban* (*Grundlinien einer Philosophie der Technik*).

A választóvíz a technológia kulturális és filozófiai percepciójában az első világháború, az emberiség első totális technológiai háborúja. Ez véget vet annak a 19. századi felvilágosodásoptimizmusban gyökerező nézetnek, miszerint olyasfajta bőségszaruról van szó, amelyből egyre gyorsabban és egyre nagyobb mennyiségben záporoznak az emberiségre az életét egyre könnyebbé és kényelmesebbé tevő jótétemények. Látni kell, hogy ez a – ma már naivnak tetsző – nézet egyáltalán nem volt megalapozatlan: a közlekedés, a világítás, a kommunikáció, a terméshozamokat megsokszorozó agrártechnológia eredményei valóban csodaszerűek voltak. Aztán a háborúban kiderül, hogy bizony ebből a bőségszaruból jön a mustárgáz, a tank, a rohamozó katonákat cafatokra tépő sorozatvető géppuska és a nagyvárosokra a repülő hadigépezetekből ledobott bomba is. Ezután válik egyre hangsúlyosabbá a technológiával kapcsolatos filozófiai reflexióban a kérdés: jó vagy rossz a technológia – vagy esetleg semleges, és csupán a felhasználó szándékától függ, hogy milyen célokra használja?

Ám ezt a kérdést megelőlegezi egy másik, ami nem választható el a technológia és az emberi állapot kapcsolatának problémájától: mi is a technológia? Pusztán egyre bonyolultabb eszközök sokasága, vagy netán valami más, valami ennél több? Az értelmezési keretek a két világháború között alakulnak ki: a technológiafilozófia történetében kitüntetett szerepe van Németországnak, ahol az elvesztett háború után egy nagyon komoly technikafilozófiai diskurzus alakul ki. Ebbe a korszakba nyúlik vissza annak a Martin Heideggernek a technika-filozófiája, akinek 1954-es, *Kérdés a technika nyomán* című írása a technika-filozófia különböző irányzatai közötti éles vitákban a mai napig legtöbbet emlegetett szöveg.⁴

A német technikafilozófiai diskurzus annak a német kultúrkritikai gondolkodásnak a része, amelynek gyökerei még a 19. század végére nyúlnak vissza – Nietzsche megkerülhetetlen e tekintetben –, s amely a századfordulót követően helyezi a középpontba a technológia problémáját; ez sokszor kifejezetten ökológiai nézőpontból történik. Filozófiai keretet ehhez az életfilozófia szolgáltat: Ludwig Klages, a sokakra nagy hatást gyakorló filozófus talán a legjobb példa erre a megközelítésre; a német ifjúsági szervezetek által szervezett 1913-as ifjúsági találkozón felolvasott *Ember és föld* című előadásában az ökológiai fogantatású technológiai kultúrkritika minden olyan toposzát megtalálhatjuk, amelyek a mai napig visszaköszönnék a kortárs gondolkodóknál.⁵ Oswald Spengler *A Nyugat alkonya* második kötetének végén egy egész fejezetet szentel a technológiának.⁶ Ezzel megtöri ciklusteóriájának logikáját, melynek értelmében a különböző civilizációk ugyanazt a pályát futják be újra és újra: itt ugyanis a fausti, vagyis a nyugati civilizáció gépi technológiája valami teljesen újként jelenik meg. Olyasféle ellenállhatatlan erőként, amely túlnőve teremtményén, kilépve a szolgaszerepből végül hajdani ura fölé kerekedik. Ám nincs mit tenni – mondja Spengler hűen determinista világképéhez –, az emberi állapotot gyökeresen átalakító technológia a modern ember végzete. Aztán később egy egész könyvet szentel a témának *Az ember és a technika* (1931) címmel.⁷ Ebben biologizálja technikafilozófiai koncepcióját – meg persze Nietzschének a hatalom akarására vonatkozó tézisét –, és az ember sorsát meghatározó modern technológia fejlődésének végső mozgatórugóját az emberi természetben benne rejlő ragadozóösztonban véli megtalálni. Nézete szerint ez azért a fausti-nyugati civilizációban következik be, mert az ezt mozgató, a korlátozatlan hatalmat célul kitűző metafizikai elv, a végtelenség fausti akarása erre predestinálja ezt a kultúrkört.

Egy ilyesféle determinista koncepciótól nem nehéz eljutni a totalitárius jellegű, ellenállhatatlan, mintegy természeti erőként működő technológiának a képéig. Ezt a lépést Ernst Jünger teszi meg, akinek technikafilozófiai koncepciója mai szemmel olvasva is meglepően frissnek és aktuálisnak tetszik. Az első világháború tapasztalatán kívül kell ehhez a korabeli weimari Németország atmoszférája is kellett. Itt ugyanis – Európa többi országa e tekintetben hátrébb van – már a húszas években egyre nagyobb mértékben alakítja át a technológia a mindennapi életet. Ez magyarázza a témával foglalkozó filmeket és irodalmat átható félelmet az embert szolgává alacsonyító technológiától. Egyébiránt a korabeli német modernizációra nagy hatással van az Amerikában kontinensnyi léptékben zajló technikai forradalom – a tengerentúlon majd a német technikafilozófiai diskurzust jól ismerő Lewis Mumford írja meg a maga technikafilozófiáját 1934-es, angolszász nyelvterületen úttörőnek számító művében, *A technika és civilizációban*.⁸

De maradjunk még egy kicsit Ernst Jüngernél! A technikafilozófia nála is egy történetfilozófiai keretbe ágyazódik. Az első világháborúban többször megsebesült s a lövészárkok poklát át- és túlélő veterán víziójában a technológia egy új történelmi korszak nyitányát jelzi; nála valami olyasmiről van szó, ami túllép a 19. századi kultúrkritika által a modern korszak lényegének látott dichotómián, szerves és szervetlen, organikus és mechanikus szembenállásán. Jünger úgy látja – ezt a húszas években több regényében is megfogalmazza –, hogy a lövészárkok poklában „összeolvadt a meleg hús és a hideg acél”: a ma nagyon ismerős terminust használva, megszületik a *kiborgnak* mint az emberit és gépit

szintetizáló lénynek a gondolata, amely aztán nagy karriert fut be az utóbbi egy-két évtized technikafilozófiai irányzataként megjelenő transzhumanizmusban. Jünger történetfilozófiájában a Polgár korszakát a Munkás – aki a korszak bellicista beállítottságának megfelelően egyben Harcos is; a harc nála ugyanúgy központi ontológiai kategória, mint Spenglernél vagy Carl Schmittnél – korszaka váltja fel. Ebben az emberi állapot a modern technológia következtében radikálisan átalakul, egyre inkább láthatóvá válik a technológiának a polgár számára láthatatlan – mert a polgári korszak csak a komfortnövelő, az életet könnyebbé tevő oldalt akarta észrevenni – dimenziója, a kettős Janus-arc másik fele. Ez pedig pusztító, sötét erő, amely természetét tekintve a Föld kthtonikus hatalmaival áll rokonságban – ilyenformán a természettel köti össze az embert, nem pedig elválasztja attól, amint azt az elavult organikus–mechanikus ellentétpárban gondolkodó polgári korszak vélte.

Végül is mi a technológia Jünger koncepciójában? Messze több a mégoly szofisztikált technológiai eszközök összességénél – válaszolja, kifejtve a technológiai globalizáció olyasféle teóriáját, amely az azóta eltelt közel száz év távlatából nézve is megállja a helyét. Utána aztán nagyon hasonlóan számosan megfogalmaztak Heideggertől Herbert Marcuséig és Jacques Ellulig, beleértve az olyan kortárs gondolkodókat, mint Shoshana Zuboff vagy Byung-Chul Han. A technológia Jünger szerint egy sajátos nyelv, a hatalom nyelve: az ezt beszélő és az egész világon elterjedő civilizáció megkongatja a vészharangot a lokális, premodern kultúrák fölött; mindent a saját képére formál át, semmit sem hagy érintetlenül.⁹ Nincs olyan erő, amely szembeszállhatna vele. Mi több, Jüngernek az a véleménye, hogy nem is kell szembeszállni vele; itt még – Spenglerhez hasonlóan – úgy gondolja, hogy ez a modern emberiség elkerülhetetlen sorsa; nincs más választás, mint hagyni, hogy magával sodorjon bennünket. Aztán később, a háborút követően radikálisan megváltozik az álláspontja: a totalitárius jellegű, mindent maga alá gyűrő erőként megjelenő technológiát kifejezetten ökológiai perspektívából bírálja.

Az 1954-es Heidegger-írás, *A kérdés a technika nyomán* abban az értelemben kifejezetten Jünger nyomdokain halad, hogy a technika, pontosabban annak újabb változata, a modern technológia nála is kifejezetten totális természetű valamiként jelenik meg. A „valami” szó használata itt azért helyénvaló, mert a filozófus kérdése arra irányul, hogy mi is a technika lényege. A válasz – amelyet már a hosszú, a sajátos heideggeri, más nyelvre szinte lefordíthatatlan terminológia következtében igen-igen nehezen követhető gondolatmenet legelején megelőlegez – meglepi az olvasót: a technika lényege nem technikai. Nézete szerint sem a funkcionalista – tehát a lényegét a technikai tárgyak felől megragadni akaró –, sem pedig az antropológiai – tehát az emberi lényegből, az emberi mivoltból, az emberi praxisból kiinduló – megközelítés nem visz közelebb a kérdés tisztázásához. Sajnos nemigen van itt mód arra, hogy leereszkedjünk a heideggeri technikafilozófia nehezen járható labirintusába; meg kell elégednünk azzal, hogy a konklúzió felől próbáljuk megvilágítani Heidegger koncepcióját.

A technológia lényegét Heidegger egy másik nyelvre pontosan nemigen lefordítható terminussal ragadja meg: *Gestell*. Ha felütünk egy német szótárt, kiderül, hogy a szónak ilyesféle jelentései vannak: állvány, talapzat, keret, talapzat stb. Angola többnyire az *Enframing* szóval fordítják. Ez a *frame* – főnévi formában „keret”, igei alakban „bekeretez” – szóból származik. Szóval valami olyasvalamiről van szó, ami a világot mintegy keretbe foglalja, megadva annak azt az elren-

deezést, ami a számunkra adott valóságot azzá teszi, ami. Heidegger – elutasítva a karteizianizmus dualista ontológiájának objektum-szubjektum kettőségében értelmezhető szubjektumfogalmát – a *Dasein* kategóriáját használja annak az emberi létezésnek a leírására, amely az 1927-es *Lét és idő* egzisztenciális analitikájában mindig egy adott világban való létezés, *jelenvalólét*.¹⁰ Az ember – a különböző egzisztenciafilozófiák közös alaptétele ez – bele van vetve a világba, mindig a „világban-benne-lét”. Ugyanakkor Heidegger szerint ez mindig a többi emberrel együtt való egzisztenciát jelent: „együttes-jelenvalólét” is. A harmincas években egy fordulat (a nevezetes Kehre) megy végbe filozófiájában, és a szóban forgó, 1954-es technikatanulmány – amely tulajdonképpen az 1949-es brémai előadások három részének összedolgozásából születik – már az ezt követő periódus terméke. Aztán az utolsó alkotói időszakban – a hatvanas évektől haláláig – újabb elmozdulások következnek be Heidegger filozófiájában; álláspontja egyfajta létmisztika felé hajlik, az ember mint a Lét pásztora jelenik meg.

A *Gestell* kora a létfelejtésnek – ez a heideggeri filozófiai központi kategóriája – az az újabb történelmi periódusa, amelyben a Lét igazsága az ember számára a *Gestell* – vagyis a technológiai létezőmód – horizontján belül tárul fel. A létnek ez a feltárulkozása a természettel szemben egyfajta *kihívásként* (Herausfordern) jelenik meg. A természet az ember számára teljességgel instrumentális módon mutatkozik meg: mint energiaforrás és mint feldolgozandó nyersanyag. Egy újabb, ugyancsak nehezen lefordítható terminust vezet itt be: raktárkészlet vagy rendelkezési állomány (Bestand). Talán különösebben nem is szorul magyarázatra, hogy ez az elgondolás miért olyan népszerű az ökológiai kultúrkritika és az ehhez kapcsolódó kritikai technikafilozófia számára. Lényeges, hogy Heidegger éles különbséget tesz a természetbe illeszkedő, premodern kézműves technológia és a modern technológia között; az utóbbiban ugyanis nézete szerint a viszony megfordul. Itt a természet kénytelen beilleszkedni a technológiai világrendbe: híres és sokat idézett példája a folyón átívelő öreg fahíd és a rajnai vízerőmű szembeállítását.¹¹ Az előbbi belesimul a természetbe, míg az utóbbi instrumentalista módon felhasználja – tulajdonképpen erőszakot tesz rajta. Az igazság kedvéért érdemes megjegyezni, hogy van olyan Heidegger-interpretáció, amelyek szerint ez a kultúrkritikai konklúzió valójában nem is következik a heideggeri filozófia logikájából; a filozófus modern világgal szembeni emocionális averziójának a terméke¹² – illetve olyan is, amely azt állítja, hogy a Heidegger-féle *Gestell* a premodern technika viszonyai között is létezik.¹³ De nem ezek jelentik a heideggeri technikafilozófia-értelmezések fősodrát.

A heideggeri technikafilozófia aktualitását jelzi, hogy a kortárs technikafilozófiák közötti választóvonalat a Heidegger-féle technológiakoncepcióhoz való viszony jelenti.¹⁴ Az egyik oldal elfogadja a modern technológia totalitárius – az ember életét alapvetően meghatározó technológiai imperatívusz téziséből kiinduló – jellegének heideggeri tézisé, míg az ezt elutasító irányzat, amely a kilencvenes években végbement, úgynevezett *empirikus fordulat* terméke, elutasítja a totalitárius jellegű, az emberi létezés egészét a maga képére formáló, nagybetűs Technológia tézisé. Azt mondja, hogy Heidegger nem vette figyelembe azt a tényt, miszerint az embernek mindig konkrét technológiákkal van dolga, amelyek között szabadságában áll választani.¹⁵

Népiesen szólva, itt ugrik a majom a vízbe, mert a választás lehetőségének kapcsán alapvető kérdés merül fel: az emberi szabadság léte vagy nem léte a modern technológia korában. Manapság ez igencsak kiélezetten jelenik meg a robo-

tika, a nanotechnológia, génmódosítás és a mesterséges intelligencia világában. A fentebb tárgyalt Heidegger-féle technika-tanulmány elején van egy nagyon fontos passzus, amit érdemes szó szerint idézni: „Mindenhol szolgálja a technikához maradunk láncolva, akár szenvedélyesen igeneljük, akár nemet mondunk rá. A legsúlyosabban mégis akkor vagyunk a technikának kiszolgáltatva, ha mint valami semlegeset szemléljük. Ez az elképzelés ugyanis, amelynek manapság az emberek különösen szívesen hódolnak, tökéletesen vakká tesz minket a technika lényegével szemben.”¹⁶

Heidegger állítása: mikor úgy gondoljuk, hogy a technika és annak tárgyai általunk szabadon választható dolgok, vagyis velünk mint autonóm döntésekre képes lényekkel szemben általunk szabadon választható technikai tárgyak állnak – ahogyan azt az empirikus fordulat nyomán a konkrét technológiák kontextuális jellegét hangsúlyozó, az autonóm emberi döntés meglétét tételező technikafilozófia állítja –, akkor szem elől tévesztjük a Gestell döntéseink lehetőség mezejét eleve determináló, a szabadságot illuzórikussá tevő jellegét.

A kultúrkritikai beállítottságú technikafilozófia – még ha a Heideggerétől nagyon is különböző terminológiát használ – a mai napig osztja ezt az álláspontot. A Heidegger-tanítvány – a Mester filozófiáját a pszichoanalízissel és Marxszal ötvöző – Herbert Marcuse ugyanezt vallja. Nézete szerint a modern világban a korai újkor kritikai racionalitását a technológiai racionalitás váltja fel;¹⁷ kultikus művében, *Az egydimenziós emberben* fölöttébb borúlátóan úgy vélekedik, hogy a neokapitalizmus elleni forradalom azért nem lehetséges, mert az ezzel a kapitalizmussal frigyre lépő – és a fogyasztói javakhoz a technológia következtében mindinkább hozzájutó, a kapitalizmus sírásójának szerepét eljátszani nemigen akaró – nyugati munkásosztály előtt a *technológia fátyla* elfedi a kiszákmányolás valóságát. Nincs többé boldogtalan tudat, ami a változtatni akarás előfeltétele.¹⁸

Nagyon hasonló az álláspontja a kultúrkritikai technikafilozófia egyik legnagyobb hatású szerzőjének, a francia Jacques Ellulnak, aki ugyancsak az emberi szabadság dilemmáját állítja a középpontba. A technológiáról szóló első könyve *La Technique ou l'Enjeu du siècle* (*A technika: a század tétje*) címmel 1954-ben jelenik meg – ugyanabban az évben, amikor Heidegger technikatulmánya is napvilágot lát –, s visszhangtalan marad. Nem úgy az 1964-es amerikai angol fordítás, *The Technological Society* – ez ismertté teszi a szerzőt, aki aztán két további művel trilógiává kerekíti ki a vállalkozást: *Le système technicien* (1977) (*A technika rendszere*), illetve az 1978-as *Le bluff technologique* (*A technológiai blöff*) Ellul ugyancsak az emberi létezést alapvetően meghatározó, annak minden szegletét átjáró totalitárius technológiavízióját adja.

Egy olyan technológiai univerzumba vagyunk belevetve – írja –, amely számunkra éppúgy eleve adott és létezésében nem megkérdőjelezhető természetként jelenik meg, mint a középkor embere számára a folyók és a hegyek. Ez azzal a következménnyel jár, hogy a technológia számunkra láthatatlan – csak akkor vesszük észre, amikor valami nem működik. Ellul igen borúlátó az emberi szabadság esélyeit illetően. Ugyanis – érvel – a szabadság nem merül ki a választás lehetőségében. Az igazi kérdés az, hogy milyen lehetőségek között lehet választani.¹⁹ Ezzel az álláspontjával – ami a totalitárius technológia víziójának szükségképpen következménye – egyáltalán nem áll egyedül. Herbert Marcuse is nagyon is nagyon hasonlóan vélekedik *Az egydimenziós emberben*, mint ahogyan a kortárs amerikai Lewis Mumford óriásgép-metaforája is egy olyan tech-

nologizált világot ábrázol, amelyben csak a technológiai rendszer által felkínált lehetőségek között lehetséges választani: a rendszerbe bezárt ember előtt nem tárul fel olyan opció, amely kivezetné őt egy másik világba.

Ezek a szerzők a modern ember létállapotát a labirintusba zárt kísérleti egér szituációjaként írják le. Az egér, amikor a labirintus újabb keresztfolyosójához érkezik, kétségkívül választási lehetőség előtt áll; kizárólag rajta áll, hogy merre megy tovább. De vajon kijuthat-e valaha is labirintusból? A legfőbb baj az, hogy nem is akar, mert jól érzi magát ebben az állapotban. Erről gondoskodik az az átfogó jellegű, a bölcsőtől a halálig tartó, az emberi egzisztencia teljességét átfogó kondicionálás, amelynek eredményét Marcuse a vidám robotok, míg Ellul a vidám jobbágyság társadalmaként írja le.

Ennek a fölöttébb borús képnek a kapcsán azonban fel kell tennünk a kérdést: vajon ezeknek a szerzőknek az a technológiaképe – amely a mait megelőző, régebbi technológiákból indul ki – vajon nem elavult-e? Mert ha ez a helyzet, akkor meg kell kérdőjeleznünk az emberi állapotot teljes egészében determináló, totalitárius jellegű, nagybetűs Technológia képét is. A már említett empirikus fordulat technikafilozófiája éppen ezt teszi. Ez az irányzat szorosan kötődik az 1980-as évek végén berobbanó tömegkommunikációs forradalomhoz és a digitalizációhoz. Az akkori optimista korhangulat egyik központi tézise volt, hogy a digitális forradalom, főképpen a világháló, az internet megjelenése az emberi szabadság sohasem látott kiteljesedését hozza magával. A technológia totális és manipulatív világába vetett emberi egzisztencia képét az autonóm döntésekre képes egyén víziója váltotta fel. Ám néhány évtized múlva kiderült, hogy ez erősen eltúlzott, utópikus jellegű reménykedés volt. Paradox módon az a korszak, amely 1989 után – a 20. század totalitárius utópiái után nagyon is érthetően – zsigeri módon irtózott az utópiáktól, ugyancsak az utópiánál kötött ki: a különbség annyi, hogy ez esetben technológiai utópiáról volt szó.

Szóval: napjainkra az ajtón kitessékelt – esszencialistának bélyegzett – kultúrkritikai ihletésű technikafilozófia visszajött az ablakon keresztül. Kortárs képviselői az empirikus fordulat technikafilozófusait – nem egészen alaptalanul – azzal vádolják, hogy a különféle technológiák között szabadon választó autonóm egyén képe valójában a – neoliberális gazdaság- és politikai filozófiában megjelenő – neoliberális társadalomontológiához erősen simuló koncepció.

Meg kell kérdeznünk: mi is a szabadság? Hannah Arendt szerint jelenkorunk legnagyobb problémája a szabad emberi cselekvés lehetőségének vesztes veszélye. A szabadság ugyanis nem a technológiai bőségszaruból kizúduló fogyasztói javak közötti választás lehetőségét jelenti – lásd a labirintus útkereszteződéseiben választási lehetőségekkel bíró egér esetét –, hanem olyan emberi cselekvést, amelynek nyomán addig nem létező horizont tárul fel a cselekvő számára. (A koncepció mögött fölsejlik a Mester, vagyis Heidegger eszmefuttatása a technológiához kialakítandó szabad viszonyulás és az új horizontot feltáró *Esemény* – Ereignis – kapcsolatáról.) Arendt úgy vélekedik, hogy manapság az ilyen értelmű szabad cselekvés csak a művész számára adott.²⁰ Itt alighanem ismét csak Heidegger elgondolása lehetett az inspirációs forrás: ő is úgy vélte, hogy a Gestell világában való feloldódástól, a rendelkezési állományként (Bestand) való létezésből a művészi *poészis* nyithat kiutat. Utóbb, kései írásaiiban aztán a *ráhagyatkozást* (Gelassenheit) ajánlja, mint olyan cselekvési stratégiát, amely nem jelent romantikus visszahátrálást a modern technológia előtti premodern világba – ez nyilvánvalóan nem lehetséges –, ám lehetővé teszi, hogy

– ha ez szükséges – használjuk a technológiai tárgyakat, de mégse váljunk a Gestell pusztá alkotóelemévé.²¹ Ezt az elgondolást gyakorta rokonítják a taoista filozófiának a *cselekvő nem-cselekvésre* (wu wei) vonatkozó koncepciójával – alighanem ez is egyik oka Heidegger széles körű keleti recepciójának.²²

Ákárhogy is: világunkban széttekintve látnunk kell, hogy manapság az emberi cselekvés jószerivel a fogyasztó cselekvése; *fogyasztási cselekvés*. Ha valaki azt mondja, hogy ez önellentmondás, mivel a fogyasztás a világhoz való passzív viszonyt jelent, míg a cselekvés lényege a kreativitás, azaz valami újnak a létrehozása, akkor bizony igaza van. Ám ez az ellentmondás jelenkorunk emberi állapotának lényegi eleme. Jacques Ellul a maga erősen kultúrkritikus technika-filozófiai nézőpontjából még borúlátóbb, mint Hannah Arendt; ő ugyanis úgy gondolja, hogy a művészet sem maradt meg a szabad, kreatív cselekvés terepén, mivel ez is integrálódott a technokratikus társadalom erőszakmentes, a börtön, kínzás, fegyveres diktatúra és terror helyett csábításra és a fogyasztói élvezetre alapozott, a mindennapi élet legeldugottabb zugát is megtaláló rendszerébe. A szabadság utolsó menedéke a totális technológiai racionalitás világában immáron csupán csak az örület – fogalmazza meg végtelen pesszimizmussal a francia filozófus.²³

Ám alighanem ki kell igazítanunk Hannah Arendtet. A szabadság mint kreatív, újat teremtő cselekvés igenis létezik jelenünk technológiai univerzumában: ez pedig a technológiai cselekvés. A baj az, hogy ez csupán a kisszámú elit számára adatik meg: a ChatGPT – hasonlóan világunk többi technikai csodájához – magasan képzett tudós-mérnökök műve; a nagy többség passzív módon pusztán csak használja ezeket az eszközöket. Így van ez már régóta: vajon hány laptoptulajdonosnak van a leghalványabb fogalma arról, hogy miként működik a masinája? Valljuk be, erre nincs is szüksége: ezeknek az egyre szofisztikáltabb technológiáknak a létrehozásában az egyik fő szempont felhasználóbarát mivoltuk. Manapság sokat hallunk elit és tömeg ellentétéről a politikában és kultúrában: ha valahol, akkor a technológia területén ez a szembeállítás bizonyosan megállja a helyét. Brutális nyíltsággal fogalmazta ezt meg nemrégiben egy technológiai óriáscég egyik vezetője interjújában: „nálunk zsenik dolgoznak, akik idióták számára konstruálnak új technológiákat”. Ha jobban belegondolunk, a felhasználóbarát technológia ugyanezt jelenti, csak éppen a lényeg brutalitását eltakarja a politikai korrektség fügefalevele.

Ám itt fontos ponthoz jutottunk el. A technológiai elit és a technológia fogyasztói közötti összekötő kapocs – ami az egész gépezetet működteti – a globális, vagyis az egész golyóbist így vagy behálózó, az aktuális emberi állapot mineműségét alapvetően meghatározó digitális kapitalizmus gazdasági rendszere. A technika-filozófia régi – megnyugtatóan és véglegesen aligha megválaszolható – kérdése, hogy a technika, elsősorban is annak modernitásbéli változata, a modern technológia – premodern társadalmakban a technika fejlődését és használatát korlátok közé szorítják a kulturális-vallási előírások – mennyiben tekinthető afféle első mozgatónak, amely ott van a gazdasági, kulturális, politikai és életvilágbeli változások mögött. Kiváltképpen a gazdasági rendszer, vagyis a kapitalizmus – s aligha tagadható, hogy a kortárs modernitás, nevezzük bár kései modernitásnak vagy posztmodernnek, kapitalista modernitás – vonatkozásában folynak erről viták. Nem is olyan régen, nagyjából a nyolcvanas évek végétől az ezredfordulóig tartó időszakban sokan hittek abban a scénárióban, hogy az internet korszaka nemcsak a szabadságot – úgyszólván pseudovallási dogma

volt az, hogy a világháló struktúrájánál fogva a szabadság médiuma –, hanem a bőséget is elhozza az emberiség számára; ez a – szellemi és anyagi javak terén egyaránt megmutatkozó – bőség pedig majd kihúzza a szőnyeget a régi modernitás haszonelvű és profitvágytól hajtott *homo oeconomicus* alól, okafogyottá válik a kapitalizmus mint a gazdasági rendszer – csak éppen nem a munkásosztály lesz a sírásója, hanem a digitalizáció.

Aztán ennek éppen az ellenkezője történt: a kapitalizmusnak egy új verziója jelent meg. Ami valójában nem túl meglepő, hiszen a kapitalista gazdasági rendszer a modernitás kezdete óta mindig újabb és újabb metamorfózison ment át: a kora újkor manufaktúra-kapitalizmusa ugyanúgy nagyon különbözött a 19. század gyári kapitalizmusától, mint ahogyan az utóbbi a második világháborút követő, a jóléti állammal összefonódó változattól – ami egyfajta emberarcú kapitalizmusként jelent meg. Korunk kapitalizmusa technokapitalizmus; ám abban most sincs egyetértés, hogy a jelenünk technokapitalista óriásvállalatainak – Amazon, Google stb. – kialakulását milyen mértékben determinálta a kapitalizmus belső fejlődési logikája, és milyen mértékben a technológiáé. Van, aki azt mondja, hogy az életvilágot, a mindennapokat totális módon meghatározó – s kétségkívül elsősorban profitmotívumok által mozgatott –, az emberi állapotot radikálisan átalakító technológiai civilizáció nem a technológia belső fejlődéstörvényei következtében lett olyan, amilyen. Ez a fogyasztó-felhasználót az úgynevezett szociális média és közösségi platformok – Facebook, Twitter, Instagram – révén nemcsak totálisan ellenőrző, hanem totálisan kondicionáló, a valóságos választást illuzórikussá tevő felügyeleti kapitalizmus (*surveillance capitalism*) terméke.²⁴ Mások szerint pedig ez a szabadjára engedett önjáró technológia következménye.

Hosszasan lehetne pró és kontra érvelni mindkét álláspont esetében, ám ez meghaladná ennek az írásnak a kereteit. Befejezésként egy dologra akarok még kitérni. Kétségkívül új fejlemény, hogy az emberi állapot meghaladásának egyébként ősrégi ideája – lásd a különböző kultúrkörök mítoszait a fiatalság fűvéről és a halhatatlanság elixírjéről – a technológiával kapcsolódik össze. Ez pedig a *technológiai transz-* vagy *poszthumanizmus*, amely az emberi állapotot alapvetően meghatározó törekénységet – kiszolgáltatottság az embernél hatalmasabb tényezőknek, a külvilág szeszélyeinek, főképpen pedig a betegségnek és a halálnak – akarja orvosolni a hipermodern technológia eszközeivel. Halandó hús-vér testünket lépésről lépésre ki kell egészíteni az eredetinel jobb mesterséges kiegészítőkkel, s az így létrejövő lény, a *kiborg* egyfajta hibrid lesz. Összeolvastja a szervetlen gépet és a szerves testet – hiszen a határ élettelen és élő között egyébként is már jó ideje egyre inkább átjárhatónak tűnik. De a koncepció nem áll itt meg; a végső cél a test nyűgétől való megszabadulás. Az emberi tudat – sugallja az elgondolás – hamarosan letölthető lesz fizikai hordozójából, az agyból. Ezt követően csak fel kell tölteni a megfelelő kapacitású számítógépbe, s máris ott vagyunk a halhatatlanságnál. Ha pedig megunnánk a testetlen létezés egyhangúságát, és némi testi öröme vágyunk – lásd szex és egy jó ebéd –, akkor a tudattartalom visszatölthető szintetikus, az eredeti hús-vér változatnál tökéletesebb, élvezéképesebb, ám betegségekkel szemben immunis testbe. Érdeemes elolvasni Nick Bostrom oxfordi filozófusnak, a gondolatkör egyik apostolának az interneten közzétett transzhumanista kiskatéját.²⁵ Ám ne higgyük, hogy pusztán álmodozó filozófusok lila víziójáról van itt szó. A transzhumanizmus koncepciója igen népszerű a Szilícium-völgy technológiai elitjének körében:

példának okáért Ray Kurzweil – akit Larry Page, a Google társalapítója személyesen hívott meg az óriáscéghez – ugyancsak elkötelezettje az emberi állapot technológiai megváltoztatása gondolatának. Az általa propagált szingularitás – vagyis az az állapot, amikor az egyéni tudatok egy szuperintelligenciává olvadnak össze – eszméjének immáron intézményes hordozója is van: a Singularity University.²⁶

Látni való, hogy a transzhumanizmus mögött az az – a mesterséges intelligencia berobbanása miatt ma nagyon is népszerű – elgondolás munkál, amely a tudat fizikai hordozója, az agy és a tudat közötti viszonyt a hardware és software viszonyának analógiájára gondolja el. Számos kérdés fölvetődik itt: fejezzük be ezekkel! Vajon az emberi tudat létezhet-e az ember testi mivolta nélkül? Vajon az emberi állapot technológiai átalakításának terve nem csupán egy újabb változata a külső természet átalakítását és uralását – ami a jelenlegi ökológiai válság fő oka – célul kitűző modern projektnek? Csak éppen most nem – az ennek a projektnek a filozófiai alapját jelentő szubjektum–objektum dichotómiában gondolkodva – a külvilág, hanem az emberi bensőség uralása a cél. Az utolsó kérdés: vajon nincs-e ennek az egésznek nagyon erősen pszeudovallási jellege? Mintha a kereszténység ígérte paradicsomot akarnánk megvalósítani ezen a világon technológiai eszközökkel. Ám ez csupán valláspótlék, mert hiszen – amint arra teológusok rámutatnak – éppenséggel a vallásos alázat hiányzik belőle. Lényege nem a várakozás, hanem az aktív „paradicsomcsinálás” – mégpedig ezen a világon. Tulajdonképpen egyfajta technokratikus eszkatológiával van dolgunk.²⁷ A riasztó az egészben az, hogy a 20. század vérbe fulladó politikai ideológiáinak a fő célja ugyancsak az e világi mennyország volt – ez ugyan nem sikerült, ám az kétségkívül kiderült, hogy az evilági pokol bizony megvalósítható emberi eszközökkel.

■ JEGYZETEK

1. Hannah Arendt: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago, 1998. 195.
2. Uo. 3.
3. Shannon Vallor: *Introducing the Philosophy of Technology*. In: Shannon Vallor (ed.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*. Oxford University Press, Oxford, 2022. 5.
4. Martin Heidegger: Kérdés a technika nyomán. (Ford. Geréby György) In: Tillmann J. A. (vál. és szerk.): *A későújkori józansága II*. Göncöl Kiadó, Bp., 2004. 111–134.
5. Ludwig Klages: *Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen*. Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1929.
6. Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya II*. (Ford. Simon Ferenc) Európa Könyvkiadó, Bp., 1994. 714–725.
7. Uő: *Az ember és a technika. Adalékok az életfilozófiához*. In: Uő: *Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. (Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó) Noran Kiadó, Bp., 2013. 107–153.
8. Lewis Mumford: *Technics and Civilization*. George Routledge & Sons, Ltd., London, 1934.
9. Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Ernst Jünger Werke, Band 6, Essays II. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960. 178.
10. A fő mű magyar kiadása: Martin Heidegger: *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István) Gondolat, Bp., 1989. Magyarul a mai napig legátfogóbb értelmezés: Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 2., bővített kiadás, Göncöl Kiadó, Bp., 1992. Heidegger technikakoncepciójának átfogó értelmezését adja Kulcsár-Szabó Zoltán: *Színvonalok. Közeledések Heideggerhez*. Ráció, Bp., 2016. 41–91. Két cím a több könyvtárnyi nemzetközi irodalomból, tájékoztató jelleggel: Michael E. Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.; Reinhard Margreiter – Karl Leidlmair (Hrsg.): *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991.
11. Heidegger: *Kérdés a technika nyomán*. 118.
12. T. J. Sheehan: *Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle*. In: B. C. Hopkins (ed): *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988. 273–316.
13. Søren Riis: *Towards the origin of modern technology: reconfiguring Martin Heidegger's thinking*. *Continental Philosophy Review* 2011. 1. 103–117.

14. Heidegger technikafilozófiájának jelenbeli aktualitását részletesen tárgyalja a nemrég megjelent kötetében Iain D. Thompson: *Heidegger on Technology's Danger and Promise in the Age of AI*. Cambridge University Press, Cambridge, 2025.
15. Matheus Ferreira de Barros: *The Philosophy of Technology at a crossroads: Heidegger and the limits of the empirical turn*. *O que nos faz pensar* 2024. 54. 54–79.
16. Heidegger: *Kérdés a technika nyomán*. 111.
17. Herbert Marcuse: *Some Social Implications of Modern Technology* (1941). In: *Uő: Technology, War and Fascism*. Collected Papers of Herbert Marcuse I. Routledge, London and New York, 1998. 46–51.
18. *Uő: Az egydimenziós ember*. (Ford. Józsa Péter) Kossuth, Bp., 1990. 95–97.
19. Jacques Ellul: *The Technological Society*. (Translated from French by John Wilkinson) Vintage Books, New York, 1964. 226.
20. Arendt szabadságfogalmára vonatkozóan lásd: Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén. (Ford. Módos Magdolna) Osiris Kiadó – Readers International, Bp., 1995. 151–180.
21. Martin Heidegger: *Ráhagyatkozás*. (Ford. Szent-Iványi István) Filozófiai Figyelő 1981. 1–2. 81–92. Lásd még: Jonathan Crary: *Scorched Earth: Beyond the Digital Age to a Post-Capitalist World*. Verso, London – New York, 1922.
22. Lin Ma – Jaap van Brakel: *Out of the Ge-Stell? The Role of the East in Heidegger's Das Andere Denken*. *Philosophy East & West* 2014. 64. 527–562.
23. Ellul: i. m. 404.
24. Ez az álláspontja Shoshana Zuboffnak, aki egy vaskos monográfiát szentelt a kapitalizmus jelenkori változatának: Shoshana Zuboff: *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. Profile Books, London, 2019.
25. Nick Bostrom: *The Transhumanist FAQ*. A General Introduction. Version 2.1 (2003). <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
26. Lásd az intézmény honlapját: <https://www.su.org/about-us>.
27. Thorsten Moos: *Reduced Heritage: How Transhumanism Secularizes and Desecularizes Religious Visions*. In: J. Benjamin Hurlbut – Hava Tirosh-Samuels (eds.): *Perfecting Human Futures*. Transhuman Visions and Technological Imaginations. Springer VS, Wiesbaden, 2016. 161.



CLIVE WILMER

Kharón bárkája

1

Nem tudom elhinni,
hogy magamra hagytál:
hajótöröttként ezen a parton,
s még látlak téged,
ahogy túl messze és tanácstalanul állsz,
meglehet, a csivitelő vásárlók tömegében
és nem veszed észre, hogy itt maradtam.

Arról ismerlek meg,
hogy ijedség van a szemedben, oly csekély,
hogy senki más a világon észre se venné,
ahogy visszabámulsz erre a partra,
szemed merev, s nem látja az enyémet,
ahogy innen próbál még elérni téged.

2

Ilyen éjszakákon,
amikor nagy kupacokban áll a hó,
és túl hideg van ahhoz, hogy tovább
havazzon, és dermesztő a szél,
minduntalan te jársz eszemben.

És arra gondolok, milyen volt
fölkelni egy derűs reggelen
és odaszaladni ágyadhoz, hogy hozzád bújjak.
Ilyen éjszakákon
nem tudom visszatartani, ha rád gondolok,
könnyeimet, hisz kinn vagy a sötétben, mély hó takar,
és már soha, de soha föl nem ébredsz.

Wonderwoman

Ott feküdtem, ahová leestem.
Meztelenül a padlón, egyedül, nem tudtam felállni ?
És vártam a mentőket. Más szóval:
Teljesen megadtam magamat mások akaratának.

Akkor megjelent ő az ablakkeretben
 És bemászott az ablak felső részén keresztül:
 Világosszőke haja hátra kötve, szemöldöke homokszín-fakó,
 Meg a szeme, mint a nyári égbolt,
 S aranybarna bőre a ruha mély kivágásában,
 Meg valamilyen virágillatú és sós tengerszagot árasztó parfüm.

Milyen udvariatlan vagyok,
 Hogy nem kelek föl és üdvözlöm őt. De azért
 Fölemelt, szinte felölelt és elcipelt.
 Mit is tehettem volna?
 Olyan voltam, mint Odüsszeusz, elragadva, Kirké karjaiban,
 És tehetetlenségemben
 Nem voltam egészen biztos, hogy nem változtam-e disznóvá.
 Bár ismerve magamat, ettől titokban
 Mélyen meghatódtam.

Gömöri György fordításai

■ Clive Wilmer (1945–2025) angol költő, műfordító és kritikus. Londonban született, de Cambridge-ben végezte el az egyetemet, főként itt tanított, 2004-től mint a Sidney Sussex College fellow-ja, de Páduában és Velencében is oktatott. Verseskötetei közül a legteljesebb a *New and Collected Poems* (Carcanet, 2012), amelybe a többi között 36 versfordítást vett föl a modern magyar lírából. Gömöri Györggyel társfordított köteteket Radnóti Miklóstól, Petri Györgytől és Pilinszky Jánostól, de legkedvesebb magyar versfordításait a *Steep Path* (Corvina, 2018) c. antológiában gyűjtötte össze. Wilmer saját verseiből Gömöri György és Szabó T. Anna készített válogatást (*Végtelen változatok*, Szeged, 2004). Műfordításaiért Wilmer több magyar kitüntetésben részesült, amelyek között a legfontosabb a Janus Pannonius-díj volt. Mint kritikus, Wilmer szerkesztette John Ruskin írásait, és évekig ő volt a londoni Ruskin Guild nagymestere.

CZIGÁNYIK ZSOLT

MOLNÁR TAMÁS UTÓPIAKRITIKÁJA MAI SZEMMEL



Molnár Tamás számára az utópia káros és veszélyes gondolkodási módot jelent, mely az örök értékek realizisztikus alkalmazása helyett radikálisan új társadalmat kíván létrehozni, akár erőszak árán is. A fogalmat több művében használja, de legalaposabban az 1967-ben megjelent *Utopia, the perennial heresy* című könyvében járta körül (magyarul Boros Attila fordításában 1993-ban jelent meg *Utópia – örök eretnekség* címmel). Jelen tanulmány a kötet gondolatmenetének bemutatásán túl megvizsgálja, hogy bő ötven év távlatából mi érdemel figyelmet belőle, s mi az, amit az új kutatások fényében érdemes átgondolni.

Molnár Tamást gyakran sorolják a konzervatív gondolkodók közé, noha ő maga többször visszautasította ezt a címkét, nem is minden ok nélkül. Amikor Mezei Balázs *perennializmus*-nak nevezi Molnár gondolkodásmódját, úgy érvel, hogy Molnár számára „a dolgoknak van egy természetfölötti rendjük, amely végső forrásukban: Istenben gyökerezik. Ez a természetfölötti rend arra is örök példát szolgáltat, hogy miként kell az emberi ügyeket megszervezni”.¹

Az eltérés ettől a rendtől a civilizációk romba dőléséhez vezet, és az űrt, amelyet ez a rom-

Jelen tanulmány a *Thomas Molnar, the erudite opponent of utopianism – a critical evaluation* című angol nyelvű cik kem átdolgozott változata. Első megjelenés: Justyna Galant — Andrzej Kowalczyk (ed.): *Opalescent Worlds: Studies in Utopia*. Maria Curie – Skłodowska University Press, Lublin, 2021. Köszönöm az átdolgozásban feleségem, Ébényi Anna segítségét.

„Ez az álom, az utópia,
istentagadáshoz és
önistenítéséhez vezet.”

ba dőlés hagy maga után, hamarosan olyan ideológiák töltik meg, amelyek maguk is bukásra vannak ítélve, mivel általában nem felelnek meg az örökkévaló valóságnak.² Még ha Molnár szorosan kötődött is az amerikai (paleo)konzer-vativizmushoz, jobban szerette realistának nevezni magát. Azt tartotta, hogy létezik olyan valóság, amely nem az egyes alanyok konstrukciója, hanem a megfigyelőtől függetlenül létezik.³

Az utópia fogalmának központi jelentősége van Molnár gondolkodásában, mivel a modernitást az utópikus mentalitás következményének tartotta.⁴ Már az 1961-ben megjelent *Az értelmiség alkonya* című kötetében is fontos volt ez a fogalom, mert az „alkonyt” az utópikus ideológiáknak való behódolás eredményének tulajdonította. Russel Kirkhöz hasonlóan az utópizmust olyan történelmi folyamatnak tekintette, „melyben az ideológiák egyre népszerűbbé és egyre nagyobb hatásúvá válnak, egy bizonyos ponttól kezdve meghatározzák teljes társadalmak és így az egész mai emberiség életét”.⁵ Molnár 1967-ben, egy évtizeddel az elbukott magyar forradalom után döntött úgy, hogy egy teljes könyvet szentel az utópia fogalmának – az alábbiakban ennek a könyvnek nyújtom részletes kritikai elemzését.

Az elmúlt évtizedekben sok új fejlemény történt az utópia értelmezésében; a legtöbb kutató az utópia fogalmát a társadalomtudományok és a szépirodalom határterületén helyezi el. Elsősorban Lyman Tower Sargent és Gregory Claeys munkái alapján ma konszenzus uralkodik abban a tekintetben, hogy az utópia az irodalmi műveken túl a politikai gondolkodás egyik fontos eleme. Ebben a tekintetben Molnár megközelítése jól illeszkedik a mai reflexiók közé, hiszen az utópiát ő sem csupán irodalmi műfajnak, hanem a társadalomról való gondolkodási módnak tekinti. Így fogalmaz: „világos megkülönböztetést kell tennünk utópizmus és utópisztikus irodalom között. Nyilvánvaló, hogy az utópisztikus irodalom a szélesebbik kategória, amely magában foglalja az utópizmust is.”⁶ Ma ezt általában fordítva látják: Lyman Tower Sargent meghatározó jelentőségű tanulmányában úgy fogalmaz, hogy az utópizmus az általános jelenség, mely alatt a társadalomról való álmokat érti, s ezek az álmok különféle formákat ölthetnek, melyek közül az irodalmi művek csak az egyik lehetőséget jelentik; éppily fontos szerepe van a politikai gondolkodásnak és a gyakorlati, közösségi tapasztalatoknak is.⁷ Abban is egyetértés van Molnár és a mai gondolkodók között, hogy noha az utópia mint szó alig több mint 500 éves (Morus Tamás alkotta 1516-ban), a fogalom, a jobb életre való törekvés, a megszokottól való radikálisan különböző életről való gondolkodás örök. Azzal viszont ma sok kutató nem ért egyet, ahogy Molnár az utópia minden formáját elutasítja és kártékonynak tartja. Az elmúlt évtizedekben megerősödött a nézet, hogy az utópia a társadalomtudományokat dinamizáló, a meglévő társadalmi rendszerek ellentmondásaira reflektáló beszédmódot jelent. Az pedig, hogy ez a gondolkodásforma a megvalósítást a társadalom ellenállását legyűrve kierőszakoló politikai cselekvéssel párosulna, ahogy ezt Molnár tételezi, csupán néhány militáns mozgalom esetében jellemző.

Turgonyi Zoltán szerint Molnár az utópikus gondolkodást azért kritizálja, mert „az emberi természet adott voltáról való megfeleldkezés vezet el ahhoz a voluntarista állásponthez, hogy a világ tetszésünk szerint alakítható, a társadalom spekulatív tervek alapján kényünk-kedvünk szerint megváltoztatható, s részben ennek következményei a veszélyes utópiák”.⁸ Molnár visszatérő gondolata, hogy minden utópia kollektivista, és az utópiák létrehozói terveiket akár erőszakos

úton is meg akarják valósítani. Mindebből számára az utópizmus általános elutasítása következik,⁹ ami véleményem szerint helytelen végkövetkeztetés, ám mire eljutunk eddig, figyelemreméltóan izgalmas utat járhatunk be, amelynek során a szerző hatalmas műveltsége és éleslátása azok számára is új szempontokat adhat, akik különben nem osztják Molnár negatív utópiafogalmát.

Miközben Molnár lényegében elítéli az utópizmust, némi tisztelettel tekint azokra az utópista szerzőkre (elsősorban Aldous Huxley-ra és George Orwellre),¹⁰ akik esetében „beszélhetünk bizonyos emberi problémák hiteles elemzéséről és megoldásáról. Ezek az írók voltaképpen saját koruk valós tényeire építenek, [és] nemegyszer előfordult, hogy utópisztikus írók konstruktívan befolyásolták az események alakulását.”¹¹ Ám úgy látja, hogy az utópizmus és a realizmus éles ellentétben állnak egymással, és még ha hitelt is ad néhány utópista szerzőnek, az utópizmust lényegéből adódóan valóságellenesnek, ebből kifolyólag veszélyesnek tartja. Sosem tekint az utópiára képzeletszülte irodalmi alkotásként, amely társadalmi lehetőségekről kínál szabadon értelmezhető spekulációt, ahogy Northrop Frye fogalmaz,¹² vagy akár mint egy gondolkodásmódra, amelynek az a célja, hogy alternatívákat mutasson be, és lehetőségeket tárjon föl, ahogy Fátima Vieira tételezi.¹³

Millenarizmus és politikai vallás

■ Molnár számára minden utópia kollektív, és kötelező előírásokat tartalmaz: „ha egyszer beláttuk egy eszményi állapot kívánatos voltát, máris hozzá kell látnunk, hogy megvalósítsuk; késlekedni, akadályokkal számolni megbocsáthatatlan bűn”.¹⁴ Ez összevethető a politikai vallás azon fogalmával, melyet Gregory Claeyss, az utópizmus jelenségeinek egyik legelismertebb mai kutatója ismert fel azoknak a törekvéseknek a gyökerében, melyek disztópiába fordulnak. Fontos különbség azonban, hogy Claeyssnél ez nem általános tulajdonsága az utópikus gondolkodásnak: ő azt a kombinációt tartja veszélyesnek, amikor a tökéletességre való törekvés messianizmussal és az erőszak kultuszával ötvöződik. Eric Voegelin gondolatmenetét követve úgy érvel, hogy mind a bolsevikok, mind a náciak „vallási ceremóniák, rituálék és dogmák szekuláris változatát alkalmazták, úgymint a vezető imádatát, szent tanok hirdetését, szent történet létrehozását és azt a meggyőződést, hogy a cselekvésre egyfajta természetfeletti felhatalmazásuk van”.¹⁵ Claeyss a *millenarizmus* jelentőségét is hangsúlyozza, ami számára azt az elgondolást jelenti, hogy az emberiség átmehet egy gyors és gyökeres erkölcsi átváltozáson, és ezt az elgondolást az utópizmus legveszélyesebb formájának tartja. Itt teljes az egyetértés Claeyss és Molnár között, de Molnár hozzáteszi, hogy a millenarizmus nem keresztény fogalom, mivel azt „az efezusi zsinat (431) Szent Ágoston tekintélyére hivatkozva babonás eltévelyedésként ítélte el”,¹⁶ ami megerősíti Molnárnak azt a tételét, hogy az utópia örök eretnokség. Molnár azt is kifejti, hogy a szekuláris terminológiában „az Ezeréves Birodalom fogalma helyett ma a »forradalom« fogalma dívik: egy szent pillanat, ami magyarázatul szolgál bármilyen cselekedetre”.¹⁷ Claeyss érvelése szerint bármely „bináris rendszer, amely azt állítja, hogy a jónak győzedelmeskednie kell a gonosz fölött, majd saját földi ellenségeit nyilvánítja gonosznak, egyenes utat nyit a vérfürdő felé”.¹⁸ Molnárt is foglalkoztatja ennek a kockázata, de ő azt is feltételezi, hogy minden utópikus elképzelést szükségszerűen ilyen veszélyek kísérnek. A nagy különbség Molnár és Claeyss között az, hogy az előbbi számára a millenarizmus az utó-

A marxizmus és az utópizmus antik gyökerei

■ Molnár érvelésének egyik legfőbb erénye, hogy nem csupán a modernitást elemzi, sőt még csak a reneszánsz utópiáknál sem áll meg, hanem a modern utópikus elgondolások gyökereit visszavezeti az ókor és középkor világába, elsősorban a keresztény eretnekmozgalmakkal rokonítva őket. Mégis, némileg paradox módon, a széles történelmi kontextus ellenére a könyv erősen tükrözi saját korát, az 1960-as éveket, amennyiben fő célpontjai könnyen felismerhetők. Molnár elsősorban azért tekinti át az utópikus gondolkodás történetét, hogy egy szekuláris utópistát, Karl Marxot támadjon, vagy még inkább a követőit, leginkább a Szovjetuniót és a befolyása alatt álló államok vezetőit, de közvetve legfőképpen azokat a nyugati értelmiségieket, akik a szocializmust egy nagyszerű kísérletnek tartják, ahol a hibák és problémák eltörpülnek a reménybeli eredmények mellett. Molnár fölismerte, hogy a marxista ideológia lényegét tekintve utópista, mivel a társadalom gyökeres átalakítását sürgeti annak ellenére, hogy Engels elhatárolódott az utópikus szocializmustól. Noha maga Karl Marx elsősorban a kortárs kapitalista társadalom elemzésére helyezte a hangsúlyt, „a marxista szerzők gyakorlatilag ugyanazokat a kifejezéseket használják, mint amellyel utópista elődeik ecsetelték a tökéletes társadalmat”.¹⁹

Van azonban Molnárnak egy vallásos ellenfele is, a katolikus (jezsuita) teológus, Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), és az ő elgondolása az Omega pontról, ahol az evolúció beteljesedéseként teljesen egyesül az emberi és az isteni. E két gondolkodásmód együttes elutasítása azt a következtetést hordozza, hogy az utópizmus alapvetően és elkerülhetetlenül tévútra vezet. Mivel nem ismeri fel, hogy nem minden utópia kollektivistá és millenarista, Molnár valódi célpontjai azok a kollektivistá utópiák, melyek az „egyén iránt esztelen pesszimizmus[t] és a közösség iránt éppoly esztelen optimizmus[t]”²⁰ mutatnak, hasonlóan a Kr. u. 1. és 2. század gnoszticizmusához. Egyaránt fölismeri a középkori eretnekségek és a modern kori utópiák között húzódó párhuzamokat és különbségeket is, amikor azt állítja, hogy „ha beleolvasunk a középkori millenarista mozgalmak történetébe, látni fogjuk: az akkori veszélyeket csöppet sem értékelték kevésbé realisztikusan, mint mi a mostaniakat”.²¹ Molnár nemcsak, hogy felismeri az ókori és középkori eretnekségek szerepét az európai gondolkodás történetében, de rámutat a modern kor és a korai egyház közötti *különbségek* gyökereire is, melyeknek időbeli és földrajzi dimenziói is vannak. Kiemeli, hogy a keleti gondolkodást – legyen bár teológiai vagy társadalmi jellegű – sokkal inkább áthatják a filozófiai nézetek, míg a nyugati gondolkodásmód inkább a politika területére összpontosít. A korai középkorról szóló részben Molnár megállapítja, hogy „a Mediterránium keleti részén a görög hatás érvényesült. Itt elsősorban a tanítás filozófiai oldala határozta meg mind az eretnekségek, mind pedig az ortodox teológia jellegét. Nyugaton ezzel szemben a rómaiakra jellemző jogi érdeklődés vált meghatározóvá. Ennek következtében a nyugati eretnekségeknél jelentek meg a politikai megfontolások.”²² Kifejti, hogy a középkor félelmeit és reményeit „a vallásos élmény hatotta át, a mostaniakat viszont a társadalmi-politikai tapasztalat és a tudományos világkép élménye,”²³ a ma ismert utópikus elképzelések pedig jellemzően a nyugati eretnekségekől fakadnak.

■ A vallásos látásmód teljesen áthatja az egész könyvet – Molnár számára a vallás nem egyszerűen egy a lehetséges nézőpontok közül, ahonnan az utópizmus szemlélhető, hanem meghatározó jelentőséget ölt. A korai vallásos utópizmus számára az igaz Egyház egybeesik a jó társadalommal, míg ma az ateizmus hatására az emberre vonatkozó vizsgálódásokra terelődött a gondolkodók figyelme.²⁴ A középkori kvázi utópikus írásokban a „tökéletes társadalmat voltaképpen nem is annyira egy tökéletlen világi társadalom, mint inkább az egyház antitézise gyanánt fogták fel, [...] a tökéletes társadalomról viszont úgy beszéltek, mint az igazi egyházzal, amelyhez csak a bűntelenek csatlakozhatnak”.²⁵ Azt is megállapítja, hogy „a modern ateizmus befolyása alatt a figyelem elfordult az Istenre vonatkozó teológiai vizsgálódásokról, és az emberre vonatkozó antropológiai kutatásnak adta át a helyét”;²⁶ ugyanakkor, míg a középkori gondolkodók Egyházként utaltak a társadalom egészére, a teológiai megfontolások mintha teljesen eltűnnének a modern utópikus gondolkodásból (és még akkor sem válnak fontossá, amikor szekularizált vallásról van szó).

Amikor magára a vallásra irányítja a figyelmet, Molnár támadja a szekularizált vagy polgári vallás fogalmának létjogosultságát, amit teljes egészében a szekuláris utópiák saját jellemzőjének tart.²⁷ Példaként Machiavellit és Claude Saint-Simont hozza föl, akiknek műveiben a vallás inkább arra szolgál, hogy a polgári erényeket és egyéb szocio-politikai célokat mozdítson előrébb, mintsem hogy az egyének számára hordozzon spirituális többletet. Pintér Károly érvelése szerint a legtöbb utópiában „a vallásnak, amennyiben van bármilyen szerepe, jellemzően egy átfogó funkcióval bír: hogy megerősítse az erkölcsi szabályokat, és elfogadható viselkedésmódot írjon elő a közösség számára. A valódi közösségekben a vallásnak sokkal összetettebb szerepe van mind az egyének életében, mind a társadalom működésében: számos különféle spirituális és gyakorlati szerepet betölt, az utópisták azonban elsősorban a vallás integráló erejét akarják felhasználni.”²⁸ Molnár főbenjáró csonkításnak tartja a spiritualitás hiányát, de az utópia elleni központi vádja nem csupán az utópisták korlátozott vallásfelfogása, mert véleménye szerint maga az utópia fogalma is vallásellenes. „Ez az álom, az utópia, istentagadáshoz és önistenítéséhez vezet”²⁹ – jelenti ki Molnár könyvének előszavában. Az utópizmust gyakran az elérhető tökéletességbe vetett hitként jellemzi, és azt is megjegyzi, hogy az „ember korántsem tökéletes: számos kirívó fogyatkozása van. Az utópistáknak tehát mindenekelőtt azt kell megmagyarázniuk, hogy ez idáig miért nem sikerült tökéletessé válnunk.”³⁰ Ez a gondolatmenet elvezet minket annak a problémának a megvitatásához, amely az egyén és az utópikus közösség viszonya között feszül.

Utópia és az egyéniség

■ Alkothatnak-e tökéletlen tagok tökéletes társadalmat? Az *Utópia – örök eretnokség* az egyéniség értékének védelmét hangsúlyozza, aki – minden elkerülhetetlen tökéletlensége ellenére – Molnár szerint elsődleges fontossággal bír bármely közösség számára. Molnár a kollektívizmus veszélyeit is kiemeli, de azt is feltételezi, hogy minden utópikus gondolkodó problémamentesnek tekinti az emberiség egységét. Szerinte „az egységes emberiség gondolata [...] ellenállhatatlannak tűnik: mihelyst a régi tan kimegy a divatból, máris megjelenik az új, s

hívei minden addigi eszmét és eredményt félretolva fennen hirdetik, hogy végre megtalálták az emberiség egységének régen keresett kulcsát”.³¹ Ez az „ábránd”³² a kora keresztény kortól jelen van, ahol Róma egysége jelentette az ideált, majd a reneszánszban Machiavelli adott neki új lendületet, aki szintén a Római Birodalmat tekintette ideálisnak. Molnár a kortárs gondolkodók közül Teilhard de Chardint emeli ki, akinél az Omega pont az evolúció végpontja, ahol ember és Isten konvergenciája célhoz ér, és az emberi tudat egy mélyen erkölcsös szuperemberiséggé fejlődik, melyet megnemesít a kozmikus Krisztus egyetemes szelleme. Meg kell jegyezni, hogy Teilhard de Chardin időhorizontja jócskán a társadalomtudományok szokásos hatókörén túl ível, ő ennek a szuperemberiségnek az érkezését százezer éves időkeretben képzei.

A szekuláris kollektivistát Molnár könyvében Alexander Bogdanov (1873–1928) szovjet filozófus képviseli, aki az emberiség jövőjét úgy képzei el, hogy „az egyéni életek összeolvadnak, s belőlük egyetlen kolosszális egység jön létre, amelynek részei csodálatos összhangban vannak egymással”.³³ Molnár számára ez maga a pokol, és úgy tartja, hogy az utópizmus a kohéziót uniformizálás révén próbálja elérni, mivel az utópisták gyakran összekeverik az egységet az eggyé válással,³⁴ és ez a veszély nem csak a 20. században jelentkezik. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) szerint, ha „minden ember tökéletes lehetne, ha mindenki elérhetné legmagasabb rendű végcélját, akkor valamennyien azonosak lennének; valamennyien egyek lennének. A társadalom végcélja az, hogy minden ember egyesüljön, hogy a társadalom minden szóba jöhető tagja [...] gyakorlatilag ugyanazt akarja.”³⁵ Molnár nem fejt ki, hogy Fichte etikájában, akárcsak Chardin esetében, ez csak egy távoli, legfeljebb évezredes távlatban elérhető cél. Tágabb értelemben a személyiség elvesztése jelenti a veszélyt, és ez az egyik oka annak, hogy Molnár az utópizmust keresztényellenesnek tartja, mivel a kereszténység az egyén megváltását hangsúlyozza, míg az utópia az emberiség kollektív megváltásával törődik.

Az 1960-as években Evald Iljenkov (1924–1979) szovjet író és filozófus szerint Fichte és Chardin álma megvalósult, mivel a szovjet emberek egyöntetűen gondolkodtak az élet fontos dolgairól, ezért „fölötte állnak a gondolkodás pluralizmusával megosztott összes többi népnek”.³⁶ Az efféle gondolkodásmód tipikusnak mondható a totalitárius beszédmódban, legyen az ideológiai szempontból kommunista vagy nacionalista, s mindez nem ok nélkül töltötte el Molnárt aggodalommal. Az egyének ilyen fokú összeolvadása olyan veszélyt rejt magában, amelyet többen fölismertek a – fiktív vagy történelmi – kollektív utópiák (vagy inkább disztópiák) elemzői között. Hadd idézzem Arthur Koestlert (a szintén emigráns magyart), aki ezt a problémát is körüljárja a *Sötétség délben* című regényében, ahol Rubasov, az egykori bolsevik vezető így mereng kivégzése előtt: „Talán majd egyszer, valamikor a jövőben, sokára, nagy sokára, új mozgalom támad [...]. És talán azt tanítják majd, hogy hamis a tétel, mely szerint az ember nem más, mint millió osztva millióval, s helyette új számtant vezetnek majd be, mely az osztás helyett a szorzáson alapszik: arra törekszik majd, hogy új minőséget hozzon létre a milliányi egyénből, mely nem alaktalan tömeg lesz immár, hanem önálló tudattal fog rendelkezni, egyénisége lesz, milliószor megtöbbszörözött »óceáni érzés« hatja át a határtalan, mégis önmagába zárt térben.”³⁷ Ez az álom nagyon bizonytalan reményt sugall, és jóval kevésbé meggyőző, mint a klasszikus humanizmus (és a perennializmus) véleménye az egyén értékéről és a kollektivizmus fenyegető veszélyéről. Molnár igen nyoma-

tékosan hívja fel a figyelmünket arra, hogy milyen nagy veszélyeket (és történelmi hagyományokat) hordoznak a kollektivista utópiák és a történelmi valóságban létrejött disztópikus megvalósulásaik. Számára az utópizmus „az emberi egyéniséget akarja megszüntetni, mégpedig úgy, hogy az egyéni lelkiismeretet és az egyéni tudatot először fölbomlasztja, majd behelyettesíti a kollektívummal és az egybeforró tudattal”.³⁸

Az 1960-as években a kelet-európai valóság nem tükrözte az egység álmát, csupán annak a karikatúráját. A szovjet embereknek harmóniában kellett élniük, ezért mindent, ami ennek ellentmondott, aberrációnak tekintettek, és gyakran büntették is. Nyikita Hruscsov, a szovjet pártfőtitkár is teljes harmóniát sugall: „A mi feladatunk, hogy az új erkölcsi követelményeket valamennyi szovjet állampolgár belső szükségletévé változtassuk.”³⁹ Molnár világossá teszi, hogy mindebből nem harmonikus boldogság, hanem nyomor és szolgaság fakadt a kommunista országokban. Az olyan kollektív diktatúrákban, mint Kína vagy a Szovjetunió (és sajnos az érdekszférájukban is), az ilyen egységesnek hazudott közvélekedés a vezetők belsővé tett parancsait jelentette, nem pedig a vélemények valóban harmonikus egységét.

Mindez meggyőző érvelésnek hat általában véve az utópikus látásmód ellenében is, különösen pedig a kollektivista kísérletekkel szemben, noha nem rontja le szükségszerűen a hitelét minden utópikus törekvésnek, feltéve, hogy az nem alkalmaz erőszakot, és kompromisszumkész. Nathaniel Coleman szerint egy utópia „akkor válik betegessé, amikor az általa javasolt modellnek pontosan meg kell valósulnia. A »mindent vagy semmit« elve, amit általában az utópikus elképzeléshez társítanak, megmérgezi a bennük rejlő alkotóerőt.”⁴⁰ Később Coleman egy olyan utópia mellett teszi le a garast, ami „inkább egy pozitív, tájékoztató jellegű modell, semmint egy abszolút, kötelező érvényű és lehetetlen dolog. Az utópiát nem szabad teljes mértékben megvalósítani, ezáltal marad érvényes és értékes.”⁴¹ Sajnos Molnár nem ismeri el egy ilyen változat létjogosultságát: számára az utópia mindig veszélyesen erőszakos. Noha alapos elemzése is igen meggyőzően állítja pellengérré a programszerű messianisztikus utópizmust, érvelésében – Karl Popperhez hasonlóan – mégsem ismeri föl és el az utópizmusban rejlő, a társadalom átalakulására irányuló erőszakmentes potenciált.

Mivel Molnár azt a következtetést vonja le, hogy az egyén személyisége elvesztésének veszélye az utópizmus elkerülhetetlen vonása, úgy véli, hogy utópizmus és kereszténység ellentétben állnak egymással. Érvelése szerint a keresztények az individuum megváltására helyezik a hangsúlyt, míg az utópisták figyelme az emberiség kollektív megváltására irányul. Molnár azon vélekedése, amely szerint az utópisták az egyént csak egy nagyobb egység részeként szemlélik, nagyon hasonló Arthur Koestler elmélkedéséhez, melyet a *Sötétség délben* című könyvében olvashatunk (az egyik kihallgató, Ivanov szavaival): „Csak kétféle etika létezik, és ezek homlokegyenest szemben állnak egymással. Az egyik, a keresztény, humanista etika szentnek nyilvánítja az egyént, és azt állítja, hogy emberi egyedekre nem alkalmazhatók a matematika törvényei. A másik viszont abból az alapelvől indul ki, hogy minden kollektív cél bármely eszközt szentesít, és nemcsak megengedi, de meg is követeli, hogy az egyén minden tekintetben alárendeltes a köznek, s ha szükséges, akár fel is áldoztassék a köz érdekében – egyszerűen törölhető az élők sorából, mint egy kísérleti nyúl, vagy áldozati bárány, ha úgy tetszik.”⁴² Koestler antihőse talán habozik, de Molnárnak egy-

értelmű az álláspontja – ő abban hisz, hogy minden utópista abba a csoportba tartozik, amelyik föláldozza az egyént.

Azon a veszélyen túl, hogy a kollektív társadalomban elvész a személyiség, Molnár gyanakvással szemléli a magántulajdon megszüntetésének eszméjét is. Szerinte az utópisták véleménye az, hogy a javak közös tulajdona ideális egyensúlyi helyzetet ígér. Ezzel szemben a kelet-közép európai államszocializmus példája azt igazolja, hogy a politikai elit hatalma rejtve marad a „társadalmi tulajdon” fátyla mögött. Az az állítás, hogy „egy szocialista országban minden a nép tulajdona”,⁴³ nem teszi a hatalom valódi birtokosait, jellemzően a pártvezetőket kevésbé diktatórikussá, mivel a központi hatalmat kevésbé korlátozza az egyén saját vagyonára támaszkodó ellenállása. Felismeri a kvázi totalitárius társadalmakban jelentkező veszélyeket is. Véleménye szerint „a tömegtársadalmak jóval kegyetlenebbek és agresszívbak az olyan társadalmaknál, amelyek vezető rétege (pl. egy oligarchia vagy arisztokrácia) kellő mértéktartást gyakorol, pusztán azért, hogy hatalmon tudjon maradni”.⁴⁴ A téma történelmi kontextusban is felbukkan: a 2. század keresztényei is elképzelték a magántulajdon megszűnésén alapuló utópiákat. Az 5. századi pelágiánusok pedig azt tartották, hogy az anyagi javakat csak kölcsönbe kaptuk Istentől, ezért azokat vissza kell juttatni az Egyháznak.⁴⁵ Ezeket az elképzeléseket Molnár a félrevezetett utópizmus példaként sorolja, igazolandó álláspontját, hogy az utópizmus mindig téves.

Szabadság, kiválasztottság és utópia

■ Molnár könyvében az utópia és a szabadság viszonya paradoxonként jelenik meg. Szerinte az utópista gondolkodók „egyrészt a korlátlan szabadság elkötelezettjei, másrészt olyannyira meg akarják szervezni ezt a szabadságot, hogy ezáltal rabszolgasággá változtatják”.⁴⁶ A szabadság kérdése is kapcsolódik az emberiség kohéziójának és egységének a problémájához. Molnár kiemeli, hogy az utópiák úgy jelenítik meg az emberi szabadságot, mint ami veszélyezteti az emberiség egységét.⁴⁷ Ebben a tekintetben figyelmen kívül hagyja a disztópia irodalmi hagyományát, mely gyakran helyezi az egyén és a kollektív egység kapcsolatának problémás voltát a középpontba. Úgy is mondhatjuk persze, hogy Molnár a disztópiát nem tekinti az utópikus gondolkodás részének, hanem az arra adott reakciónak – szemben a mai kutatókkal, akik számára a disztópikus képzelet vizsgálata központi kérdés.

Molnár szerint az utópikus társadalmi struktúrák nagyfokú fenyegetést jelentenek az egyén, de egyszersmind a közösség szabadságára is. Az utópikus szerveződésekben, mind a 20. században, mind az ókori és középkori eretnekmozgalmakban, gyakran van jelen egy kis létszámú vezércsapat. A *kiválasztottak* léte és elkülönítésük a társadalom zömétől gyakori jelenség a totalitárius államokban. Az ilyen gyakorlat, illetve ideológia gyökerei Molnár szerint a manicheizmusig, a kereszténység ókori, gnosztikus vetélytársáig nyúlnak vissza. Ebben a dualista kozmológiában a világ nem más, mint a jó és a rossz, a fény és a sötétség erői közötti hatalmas küzdelem, s a két tábornot határozottan el lehet és kell különíteni egymástól. A kora újkorban Molnár hasonló mintát ismer fel a puritánok gondolkodásában, ahol a bűnösök elvesztették az emberséghez fűződő jogaikat.

Ahogy korábban már említettem, Gregory Claeys is úgy vélekedik, hogy amikor az utópizmus a politikai vallás jelenségeivel találkozik, „mindenáron teljes

és drámai változásokat” akar elérni, és „a változások létrehozói azonosítják magukat a kiválasztottakkal (akiket ritkán választottak meg)”.⁴⁸ A *kiválasztottság* fogalma számos problémát vet fel. A középkori eretnokségek magukat tisztáknak vagy szenteknek tartó képviselői felhatalmazva érezték magukat arra, hogy akár erkölcstelenül is viselkedjenek, „mondván, hogy ők kiválasztottak lévén eleve megtisztultak minden szennytől, amivel az efféle szabadosság az »újja nem születetteket« bemocskolná”.⁴⁹ Szekuláris formát öltve ugyanez a szemlélet árasztotta el a kommunisták frazeológiáját is. A gnosztikusok és a manicheusok számára az emberek vagy tiszták, vagy tisztátalanok, míg a marxisták számára a különbség a haladás hívei és a retrográdok között van⁵⁰ – mindkét esetben képzeletbeli kettősséget erőszakolva rá embercsoportokra. Ezt a szemléletet Molnár Tamás és Gregory Claeyss is felismeri a kommunizmus és más totalitárius rezsimek vezetői körében. Vallási környezetben általában erkölcsi szabályokról van szó, szekuláris kontextusban pedig „a kiválasztottak [...] úgy vélik, fölötté állnak a többi emberre vonatkozó normáknak”.⁵¹ Ahogy a szovjet Cseka egyik vezetője fogalmazott: „A mi erkölcsünk előzmények nélkül való, és a mi emberségünk abszolút értékű, mivel egy új eszményen nyugszik... Nekünk mindent szabad”.⁵²

Molnár számos párhuzamot sorol föl a modern utópizmus és az ókori és a középkori eretnokségek között, és azt állítja, hogy a különbség az ókori és középkori hozzáállás és a modern kori utópizmus között lényegében abban áll, hogy „a modern tudomány eredményeitől elkábult utópista [...] úgy véli, hogy a tökéletességhez vezető út jelentős mértékben megrövidült, a cél pedig világosabban látható”.⁵³ Teilhard de Chardin véleményét idézi, amely szerint az emberi faj most már birtokában van az önmegváltás belső igényének és az erőforrásoknak, mivel már az utolsó előtti időket éljük – az érlelődés ideje (majdnem) letelt, és a mostani időszak az Aranykor küszöbe.⁵⁴ Ezt Molnár naiv elképzelésnek ítéli, szerinte „a híradástechnika fejlődése és az utazás mindennapos egyszerűsége [nem vezet] egy új emberiség kialakulásához”.⁵⁵ A modern eszmék történelmi vonatkozásait hangsúlyozva Molnár tagadja, hogy a modern emberiség elérte volna a felnőttkort, és nem fogadja el azt az elgondolást sem, hogy a jelenkor (számára a hatvanas évek) példátlan korszak lenne az emberiség történelmében. Noha expressis verbis nem említi a posztmodernizmust, észrevehetjük, hogy Molnár azzal a posztmodern elképzeléssel száll szembe, amely szerint a 20. század olyannyira újszerű tapasztalatokat hozott az emberiség számára, hogy a hagyományos gondolkodásmódok érvényüket veszítették. Molnár különösen élesen kel ki az ilyen elgondolás ellen a modern vallásossággal kapcsolatos kritikájában, különösen pedig Dietrich Bonhoefferrel szemben, aki amellet érvel, hogy „korunk embere egyre inkább képessé vált megoldani mindazon problémákat (a technikában, a politikában, a gazdasági életben stb.), amelyhez korábban Isten segítségét kérte”.⁵⁶ Molnár különösen veszélyesnek tartja ezt a megközelítést, mivel a modern technológia az emberiségben hamis önelégültséget kelt, amelyhez gyakorta alaptalan optimizmus társul, pedig a több ismeret és több információ nem ösztönöz szükségképpen jótettek véghezvitelére, sőt „éppen a modern hírközlés hatékonysága súlyosbíthatja a félreértéseket és a zűrzavart, amikor az információterjesztés felelősei (hírügynökségek, újságírók, kormány-szóvivők) gyakran tudatos visszaélés folytán téves információkat hintenek el a köztudatban”.⁵⁷

■ Molnár az utópizmust mindig erőszakosnak tekinti, ami egy végső célt akar elérni, nem pedig egy módszernek vagy folyamatnak, ahogy legtöbbször manapság tekintenek a jelenségre. Sosem vesz figyelembe olyan gondolatot, mint Eduardo Galeanoé, aki úgy véli, hogy „az utópia a horizontunkon van, és tudjuk, hogy sosem érjük el – ha tíz lépést teszünk felé, tíz lépést hátrál. De [...] alapvetően fontos az életünkben, ahogy lépésekre készítet minket.”⁵⁸ Molnár azt sem veszi figyelembe, hogy az utópikus szövegek többjelentésűek lehetnek, ahogyan Artur Blaim állítja: „nem egyetlen ideológiát támasztanak alá, hanem többféle, egymásnak akár ellentmondó értelmezés felé is nyitottak”.⁵⁹ Molnár számára az utópiák alapján véve egyértelmű szövegek, a meggyőzés hordozóeszközei, amelyek rendszerszerű politikai és társadalmi ideológiák mellett emelnek szót, nem pedig fantáziadús irodalmi alkotások, melyek a társadalom előtt álló lehetőségeket jelenítik meg játékos formában, ahol az iróniának és a satírának is jelentős szerepe lehet. Az utópia Molnár számára mindig komoly, és ebből kifolyólag veszélyes. Karl Mannheim felfogásával ellentétben (akit a könyvében különösképpen sohasem említ), amely szerint „az utópikus elemek teljes eltűnése az emberi gondolkodásból [...] egy teljesen statikus állapotot idézne elő”,⁶⁰ Molnár (Francis Fukuyama előtt évtizedekkel) úgy véli, hogy az utópia megvalósulása egyet jelent az emberi történelem végével: „az utópia [...] egy holtpontra jelent, ahol az emberiség minden vágya beteljesült, minden ösztöne megszűnik”.⁶¹ Szerinte az utópia az ember minden problémájának megoldását kínálja, aminek eredménye „Isten fölcserélése az emberrel, vagyis az ember megistenülése”.⁶² Ezért nevezi az utópiát örök eretnekségnek, új és új próbálkozásnak arra, hogy felépítsük a bábeli tornyot.

Molnárral szemben a mai kritikusok többsége az utópiát olyan polemikus gondolkodásmódnak tekinti, amely inkább a meglévő valóságra kérdez rá, és a változás kívánatos irányát jelöli ki, semmint egy elérendő, tökéletes célt jelenítene meg. Claeys megfogalmazásában az utópia „időtlen vágy az emberi fejlődés után... egy folyamatos párbeszéd az emberiség lehetőségeiről. A legkevésbé sem szélsőséges vagy marginális elképzelés, az utópia [...] összefogja az emberiség legjobb törekvéseit.”⁶³ Molnár végkövetkeztetése tehát vitatható, ugyanakkor érvelése a mai napig figyelemreméltó, különösen az, ahogyan az utópiával kapcsolatos gondolkodás mintáit visszavezeti ókori és középkori vallási eretnekségek fogalmaira. A kollektivistá utópiák meggyőző kritikáját adja, de túlzásba esik, amikor minden utópiát kollektivistának, s főleg mikor minden utópikus gondolkodót erőszakosnak tételez.

Ahogy Mezei érvel, Molnár szerint az utópizmus „pontosan a tökéletesség eléréséről szól, ahol a gonosz megszűnt; és ezt a tökéletességet nem egy transzcendens valóságban, hanem már ebben az életben meg akarja valósítani”.⁶⁴ Mivel a tökéletesség természetesen elérhetetlen, Molnár szerint az utópizmus eleve kudarcra ítélt. Napjainkban a legtöbb utópiakutató egyetért abban, hogy bár egy tökéletes állapot sosem érhető el, de ez mégsem tarthat vissza minket attól, hogy törekedjünk feléje; nem érhetjük el a tökéletességet, de tanulhatunk a hibákból – így Molnár hibáiból is. Azt is megtanulhatjuk tőle, még ha nem is értünk egyet a végkövetkeztetésével, hogy mennyire fontosak az utópikus elgondolások vallási gyökerei. Ezenfelül figyelemreméltóak az arról szóló gondolatmenetei, hogy miként fordulhat disztópiába egy utópia, még ha nem is értünk

egyét abban, hogy ez a fordulat szükségszerű. A disztópikus irodalomnak Molnár sajnos csak marginális figyelmet szentel, pedig ez a műfaj az övéhez hasonló kritikával illeti a pozitívizmus vagy a szélsőséges racionalizmus és kollektívizmus következményeit. Mindazonáltal óriási műveltsége rendkívüli alkotóvá teszi, akinek a könyveit érdemes újraolvasni még fél évszázaddal az első megjelenésük után is.

■ JEGYZETEK

1. Mezei Balázs: *Thomas Molnar's Place in American Conservatism*. Modern Age 2013. Summer 37–48. 45. Lásd még 38. (Saját fordítás, a továbbiakban Mezei 2013).
2. Vö. Mezei Balázs: *Lázadás a modernitás ellen*. Kairosz, Bp., 2015. 43. (A továbbiakban Mezei 2015).
3. Vö. Turgonyi Zoltán: *Molnár Tamás pályája és életművének meghatározó gondolatai*. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Molnár Tamás eszmévilága*. Barankovics – Sapientia – Gondolat, Bp., 2010. 13–17. 15. (A továbbiakban Frenyó 2010.) Tóth Zoltán József: *Igazság és történelem*. In: Frenyó 2010. 237–253. 245.
4. Lásd Mezei 2013. 40. Uő 2015. 40.
5. Uő 2015. 40. (Saját fordítás.)
6. Molnár Tamás: *Utópia – örök eretnokség*. (Ford. Boros Attila) Szent István Társulat, Bp., 1993. 200. (A továbbiakban Molnár 1993.)
7. Lyman Tower Sargent: *The Three Faces of Utopianism Revisited*. Utopian Studies Vol. 5, No. 1. 1994. 1–37. 3. és 21.
8. Turgonyi 2010. 29.
9. Az „utópia” kifejezés a Molnár műveire való reflexiókban is mindig negatívan jelenik meg. Vö. Mezei 2013. 63., Frivaldszky János: *A posztmodern kor természetjog-ellenességének előzményei*. In: Frenyó 2010. 79–129. 97.; Karácsony János: *Molnár Tamás mint a politikai teológia művelője*. In: Frenyó 2010. 130–140. 138.
10. Molnár Huxley *Szép új világát* és Orwell *Ezerkilencszáznyolcvannégyét* úgy említi, mint amelyek jól használható leírást nyújtanak a modern társadalmak súlyos nehézségeiről. Vö. Mezei 2015. 162.
11. Molnár 1993. 200.
12. Northrop Frye: *Varieties of Literary Utopias*. In: *The Stubborn Structure*. Methuen, London, 1980. 109–134. 110.
13. Fátima Vieira: *From the Political Utopia to the Philosophical Utopia – and Rescuing the Political Utopia, on Second Thought*. In: Czigányik Zsolt (ed.): *Utopian Horizons*. CEU Press, Budapest – New York, 2017. 63–76. 67. (A továbbiakban Czigányik 2017.)
14. Molnár 1993. 43.
15. Gregory Claeys: *When Does Utopianism Produce Dystopia?* In: Czigányik 2017. 41–62. 42. (Saját fordítás.)
16. Molnár 1993. 27.
17. Uo.
18. Claeys: i. m. In: Czigányik 2017. 51.
19. Molnár 1993. 40. Ugyanerre a következtetésre jut Roger Padén: *Marx's Critique of the Utopian Socialists*. Utopian Studies. No. 2. 2002. 67–91.
20. I. m. 205.
21. I. m. 28. Lásd még Karácsony: i. m. In: Frenyó 2010. 133.
22. I. m. 147.
23. I. m. 28.
24. I. m. 35.
25. I. m. 34.
26. Uo.
27. I. m. 68.
28. Pintér Károly: *Civil Religion as Utopian Ideology: A Case Study of H. G. Wells*. In: Czigányik 2017. 146.
29. Molnár 1993. 7.
30. I. m. 99. Ez egy visszatérő probléma az utópizmus kutatói körében; a téma egyik legjobb összefoglalását lásd Gorman Beauchamp: *Imperfect Men in Perfect Societies: Human Nature in Utopia*. Philosophy and Literature. Vol. 31. No. 2. 2007. 280–293.
31. I. m. 103.

32. A magyar fordítás az utópia fogalmának további eltávolítását azzal is szolgálja, hogy az angol „dream” kifejezés gyakran *ábránd*ként szerepel, a semlegesebb *álom* helyett, pl. 102.
33. I. m. 105.
34. „a művi egységet a valódival”, i. m. 108. („unity with actual oneness”, 122. o. az angol eredetiben)
35. Idézi Molnár: i. m. 121. Molnár itt valószínűleg Fichte: *Az erkölcsstan rendszere* (*Das System der Sittenlehre*, 1798) című művére utal. Hoeltzel érvelése szerint „például az 1798-ban megjelent *Az erkölcsstan rendszerében* Fichte azt mondja, hogy »az egyén teljes megsemmisítése és annak az értelem teljesen tiszta formájába, vagyis Istenbe való beolvasztása [in die absolut reine Vernunftform oder in Gott] a tényleges végső célja a véges értelemnek«, és hogy az értelmes lét végső célja szükségszerűen a végtelenségben rejlik; ez valójában nem egy olyan végcél, amit valaha is el lehetne érni”. Steven Hoeltzel: *Fichte and Kant on Reason's Final Ends and Highest Ideas*. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, vol. 16. 2018. <https://journals.openedition.org/ref/827> (Saját fordítás.)
36. Idézi Molnár: i. m. 114.
37. Arthur Koestler: *Sötétség délben*. (Ford. Bart István) Európa Kiadó, Bp., 2016. 303–304. (A továbbiakban Koestler 2016.)
38. Molnár 1993. 195–196.
39. George Kline: *Philosophy, Ideology, and Policy in the Soviet Union*. *The Review of Politics*. Vol. 26. No. 2. 1964. 174–190. 188. www.jstor.org/stable/1405747
40. Nathaniel Coleman: *Utopias and Architecture*. Routledge, London, 2005. 2. (Saját fordítás.)
41. I. m. 5.
42. Koestler 2016. 187.
43. Molnár 1993. 166.
44. I. m. 117.
45. I. m. 121–122. További részletekhez lásd Chadwicket, aki szerint Szent Ambrus (+397) úgy gondolta, hogy a magántulajdon „elítélendő, de megengedhető akkor, ha közösségi haszna van”, míg Aranyszájú Szent János (+407) „kitartóan állította, hogy a magántulajdon az Ősbűn következménye”. Henry Chadwick: *The Church in Ancient Society*. Clarendon, Oxford, 2001. 359. és 484.
46. Molnár 1993. 14.
47. I. m. 119.
48. Claeyss: i. m. In: Czigányik 2017. 53.
49. Molnár 1993. 26.
50. I. m. 185.
51. I. m. 169.
52. Stéphane Courtois et al. (szerk.): *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999. 102. Idézi Claeyss: i. m. In: Czigányik 2017. 54.
53. Molnár 1993. 45–46.
54. I. m. 186.
55. I. m. 46.
56. I. m. 50.
57. I. m. 48.
58. Vieira In: Czigányik 2017. 65.
59. Artur Blaim: *More's Utopia: Persuasion or Polyphony*. *Moreana* Vol. 19. No. 73. 1982. 5–20. 5.
60. Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*. Routledge, London, 1991. 236.
61. Molnár 1993. 199.
62. I. m. 55.
63. Gregory Claeyss: *Utopianism for a Dying Planet*. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2022. 15.
64. Mezei 2013. 41.

LÁNYI ANDRÁS

LASSULÓ IDŐ



**Ha szakítunk azokkal
a hazug történetekkel,
melyeket egy hosszú
korszakon keresztül
meséltünk magunknak
a természet felett gya-
korolt uralomról, hala-
dásról és emberközpon-
túságról, akkor új
utakra találunk, ame-
lyek előttünk álló
ismeretlen világok
felé vezetnek.**

1

■ Vagy fél évszázaddal ezelőtt egyszer már úgy tűnt, alaposan felgyorsulnak az események. A világ tudósainak figyelmeztetése nem talált süket fülekre, és az átlagember hétköznapi tapasztalata is azt igazolta, amit a Római Klub számára készített jelentések állítottak, hogy megmérgezzük, tönkretesszük a bolygót, és egyre sivárabb, egyre veszedelmesebb környezetben kell élnünk. A hatvanas évek végén, a Római Klubbal nagyjából egy időben jött létre a Greenpeace és a Friends of the Earth; maroknyi lelkes aktivista kezdeményezéséből viharos gyorsasággal, néhány év alatt bontakozott ki világszerte a környezetvédő mozgalom. 1972-ben, amikor *A növekedés határai* megjelent, Stockholmban már az első világtalálkozójukra is sor került. Zöld folyóiratok és hamarosan zöld pártok alakultak, a brit Ecology Party 1981-ben be is juttatta képviselőjét az Európai Parlamentbe. A Brundtland-bizottság 1987-ben terjesztette az ENSZ Közgyűlése elé *Közös jövőnk* című jelentését a fenntartható fejlődésről.

A hőskor résztvevői aligha kétségbe nem esnek, ha akkoriban egy gonosz démon felfedi előttük a világ mai állapotát. Talán nem is az lepné meg őket a leginkább, hogy hiába ismerjük már a rettenetes következményeket, a veszjelzések dacára változatlan ütemben folyik tovább mindaz, ami ellen ők szót emeltek: az élővilág pusztítása, az élőhelyek lebetonozása, az üvegházgázok és gyilkos kemikáliák kibocsá-

tása, valamint az emberi népesség szaporodása. A történelemből tudhatták, hogy végnapjaiban minden rendszer, közvetlenül az összeomlás előtt az erőszak fokozásával válaszol a hatalmát fenyegető kihívásokra, ma sincs különben. Ami megdöbbenetén őket, az a világ népeinek fásult közönye, amellyel sorsukat viselik. Hogy az emberek 2025-ben nem a jövőjük elpusztítása ellen fognak tiltakozni, hanem azok ellen, akik erre figyelmeztetik őket.

Nehéz is lenne elmagyarázni, hogyan zabálta fel a nyilvánosságot pár évtized alatt az internet, a valóságot a virtuális valóság, a politikát a populizmus, az igazság keresésének szenvedélyét a post-truth. Hogy a magányos médiafogyasztót elborító hírek és ingerek zagyva áradata hogyan tette esélytelenné az értelmes párbeszédet, új eszmék terjedését. Hiszen magunk sem értjük (s hogy ne is értsük, jól fizetett tudósok hada magyarázza az informatika szép új világának áldásait) a kulturális evolúció végső fázisát, melyben a robot emberré és az ember robottá válik, mégpedig olyan jól programozott robottá, amely még élvezi is emancipációját az ember-lét felelősségének terhe alól.

Donald Trump harcias klímatagadását nagyon is értenék. Talán azt is, hogy a befektetők kegyeiért versengő félgyarmati országok kormányai miért kínálják egyre olcsóbban földjüket, vizeiket, fogyatkozó ásványkincseiket és engedelmes alattvalóik munkaerejét. Nem a Rossz diadala sújtaná le őket, hanem a Jók téhlensége és tehetetlensége.

Döbbenet tapasztalnék a zöld pártok népszerűségének hanyatlását. Az identitás- és biopolitikai szélsőségek zöldre festését. A Friends of the Earth tüntetését a Hamasz terroristái mellett. A francia gazdák tüntetését a zöld intézkedések ellen (ti. a versenyképesség szent nevében: de hát miféle verseny az? az ég szerelmére, miféle képességek?). Végképp nem értenék, hogy hová keveredtek, amikor arról értesülnének, hogy a másik oldalon, ahol az ökológiai tudatosság képviselőit keresnék, az eltökélt technooptimistákhoz és klímatagadókhöz fogható népszerűséggel csak azok a posztapokaliptikus próféciaik dicsekedhetnek, amelyek a katasztrófa elkerülhetetlenségét és a védekezés hiábavalóságát hirdetik.

Ami a zöldek hullámmzó parlamenti karrierjét illeti, az ebben megfigyelhető szabályszerűségekre kielégítő magyarázatot kínál Daniel Hausknost üvegplafon-elmélete.¹ A nyugati, úgynevezett centrumországok viszonylagos jólétben élő polgárai mindaddig hajlandók voltak lelkesedni az ép és egészséges környezetet követelő zöld pártokért és az általuk sürgetett környezetkímélő műszaki megoldásokért, ameddig úgy találták, hogy követeléseik összhangban állnak jóléti céljaikkal, vagy legalábbis nem kerülnek azokkal nyílt összeütközésbe. A fenntartható fejlődés (értsd: fenntartható gazdasági növekedés, fenntartható fogyasztás) jelszavával fellépő zöld pártok így egyes nyugati országokban kompromisszum- és kormányképesnek bizonyultak – magától értetődik, hogy mindig a kisebbik koalíciós partner hálátlan szerepében. Legutóbb a közelgő klímakatasztrófával kapcsolatos aggodalmak gyakoroltak ilyen, a zöld szavazatok szaporodásában mérhető hatást a választói preferenciákra. Egy idő után azonban az ökológiai tudatosság terjedése, egyrészt tehát politikájuk növekvő elfogadottsága, másrészt viszont az uralkodó világrend egyre tűrhetetlenebb anomáliái még a legóvatosabb zöldek is arra készítetik, hogy kiálljanak olyan intézkedések mellett, amelyek már a többség megszokott életformáját érintik. Ilyenkor ütközik politikájuk abba a bizonyos láthatatlan, de áthatolhatatlan üvegplafonba. A szavazópolgárok túlnyomó többsége hallani sem akar olyan változásokról, amelyek az olcsó tömegfogyasztáson, tehát mértéktelen pazarláson alapuló rendszer lényegét

érintenék, ezért megvonják bizalmukat a zöldektől. Félő, hogy még a Fridays for Future tüntetésein radikális zöld jelszavakat skandáló fiatalok többsége sem tudná elképzelni az életét a számára magától értetődő, anyag- és energiapiazarló szolgáltatások sokasága nélkül, és nem lenne hajlandó lemondani a földgolyó túlföldaláról származó, olcsó, eldobható javakról.

A többségi akarat és az ökológiai célok összeütközését Hausknost bécsi kolégája, Ingolfur Blühdorn nem a liberális demokrácia alkalmatlanságával magyarázza, hanem azzal, hogy az hűtlen lett a saját alapelveihez. A demokratikus döntéshozatal az állam polgárainak morális autonómiájára épít, az pedig éppen az ellenkezője az önérdék korlátlan érvényesítésének, amit az atomizálódott ipari tömegtársadalmak polgára szabadságon ért. A másodrendű emancipáció, ahogyan Blühdorn nevezi, az emberi jogokat összetéveszti a fogyasztó szükségleteivel, és az egyén korlátlan „önmegvalósítására” hivatkozva aláássa a demokráciát, amely eredetileg kötelességtudatot feltételez, elkötelezettséget a közjó iránt, és csak akkor működik, hogyha a résztvevők rendelkeznek az észszerű belátás képességével, és szolidárisak egymással. „Korunk fogyasztói társadalmi [...] a másodrendű emancipáció jegyében ténylegesen feladták a társadalmi-ökológiai átalakulás programját. Úgy tűnik, nem maradt más választásunk, mint a többség által demokratikusan legitimált, illetve a nem-demokratikus (szakértelem- vagy tekintély-elvű) fenntarthatatlanság politikája között.”²

Az emberhez méltó élet természeti (és kulturális) feltételeinek romlása tehát, úgy tűnik, megállíthatatlan. Az ökológiai politika és a környezetvédő mozgalmak elkötelezett híveit csalódással, nemegyszer kétségbeeséssel tölti el fél évszázada tartó küzdelmük kudarca. A kiégett aktivisták elfordulnak a reménytelennek tűnő küzdelemtől; akadnak köztük, akik, mint Paul Kingsnorth, az *Ecologist* egykori szerkesztője, a világtól elvonulva a meditációban keresnek vigasztalást. A remény utáni reményt hirdetik, amely többé nem a katasztrófa elhárításának lehetőségével kapcsolatos, hanem arról az új világról szól, amely az elkerülhetetlen összeomlás után köszönt ránk. „Az általunk ismert világ vége még nem a világvége”, biztatja olvasóit 2009-ben a *Dark Mountain Manifesto*, amelyet Kingsnorth Dougal Hine-nal közösen írt.³ Ha szakítunk azokkal a hazug történetekkel, melyeket egy hosszú korszakon keresztül meséltünk magunknak a természet felett gyakorolt uralomról, haladásról és emberközpontúságról, akkor új utakra találunk, amelyek előttünk álló ismeretlen világok felé vezetnek.

Jem Bendell, a mélyalkalmazkodás feltalálója egyenesen a zöld NGO-k hazug ígéreteiről beszél, akik támogatás reményében és népszerűségük megőrzése végett híveiket a kilátástalan környezetvédelmi erőfeszítések sikerével hitegették, olyan hamis illúziókat keltve bennük, melyek akarva-akaratlan az uralkodó világrend cinkosaivá teszik őket. Kemény és igazságtalan szavak: mintha szerzőjük nem tudná, hogy az ökológiai politika éppen a környezet védelmében hozott technikai intézkedések és jogszabályok elégtelenségét hangsúlyozza, és ehelyett a rendszer átfogó reformját sürgeti, mert követői már régen felismerték, hogy a természet romlása csupán indikátora civilizációnk egyre mélyülő válságának.

A zöld pártok azonban megbuknak vagy korrumpálódnak, és az establishment részeivé lesznek; a környezetvédő mozgalom pedig felmorzsolódik a kilátástalan küzdelemben, legfeljebb tiszteletre méltó részeredményeket könyvelhet el, ezek azonban eltörpülnek a globális folyamatok nagyságrendjéhez képest. Ezért talál tömeges visszhangra a meggyőződés, hogy a földi élővilág összeomlása visszafordíthatatlan, és az egyetlen, amit tehetünk, hogy felkészülünk a kö-

zelgő katasztrófára. De mit is jelent ebben az esetben a felkészülés? Az összeomlástudományok ígéretesen szaporodó irodalma erre nézve többféle választ kínál.

2

■ Bendell és hívei eleinte főleg a lelkek felkészítéséről, szellemi fordulatról beszéltek.⁴ Mondanivalójuk egy részét a gyász munka és a hospice lélektanából kölcsönözték: hogyan engedjük el mindazt, amihez eddig ragaszkodtunk, hogyan éljük túl az elviselhetetlen veszteséget, és hogyan álljunk talpra utána. Az összeomlástudomány nem természettudomány: a földi ökoszisztéma lassú összeomlásáról szóló, széles körben elterjedt tudományos híradásokból a szerzők tetszés szerint következtethettek bármire. Nem is társadalomtudomány: nem feladata, hogy mérlegelje a közelgő drasztikus változásokra adható politikai, kulturális és gazdasági válaszlehetőségek beláthatatlan sokféleségét, ami komolytalanná tesz minden előrejelzést. A kollapszológusok magával a kollapszussal foglalkoznak és nem egyébbel, ami rengeteg felesleges munkától megkíméli őket.

Új könyvében azonban Bendell mintha éppen a két legfontosabb kérdésben módosítaná álláspontját.⁵ Megállapítja, ami egyébként szakirodalmi közhely, hogy az ökoszisztémák összeomlása nem előttünk áll, hanem már igen előrehaladott stádiumban van. De ha nem a jövőben esedékes veszteségről van szó, hanem olyasmiről, amivel már egy jó ideje együtt élünk, akkor a mélyalkalmazkodás stratégiáját is felül kell vizsgálni. Nem is késlekedik ezzel, „mivel én vagyok az, aki megnevezi a problémákat”, írja, tehát „az emberek válaszokat várnak tőlem”.⁶ Bendell szakít a világvégehívőkkel, akiket ezek a gondolatok „inkább gyászra és filozofálásra készítenek, mintsem bármilyen nyílt, politikai állásfoglalásra.”⁷ Az állásfoglalást, amit híveinek ígér, az *Összetörve* című, terjedelmes és mérhetetlenül narcisztikus mű tartalmazza. Bár a zöld baloldaltól, amely szerinte nem a valóságos problémákkal néz szembe, ugyanúgy elhatárolódik, mint a „hivatalos és hatástalan környezetvédelemtől”, amely nem mer szembefordulni a kapitalizmussal, a könyvben a zöld és többnyire baloldali kapitalizmuskritika népszerű témái köszönnek vissza, a haladáshit, valamint a növekedés- és fogyasztáskényszer elleni kirohanások, a tömegbefolyásolás lélektanának boncolgatása, a férfiuralom rejtett dimenzióinak leleplezése (hogy a feminista olvasónak is jusson valami), végül a „természetes szabadság” ökolibertárius programjának meghirdetése. Kutatásainak végeredményeként Bendell felfedezi – mint előtte már oly sokan – a vállalati hatalom, a profit utáni hajsza és a pénzrendszer döntő szerepét az összeomláshoz vezető végzetes úton. Az új, politikailag elkötelezett mélyalkalmazkodás végső mondanivalója ezek szerint az emberiséget megrontó pénz- és hitelrendszer leleplezése. Ebben Bendell is a Silvio Gesell által kijelölt úton halad, aki már jó száz évvel ezelőtt bebizonyította, hogy a farok csóválja a kutyát, és az okozat teremti önmaga okát. Tehát a pénz és a kamat okozza a nyereségelvű piacgazdaságot. (Aminek, köztünk szólva, még az ellenkezője sem igaz.)

Mindennek azonban nincs különösebb jelentősége, mert a szerző művelatlenségének már-már enciklopédikus dimenzióit felölelő, csapongó eszmefuttatás végén Bendell mégiscsak a kivonulás és a passzív ellenállás mellett tesz hitet. Új programja, az Evolúcia olyan alternatív közösségek létrehozására, alternatív életlehetőségek kipróbálására buzdít, „amelyben az emberiség őszintébben

és megértőbben szemléli a természeti valóságot, annak érdekében, hogy a pusztulás lelassuljon, és a szépség megmaradjon”.⁸ Ahhoz, hogy a pusztulás lelassuljon, és a szépség megmaradjon, a szemléletváltás valóban elengedhetetlen, de féltő, hogy önmagában nem lesz elegendő. Napjainkban mindenesetre a szemléletváltás lassult le, nem a pusztulás. De Bendellt és gyakorló követőit, a doomstereket ez már nem akadályozhatja meg abban, hogy „valódi örömmel és elérhető célokkal” élvezzék életüket a „Kapcsolat Játsszótéren” és más, maguk alapította online közösségekben. Ellenkezőleg, megerősíti őket az élet szeretetében, és fokozza bennük a szépség csodálatát, „mivel tudjuk, hogy bármelyik hónap lehet az utolsó, így a szívünk által vezérelve élünk”.⁹ Ehhez igazán nincs szükség filozófiára.

Ha egyszer minden összeomlott, mi korlátozhatná az utópikus képzelet szárnyalását? Miért ne képzelhetnénk magunknak egészen másféle társadalmat? Servigne és Stevens sokatmondó című könyve szerint – *How everything can collapse* – „az összeomlás nem a vég, hanem a jövő kezdete. Felfedezzük világban való létünk új útjait, figyelmesebbek leszünk önmagunkkal, más emberi lényekkel és valamennyi lénytársunkkal szemben.”¹⁰ Ebben a rettegett-remélt szép új világban szerzőink feltevése szerint az önkéntes elköteleződésen alapuló autonóm közösségek létrejötte elől végre elhárulnak a jelenleg tornyosuló akadályok: az elnyomó állam és a tőkés piacgazdaság kényszerintézményei.

Általában az összeomlástudomány (kollapszológia) irodalmát várakozáson felüli derűlátás hatja át. A katasztrófa adott – részben már be is következett, részben küszöbön áll –, ellene tenni úgysem lehet, így az elkerülhetőnek vélt katasztrófa elleni védekezésről a hangsúly átkerül az újjáépítésre, az összeomlás utáni világ megtervezésére. Akár meg is nyugodhatunk, mert az összeomlás úgy mond megszabadít azoktól az előítéletektől és megrögzöttségektől, amelyek ma még a fenntarthatóság útjában állnak.

Joe Davidson a sci-fi filmek hatásvizsgálatának szakirodalmából kölcsönzött fogalommal, a kognitív elidegenedéssel jellemzi azt a tudatállapotot, amelyben az eltávolodás a bevett normáktól és minden megszokottól nyitottá tesz eddig számításba nem vett alternatív lehetőségek iránt.¹¹ Figyelemre méltó megállapítása, hogy az elkerülhetetlennek látszó összeomlás disztópiái felől visszatekintve ez az eltávolodás akár a jelenben is segítheti új, eddig észrevétlen lehetőségek felismerését.

Jonathan Neale ezzel szemben azok közé tartozik, akik arra figyelmeztetnek, hogy „a klímaváltozással a tankok jelennek meg az utcákon, a hadsereg vagy a fasiszták veszik át a hatalmat”.¹² A posztapokaliptikus utópiák leginkább sebezhető pontjára tapint: többségük meg sem próbál számot vetni annak a történelmi folyamatnak a realitásaival, amelyek az ökológiai armageddon világát szükségképpen jellemezni fogják. Ha ezt megtennék, akkor ugyanis be kellene látniuk, hogy az elemi létforrások fokozódó szűkössége és a társadalom addigi rendjének összeomlása egy bolygón, ahol éhes, beteg, dühös fiatal emberek milliárdjai élnek, és állig felfegyverzett hadseregek tartózkodnak felmérhetetlen tömegű fegyver birtokában, ott egy efféle összeomlás nem képzelhető el másként, mint véres háborúk, erőszakos leszámolások, pusztító népvándorlás és elszabaduló káosz formájában. Egy ilyen világban pedig nincs helye a jámbor kisközöségi utópiáknak. Ehhez az összeomláshoz nem lehet alkalmazkodni, nincs mire felkészülni, és nincs hová elvonulni előle, hogy arról meditáljunk, miképpen

gazdagíthatja önismeretünket az átélt veszteség, amely megfoszt mindattól, ami odáig biztonságérzetünk forrása volt.

Erik Swyngedouw,¹³ a politikai földrajz professzora egyenesen azt állítja, hogy az apokaliptikus képzelgések maguk is a kulturális kapitalizmus céljait szolgálják: fenntartják az emberekben a rettegést a környezeti válságtól, a klímakatasztrófától, népvándorlástól, nélkülözéstől és zűrzavartól, csupa olyan veszedelemről, amellyel szemben egyedül a technokrata gondoskodás ígér védelmet. A rendszer kritikusaiknak gondolkodását pedig a posztapokaliptikus narratíva az ellenállás lehetőségéről egy lényegében politika utáni jövő víziója felé tereli.

A katasztrófában rejlő lehetőségek – vagy inkább a katasztrófa dacára felmerülő lehetőségek – vizsgálatának talán ígéretesebb módját kínálják azok a szerzők, akik arra hívják fel a figyelmet, hogy a globális összeomlás elképzelése maga is egyfajta mindent egységesítő és egyneműsítő „lapos ontológia” eredménye. Hirdetői mintha nem vennének tudomást a különböző nagyságrendek (globális – lokális), térbeli és időbeli eltérések, valamint a kulturális nézőpontok sokféleségének jelentőségéről. Már az is gyanús, amikor a Big Bang bekövetkeztét a jövőbe helyezik, hiszen a bioszféra krízis gyűjtőfogalma alá rendelt földtörténeti léptékű folyamatok, mint tudjuk, már egy jó ideje zajlanak, és ha valamit biztosan állíthatunk velük kapcsolatban, az az, hogy a jövőben sem szolgálnak majd olyan kitüntetett dátumokkal, amilyenekről a napi szenzációkon nevelkedett médiafogyasztó fantáziál. Továbbra is mindenütt más történik, állítja többek között Suvi Alt elgondolkodtató tanulmánya,¹⁴ és az megtörténhet százféleképpen, az érintett embercsoportok reakcióitól függően. Nem létezik tehát „összeomlás utáni” pillanat, ebben az értelemben újrakezdésről sem beszélhetünk. Ha kezdeni akarunk valamit, máris hozzáláthatunk.

Kezdeni, de mit? Az amerikai antropológus, Anne Löwenhaupt Tsing gyász-munka és összeomlástudomány helyett meglepően praktikus dolgot javasol. „Ne előre tekint, hanem magad köré!”¹⁵ Gondoljunk csak bele: az ökoszisztémák sokfélesége, a változások egyenetlen tér- és időbeli eloszlása, ráadásul a belőlük élő vagy rajtuk élősködő humán népesség kiszámíthatatlan viselkedése, mint a jelenben, úgy a jövőben is az egymástól elütő változatok áttekinthetetlen sokféleségét eredményezi majd. Ki tiltja meg, teszem azt, a Kárpát-medence lakóinak, hogy olyan haszonvételi módzatokra térjenek át, amelyek védik a talaj termőképességét, megálljt parancsolnak az erdők véghasználatára spekuláló üzleti mentalitásnak, tiltják a zöldterületek lebetonozását, és szigorú korlátokat szabnak a kemikáliák és szintetikus anyagok használatának? Még a klímaváltozás térben sajnos lokalizálhatatlan folyamatának következményeivel szemben is létezik – részleges – helyi védelem, akár az agrárium, akár a városlakók számára. Élünk vagy nem élünk ezekkel a lehetőségekkel, azaz képesek leszünk a rugalmas alkalmazkodásra, vagy kiszolgáltatjuk magunkat a javában zajló pusztulásnak és az előre látható, sivár jövőnek – ez elsősorban rajtunk múlik.

Van élet a globalizáció omladozó rendszerén túl, a Nagy Összeomlásokon innen. Értelmezhető méretű politikai közösségek – városok, nemzetek – kivonulása hamarabb vezetne a mostani világrend összeomlásához, mint hinnénk. A rendszernek nagyobb szüksége van ránk, mint a helyi embereknek a rendszerre, hiába próbálják velünk elhitetni ennek az ellenkezőjét. Ez azonban egy politikai kérdésre adott politikai válasz. Azt állítja, hogy az összeomlásnak léteznek alternatívái. Ezt a kijelentést pedig nem a tudományos előrejelzésekkel kapcsolatos kételyre alapozza, hanem éppen ellenkezőleg, a helyi változatokkal, térbe-

li és időbeli eltérésekkel kapcsolatos ismeretekre. A változtatás és a megújulás képessége, illetve az erre való képtelenség végső soron kulturális kérdésnek bizonyul. De az is igaz, hogy máris rettenetesen elkéstünk, tehát most kell cselekednünk – abban a biztos tudatban, hogy bőven volna mit –, és mostantól kezdve minden pillanatban, teljes erővel, mint aki az életéért küzd, hiszen pontosan erről van szó. És korántsem csak a magunk életéről. Bennünket, ma élőket végtelen felelősség terhel azért, hogy milyen életlehetőségeket hagyunk örökölni az utánunk jövőeknek.

3

■ De miért is kellene törődnünk a jövő nemzedékekkel? A válasz nem olyan magától értetődő, mint első pillantásra látszik. A (vélt) realitások talaján két lábbal álló embereknek jó okuk lehet, hogy ne adják fel egykönnyen a maguk és szeretteik megszokott életformáját, az egyén szabad választásával kapcsolatos meggyőződésüket, a technológiai haladás vívmányainak köszönhető kényelmet, egészségesen önző világlátásukat olyan lények kedvéért, akikkel sohasem fognak találkozni, és akiknek, szemben velük, nincsenek és nem is lehetnek érdekeik, hiszen még meg sem születtek. Vajon a zöldek nemcsak a maguk rögeszméit akarják morális mezbe öltöztetni az utánunk jövőkre történő álságos hivatkozással? A legnagyobb többség, a jövő emberiség nevében nem egy toladó kisebb-ség próbál szembeszegülni a valóságos többség akaratával?

Ebből a kínos dilemmából kínál kiutat Samuel Scheffler könyve,¹⁶ aki egy új (legfeljebb háromszáz éves) szempontot vet fel, nevezetesen azt, hogy amit a jövő nemzedékekért teszünk, azt nem az ő érdekükben tesszük, hanem saját magunkért. *Miért törődünk a jövő nemzedékekkel?* című munkája arra emlékeztet, hogy az életünk határain túlmutató törődés természetes, hiszen egész életünkben olyan közösségi tevékenységekben veszünk részt, amelyek nem velünk kezdődtek, és nem velünk fognak véget érni. Ahhoz, hogy a magunk életét értelmes életnek tartsuk és ne hiábavaló küszködésnek, hozzátartozik a törekvés, hogy amihez a jelenben ragaszkodunk, az túléljen bennünket. Ezért és nem az utánunk jövők kedvéért hozunk áldozatokat annak érdekében, hogy a nemzedékek láncolata ne szakadjon meg velünk. Úgy tűnik, ez lényegesen szilárdabb alap a jövő nemzedékekkel kapcsolatos kötelességek belátásához, mint a nemzedékek közötti utilitarista osztozkodás a természeti forrásokon. Nem követel tőlünk sem önfeláldozást, sem lemondást: éppen ellenkezőleg, azt kívánja, ne mondjunk le a reményről, hogy amit mi szépnek és jónak találunk, azt holtunk után is lesz, aki megbecsüli, és a gondjaiba veszi. (Magát a felismerést, hogy emberként minden munkánk, meggyőződésünk és reményünk összeköt az előttünk élt és a még meg sem született nemzedékekkel, köztudomásúlag a francia forradalomról töprengő Edmund Burke fogalmazta meg a 18. század vége felé, s gyanítom, hogy már ő sem elsőként.)

De hogyan nincsenek a körülményektől függetlenül egyszer s mindenkorra megállapítható jó célok, ha a jó és a rossz megkülönböztetése értelmezés kérdése, és ez az értelem történelmileg változó és mindig vitatható, akkor abból, ami számunkra „van”, mi az a jó, amit feltétlenül akarnunk *kell*, hogy a jövőben is „legyen”? A technikai korszak erkölcsfilozófusa, Hans Jonas főművében, *A felelősség elvében* azt állítja, hogy ez csak maga az erkölcsi Jó ideája lehet: addig vagyunk emberek, ameddig ez az idea ellenállhatatlan vonzerőt gyakorol ránk, és

a jó keresésére készlet. Nem a mindenáron való túlélés, nem az emberiség fennmaradása a cél: „a túlélés politikájának óvakodnia kell, nehogy a létezés, amit végül megment, ne legyen többé emberi”.¹⁷

A jövőtől tehát mindenekelőtt azt várjuk, hogy a jó és a rossz közötti különbség értelme ne menjen feledésbe. Ezt *kell* akarnunk, állítja Jonas, mert önellentmondás nélkül nem akarhatjuk ennek az ellenkezőjét. Akarhatjuk a Rosszat – mint Shakespeare Harmadik Richárdja, aki elhatározta, hogy gazember lesz –, de ezzel csak azt mondanánk ki, hogy számunkra az lesz a jó, amit mások rossznak tartanak. Ellenben hogyha maga a jó és a rossz közötti különbség értelme vész el, akkor nem tudnánk többé akarni, azaz nem lennénk képesek céltudatos viselkedésre. Nem lennénk emberek.

Jonas Spinozára hivatkozik, aki először mondta ki, hogy nem azért akarunk valamit, mert az jó, hanem azért tartjuk jónak, mert akarjuk. Akarni pedig azt fogjuk, ami az életünk fenntartását szolgálja: minden élőlény mint jó dolgot védi a maga javát, és nemet mond a halálra. Spinoza ebből a felismerésből vezeti le etikájának alap gondolatát, hogy amit egy eszes lény a maga létének fenntartása érdekében akarhat, az szükségképpen jó, és nem kerülhet ellentmondásba azzal, amit minden más eszes lénynek is akarnia kell: tudniillik hogy megfeleljen annak, amit a természet törvénye, másképpen Isten akarata számára előír.

A későbbi ökoetikusoktól eltérően Jonas az emberiség közös örökségének nem a materiális, hanem a kulturális oldalát hangsúlyozza. Ezen a nyomon elindulva oda jutunk, hogy ne a bioszféra krízishez alkossunk morálfilozófiát, hanem civilizációnk morális válságával magyarázzuk a bioszféra krízist. Ne a természet helyét keressük erkölcsi rendszereinkben, hanem az erkölcs helyét az élővilág homeosztázisában.¹⁸

Az erkölcsi rend alapja nem lehet a biológiai élet, a pusztta fennmaradás. Már csak azért sem lehet, mert maga a jó és a rossz közötti különbség fel sem mérülne, ha nem akadna, aki a keletkezés és elmúlás örök körforgását rettegi és csodálja. Nem értékelhetjük az életformák gazdag változatosságát, az evolúció számtalan leleményét anélkül, hogy fel ne ismernénk magunkban ezek egyikét: az érzés és gondolkodás adományát, amely képessé tesz a csodálatra és a rettegésre; a nyelv adományát, amely a gondolkodó és érző lény küldetésévé teszi, hogy szóhoz juttassa a létet. „Az ember jelenléte a világban eredendő és kétségtelen adottság volt”, írja Jonas, „és az ember viselkedésével kapcsolatos kötelezettségek minden eszméje ebből indult ki: mostanára azonban az ember jelenléte maga lett a kötelezettség tárgya, [...] hogy a morális univerzumnak a jövőben is legyenek legalább pusztta jelöltjei a fizikai világban.” Ehhez viszont „a fizikai világot kell úgy megőrizni, hogy e jelenlét feltételei érintetlenek maradjanak; vagyis hogy megvédjük őket a maguk sebezhetőségében a fenyegetésekkel szemben”.¹⁹

Az ember számára, aki minden élőlény közül a leggyámoltalanabb, mert sohasem lehet biztos abban, hogy mit kell tennie, és ezért rászorul az örökös önvizsgálatra (gondolkodásra), az, amit kultúrának nevez, mindig és szükségképpen a jó és a rossz közötti különbség értelme körül forog. Ha nem ekörül forog, összeomlik a kultúra és a kultúrát hordozó népesség eltűnik, Róma ledűl, s rabigába görbed.

Azért nincs jogunk kockáztatni az emberiség fennmaradását – Jonas szerint azt, hogy utódaink *igazán* emberi életet élhessenek –, mert ha így járunk el, azzal az erkölcsi univerzum fennmaradását kockáztatjuk, és ez talán az egyetlen,

amit semmiféle etika nem engedélyezhet: hogy ne legyen a különbség jó és rossz között.

Hogy a jövőben is legyen, akit megrendít Arany János vagy Ady Endre versorainak szépsége, akit gyönyörködtet Bartók vagy Mozart zenéje, ezek tehát ugyanolyan jó célok, mint a pannon ökoszisztéma megmentése, vagy hogy utódainknak is jusson természetes forrásból származó tiszta ivóvíz. S mint látjuk, a kettő összefügg, az utóbbiak feltételezik az előbbieket.

Választott céljaink jóságát többnyire elhatározásunk következményei igazolják. Azonban a cselekvés időhorizontjának kitágulásával napjainkban e következmények egyre távolodnak, és így egyre bizonytalanabbak. Ha az erkölcsi cselekedet indítéka a célok jósága volna (amiről igazán csak a következmények ismeretében tudunk majd megbizonyosodni), akkor a technikai civilizáció embere védtelen maradna a teljes erkölcsi relativizmussal szemben. Jonas szerint azonban nem ez a helyzet. Rámutat, hogy a cselekedet indítéka nem egyszerűen a dolgok értékes voltának felismerése, hanem az értékes dolgok *veszendőségének* a felismerése, amely párosul azzal a tudattal, hogy képesek vagyunk őket elpusztítani vagy megőrizni. Ennek a belátását nevezzük szerinte felelősségnek. A jövőért viselt felelősség mindenestre ilyen természetű. Nyilván nem a véghez vitt és számonkérhető tettekért viselt formális felelősségről van itt szó. Jonas megkülönbözteti ettől a képességgel együtt járó felelősséget, amely arra kötelez, hogy a fennmaradásában fenyegetett Jó (az erkölcsi univerzum) védelméreeljünk. „A felelősségérzet elsősorban nem a saját viselkedéssel és annak következményeivel kapcsolatos, hanem magával a dologgal, ami cselekvésre készítet. [...] Amiért felelős vagyok, rajtam kívül áll, de benne rejlik a hatóképességemben, amire rászorul, vagy ami fenyegeti. Képességemet, amelyet az erkölcsi elhatározáson keresztül vesz igénybe, szembesíti a dolog létezéshez való jogával. Azért tartozik rám, mert rendelkezem egy képességgel, amely oksági összefüggésben áll az adott dologgal. A kiszolgáltatottságában rejlik a jog, hogy parancsoljon az erőnek, amelyet a saját hatóképessége kötelez.”²⁰

4

■ Jonas gondolatai a helyzet gyökeres újdonságára reflektálnak: hogy maga a túlélés – az erkölcsi univerzum fennmaradása – vált kérdésessé. Nem az emberiség pusztulása került kézzelfogható közelségbe (a totális háborúk korában ugyan ez sem teljesen kizárt), hanem az emberhez méltó élet nélkülözhetetlen biológiai és kulturális feltételei. A mesterséges intelligencia által programozott totális ellenőrzés társadalmában ebből a szempontból ugyanolyan halálos fenyegetés, mint a háborúk, járványok és inség tizedelte embercsoportok élethalálharca a túlélésért. Tízmilliárd ember nem élhet elviselhető életet ezen az egyre forró-sodó bolygón, amelyről a legtöbb konkurens fajt lényegében kipusztította, ha csak nem egy számítógép vezérelte természetboly lakóiként, önálló akarattuktól megfosztva, szigorú hierarchiában, kiszolgáltatva a technológiai gondoskodásnak. Ha pedig a túlnépesedés korrekcióját a spontán természeti és társadalmi folyamatok végzik el, ennek túlélői sem lesznek többé erkölcsi lények – ezek a kulturális minták a következő évszázadokban tehát szükségképpen el kell hogy tűnjenek.

Milyen hatást gyakorolnak ezek a dermesztő felismerések a zöldmozgalmak résztvevőire? Erre a kérdésre kereste a választ Jost de Moor kutatása a Fridays for

Future és az Extinction Rebellion aktivistáinak körében több északnyugat-európai országban.²¹ Ha a katasztrófa nem a jövő fenyegetése, hanem javában tart, és visszafordíthatatlannak tűnik, ez vajon kedvét szegi-e azoknak, akik számára ennek belátása azt jelenti, hogy ügyük vesztes ügy? A lényegében elháríthatatlan romlás közepette látják-e még értelmét annak, hogy tovább küzdjenek a károk enyhítéséért? A meglepő – vagy nem is annyira meglepő – eredmény, hogy a csoportok többsége nem lát okot arra, hogy változtasson a céljain. Egyesek éppenséggel reményt merítenek a posztapokaliptikus narratívákból, míg a többség, úgy tűnt, kevesebb figyelmet szentel a bizonytalan jövőben bekövetkező összeomlásnak, mint a jelen tennivalóinak. Általában úgy gondolják, hogy a károk mérséklésének akkor is van értelme, ha ezzel csak a bekövetkező romlás mértékét tudják befolyásolni. Minél súlyosabbnak mutatkoznak a következmények, annál komolyabb erőfeszítést kell tenniük, úgymond, a fenntartható megoldások elterjesztése érdekében. A szerző szerint ebben a viselkedésben szerepet játszhat az önkéntelen vagy tudatos védekezés is, nehogy változtatni kelljen eddigi meggyőződésükön, megszokott ténykedésükön. De az is lehet, hogy az aktív védekezésnek még mindig több értelmét látják, mint a beletörődésnek vagy a homályos értelmű alkalmazkodásnak. Az alkalmazkodást egyesek éppenséggel a vereség beismerésének tartanak, mások azt hangsúlyozzák, hogy az különben is inkább a kormányok dolga. (Aki így vélekednek, természetesen nem a „mély” alkalmazkodásra gondolnak.)

A legérdekesebb cikket a pesszimizmus-optimizmus témában Anh-Quan Nguyen, a dublini University College kutatójának tollából olvastam.²² Szerinte az optimizmus nem mindig arra vonatkozik, hogy a dolgok a vélekedő szerint jó irányba tartanak, mint ahogyan pesszimista sem okvetlenül attól lesz valaki, hogy tagadja ennek a lehetőségét. A kétféle beállítódás közötti különbség szerint inkább a vallott értékekkel, illetve céljainkkal kapcsolatos. Az optimista úgy találja, hogy bármilyen jövőndő sorssal kell is szembenéznünk, az átélt vagy ránk váró szenvedések dacára élni alapjában véve jó dolog, és a jó célokért érdemes elviselni a rosszat. A sors útjai kiismerhetetlenek, és a világban a jó végül rendszerint túlsúlyra jut. A pesszimista ennek éppen az ellenkezőjét találja igaznak. Az élet nem éri meg a rengeteg szenvedést, nincs értelme áldozatot hozni távoli célokért, a jó ügy győzelme kétséges. Maga a szerző mintha a két álláspont között fogalmazná meg egyfajta reményteli pesszimizmus álláspontját.

Arra hivatkozik, hogy a klímaaktivisták körében tapasztalható kiegés és általános csalódottság oka éppen optimizmusukban rejlik: a dolgok messze nem úgy alakulnak, ahogyan remélték. A pesszimista világnézetébe ellenben belefér a kudarc, ezért ő kitart akkor is, amikor az optimista már feladja.

Az optimista azáltal próbál ügyének híveket toborozni, hogy sikerpropagandát folytat, amelyre azután a valóság esetleg rácăfol. Ez kétségbe ejti, önmagát vádolja a kudarc miatt, vagy mások szemében válik a fellépése hiteltelenné. Anh-Quan Nguyen szerint a zöldek tevékenységük hatástalanságát gyakran a sikeresre mosdatás igyekezetével próbálják ellensúlyozni (success-washing, a greenwashing analógiájára).

A pesszimista ezzel szemben Albert Camus-re hivatkozhat, aki szerint a pesszimizmus erkölcsi erőt ad a kilátástalan küzdelemhez – pontosabban egy olyan küzdelemhez, amelyet igazunk tudatában, a siker vagy balsiker kilátásától függetlenül vívunk. Mindig van értelme fellázadni a világ képtelenségei ellen a szabadság nevében: a nihilizmus csábításának ez a biztos ellenszere. A két-

ségeesett elszántság, írja, hogy mentsük, ami még menthető (mert mindig van mit megmenteni) hitelesebb alap a remény számára, mint a hamis optimizmus. Az erénynek elkötelezett cselekvés nem igényli, hogy higgyünk is a sikerben, a vereség nem ér felkészületlenül, és nem teszi kétségessé eljárásunk értelmét. A pesszimizmus Anh-Quan Nguyen szerint a bátrak és szabadok erénye: a reménytelen pesszimista úgy törekszik a változtatásra, hogy lemond a bizonyosságról, és nem vár semmi más eredményt erőfeszítéseitől, mint annak tudatát, hogy megtette, amit kötelességének érez. Klasszikus sztoikus álláspont, melynek fellelevenítése roppant időszerű napjainkban, amikor a klímapeszimizmus és az apokaliptikus hang túlsúlyra jut az ügyük sikerében bízó környezetvédők egykori naiv optimizmusával szemben.

Az ökoszisztémák és éghajlati rendszerek összeomlása az utolsó fél évszázadban felgyorsult: ez azonban emberi léptékkel mérve továbbra is igen lassú folyamat, nem is hasonlítható egy háborús konfliktus elmergesedése vagy egy tűzdekraich időrendjéhez. A társadalmi válaszreakciók sebessége ellenben éppen ellenkezőleg, határozottan lelassult. Az ökológiai rendszerváltás sürgető igénye besorolt a többi politikai „ügy” közé, és ott szükségképpen alulmaradt más, bárki számára nyilvánvaló, azonnali hatású, a választópolgárok életét közvetlenül befolyásoló ügyekkel szemben. Ahogy szaporodnak a válság jelei, egyre több szó esik róluk a médiában, ez már önmagában is megnyugtató. A forrófejű fiatalokat és a zöldeket józan önmérsékletre intik, figyelmeztetik őket a gazdasági, politikai s ki tudja még miféle realitásokra, így azután a legégetőbb intézkedéseket is sikerül elodázní. A gazdag országok lakóinak az az egy százaléka, az emberiségnek az az egy ezreléke, akik anyagi helyzetüknél, tudásuknál, politikai befolyásuknál fogva tényleg némi hatással lehetnének az események menetére, nem hagyják magukat zavartatni a civilizáció áldásainak élvezetében. Kertvárosi házaik körül minden csupa zöld, életkilátásaik kitűnőek, és szilárdan hisznek abban, hogy a jövő kockázataira fantasztikus új találmányok jelentik a megoldást. Miért kockáztatnák mindezt megfoghatatlan, távoli veszedelmekről szóló híradások kedvéért? A többiek pedig az ő életformájukra vágynak, egyenesen megkövetelik maguknak a szennyezés szabadságát, a pazarlás egyenlőségét, az ember elidegeníthetetlen jogát az önpusztításhoz. Talán akkor is ezt akarnák, ha nem a Google energiazabáló keresőmotorja, ha nem az üzleti és politikai marketing programozná vágyaikat és gondolataikat.

Az identitás hatalmáról szóló művében Manuel Castells háromféle idődimenziót különböztet meg, amelyek egyszerre vannak jelen az életünkben.²³ Mindennapjainkat továbbra is az órával mért idő szabályozza. Óráink ideje egyenletesen ketyeg: azt jutalmazza, aki egységnyi idő alatt többet termel, gyorsabb ütemben alakítja át a természet forrásait hulladékká, és egyre távolibb célpontokra egyre gyorsabban juttat el bármit: árut, utasokat, robbanótöltetet.

Körülöttünk és általunk eközben földtörténeti léptékű változások zajlanak. Évmilliók evolúciós teljesítménye tűnik el örökre a föld színéről, és a Homo sapiens megjelenése óta nem tapasztalt klimatikus viszonyok vannak kialakulóban. A történelem ideje találkozik az evolúció idejével: ebben a kozmikus idődimenzióban a bolygó jövőjéért viselt felelősség tudata azonnali cselekvésre ösztönözne – az előbbiekkal épp ellenkező irányban.

Ez a kínzó ellentmondás azonban feloldódik a totális egyvidejűségben, az elektronikus tömegkommunikáció teremtette virtuális valóság idejében, ahol ko-

runk embere „ténylegesen” tartózkodik. Itt minden időrend viszonylagos, nincsenek visszafordíthatatlan változások: bármikor bármi elérhető, minden egyszerre történik, tetszés szerint.

Castells valószínűleg nem számolt az egyszerre háromféleképpen múltó idő hatásával az ember személyes időtapasztalatára. Itt mintha egy negyedik időhorizont is megjelenne, és ólomsúllyal nehezedne ránk. Remélem, ismerős: a bénító tehetetlenség lelassult ideje, a mozdulatok csigatempója. A közelgő veszedelem torkában tétlenül telt percek örökkévalósága. A szó, amit képtelenek vagyunk kimondani. A kiáltás, amit ha meghallanának.

Rémálom-idő. Lesz-e még belőle ébredésünk?

■ JEGYZETEK

1. Daniel Hausknot: *The Environmental State and the Glass Ceiling of Transformation*. Environmental Politics 29. 1. 2020.
2. Ingolfur Blühdorn: *The Legitimation Crisis of Democracy*. Environmental Politics 19. 1. 2020. 16.
3. The Dark Mountain Manifesto: <https://dark-mountain.net/about/manifesto>.
4. Jem Bendell – Ruppert Read: *Mélyalkalmazkodás*. L'Harmattan, Bp., 2018.
5. Jem Bendell: *Összetörve*. L'Harmattan, Bp., 2024.
6. Uo. 351.
7. Uo. 348.
8. Uo. 338–339.
9. Uo. 367.
10. Pablo Servigne – Raphael Stevens: *How Everything Can Collapse: a Manual for Our Times*. Polity Press, Cambridge, 2020.
11. Joe Davidson: *Two Cheers for Collapse? On the Uses and Abuses of Societal Collapse Thesis for Imagining Anthropocene Futures*. Environmental Politics 32. 6. 2023.
12. Jonathan Neale: *Social Collapse and Climate Breakdown*. The Ecologist, 8 May 2019.
13. Erik Swyngedouw: *Post-Political Populism and the Spectre of Climate Change*. Theory, Culture & Society 27. 2–3. 2010.
14. Suvi Alt: *Environmental Apocalypse and Space: the Lost Dimension of the Evolution of the World*. Environmental Politics 32. 5. 2023.
15. Anne Löwenhaupt Tsing: *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Environment and Society 7. 1. 2015. 22.
16. Samuel Scheffler: *Why Worry About Future Generations?* The University of Oxford Press, Oxford, 2018.
17. Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility*. The University of Chicago Press, Chicago, 1984. 139.
18. Lányi András: *Oidipusz avagy a Természetes Ember*. Liget Műhely, Bp., 2015. 76.
19. Hans Jonas: *Az emberi cselekvés megváltozott természete*. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. L'Harmattan, Bp., 2005. 36.
20. Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility*. The University of Chicago Press, Chicago, 1984. 92.
21. Jost de Moor: *Postapocalyptic Narratives*. Environmental Politics 31. 6. 2022.
22. Anh-Quan Nguyen: *Pessimism for Climate Activists*. Ethics & the Environment 29. 1. 2024.
23. Manuel Castells: *Az identitás hatalma*. Gondolat – Infonia, Bp., 2006. 229–231.

SZILÁRDI RÉKA

MANIPULÁCIÓ ÉS INSTRUMENTALIZÁCIÓ A DIGITÁLIS HOMLOKZATOK UNIVERZUMÁBAN



...minél erőteljesebben vagyunk jelen az önmegvalósítás jelenében [...] annál inkább szolgáztatjuk ki önmagunk azon részét, amelyet az instrumentalizáló aktor [...] a Fogyasztónak vagy Felhasználónak nevez.

Acímben szereplő szavak közel sem ismeretlenek az elmúlt évtizedekben a társadalommal, politikával vagy akár napi közélettel foglalkozók körében. Mint minden hatalmi (gazdasági, politikai, vallási stb.) ágencia, amely a saját csoportját, fogyasztóit (akár szavazóbázisát) elérni és gyarapítani kívánja, voltaképpen eszközzé teszi, instrumentalizálja e közeg önazonosságát: ideológiai és fogyasztási forgatókönyveket ad neki, és így igyekszik tagjait mélyen motiválttá tenni, mindent úgy, hogy azon túl, hogy kártékony hatásokat generál, aközben a saját hatalmi szerepét is egyre erősíti.

Ez a paradigma egyfelől nem jöhetett volna létre ilyen méretekben a tömegmédia kialakulása nélkül, de az ezen felüli technológiai fejlődéseknek köszönhetően, a közösségi média, az AI és a fake news világában ez a fajta instrumentalizálás mint módszer egyre nagyobb teret hódít a világban, egyúttal egyre manipulatívabb komplexitást létrehozva önmaga körül.

Az én narratívái

■ Az identitás, azaz az önmeghatározás fogalma (Erikson) 1968-ban robbant be a tudományos diskurzusba, a hozzá kapcsolódó elméletek pedig szinte azonnali teret nyertek a személyiséglélektan, majd a szociálpszichológia tudományterületein: a diszciplína teoretikusai élénken tárgyalták a személyes és kollektív

önmeghatározás kérdéseinek mechanizmusait, folyamatait, a konstrukció mi-kéntjét a posztfreudianus lélektantól kezdve a kísérleti vagy narratív szociál-pszichológiáig bezárólag. A fogalom diadalútja azután egyáltalán nem állt meg a pszichológia határain belül, a különböző (együttal egyre árnyaltabb) interpretációk megtalálták a helyüket a társadalomtudományi horizonton, elsősorban a szociológia, a kulturális antropológia vagy a politikatudomány fogalmi rendszereiben is.

Hogy miért lett az identitás fogalma olyan népszerű a 20. század második felében, és miért lesz egyre égetőbb az önmeghatározáshoz köthető komplexitás a 21. századi világban, a különböző magyarázati modellek a modernitáshoz kötődő, majd a posztmodernben kicsúcsosodó, 20. századi társadalmi változásokat, az individualizációt és az értékluralizmust hangsúlyozzák (pl. Habermas – Lyotard – Rorty 1993), és eközben szembeállítják a premodern közösségek előre meghatározott identitásprogramjait (vö. Pataki 1997) a posztindusztriális társadalmak szinte végtelen számú viselkedési és normatív mintalehetőségeivel. Vagyis az identitáskeresés akkor válik ténylegesen tömegeket érintő problémává, amikor az egyéni lét elveszíti a hagyományban gyökerező alapját, és egymásnak ellentmondó alternatívák között találja magát, e folyamat következtében pedig az egyénnek (és csoportnak) egyre komplexebb módon kell kialakítania és védenie az önazonosságát, főként mert a környezeti elvárások, illetve a személyes preferenciák folyamatos feszültségben állnak egymással.

Ahogy az Hall (1997) fogalmazta meg, a posztmodern szubjektum mozgékony és töredezett; lényegi sajátossága abban fejeződik ki, ahogyan a körülötte lévő kulturális rendszerek reprezentálják és megszólítják. Ez a szubjektum tehát történetileg határozható meg, és az időben eltérő, avagy egy időpontban is fennálló ambivalens identitásformák csak azáltal tűnnek egységesnek, hogy az „én” narratívái köré fonódnak.

A maslowi szükségletpiramis terminusaiban szólva az *én narratíváinak* kialakítása eredendően a szociális, önbecsülési és önmegvalósítási régióit érintheti. Ugyanakkor azzal, hogy önmagunk meg- és bemutatása, akár diverz módokban való sokszorosítása a digitalizáció korszakában szinte egyenesen felszólító módon terhelődik az egyén vállára, mindez már egy olyan metaaktust feltételez, amely túlnyúl a Maslow-féle pusztá önmegvalósítás keretein, és annak reflexiós felületén (áttételezen szóval a piramis csúcsának a csúcsán, bizonyos esetekben egyfajta fordított háromszöggént) mutatkozhat meg. Digitális homlokzatainkban különböző módokon engedhetünk teret ennek a tükrözésnek, az egyszerű véleménykifejezéstől kezdve az azzal való számot vetésig bezárólag, hogy az időnk, a figyelmünk és mi magunk is valójában árucikké válunk a későkapitalizmus forgatagában.

Az összehasonlítás aktusa

■ Arra a kérdésre, hogy mindez hogyan történik meg, milyen emberi és társadalmi működés állhat az ilyen folyamatok háttérében, nagyon is turbulens tudományos diskurzusok termelődtek ki az elmúlt évtizedekben, csakúgy, mint a kortárs jelenben. Az esszé gondolatmenetében minderre csak egyetlen pontból, meglehetősen reduktív módon igyekszem reflektálni, mégpedig az *összehasonlítás* aktusának nézőpontjából. Azért ebből, mert egyfelől az identitás erőterében álló három, egymással összefüggő lényegi halmaz, vagyis a személyes és a szo-

ciális identitás (az egyén csoporthoz tartozásának kérdései), valamint a kollektív önmeghatározás esetében is ez az egyik kulcsfontosságú mechanizmus, másfelől pedig éppen ezt használja fel világszerte a gazdasági-politikai-hatalmi elit az elmúlt néhány évtizedben egyre leplezetlenebb módon a szubjektum és a közösségek kárára.

Primer módon megfogalmazva a személyes önmeghatározás önmagunk egyediségét, csoportba tartozásaink az egyéni preferenciáink hálózatát, a közösségekben való lét pedig a *communitas* élményét biztosítja, vagyis – függően a viszonyítási ponttól – amíg az unikalitásunkat hangsúlyozhatjuk a csoportjaink és más emberek felé, addig a csoportjainkkal hangsúlyozhatjuk a kollektivitásunkat más csoportokkal szemben.

Mindegyik identitáshalmaz esetében rendkívül találó Leon Festinger 1954-ben tett, eredetileg individuálpaszichológiai megállapítása, amely szerint bizonyos képességeink értékelése objektív eszközök hiányában a másokkal való összehasonlítás révén zajlik, illetve ezen túlmenően pedig a számunkra előnyös összehasonlításra törekszünk. Ez a gondolatmenet nem pusztán a személyiséglélektan teoretikusaira volt óriási hatással, de a csoportképződés mikéntjének magyarázataira és a szelfkategorizációs elméletek létrejöttére is a 20. század második felében. Vagyis kiemelt figyelmet kapott immár nemcsak az egyéni, hanem a csoportok közötti, az *értékelés* dimenziójában végrehajtott összehasonlítás is, és világossá vált, hogy az összekötő hidat az individuális tér és a csoport terei között a saját csoport pozitív identitásért vívott küzdelem teremti meg (pl. Tajfel 1980, László 2012).

Az összehasonlítás nemcsak azért döntő fontosságú, mert a „valamihez képestiség” aktusát meglehetősen relatívvá teszi, hanem mert – ahogyan azt például Brewer is hangsúlyozza (1999) – az identitáskonstrukció a csoportazonosság és az egyéni elkülönülés ellentétes irányú tendenciáinak dinamikájában zajlik. Vagyis egyszerűen fogalmazva, amikor valaminek a mentén azonosulunk, egyúttal valami mástól el is határolódunk, és ez az elhatárolódás, más szóval a különbözőségek megvállása legalább olyannyira fontos, ha nem egyenesen fontosabb része az identifikáció folyamatának. Ennek az elkülönülésnek szükségszerű velejárója a saját csoporttagságainkkal szembeni pozitív elfogultság érzése, valamint az idegen/más csoportok leértékelése. A kortárs instrumentalizációs folyamatokban valójában ezeknek a különbözőségeknek a drámai felnagyítása történik.

Egyéni homlokzatok és digitális csoporttagságaink

■ Az instrumentalizációs aktus a tömegmédia elterjedésével kezdett egyre vasakosabbá válni, és amióta a média demokratizálódása lezajlódott, azóta exponenciális növekedést mutat. Ismeretes, hogy e demokratizálódás egyik súlypontja volt a közösségi média 2000-es évek közepén való megjelenése, amely új, szinte végtelenül tág virtuális teret kezdett kínálni az egyéni identifikáció manifestációjára. Az ilyen jellegű platformok egyre népszerűbbé válásával az individuum olyan homlokzatokat (szociális identitásokat) és avatárokat képes működtetni, amelyek széles körű lehetőséget nyújtanak az ideális én(ek) megjelenítésének vagy épp a hamis profil(ok) kiteljesítésének egyre bővülő horizontjaiban. A személyiség digitalizációjának lehetőségei mindezzel drámaian multipikálódtak az elmúlt másfél évtizedben, ez pedig hihetetlen módon felgyorsította, illetve egy-

szerre mélyítette el és tette rendkívül felszínessé és képlékennyé az önkifejezés eszközeit és formáit. A 2010-es évek végére gyakorlatilag bárkinek egyszerre lehetett profilja akár hét-nyolcféle platformon, egy egyszerű regisztrációval anélkül nyilváníthatott véleményt, hogy személyesen beazonosítható lett volna, mára már pedig személyes (a másik oldalról nézve fogyasztói) avatárok gamifikált garmadáját tudjuk létrehozni AI-applikációk segítségével.

Ez a folyamat egyfelől elhozta a digitális világban való névtelenség és szabadság kiteljesedését, a virtuális véleményegyenlőséget, ugyanakkor a felhasználók egyúttal célpontokká is váltak a különböző hirdetések, tartalomgyártók, véleményvezérek univerzumaiban. Vagyis tulajdonképpen a lezajlott demokratizálódási folyamat másik oldalán szinte észrevétlenül megjelentek a felülről kontrollálni kívánó, a lehetőségeket kiaknázó olyan aktorok, akiket gazdasági vagy politikai, illetve ezek együttes érdekei motiválnak.

Az 1980-as években berobbanó narratív pszichológiai paradigma egyik központi felismerése szerint az emberi pszichéhez csak közvetetten, az általa megfogalmazott szövegeken, elbeszéléseken keresztül férhetünk hozzá, illetve (ami talán még fontosabb) a szubjektum saját önidentifikációs folyamatát is társadalmilag meghatározott jelentésalkotó mechanizmusok határozzák meg. Miként azt a Gergen szerzőpáros állítja (2001), a történetmondás során – mivel az önazonosság a társadalmilag meghatározott diszkurzív szabályok között közölhető – a történetmondón keresztül a kultúra szólal meg, amely önmaga újratermelésére használja fel a szubjektumot. Az önmeghatározás így egy folytonos, percről percre történő önértelmezői konstrukcióként értelmezhető, amelyben a nyelvi kompozíciós elemeknek központi jelentősége van (Ricoeur 2001).

A különböző social media platformok tökéletes felületet nyújtanak ennek a konstrukciós eljárásnak: percről percre oszthatunk meg történeteket, hangulatjelentéseket, ideológiai statementeket vagy épp élettörténeti eseményeket, némi esetben csak képi megfogalmazással, más helyzetekben megszabott és korlátlan szószámmal egyaránt, illetve ezek kombinációjában. Eközben, amíg a saját autopoetikus aktusainkkal vagyunk elfoglalva, valamint azzal, hogy mindezt a másokkal való összehasonlításban tegyük meg (vö. Festinger), egy láthatatlan, homályos másik szereplőgárda készen áll arra, hogy mindezt a saját céljaira használja fel.

Az izolálódó ember számára létrejövő, a másokkal való kapcsolattartásra szolgáló és közösségi élményt ajánló digitális felületek, valamint a hasonló érdeklődésű egyének egy platformra orientáló játékos hálózatait mára a reklámpiac nehézsúlyú versenyzői és a nemzeti és világpolitikai színterek szereplői gondozzák, és minél erőteljesebben vagyunk jelen az önmegvalósítás jelenében, újra- és újraaktualizálásában, annál inkább szolgáltatjuk ki önmagunk azon részét, amelyet az instrumentalizáló aktor nemes egyszerűséggel a Fogyasztónak vagy Felhasználónak nevez. Ezzel egyidejűleg önként célponttá tesszük magunkat: e Fogyasztó megközelíthető a digitális, egyben beazonosítható csoporttagságain keresztül, az egyéni keresési preferenciái és a megszabott, konzisztensnek mutatott homlokzata alapján, és miközben kreatív energiáit az önbecsülés és -megvalósítás összpontosításába fókuszálja, a figyelmén valaki más (a legjobb esetben is csak) végső soron pénzt keres.

Az egyéni és társas identitás instrumentalizációs esetei: az identitáspolitiká és a microtargeting

■ Az instrumentalizálás két mesterpéldája kapcsolódhat az egyéni és a társas viszonyokhoz is, mindegyik esetében konkrét manipulációs eljárásnak vagyunk szemtanúi. Az egyik a hatalmi identitáspolitikai manőverek szekuritizációs aktusai, amelyek bizonyos csoportok között ideológiai értékek mentén erősítik a különállást. A másik a microtargeting, amely adatbányászati módszereket alkalmazva a Felhasználók lehető legaprólékosabb szegmentálását végzi el, és így próbálja feltérképezni az egyén viselkedését, majd ennek megfelelően rá szabott hirdetéseket, fake newst juttat el profiljának reklámozható felületeire.

Mozgalmi és hatalmi identitáspolitiká

■ Eredendően az 1970-es évek politikai aktivizmusához köthető identitáspolitikai mozgalom a rendszerszintű elnyomással szembenézők, ezen belül a társadalmi kirekesztés és az igazságtalanságok egyéni és csoportszintű megtapasztalását állította a középpontba, és ennek megfelelően a marginalizált társadalmi osztályok önrendelkezési és -értvényesítési jogát, valamint politikai szabadságát tűzte ki célul. Mozgalmi követeléseiben az identitás mint olyan eszköz jelent meg, amely képes újraorientálni az egyenlőtlenség és igazságtalanság összefüggéseit (Carastathis 2017). Az aktivizmus nyomán létrejött mozgalmak a privilegizált csoportok szabályrendszerét és előjogait azonosították, céljuk elsősorban nem a politikai hatalom megszerzése volt, hanem a diszkriminált kisebbségek érdekeinek védelme.

A hatalmi identitáspolitiká esetében ugyanakkor már olyan politikai közösségekről beszélhetünk, amelyek egyrészt kormányzati hatalomra törnek, és immár nem egy diszkriminált kisebbséget, hanem egy egész társadalmat kívánnak orientálni, ezt pedig oly módon teszik, hogy átemelik a kisebbségi fenyegetettségélményt, és azt a nagycsoportra érvényesítik. Ennek egyik erőteljes példája, amikor white supremacist csoportok neonáci vezetői az USA-ban arról beszélnek, hogy a fehér fajt más rasszú csoportok fenyegetik, ahogyan azt Deeyah Khan rendező interjúiban láthatjuk a *White Right: Meeting the Enemy* (2017) című, kiváló dokumentumfilmjében.

Ami a hatalmi identitáspolitiká folyamatait illeti, valójában az eredeti aktivizmus hatalmi oldalról történő, egyre professzionálisabb kizsákmányolásáról van szó, amelynek során a különböző politikai aktorok felhasználják és nekik tetsző, meghatározott platformokra terelik az ember önmeghatározási hajlandóságát, s teszik ezt olyan okból, hogy táboraik létszámát és stabilitását növeljék. Ehhez igen gyakran használják azokat a szekuritizációs aktusokat, amelynek során kijelölnek egy (vélt vagy valós) veszélyforrást, és amennyiben ezt a célközönség elfogadja, akkor a hagyományos keretek felfüggeszthetővé válnak (Campbell 1992; Wæver 1993; Buzan et al. 1998). Mihelyst ez bekövetkezik, azaz a biztonsági probléma testet ölt, a *biztonságiasítás* aktusának elsődleges nyilvánított célja a veszély elhárítása, az elvesztett vagy vágott biztonság helyreállítása, ebben a folyamatban pedig a veszélyt hirdető ágens olyan szereplőnek tünteti fel magát, mint amely e veszélytől megvédi az általa kijelölt célcsoportot, ezáltal önmaga legitimitását és hatalmi pozícióját biztosítva be (Buzan et al., 1998; Balzaq 2019). Az ellenségképzésnek ezek a módozatai azután olyan pola-

rizálódást eredményeznek, amelyben az eredetileg is különálló csoportokat még inkább szétválasztják, és voltaképp szegregált konfliktushelyzetbe kényszerítik.

Microtargeting és fake news

■ Az instrumentalizálás másik vegytiszta példája a tömeges internetes adattermelésnek köszönhető, óriási adatbázisok létrejöttének felhasználása, amelynek során felhasználók millióinak adataira irányuló, bonyolult statisztikai elemzési eljárások váltak manipulációs szuperfegyverré. A big data korszaka és az ehhez kapcsolódó adatbányászati technológia immár lehetővé tette a fogyasztói csoportok egyre kisebb szegmenseinek akár egyénszintű lebontását, majd a befolyásolási lehetőségek teljes körű finomhangolását is (Hlavacska 2024). Így történhetett meg, hogy a profitérdekelt fél (legyen gazdasági vagy politikai szereplő) akár személyre szabottan, önös szándékának megfelelően képessé vált manipulálni, megváltoztatni a Fogyasztó viselkedését. Jó ideje tudjuk, hogy nem pusztán arról van szó, hogy két ártalmatlan videó közé beillesztett reklám hatására lázasan megvásárolunk egy éppen akciós terméket. E folyamatok során elsőként adatgyűjtési és -kezelési incidensek láttak napvilágot, majd egyre komolyabb választási manipulációkra derült fény (Mayer-Schönberger – Cukier 2012).

Ismeretesek ilyen példák az elmúlt évtizedből, gondoljunk a Fülöp-szigeteki származású újságrónő, Maria Ressa esetére, aki a Facebook vezérigazgatójának és operatív igazgatójának hívta fel a figyelmét arra a tényre, hogy mivel a lakosság 97 %-a használja a platformot, az erre épülő, fake newst és microtargeting eljárásokat használó politikai manipuláció tapintható az országban (Ressa 2022). De főképp ide sorolhatjuk Donald Trump és a Cambridge Analytica brit politikai tanácsadó cég big data elemzéseit, amelynek során az amerikai választást befolyásolták azzal, hogy egyfelől illetéktelenül fértek hozzá 87 millió Facebook-felhasználó személyes adataihoz, másfelől pedig álhírekkel igyekeztek ellehetetleníteni a konkurens szereplőket (Hu 2020).

AI és ami utána van

■ Úgy tűnik tehát, hogy amióta a hatalmi ágensek felfedezték a közösségi média platformokban és digitális profilokban rejlő identitáskonstrukciós lehetőségeket, azóta rendre vissza is élnek vele (vö. Nigéria – 2015, Brexit – 2016, Amerikai Egyesült Államok – 2016). Az elmúlt években lezajlott AI-fejlesztések ezt a folyamatot rendkívül drámai módon szélesítik ki: minél nagyobb gazdasági hatalommal rendelkezik egy aktor, immár annál kevésbé a humán erőforrásra támaszkodik elsődlegesen, vagyis amíg egy csoport tagjai saját véleményüknek igyekeznek hangot adni nyilvános elektronikus felületeken, addig az erőforrásokban gazdagabb ágens a nap 24 órájában működtetheti a mesterséges intelligencia alapú kommentelő és interpretáló gépezetét.

Anélkül, hogy részletesen belemélyednénk a beláthatatlannak tűnő következményekbe, egyelőre úgy fest, hogy a technológiai fejlődés megállíthatatlan, a világ techóriásainak működésében és a további fejlesztéseiben pedig az etikai elvek felállítása és különösen azok betartatása vélhetően nem vezet majd megoldásra, bár kétségtelen, hogy ezzel egy időben lényeges társadalmi kritikai diszkusszió is létrejött. Az ehhez kapcsolódó kérdés mindössze az, hogy ez a visszhang mekkora társadalmi bázishoz jut el, valamint hogy felül tudja-e írni azokat a társadalomlélektani mechanizmusokat, amelyeket az egyén önkifejezésének,

a másokkal való összehasonlításának vagy épp a csoportokhoz való tartozásának (és más csoportoktól való elkülönülésének) vágyai működtetnek.

Amennyiben a francia forradalom európai alapeszményeit vesszük sorra, olybá tűnhet, hogy a virtuális világ bizonyos szegmenseiben létrejövő szabadság és egyenlőség önmagában, a testvériség érzése nélkül csak egyre vastagabban húzza meg a határokat az egyes kiscsoportok között, és minél inkább az egyes csoportok közti különbségekre irányítjuk a fókuszot, annál inkább nő a fenyegetettségélmény, a xenofóbia, a társadalmi címkézés. Ha ennek a folyamatnak még érdekbeli támogatói is vannak, az tovább súlyosbítja a fennálló konfliktus-potenciálokat.

Ahogy Fukuyama állítja (2021), a modern ember sajátossága, hogy önmagáról és az őt övező társadalmáról csak az identitás fogalmi horizontján belül képes gondolkodni, érvelésében pedig az egyre inkább differenciálódó kiscsoportos azonosulások már olyan mértéket öltenek a demokratikus társadalmakban, amelyben óriási kihívást jelent a kollektív élmény nagycsoportos átélése. Ennélfogva félő, hogy mindez társadalmi összeomláshoz vezet, mert amíg a demokratikus államok nem találják meg az emberi méltóság egyetemesebb definícióját, addig a világban bizonyosan nem szűnnek meg a konfliktusok.

■ IRODALOM

- Balzacq, Thierry: *Securitization Theory: Past, Present, and Future*. Polity 2019. 2. 331-348.
- Brewer, Marilynn B.: *A saját csoport iránti elfogultság és a minimális csoportközi helyzet: egy kognitív-motivációs elemzés*. In: Hunyady György – David L. Hamilton – Nguyen Luu Lan Anh (szerk.): *A csoportok percepciója*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1999.
- Buzan, Barry – Wæver, Ole – Wilde, Jaap de: *Security: A New Framework for Analysis*. Lynne Rienner Publishers, Boulder–London, 1998.
- Campbell, David: *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992.
- Carastathis, Anna: *Intersectionality: Origins, Contestations, Horizons*. University of Nebraska Press, Lincoln, 2017.
- Erikson, Erik: *Identity Youth and Crisis*. W. W. Norton, New York, 1968.
- Festinger, Leon: *A Theory of Social Comparison Processes*. Human Relations 1954. 7. 117–140.
- Fukuyama, Francis: *Az identitáspolitika ellen. Az új tribalizmus és a demokrácia válsága*. Replika 2021. 123. sz. 55–74.
- Gergen, Kenneth J. – Gergen, Mary M.: *A narratívumok és az én mint viszonyrendszer*. In: László János – Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 5. A narratív pszichológia*. Kijarat, Bp., 2001.
- Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-Francois – Rorty, Richard: *A posztmodern létállapot*. Századvég, Bp., 1993.
- Hall, Stuart: *A kulturális identitásról*. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Bp., 1997.
- Hlavacska Gergely: *Online manipuláció: a humán döntéshozás meghackelése és manipulációs technikák a digitális világban*. Nemzetbiztonsági Szemle 2024. 1. sz. 48–63.
- Hu, Margaret: *Cambridge Analytica's Black Box*. Big Data & Society 2020. 7(2). <https://doi.org/10.1177/2053951720938091>
- László János: *Történelemtörténetek. Bevezetés a narratív szociálpszichológiába*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2012.
- Mayer-Schönberger, Viktor – Cukier, Kenneth: *Big Data: Forradalmi módszer, amely megváltoztatja a munkánkat, gondolkodásunkat és az egész életünket*. HVG, Bp., 2012.
- Pataki Ferenc: *Identitás – személyiség – társadalom*. In: Lengyel Zsuzsanna (szerk.): *Szociálpszichológia*. Osiris, Bp., 1997.
- Ressa, Maria: *Így szállj szembe a diktátoroddal. Harcban a jövőnkért*. Open Books, Bp., 2022.
- Ricoeur, Paul: *A narratív azonosság*. In: László János – Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 5. A narratív pszichológia*. Kijarat, Bp., 2001.
- Wæver, Ole: *Securitization and Desecuritization*. Centre for Peace and Conflict Research, Copenhagen, 1993.

HÁZAS NIKOLETTA

FÉNYKÉP ÉS ETIKA

Vakfolt az etikatörténetben, rejtett szál a 20. századi fotóelméletekben

*Igazság, hazugság, bizonyosság és bizonytalanság ugyanaz volna?
Valami megváltozott a valóság egy részében – a térdem és a kezem vonatkozásában.
Miféle tudománynak vannak erről ismeretei?*

FERNANDO PESSOA

A fényképezésről szóló legkiválóbb írások – állítja Susan Sontag *A fényképezésről* című, az 1970-es években írt könyvében – mind olyan *moralistáktól* származnak, akik beleszerettek a fényképekbe, de akik valami miatt mégis ambivalens viszonyban álltak a fényképezés jelenségével (Sontag 1999 [1977]. 138). „A moralisták azt követelik a fényképtől, amire soha semmilyen fotó nem képes, hogy beszéljen. A kép-aláírás hiányzó hang, tőle várják, hogy szót emeljen az igazságért” (Sontag 1999 [1977]. 139).

A továbbiakban a 20. század három meghatározó, mára már „klasszikusnak” számító *fotómoralistájának* írásaiban kíséreljük meg végigkövetni az etikai kérdéseket és felderíteni azokat a téziseket, amelyekből kiindulva és amelyekre vonatkoztatva a fényképezés jelensége és gyakorlata körüli morális dilemmák megfogalmazódnak.

Elsőként a német filozófus, Walter Benjamin (1892–1940), majd a francia irodalmár, kritikus és filozófus, Roland Barthes (1915–1980) és végül az amerikai esztéta, Susan Sontag (1933–2004) fényképekkel kapcsolatos írásait vizsgáljuk. Amellett fogunk érvelni, hogy miközben mindhárom szerzőnél határozott *morális attitűd* jelenik meg, ezek – hasonlóságuk ellenére – mégis különböznek egymástól; ugyanakkor különbségeik ellenére hasonló irányba mutatnak.

Walter Benjamin sorok közé rejtett *morfondírozó moralizmusának*, Barthes *tétova moraliz-*



Jogunkban áll-e egyáltalán más emberek fényképekkel kime-revített szenvedéseit nézegetni anélkül, hogy a segítségünkre tudnánk sietni?

musának és Susan Sontag *pragmatikus moralizmusának* közös tétje egy olyan *hiátus betöltésére irányuló kísérlet*, amely *avant la lettre*, vagyis a fényképetika mint önálló tudományterület valódi kialakulása előtt és az erkölcselméletekhez való egyértelmű kapcsolódása előtt a vizualitás és az etika viszonyrendszerét a fényképezésről való gondolkodás apropóján *kutatási tárggyá teszik*.

A fenti szövegekörnyezetben elsőként említett moralista Walter Benjamin, aki többször írt, és előadásaiban is beszélt a fényképezésről. Két legismertebb fotográfiatémájú írásában, *A fényképezés rövid története* (Benjamin 1980 [1931]) és *A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában* (Benjamin, 1969 [1936]) című esszéiben Benjamin – kortársait megelőzően – azon töprengett, mi az, ami sajátos a fényképek és a fényképezés jelenségében, és miképpen változtatja meg a fényképezőgép és a fényképhasználat az emberek, a kultúra és a társadalom életét egy olyan korban, amikor a fényképezés és általa a képek sokszorosításának lehetősége a tömegek számára is hozzáférhetővé válik. Jóllehet Benjamin nem ezt a gondolatot tette meg tanulmánya központi kérdésévé, valójában úgy tűnik, mégis ez az, ami őt a következő száz esztendőben, a fényképezés további történetében leginkább igazolta: a fényképek *megváltoztatják azt a módot, ahogyan az emberi érzékelés szerveződik*, és vele együtt *kijelölik azt a közeget, ahol a változás végbemegy*. „Nagy történelmi korszakokon belül az emberi kollektíva egész létezési módjával együtt megváltozik érzékelési módja is. Azt a módot, ahogyan az emberi érzékelés szerveződik – azt a közeget, amelyben végbemegy – nem csupán a természet, hanem a történelem is befolyásolja” (Benjamin, 1969 [1936]. 307).

Annak felkutatásához pedig, hogy *mihez képest, miként és milyen közegben* íródik át az emberi érzékelés, Benjamin úgy véli, a fényképek és a filmek körül érdemes keresgélni, és meg kell vizsgálni a képkészítési, képsokszorosítási technológiák működésmódjait, illetve fel kell mérni az általuk kiváltott változásokat, amelyek „az emberi kollektíva egészét” érintik.

Ezen hatásokat ő már nem tudta végigkövetni, de intuíciói és próféciai jelentős része igazolta őt annak ellenére, hogy saját korában a téziseit csak részlegesen sikerült az akadémiai közegben elfogadtatnia és elismertetnie, sőt annak ellenére, hogy írásaiból – ellentmondásosságuk miatt – nem mindig könnyű kibontani a fotográfiáról vallott elképzeléseket. Pedig Benjamin kortársait megelőzően látott rá olyan dolgokra, amelyek tanulmányát – az azóta eltelt közel száz év ellenére és a további technológiai változások ellenére – máig aktuálisabbá teszik.

A képek és a képhasználatok terén végbement változást, amelyet a fényképezésről írott tanulmányaiban kísérelt meg jelenségszinten feltérképezni, a nem feltétlenül szerencsés – mert misztikusnak ható és többértelmű – *aura* fogalommal próbálta meg lokalizálni, amelyet a *térbeli és az időbeli közelség-távolság viszony érzékeléséhez* kötött.

A benjamin *aura* fogalma több helyen is megjelenő definíciója maga is több irányba mutat. Egyfelől – és tán legegyszerűsebben – arra a hétköznapi értelemben is használt *jelenlétre* utal, amit az élő emberek körül és az étellel teli természetben érzékelhető *(lét)kisugárzásnak* nevezhetünk, egy olyan „leheletfinom szférának”, az ember tekintetét átjáró „közegnek”, amely „teltséget, biztonságot adott neki” (Benjamin 1980 [1931]. 698–699.), és amely a színházi színészt – a filmvásznon megjelenő színésszel ellentétben – az *itt és mostban* „körülveszi” (Benjamin 1969 [1936]. 317).

Másfelől a benjamin *aura* fogalma a *térbeli* viszonyok érzékelésmódjainak megváltozására is vonatkozik, a *közelség-távolság érzékelés változására*: „valamint messzeség egyszeri megjelenése” (Benjamin 1980 [1931]. 701). Vagy másutt az *aurát* „valamely távolság egyszeri megjelenéseként” értelmezi, „ha mégoly közel legyen is” (Benjamin 1969 [1936]. 308). E térbeli közelség-távolság reláció *A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában* című tanulmányban a műalkotások reprodukció általi közvetíthetőségének kérdéséhez kapcsolódik. A műalkotásokat megsokszorozó reprodukciók meglátása szerint, miközben kimozdítják a műveket az eredeti helyükről, térbeli távolságokat hidalnak át: „A katedrális elhagyja helyét, hogy egy művészetbarát dolgozószobájában szemléljék; a kórusmű, amelyet teremben vagy szabad ég alatt adtak elő, egy szobában szólal meg” (Benjamin, 1969 [1936]. 306).

Harmadrészt pedig az *időérzékelési módok változásához* kapcsolja az *aura* jelenségét. A *fényképezés rövid történetében* a „mágikus érték” fogalom bevezetésekor beszél arról, hogy a fényképek nézegetésekor „a néző mindig is ellenálthatatlan kényszert érez, hogy a képben az *itt és most* villanásnyi véletlenjét keresse, amellyel a valóság szinte átégette képjellegét, hogy megtalálja azt a jelentéktelen helyet, amelyben – rég elmúlt pillanat mivoltában – még a mai visszatekintő számára is fölfedezhetően, beszédesen magába rejtje a jövőt” (Benjamin 1980 [1931]. 639). A *történelem fogalmáról* írott tanulmányában, ahol szintén előkerülnek a képek és velük kapcsolatban az időérzékelés problémája, pedig így fogalmaz: „Egy felvillanó képben lehet csupán a múltat megragadni: abban a soha vissza nem térő pillanatban, amelyben éppen megismerhető” (Benjamin 1980 [1940]. 963).

Utóbbi esetben, az időérzékelés módjának viszonylatában például Benjamin, amikor *képről* beszél, egy kalap alá veszi a *fizikai képet* és az emlékezetben hordozott *mentális képet*. E kettő között a különbségtevés azért lehet problémás – ahogy azt Hans Belting is hangsúlyozza W. J. T. Mitchell *picture/image* oppozícióra épülő képfogalma kapcsán –, mert a magyar nyelvhez hasonlóan a német nyelvben is többjelentésű a kép (*Bild*) szó. „Németül a falon függő műalkotást és a benne ábrázolt dolgot ugyanúgy képnek (*Bild*) hívjuk” (Belting 2003 [2001]. 17). Az *aura* fogalom esetében hasonlóképpen nehézzé teszi az értelmezést az, hogy a műtárgy és az ember aurájáról Benjamin úgy beszél, hogy azokat létmódjuk szerint (élőlény/tárgy) nem különbözteti meg egymástól.

De mi köze az *aurának* az *etikához*? Benjamin azt panaszolja, vagyis azt tartja problémásnak, hogy a technológia által rögzített és sokszorosított képek *elszabadnak*, és térben is, időben is *eltávolodnak az „eredetitől”*, vagyis attól az *itt és most*-ban megjelenő *egyedi és egyszeri* létmódtól, ami számára az *aura* fogalomhoz kötődik, és ezáltal az *itt és most értéke* (Benjamin, 1969 [1936]. 306.) és az *eredetiség fogalma* is degradálódik.

Georges Didi-Huberman szerint Benjamin 1936-os, eredetileg francia nyelven, majd később németül is megjelent szövege a technikai sokszorosíthatóságról „csodálatos szöveg, de rendkívül összetett, kusza, ellentmondásos is; tipikus feszültséggel teli szöveg, mely különösen jellemző Benjamin gondolkodására, amit úgy kell megérteni, hogy állandóan szembesítjük saját magával. Márpedig ezt a szöveget csupán arra szokták használni, hogy egy túlságosan is magától értetődő (és ráadásul történetileg is téves) tézis formájában foglalják össze: a képek technikai sokszorosíthatósága, jelesül fényképekkel történő sokszorosítha-

tóságuk, a művészet fogalmának lényegét érintette, ami az egyedisége lenne; a sokszorosíthatóság eltüntette volna az »eredetiség« egész minőségét, minden *aurát*, minden kultuszhoz köthető értéket... A sokszorosíthatóság lenne a 20. századi művészet *mechanizáltságának* jele, »az idők jele«. [...] A második attitűd ugyanazt a felnagyítást hajtja végre, de most negatív értelemben, hogy *elsí-rassa az eredet elvesztését*, vagyis az »értelem«, az »érték«, az »ember« és általában a »forma« elvesztését” (Didi-Huberman 2014 [2008]. 12–13).

Didi-Huberman szerint e két tipikus és egymással ellentétes szövegértelmezés hátterében az *eredetkérdés* és a *lenyomatprobléma* nem körültekintő, statikus, az összetartozó oppozíciókat együtt elgondolni nem képes, a jel dinamikáját, a mozgást, a változást kezelni nem tudó értelmezés áll. Ő ezekben a *pró* és *kontra* típusú értelmezésekben azt a dinamikát hiányolja, amelyet Jacques Derrida *Grammatológia* című könyvében felfedezni vél (Derrida 2014 [1967]), és amelyet ő maga is továbbgondol a *Hasonlóság és érintkezés. A lenyomat archeológiája, anakronizmusa és modernsége* című könyvében: „Ez a két alternatív nézőpont túl szimmetrikus ahhoz – túl kevésbé dialektikus –, hogy valóban helytálló lehessen. Egyrészt triviális elméleti következtetéseken, filozófiai köz-helyeken, egymást kizáró ítéleteken alapul. S jegyezzük meg, főleg Benjaminsnak magának a magatartásmódjával áll szemben, aki abban a pillanatban, hogy meg-fogalmazza »az aura lehanyatlásáról« szóló hipotézisét, azonnal megfogalmaz egy kiegészítő hipotézist is, amely az aura továbbéléséről szól a sokszorosítható képek belsejében” (Didi-Huberman 2014 [2008]. 13).

A fotográfia jelensége kapcsán Benjaminsnál is megjelenő valós vagy látszólagos ellentmondások és dilemmák, melyeknek megfogalmazásához a fotográfiáról író „moralisták” által használt tanulmány terjedelmű esszé formája kiváltképp alkalmasnak bizonyult, úgy vélem, nemcsak a kutatás formájában megjelenő kíváncsiságot mutatja, amelyre Didi-Huberman Benjamin és mások munkássága kapcsán felhívja a figyelmet, hanem valamiféle *sorok között olvasható morális és egzisztenciális aggodalmat is*, amely az új jelenség megértésén túl a jelenség eltérő (jó/rossz) *használatának és lehetséges következményeinek alternatíváival is* számolni igyekszik.

A német zsidó származású Benjamin a fényképek használata kapcsán kifejezett ambivalens érzéseit egy olyan időpillanatban fogalmazza meg, a 20. század húszas-harmincas éveiben, amikor a fényképek már nemcsak személyes terekben és interperszonális viszonyokban jelennek meg, amikor a gazdasági és a politikai kommunikáció is részévé válik a *vizuális nyilvánosságnak*, amikor a szavakat és képeket egyaránt használó propagandaplakátok is nyilvánvalóvá teszik, hogy nemcsak szavakkal, képekkel is lehet „gyűlöletbeszédet” közvetíteni. Amikor a fényképek is eszközévé válnak a zsidók elleni, tömegeket elérni és megvezetni képes, Benjamin életét is megkeserítő gyűlöletkampányoknak, amelyek sajnálatos módon éltek, vagyis *visszaéltek* a képek technológiai sokszorosíthatóságából adódó legújabb lehetőségekkel is.

Ez az az időszak – állítja a következő nagyhatású francia fotóesszéista és -moralista, Roland Barthes a *Világoskamra. Jegyzetek a fotográfiáról* című, 1980-ban megjelent könyvében –, amikor „a magánéleti szféra betört a közéletibe” (Barthes 1985 [1980]), amikor új társadalmi értékként megszületik a „magán-szféra nyilvánossága”, amikor a magánszféra és a nyilvános szféra területhatárai jelentős mértékben elmozdulnak. Barthes szerint ez az átrendeződés, amely szá-

mára is komoly kihívást jelent, a fotográfia megjelenésének korával esik egybe (Barthes 1985 [1980]. 111). „Két szférában élem meg a Fotográfiát és a világot, amelynek része: egyik oldalon a Képek, a másikon az én fotóim; egyik oldalon a hanyagság, a dolgok megkerülése, a zaj, a lényegtelen (még ha csalfán elkábít is), a másikon az égető, a sebező” (Barthes 1985 [1980]. 112).

Az utolsó könyvében, a *Világoskamrában* az egyik legfontosabb gondolati szál a *fotográfia és a szétválaszthatatlanság* problémája, amit ő a személyes és a nyilvános szféra viszonyának kérdése mellett több aspektusból is megvizsgál. „A Fotográfia is olyan »leveles« szerkezetű dolgok csoportjába tartozik, amelyekben két réteget nem lehet különválasztani anélkül, hogy tönkre ne tennék őket, ugyanúgy nem, mint például az ablaküveget a tájtól, amelyet rajta keresztül látunk, vagy miért is ne, a Jót a Rossztól, a vágyat a tárgytól. Olyan kettősségek ezek, amelyeket el tudunk képzelni, de nem érzékelünk (akkor még nem tudtam, hogy az ábrázolt dolognak ebből a konok állandó jelenlétéből fakad a lényeg, amely után kutatok).” (Barthes 1985 [1980]. 10.)

A strukturális szinten jellemző szétválaszthatatlanság jelenségét, amely az *ábrázolt dolog* és a *fénykép* egymással „összenövő” rétegeinek nehezen elválaszthatóságát illeti, Barthes több, a fényképezéshez kapcsolódó tárgykörben is megvizsgálja, mintegy megkísérelve osztályozni a látszólagosan osztályozhatatlan fotográfiát és elválasztani egymástól az osztályozhatót az osztályozhatatlantól, az elválaszthatót a nehezen vagy egyáltalán nem elválaszthatótól: az ablaküveget a tájtól, a vágyat a tárgytól, a Jót a Rossztól.

Az *ábrázolt dolog* és az *ábrázoló felület* szétválaszthatatlansága, amely a fénykép valóságosságából fakad, megnehezíti a rá épülő dolgok különválasztását is: a *modell elválasztását a fényképtől*, csakúgy, mint a *modell elválasztását a modellt lefényképező fotóstól*, valamint a *modell elválasztását a fényképet néző befogadótól*.

A három tényező, amelyet Barthes görög, latin névvel is illet – *modell* vagy *mintakép* (Eidolon), *néző* (Spectator) és *képkészítő* (Operator) – ezért egyenként is (modell-néző, modell-fotós, néző-fotós) és egyszerre is nehezen elkülöníthetően kapcsolódnak össze egymással (Barthes 1985 [1980]. 14–15).

Mindebből következik az, ami Barthes számára a fényképekkel kapcsolatban a leginkább nyugtatanító dolgok közé tartozik, hogy a fényképek úgy játszanak jelentős szerepet az *identitásunk formálásában*, hogy nem is mindig vagyunk tudatában ennek. Amit Barthes a *Világoskamrában* megkísérrel feltárni, az épp az *identitás és a vizualitás* újfajta viszonyrendszere, ami a fényképek (személyes és nyilvános) használatával különösképp bonyolulttá válik.

Míg más, korábbi, vizualitással foglalkozó könyveiben, tanulmányaiban és esszéiben Barthes inkább a társadalmi élet felől közelített a vizualitás kérdéséhez, az utolsó, képekkel foglalkozó könyvben, a *Világoskamrában* valamiféle egyéni nézőpontból kiinduló „személyes tudomány” (*Mathesis singularis*) igényével próbálja meg újraolvasni mindazt, amit korábban közösségi perspektívából, a társadalom és a kultúra perspektívájából közelített meg. Az óriásplakátok jelentéseinek és retorikájának működésmódjait a *Kép retorikája* című tanulmányban (Barthes 1990 [1964]), a politikusok fotóit *A fotó mint üzenetben* (Barthes, 1984 [1961]), az öltözködés vizuális kódrendszerét *A divat mint rendszer* című könyvében (Barthes 1999 [1967]), a modern tárgy- és sztárkultúra vizuális kódjait, egymásba fonódó és egymásra rakódó jelentésrétegeit, valamint a színészek, a sztárok, az írók, a tudósok és más fontosnak ítélt személyek és

jelenségek körüli modern mítoszok működésmódjait a *Mitológiákban* (Barthes 1983 [1957]).

A közösségi perspektíva a személyes perspektíva primátusát hangsúlyozó *Világoskamrában* azonban, a korábbi írásokhoz viszonyítva, csak másodlagosan jelenik meg. Ami persze nem jelenti annak negligálását, csupán valamiféle, az életművön belüli, a nyilvánostól a személyes felé mutató hangsúly áthelyeződést jelent. Amikor például a portrékészítés ceremóniájáról beszél (Barthes 1985 [1980]), nyilvánvalóvá teszi, hogy az önmagát a társadalmi szerepek látványába rögzíteni igyekvő szubjektum már jó előre olyan pózokba merevedik, amelyeket vagy a társadalom vár el tőle, vagy – bizonyos társadalmi elvárásoknak való megfelelési vágyból vagy kényszerből – a szubjektum vár el önmagától. Ezeket a társadalomnak szóló többletüzeneteket hívja ő „pótüzeneteknek” (Barthes 1985 [1980]. 17). A *pótüzenetek* esetében viszont ismét azt hangsúlyozza, hogy itt is nagyon nehéz elvégezni a különválasztást. A szubjektum soha nem esik egybe a saját fényképével, hisz – Bacsó Béla gondolatát idézve – az ember redukálhatatlan képpé (Bacsó 2019. 170–177). Az identitás kialakításának folyamatában azonban a saját fényképekkel és a mások fényképeivel való dialógus mégis rendkívül meghatározó, és a 20. század folyamán egyre meghatározóbbá válik.

Barthes jól látja, hogy „a mások fényképeivel” többféle, tipikusnak mondható viszonyt létesíthetünk. Más módon zajlik a dialógus a saját képeinkkel, a személyes körökből származók fényképein ábrázolt személyekkel és a személyes közegen kívüli személyekkel. Sőt a személyes közegen kívüli személyekkel sem egyféle a fényképeken keresztüli dialógus. Bizonyos ismeretlen emberek fényképei azt az illúziót keltik bennünk, mintha ismerőseink lennének. Míg más ismeretlenekkel – állítja Sartre-ra hivatkozva – mégsem lehetséges a fényképeken keresztül dialógusviszonyt létesíteni, mert ezek a képek semmit sem mondanak: „úgy nézem őket, hogy nem tulajdonítok nekik valódi létet” (Barthes 1985 [1980]. 26).

Hasonlóképpen eltérő viszony létesíthető „az igazán nagy portréfényképeszek” (Nadar, Kertész) által készített, árnyalt és komplex képek és a többi, kevésbé jól kivitelezett, kevésbé professzionális portré között. Ugyanakkor – a fotográfia esetében – a véletlen is létre tud hozni olyan képeket, amelyeket ő – saját édesanyja egy fotóját nézegetve – „lényegi képeknek” nevez. Vagyis olyan képeknek, amelyek az „ez az”, „tényleg ilyen (volt)” élményt adják: „olyannak láttam, amilyen valójában volt” (Barthes 1985 [1980]. 81–82).

Ami a fényképészek és a képek alanya, vagyis a fotós és a modellek közötti viszonyt illeti, úgy tűnik, itt Barthes kevésbé lát differenciáltan. Ahogy a könyve elején a *Spectator–Operator–Eidolon* hármásának felvázolásakor is hangsúlyozza (Barthes 1985 [1980]. 14–15.), ő erről a viszonyról kevésbé tud beszélni, mert saját bevallása szerint nem tartozik a fényképészcentrikusok egyre népe-sebb seregéhez, és türelmetlensége miatt a modell-fényképész viszonyról személyes tapasztalata sincs sok.

A könyvben elejtett mondatok közül mégis sok utal arra, hogy nem csupán az értelmezésben, ebben az értelmezést előkészítő viszonyban is jelen van és *jelen kell(ene) lennie* valaminek, amire a „morális és politikai kultúra” épülhet(ne). Erről a képek kulturális kódjainak dekódolása kapcsán beszél (Barthes 1985 [1980]. 33). Hisz – ahogy erre minduntalan utal – a fényképek készítésekor *nemcsak esztétikai, etikai kérdések is* előkerülnek, különösképp, ha a fényképeken emberek szerepelnek, mert nem mindegy, hogy egy fényképet mi-

lyen céllal, milyen szándékkal, milyen emberi attitűddel készítenek, vagyis egyáltalán nem mindegy, hogy ki az az ember, aki készíti, hisz áttételesen a fényképész modelljéhez való viszonya is rákerül a fényképre: „Azt szeretném, ne mimikát, hanem morális összefüggéseket kapjon el a fénykép” (Barthes 1985 [1980]. 16).

Ugyanakkor, édesanyja fényképe kapcsán, mintegy vallomásszerűen, bevezet egy újabb differenciát is: a szubjektum önmagához, saját vizuális megjelenéséhez és megjelenítéséhez való viszonyát, amely szerint szintén tükröződik a fényképeken is: „Ő nem küszködött saját képével, mint én az enyémmel, ő nem pózolt” (Barthes 1985 [1980]. 77).

De visszatérve a személyes és a nyilvános képek nehezen elválasztható különbségekre épülő viszonyrendszerére, Barthes szerint a nyilvános képekhez való, illúziókra épülő személyes viszony ad alapot arra a típusú illúziókeltésre, amely a képekkel való visszaélésen alapuló kommunikációban (pl. reklám, propaganda) megjelenhet a társadalom színpadán. Az ilyen képek alanyairól (sztárokról, politikusokról) ugyanis nincsenek valós, csak vélt tapasztalataink, ezért ezekhez a képekhez – hacsak nem rendelkezünk személyes tapasztalatokkal – nem tudunk olyan közvetlenül viszonyulni, mint a személyes körökből származó emberek (pl. családtagok, barátok, közeli ismerősök) fotóihoz.

A fényképen keresztül az édesanyjával gyász munkaként folytatott dialógussal Barthes arra irányítja a figyelmet, hogy a személyes körökből ismert emberek képei esetében a magunkban őrzött, tapasztalatokon alapuló belső képek és a hozzájuk társuló viszonyulások kerülnek relációba a tárgyiasult fényképekkel. Ismeretlen emberek fényképei esetében, akiket sohasem láttunk, tehát szerintem sokkal inkább jelen van az illúziók csapdája, hisz az összevetésen alapuló értelmezéshez szükséges közvetlen tapasztalás eleve hiányzik. Pláne, ha a fényképeket körüllegi a görög isteneket és félisteneket helyettesítő, különleges társadalmi státuszba helyezett sztárokat is körülölelő, „pótüzenetekből” és kulturálisan kódolt jelentésekből szőtt jelentésháló, amelyről ő részletesen – többek között – a *Mitológiák* esszéiben és *A mítosz ma* című tanulmányában (Barthes 1983 [1957]) gondolkodik. (*A Mitológiaiák* című könyv eredeti kiadásában (Éditions du Seuil, Paris, 1957) megtalálható az *A mítosz ma – Le Mythe aujourd’hui* – című tanulmány, amely a *Mitológiák* magyar kiadásából kimaradt.) (Sztárolt értelmiségiként ő maga is megtapasztalhatta azt a valós emberi tapasztalások hiányában kialakított, illúziókkal, kivetítésekkel és képzeletbeliséggel átszőtt sztár-rajongó viszonyt, amelyet a modell (*Eidolon*) és a néző (*Spectator*) között kultikus jelentésekkel felruházott, idoloikról készült fényképek közvetítenek.

A sztárok istenné avatásáról és „olimpuszi arcképeiről” *Az Harcourt stúdió színészei* című esszéiben ír érzékletesen Barthes, ahol a színészek arcára fényképezett mítoszok leleplezésére törekszik. „A művész arca – amelyet hol oltalmazóan a távolodó föld felé fordít, hol pedig átszellemült tekintettel az ég felé emel – mintha kényelmes és könnyed szárnyalással emelkednék föl mennyei hajlékába, szemben a többi halandóval, a nézőkkel, akik az állattan másik osztályához tartozván, csak lábukkal, nem pedig arcukkal tudnak mozogni, és akiknek gyakorlatokkal kell megteríteni otthonukba” (Barthes 1983 [1957]. 28–29).

Van azonban olyan eset is a fényképen lévő mintakép és a néző viszonyában, amikor személyesen nem ismerjük a képen szereplő embereket, és nem voltunk részesei a képen ábrázolt eseményeknek sem, mégis tudunk valahogy kapcsolódni hozzájuk. A *Világokamrában* Barthes tesz egy fogalmakkal is megtámoga-

tott kísérletet a személyes és a kulturális ismereteken alapuló befogadási módok elválasztására. Ezeket a *studium* és a *punctum* fogalmak segítségével különíti el egymástól: „Sok kép ilyen *studium* alapon érdekel, vagy politikai tanúbizonysággént fogom fel őket, vagy jó történelmi tablóként, hiszen kulturális értelem-ben (ez a konnotáció van jelen a *studiumban*) van közöm a figurákhoz, arcokhoz, mozdulatokhoz, színhelyekhez, cselekedetekhez. A második elem megtöri a *studiumot*. [...] Ezt a *studiumot* megzavaró második elemet én *punctumnak* nevezem, mert a *punctum* szúrás, kis lyuk, kis folt, kivágott seb, mint hazárdjátékban a kockadobás. Egy fénykép *punctuma* az a véletlen valami, ami rögtön belém szúr (»qui me pointe«), ami meggyötör, megsebez” (Barthes 1985 [1980]. 33–34).

A kultúra, amelyhez a *studiumot* köti, az alkotók és a fogyasztók közötti társadalmi szerződésen alapul (vagy legalábbis azon kellene alapulnia), informál, ábrázol, jelentést ad. A *punctum* viszont azon a fajta személyes viszonyuláson alapszik, amely azáltal, hogy egy fotó vagy akár annak valamely részlete „megszólítja” az egyént, az önismeret lehetőségét ígéri. Olyan személyes *kalandra hív* a képekkel való viszonyban, amelyben az egyén a társadalmon innen önmagához kerülhet közelebb.

Valójában mindkettő, a *studium* és a *punctum* is az etikához kapcsolódó kérdéseket tár elénk, mivelhogy tagadhatatlanul morális vonatkozása van minden olyan viszonyban, amelyben – még ha az (fény)képeken keresztül történik is – emberek önmagukhoz és/vagy más emberekhez kapcsolódnak.

Barthes tehát bizonyos értelemben valóban egy moralista attitűdjével közelít a fényképezés jelenségéhez, jóllehet olykor önmagával is vitába szálló *tétova moralistaként* lép fel, aki mondandóját hol kritikával, hol iróniával és szkeptizizmussal fűszerezi, hogy pedig az iróniát és a kritikát felfüggesztve a szeretet, a törődés és a komolyság hangján szól. Azon a hangon, amelynek időszerűségét és a szükségszerűségét *A beszéd-töredékek a szerelemről* című könyve előszavában kiemelten hangsúlyozza (Házás 2019).

Teszi mindezt egy olyan korszakban, amikor – Durkheim fogalmával élve – a képek társadalmi életében már lehet sejteni, hogy *anómia* állapot lép fel (Besnard 1987). Ami ebben a kontextusban azt jelenti, hogy a társadalomban keringő képeknek mint új jelenségnek még nem alakultak ki a használatra vonatkozó normái, szabályai és megfelelő, jogszabályokban is megjelenő szabályozásai. S mindezt Barthes még az internet, a Photoshop-használat, és a mesterséges intelligenciával létrehozható képek (pl. *deepfake*) kora előtt érzékeli, és kísérel meg szembenézni egyéni és társadalmi perspektívából is azokkal a kihívásokkal, amelyekkel a fényképek „félelmetes mértékű elterjedése” (Barthes 1985 [1980]. 7.) miatt a társadalom tagjai kikerülhetetlenül szembekerülnek.

Barthes a *studium* kifejezéssel, amelyet a morális és a politikai kultúra racionalis közvetítőrendszeréhez (Barthes 1985 [1980]. 33.), a nevelés és a neveltetés (ismeret és udvariasság) kérdéseivel kapcsol, a társadalmi tér felé mutat.

A *punctum* kifejezéssel pedig az egyén felé irányítja a figyelmet, akinek egyfelől vannak önmagával szembeni morális kötelességei (pl. önismeret és önfejllesztés), de akinek véleménye szerint még a képhasználati kontextusokban is kell hogy legyenek jogai is.

A fényképek és a jog viszonya szintén több helyen is előkerül a *Világoskamrában*. Az egyik egy személyes tapasztalathoz kapcsolódik, ahhoz, amikor egyik – rossznak, előnytelennek érzett – fényképét egy élclap borítóján vélte fel-

fedezni. Egy olyan vizuális kontextusban, ahol – saját leírásában – „durván tárgyat csinálnak belőlem, fogva tartanak, kiszolgáltatnak, katalógusba zárnak, rafinált trükkökhöz készítenek elő”: „nem tudom, mit tesz fényképemmel a társadalom” (Barthes 1985 [1980]. 20). Ahogy a magánéletben azon túl is igényt tartana arra, hogy képek által ne tárgyiasítsák, és képeken keresztül ne szolgáltatassák ki őt mint egyént: „nem vagyok kép, tárgy. Politikai, alkotmányos jogom, hogy egyén legyek, és ehhez ragaszkodom” (Barthes 1985 [1980]. 21).

A személyes és a nyilvános szférák, az ábrázolt dolog és az ábrázoló felület nehezen elválaszthatósága, valamint a *Spectator–Eidolon–Operator* kölcsönviszonyainak összefonódásai mellett vannak még további nehezen szétválasztható összetartozások, amelyekre Barthes szintén felfigyel.

Az egyik ilyen témakör, amely Walter Benjaminhoz és a Barthes-kortárs, szintén francia André Bazinhez hasonlóan (Bazin 1977 [1958]) őt is mélyen elgondolkoztatta: *a jelen és a múlt*, illetve ezekkel együtt *az élet és a halál, az élők és a holtak* nehezen szétválasztható összetartozása a fényképek terében.

Ami az élet és halál, valamint a fényképek viszonylatát illeti, Benjaminhoz hasonlóan Barthes és Bazin is egyfajta *élet-halál közötti átjárhatóság élményről* számol be, amelyhez több felől is közelít.

Egyfelől a képkészítés pillanatában megélt képpé válás élménye kapcsán beszél arról, hogy a fényképpé válás olyan, mint a szimbolikus meghalás: „Teljesen képpé váltam, azaz meghaltam” (Barthes 1985 [1980]. 20.); „nem vagyok sem alany, sem tárgy, hanem inkább olyan alany, amely érzi, hogy tárggyá válik: kicsiben átélem a halált, valóban szellemmé (*spectrum*) válok” (Barthes 1985 [1980]. 20).

Másfelől a fényképezést „a halál ügynökének” tartja, aki „szintén fél ettől a haláltól, amelybe egyetlen mozdulatával ő balzsamoz” (Barthes 1985 [1980]. 19.) a jelent múlttá változtató felvétele kattánásával, amelyet Barthes az „idő zajának” nevez; ezért a fényképezést ő nem a festménnyel, a rajzzal vagy a filmmel rokonítja, hanem a színházzal és azzal a fajta teatralitással, amely a halottkultuszokban is megjelenik (Barthes 1985 [1980]. 39).

Harmadrészt a mások képeit szemlélő nézőként is szembesül az élet-halál átjárhatóságának érzetével s azzal a lehetőséggel, hogy a képen látott embert gondolatban életre lehet kelteni, fel és meg lehet idézni, vagyis „animálni” lehet: „az életre keltés (*animation*) szóval kell jelölnöm azt a vonzódást, amely a fényképet valóban lehetővé teszi. Maga a fénykép egyáltalán nem eleven (nem hiszek az »élő« fényképekben), de engem föllelkesít (*m’anime*), mint minden kaland” (Barthes 1985 [1980]. 26). A lelkesedés, lelkesítés, életre keltés kifejezésekkel – amelyek a francia nyelvben egyaránt az *animer/animation* szavak szótövéhez kapcsolódnak – Barthes a könyv megírását megelőzően elhunyt édesanyja „léleklenyomatát” hordozó „lényegi képét” keresi, és próbálja önmaga számára életre kelteni (megidézni, animálni) a télikertben készült fényképen keresztül, amelyet azért nem mutat meg az olvasónak, mert nem akarja a számára leginkább fontos képet mások tekintetének kitenni (Barthes 1985 [1980]. 84).

De a személyes képeken túl, a történelmi személyiségek esetében is kiemeli Barthes a fényképek *idő-kapu* jellegét, amelyről – a fotográfiáról írott könyv első soraiban – Napóleon öccsének egy 1852-es fényképe kapcsán ír: „Ezek a szemek, amelyeket most látok, még látták a császárt” (Barthes 1985 [1980]. 7).

S végül, de nem utolsósorban, ahogy a korábbi, képekkel foglalkozó írásokban, a *Világoskamrában* is fontos gondolati szálként jelenik meg a képekkel közvetíthető igazság és hamisság kérdése is.

A fénykép Barthes szerint olyan *paradox jelenség*, amely strukturális jellegzetességeiből fakadóan *keveri a valóságot és az igazságot* (Barthes 1985 [1980]. 129). Másként fogalmazva, a fénykép jelenlétet bizonyít, de mivel kódolt is egyben, nemcsak az igazság, a valóság, a tanúbizonyosság közvetítője lehet, hanem lehet a hazugság, a manipuláció, az illúziókeltés, a megtévesztés eszköze is, lévén, hogy *összemosza a létvonatkozást (ez van/ez volt) és a valóságvonatkozást (ez így van/így volt)*.

A *fotó paradoxonát*, amelyről korábban a reklámkép- és a sajtófotó-elemzések során többször tesz említést (Barthes 1990 [1964], 1984 [1961]), korábbi tanulmányaiban a strukturalista nyelvészetből kölcsönzött és továbbfejlesztett fogalmakkal határozza meg: *a fénykép kód nélküli üzenetek mögé rejtje a kódolt üzeneteket*. Ez azt jelenti, hogy a fotó tárgyához, referenciájához, modelljéhez való kötöttségéből és a valószerűségéből fakadóan a kultúrát a természet(esség) látogatásával ruházza fel. A képhez hozzáadott többletjelentéseket (szerkesztés, kivágás, színezés, nézőpont, beállítás, kontextusba helyezés, nagyítás, kicsinyítés, képaláírással értelmezés stb.) pedig magától értetődő evidenciaiként mutatja be: „Ez a strukturális paradoxon – írja Barthes a sajtófotóról és a politikusok fotóiról szólva – egybeesik egy etikaival, amikor semlegesek, objektívek akarunk lenni, a valóság aprólékos másolására törekszünk, az analógia mintha ellenállási tényezőt jelentene az értékek bevitelével szemben” (Barthes 1984 [1961]. 77).

De mit is jelent a sajtófotók és a politikai kommunikáció kontextusában használt fotók esetében *az etikai paradoxon*? Barthes ezt itt – sajnos – nem fejti ki részletesen, de a többi vizuális témájú írásának perspektívájából értelmezve nagy valószínűséggel arra gondol, hogy a fényképpel valószínűsége és – a képi szimuláció és a mesterséges intelligencia használatát megelőzően nyilvánvalónak tűnő – létvonatkozása miatt könnyebb megtéveszteni a vizuális műveltséggel nem rendelkező befogadókat, mint a szavakkal, amelyek eleve kódokkal működnek, és nem hasonlítanak direkten arra, amire utalnak.

Az *etikai paradoxon* ilyen értelemben arra vonatkozik – ami miatt a náci propagandaplakátokat látva Benjamin is aggódhatott –, hogy a sokszorosítható fényképpel, strukturális adottságai miatt, könnyebben vissza lehet élni, mint például a gyűlöletbeszéd eszközeként használt, gyakran mantraként ismételtgett hamis állításokkal.

Barthes utolsó könyve, a *Világoskamra* zárógondolata – paradox módon – mégis az, hogy a fotográfia két lehetősége (illúziókeltés vagy valóságábrázolás) közötti döntés meghozatala *az egyén felelőssége*: „Nekem kell eldöntennem, hogy a tökéletes illúziók művelődéstörténetileg kialakult kódjainak megfelelően értelmezem, amit ábrázol, vagy a módosíthatatlan, visszavonhatatlan valósággal nézek szembe közvetítésével” (Barthes 1985 [1980]. 135).

A harmadik kiemelkedő 20. századi „fotómoralista” a „fekete lady”-nek nevezett Susan Sontag, aki a *fényképezés gyakorlatához és a fényképek használatához* kapcsolódó felelősséget már nyíltan *társadalmi felelősséggént* értelmezi. Ezáltal Benjamin sorok közé rejtett *morfondírózó moralizmusát* és Barthes *tétova moralizmusát* Sontag *pragmatikus moralizmus*sá alakítja.

Az amerikai esztéta, esszéista, író, rendező, Barthes-hoz hasonlóan sztárértelmiségivé váló társadalmi aktivista, Susan Sontag (1933–2004) többször is ír a fényképezésről. Első, intellektuális körökben bestsellerré váló, *A fényképezésről* című könyve, a hetvenes években íródott esszéinek gyűjteménye 1977-ben jelent meg. Vagyis pont két évvel azután, hogy Barthes befejezte a *Világoskamrát* (ami először 1980-ban jelent meg). Sontag tehát Barthes kortársa, Barthes és Benjamin olvasója, méltatója és kritikusa is (Sontag 1982).

Az önmagát javíthatatlan moralistának tartó esszéista a fényképezést kulturális és társadalmi *gyakorlatként*, a gyakorlat termékét, a fényképet pedig olyan kortárs *jelenségként* vizsgálja, amelyen keresztül, mint megannyi tükröző fragmentumon keresztül, a kultúra színe és visszája egyaránt láthatóvá válik. Sontagot tán jobban érdekelte a dolgok visszája, amit későbbi fényképekről írott esszéiben és tanulmányaiban, ahogy például *A szenvedés képei* című, 2003-ban megjelent könyvében még nyilvánvalóbban vállalt.

Az *A fényképezésről* és *A szenvedés képei* között eltelt közel harminc év jól mutatja, hogy a fényképezés témája – amelyet ő „új vizuális ábécének”, „a látás nyelvtani és erkölcsi szabályrendszerének” hív (Sontag 1999 [1977]. 9) – mennyire meghatározó volt számára. Valójában minden fényképezésről szóló írásában egymástól eltérő, jellegzetes társadalmi és kulturális gyakorlatokat és e gyakorlatokhoz kapcsolódó *normákat* keres. Vagy meglévő *normák hiányában jellegzetes attitűdöket és vélekedéseket* kutat föl különféle *képhasználati gyakorlatok* sajátos *diskurzusaiban* (pl. művészi fotók, dokumentumfotók, sajtófotók, háborús képek). Olyan gyakorlatokat keres, amelyek alapjául szolgálhatnának valamiféle „erkölcsi szabályrendszer” felállításának, és annak a fajta választásnak, amely a Sontag gondolkodására ható sartré-i egzisztencializmusnak is alap-tétele: *a választás szabadságának*.

Barthes-tal ellentétben Sontag nagyon is figyel a képkészítőre (a barthes-i *Operatorra*), és – bár sajnos nem szisztematikusan – újra és újra számba veszi, sőt ezáltal differenciálja is az eltérő fényképkészítők jellegzetes attitűdjeit. Ezeket a jellegzetes fényképezési attitűdöket hol szakmákhoz és hivatásokhoz kapcsolva jellemzi (népszámláló, antropológus, tudós, művész), hol hobbikhoz (vadász), cselekvési módokhoz (*voyeur*, *flaneur*), hol lélektani állapotokhoz (függő, kényszeres), identitáskonstrukciókhoz (hős, kalandor) vagy elköteleződésekhöz (aktivista, ízlésformáló) köti.

Egy poszthumusz megjelent, *A fényképezésről (rövid összegzés)* című írásában, amelyben pontokba szedi néhány fotográfiával kapcsolatos állítását, tán nem véletlenül lesz az első tétel a fényképezés „látásmódként” való értelmezése (Sontag 2008 [2007]. 146). Merthogy a fényképek – ahogy szinte mindenütt hangsúlyozza az első esszétől az utolsóig – a valóságról alkotott képzetünket nagyon erősen meghatározzák. Ez pedig azért válik korunk egyik legtipikusabb csapdahelyzetévé – ahogy erre szinte minden fotóteoretikus felhívja a figyelmet –, mert a Janus-arcú fényképpel nem csupán *közvetítjük* vagy *ábrázoljuk*, hanem *értelmezzük* is a valóságot, sőt a valóságot helyettesítő *látzatokat is létrehozhatunk* a fényképpel, amelynek más reprodukciós eljárásokkal (festmény, rajz, rézkarc, grafika) ellentétben „feltételezett igazmondást” tulajdonítunk. Mi több, „a fénykép feltételezett igazmondása hitellel, érdekességgel és meggyőző erővel ruház fel minden fotót – lényegében a fényképész munkája sem mentes a művészet és az igazság közt feszülő, általában kétes viszony hatásaitól. Bármilyen elszántan igyekszik is a fényképész, hogy a valóságot tükrözze, fejében ott mo-

toszkálnak az ízlés meg a lelkiismeret burkolt parancsai. [...] Amikor a fényképész eldönti, milyen legyen a kép, amikor az egyik felvételt jobbnak ítéli a másikonál, mindig mércét állít témája elé” (Sontag 1999 [1977]. 13).

Bár ezt sem fejt ki tételesen Sontag, *A fényképezés* című könyvben bemutatott kulturális összehasonlításokból kiolvasható, hogy a *mérce* nem csupán egyéni, hanem a közösséghez, a kultúrákhoz is kötődik (Sontag 1999 [1977]. 13). Európában és Amerikában, a nyugati kultúrában és Kínában szerinte más a fényképezés mércéje. Míg Európában a fényképek készítésekor erőteljesnek látja az *esztétizáló hajlamot*, az amerikai fotográfiát inkább *realizmusra törekvőnek*, a kínai fényképeket pedig *idealizáló*nak látja. Vizualitás és kultúra viszonyát lokalizálva azt hangsúlyozza tehát, hogy a fényképezés kultúrához kötött és kultúra által meghatározott gyakorlat, elemzéseivel pedig azt bizonyítja, hogy a „fényképezés kultúrájának” (Sontag 1999 [1977]. 213.) nem csupán globális, hanem lokális vonatkozásai is vannak.

Erre tán a legérzékletesebb példa a Michelangelo Antonioni olasz filmrendező *Kína* című filmjére érkezett, felháborodott reakció a kínai hatóságok részéről, amelyben a filmet „*vicious movie*-nak”, gonosz filmnek nevezik, amely aljas fogásokkal él: „illetlen pillanatokat mutat be”, sötét színeket és árnyalatokat használ, negatív szögből ábrázolja az embereket és a tájakat (Sontag 1999 [1977]. 211–212).

A *Kína* című filmre adott reakciók elemzésekor Sontag ambivalens érzésekkel viszonyul. Egyfelől furcsállja, hogy a nyugati kultúrában elfogadottnak tartott, az alkotói szabadság lehetőségeként értékelt „fotografikus látásmódot” és realizmusra törekvő alkotói kíváncsiságot a kínaiak rombolónak minősítve kirekesztik. Másfelől mégis elgondolkodik a *fényképkészítés mércéinek kulturális különbözőségéről*. Valamint arról is, hogy nem biztos, hogy vajon bizonyos dolgokban nincs-e igazuk a látszólag klisékhez ragaszkodó kínai filmkritikusoknak. „A kínaiak szemében a kamera nem jogosít fel a betolakodásra; a mi társadalmunkban pedig – tetszik, nem tetszik – feljogosít. [...] Mi ott pózolunk, ahol tudunk, és akkor engedünk az erőszaknak, amikor kell; Kínában viszont a fényképezés mindig szertartás: szükséges velejárója a beállítás és a beleegyezés. Aki szántsándékkal olyankor les meg valakit, amikor az nem is sejtí, hogy filmre akarják venni, az attól a jogától fosztja meg az embert és a tárgyat, hogy beálljon, és hogy legjobb oldaláról mutassa magát” (Sontag 1999 [1977]. 213–214).

Sontag egyik legfontosabb mondanivalója a *másik* ember, a *másik* kultúra és általában a *másik* nézőpontja meglátásának szükségessége, illetve azon keresztül valamiféle univerzális *emberi közös* megtalálásának szükségessége. Erre ő még az országát, a városát és a kultúráját is érintő szeptember 11-i terrortámadásokról írott esszéiben és nyilatkozataiban is kísérletet tesz (Sontag 2008 [2007]. 126–146).

A szülővárosát, New Yorkot ért támadások után, amelyeket ő Berlinben a CNN közvetítését nézve látott, és amelyek hazai feldolgozását a New York Timesban követte, így nyilatkozott: „Mennyi történet, mennyi könny, barbárság volna nem gyászolni, de éppúgy barbárság volna azt képzelni, hogy ez a sok halál különbözik a másfajta borzalmas emberveszteségektől például Szrebrenyicában vagy Ruandában” (Sontag 2008 [2007]. 130–131). Sontag, aki színházi rendezőként 1993-ban személyesen is elutazott a délszláv háború idején ostrom alatt tartott Sarajevóba, hogy Beckett *Godot-ra várva* című darabját társulatával áramszolgáltatás hiányában gyertyafényben adják elő, extrémnek tűnő provoka-

tív cselekedetekkel, gyakorlatba ültetett morális viszonyulással hívta fel a figyelmet a szolidaritás fontosságára.

A *szenvedés képei* című könyvének eredeti angol címében – *Regarding the Pain of Others* – van két fontos szó, amelyek a magyar fordításból sajnálatos módon kimaradtak: *Regarding* (nézni/tekintetbe venni) és az *Others* (a mások/a másikkak). Holott a *regarding* szó magyar nyelven is tartalmazza azt a két, Sontag számára fontos jelentésréteget, amely a látást/nézést és a mások felé irányuló szolidaritást összekapcsolja, hisz lehetséges fordítása a *tekintetbe vétel* is. Eszerint *Regarding the Others* a mások tekintetbe vétele lenne, a *Regarding the Pain of Others* pedig *Mások szenvedéseinek/fájdalmának a tekintetbe vételét* jelenti (Sontag 2004 [2003]).

Sontag ebben a könyvben a háborúk következtében szenvedő emberek képeivel szó szerint „szembenézve” elemzi ennek a néző-kép-modell viszonyának a bonyolultságát, ellentmondásosságát. Számos, a háborús ikonológiából vett fényképet és egyéb képkészítési eljárással (pl. rézkarc) készített képi ábrázolást hasonlít össze úgy, hogy képeket nem is tesz a könyvébe. Az olvasót így közvetlenül nem a háborús fényképekkel, hanem a fényképek láthatatlan kontextusaival próbálja szembesíteni. Okokkal, okozatokkal, a képek értelmezésére és használatára irányuló, gyakran ellentmondásos és zűrzavaros gyakorlatokkal és viszonyulásokkal. E gyakorlatokat és viszonyulásokat, amelyek a fényképek sajátban való használata, vagyis a 19. század vége és főként az első világháború óta mindennapi élményévé vált az újságolvasóknak, Sontag morális dilemmák formájában tárja elénk. A morális dilemmák felsorakoztatására valóban kiválóan alkalmasnak tűnik a felvilágosodás korában divatosá váló *esszé* forma, amelynek etimológiai eredete a francia *essayer* (kísérletezni) szóhoz kapcsolódik. A morális dilemmák nyitott struktúrájában pedig láthatólag jól megjeleníthető az ambivalencia, amelyről Sontag minden fényképekről frott könyve számot ad, és amely az általa felvetett kérdések mellett további kérdéseket generál.

S a dilemmák közül talán az egyik legfontosabb az, amely a szenvedés képeit elemezve merül föl benne: „talán nincs is másnak joga az ilyen szélsőséges szenvedés képeire tekintenie, csak azoknak, akik tettek valamit az enyhítéséért – mondjuk a fényképfelvétel helyszínénél szolgáló tábori kórház seborvosainak –, vagy azoknak, akik tanultak belőlük. Mi többiek, akarva-akaratlanul kukkolók vagyunk” (Sontag 2004 [2003]. 47).

Az iménti idézetben is felvetett morális dilemma és a hozzá hasonlók – ahogy Sontag gondolatainak népszerűsége is mutatja – számos további erkölcs-filozófiai kérdést generáltak, amelyek kérdés formájában megfogalmazva talán még inkább elgondolkodtatóak:

– *Jogunkban áll-e* egyáltalán más emberek fényképekkel kimerevített szenvedéseit nézegetni anélkül, hogy a segítségünkre tudnánk sietni?

– Nem válunk-e ilyenkor legjobb szándékunk ellenére kukkolókká, érzéketlen befogadókká, akik mások szenvedésképeinek nézegetése miatt előbb vagy utóbb immunissá válnak a valós emberek valós szenvedéseire?

– Hogyan tudunk mégis úgy viszonyulni a fényképeken keresztül mások szenvedéseéhez, hogy a szenvedők emberi méltóságát is tiszteletben tartsuk, és a kívülállókban is a lehető leginkább emberséges és morális szempontból a leginkább célravezető reakciókat váltsa ki a szenvedés fényképekkel való ábrázolása (szolidaritás, segítési szándék, önismeret, világismeret)?

Hogy *kötelességünk-e* ezekkel a képekkel és a képeken keresztül a világban lévő rosszal valamit kezdeni, az Sontag számára nem kérdéses. A felnőttség egyik mércéjének tartja annak tudatosítását, hogy „mennyi az emberi gonoszság okozta szenvedés ebben a világban, amelyben másokkal osztozunk” (Sontag 2004 [2003]. 119). Szerinte „erkölcsi és pszichológiai értelemben nem felnőtt az, aki örökösen meglepődik a nincstelenség létezésén, aki továbbra is csalódottan (vagy hitetlenkedve) néz, ha annak bizonyítékával kerül szembe, miféle kegyetlenségekre képesek az emberek más emberekkel” (Sontag 2004 [2003]. 119).

De a kötelesség és a felnőttség lelkiismereti kérdéseit boncolgatva azonnal hozzáteszi azt is, hogy „manapság képek hatalmas tárháza nehezíti meg az ilyen erkölcsi fogyatékoság fenntartását”. Ugyanakkor megérti és elfogadja azt a szerinte tipikus emberi reakciót is, amely az erőszak képei láttán sokakat elfordulásra készítet: „Nincs abban semmi rossz, ha félrehúzódunk, és gondolkodunk” (Sontag 2004 [2003]. 123). „Hogy nem hangolódunk át teljesen, hogy képesek vagyunk elfordulni, továbblapozni, csatornát váltani, az nem csorbitja a brutális képek etikai értékét” (Sontag 2004 [2003]. 121).

A fenti állításban rejlő bizonytalanságnál, úgy vélem, érdemes elidőzni, elgondolkodni, több szempontból is. Egyfelől azért, mert az itt felvetett „nézni vagy nem nézni” dilemma, amely a könyv első lapjaitól az utolsóig feszül, arra utal, hogy bár felelős állampolgárokként a modern nyilvánosság vizuális nyomásának „köszönhetően” nem tudjuk nem látni az erőszak képeit, az egyáltalán nem evidens, hogy ezt az újfajta „felnőtté válási feladatot”, amelyet a fényképek mindenütt jelenlévősége ránk kényszerít, magától értetődően, azonos tempóban és mértékben abszolválhatjuk a szocializációnk során. Éppen ezért az sem nyilvánvaló, hogy az erőszak képeivel való szembenézés – amit Sontag megtesz – minden olvasót azonos módon segít „a valósággal” való bátor szembenézésre, vagyis arra a fajta morális és a lélektani „felnövésre”, amelyet Sontag olvasóitól követel.

A fényképekről való gondolkodás és beszéd viszont úgy véli, segít abban, hogy feltegyünk fontos, emberi mivoltunkkal, jogainkkal és kötelességeinkkel, önmagunk és mások felé irányuló morális feladatainkkal kapcsolatos kérdéseket, úgymint:

- Jó-e, helyes-e az, ahogy a fényképeket használjuk?
- Jó-e, helyes-e az, ahogy a fényképeken keresztül másokról információkat közvetítünk?
- Jó-e, helyes-e az, ahogyan önmagunkat és a másik embert a képeken mint médiumon keresztül ábrázoljuk és szemléljük?
- Miként helyes, és miként helytelen a képek közvetítésével cselekednünk?
- Miként jelölhetők ki a fényképek kontextusában a jogaink és a felelősségeink?
- Miként határozhatók meg a képkészítés és a szemlélődés kultúrájában az önmagunkra és a másokra irányuló cselekvéseink lehetőségei?
- Mennyiben segítenek vagy akadályoznak bennünket a fényképek az emberi feladatainkkal való szembenézésben és az ezen alapuló cselekvésben?

Míg *A fényképezésről* című, évtizedekkel korábban íródott könyvben a hamisítás, a látszatok és látszatokra épülő, fogyasztásra felkínált látszatvilágok létrehozásának lehetőségei és alternatívái sokkal inkább foglalkoztatták, *A szenvedés képeiben* háttérbe húzódik a *homo aestheticus*, és előrelép a *homo moralis*.

Ami ugyanakkor meglepő, Sontag kortársaival ellentétben az ezredforduló környékén sem tulajdonít különösebb jelentőséget a digitalizáció és a képmanipuláció lehetőségének. Őt idővel egyre inkább azok az esetek érdeklik, amikor a fénykép arra szolgál „eszközü” (Sontag 2004 [2003]. 13.), hogy segítsen, például amikor olyan dolgokról (pl. hírértékű eseményekről) tudósít, amelyekről dolgunk lenne tudomást venni, de nem szívesen veszünk tudomást. Azokkal a korábban amorálisnak minősített esetekkel, amikor a fényképen mint médiumon keresztül embereket tárgyiasítva valamilyen egyéni érdekből másokat „eszközként” használnak (reklám, pornó), évről évre egyre kevesebbet foglalkozik.

A három moralista fotóteoretikus, Benjamin, Barthes és Sontag a fényképek és a fényképezés kapcsán megfogalmazott morális dilemmáit olvasva, úgy vélem, könnyen beláthatjuk, hogy a vizualitás és az etika összekapcsolása a fényképek vonatkozásában valóban megkerülhetetlen.

S bár vannak ilyen irányú kezdeményezések (morális kódexek hírportálokon, művészi akciók, honlapok, jogi szabályozási kísérletek, cikkek, elemzések, tanulmányok, könyvek), sajnálatos módon, a mai napig nem vagy csak részlegesen alakultak ki olyan stabil *képhasználati normák*, amelyek az egyéni szabadságjogokat és a társadalmi együttélést egyaránt alapul vevő *jogszabályok híján* a lehető legtöbb képhasználati kontextusban nyilvánvaló alapjául szolgálhatnának a méltó emberi viszonyulásoknak.

Ha lehetne általános morális elvet felállítani a Sontag által *kétélű fegyverként definiált fénykép használatához* (Sontag 1999 [1977]. 215.) – amely szerinte egyaránt lehet az igazság és a hazugság közvetítője, hisz tárgyiasíthat és szubjektivizálhat, vádolhat és szentesíthet, fosztogathat és oltalmazhat, lehet kegyes és kegyetlen, érzésteleníthet és érzékenyíthet –, akkor ez az elv – az ő esszéírói és aktivista gyakorlatából és Kant *kategorikus imperatívuszából* kiindulva – valahogy így hangzana (Kant (1991 [1785], 2020 [1787]): *Használd úgy a fotográfiát mint technológiai médiumot, hogy azzal mint az emberek közötti kommunikáció mára már kiiktathatatlan eszközével mindenkor megtiszteld a másik ember és önmagad emberi mivoltát, azáltal, hogy sem magadat, sem a másik embert nem használd puszta eszközként vagy dologként, és annak emberi méltóságát semmilyen érdekből nem rendeled alá saját önös érdekeidnek!*

Amit ugyanis sem Sontag, sem Barthes, sem Benjamin nem mond ki egyértelműen, de amire számos félmonddal és félgondolattal mindannyian utaltak: a fotográfia többek között azért is tűnik *paradox jelenségnek*, mert „a kép mint eszköz” és „az ember mint eszköz” használata a fényképek „leveles szerkezete” folytán – ahogy Barthes fogalmaz (Barthes 1985 [1980]. 10) – könnyen „összetapadhat”. Sontag szerint pedig a képnek és a tárgyának részleges azonossága miatt a fényképezés olyan „mágikus műveletnek” (Sontag 1999 [1977]. 194) tekinthető, amely az embert és fényképét *összeköti*.

Amennyiben az embert és a róla készült fényképet a klasszikus fotóteoretikusokhoz hasonlóan valóban *összetartozónak* vagy egyszerűen csak *egymásra vonatkozóknak* tekintjük, különösképpen fontos hangsúlyozni, hogy *a fényképeket a technológiai apparátusokat használó emberek hozzák létre, emberek közvetítik, és emberek használják – nem csupán saját felelősségre, hisz a képeken keresztül más emberek életére is hatással lehetnek*. A létrehozás és a közvetítés mint *cselekvés* pedig *a képekkel cselekvő emberek felelőssége*, akiknek *jogukban áll tudni*, hogy a cselekedeteiknek következménye van, és *kötelességük a médiumot*

mint eszközt úgy használni, hogy azzal a legalapvetőbb morális törvényeket is tiszteletben tartsák.

Az emberekről készített képek internetes közvetítésének jelensége (amely a képkészítő személyét és a képen lévő alany személyét még messzebbre vitte egymástól) és az internet globálissá válásával létrejövő elvi láthatatlanság valójában *nem módosít azon az alapelven*, ami az emberi méltóság tiszteletben tartását követeli, és amely a technológiai képek által átszőtt kommunikációs terekben a békés emberi együttműködés és együttélés egyik fontos feltétele lehetne. Mindennek tudatosítása annál is inkább fontos, mivel a képek – ahogy Susan Sontag is hangsúlyozta – a képzeletünkön keresztül nem csupán az egyéni, hanem a közös társadalmi valóságunkat is formálják. Mivel a fényképek – áttételesen – alakítják a világot, amelyben élünk, nem mindegy, hogyan alakítják.

A morális alapelveket oktató vizuális műveltség kidolgozása, életkorok szerinti differenciálása és megfelelő módszerekkel való oktatása ezért is rendkívül fontos és máig aktuális feladat világszerte. Hisz, ahogy jól látta ezt Benjamin, Barthes és Sontag is, a társadalmi konszenzus ma már nem tud működni az *etikuss technológiai képhasználati gyakorlatok* nélkül. Vizuálisnak nevezett kultúránkban, amely nyilván nem totálisan vizuális, de a képek jelenléte és használata által meghatározott, mégis, furcsa módon, közel száz év alatt nem sikerült túllépni a – durkheimi fogalommal kifejezhető – *anómia* állapotán (Besnard 1987). A jogalkotás és az oktatás még mindig csak részleges eredményeket tud fölmutatni e téren. Pedig a fényképezés már egyáltalán nem számít új jelenségnek. Hogy miért nem alakultak ki még mindig a megfelelő *normák*, amelyek segítenék a társadalom tagjait abban, hogy egymást tiszteletben tartva használják a képeket? Miért nem sikerült még mindig a képek mindenütt jelenvalóságára mint a technológiai sokszorosíthatóság által létrejött „új jelenségre” válaszként olyan *jogszabályokban* is rögzített társadalmi normák és szabályozások létrehozásával válaszolni, amelyek minden állampolgárt védő módon segítenék az embereket a technológiai képek jelenlététől hemzsegő interperszonális és társadalmi kommunikációban? Talán azért, mert még mindig nem tudatosítottuk eléggé, hogy *ember és fénykép több szálon is összetartozóak*.

Pedig – Benjamin, Barthes és Sontag hangját újra felerősítve – nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a fényképekkel való viszony *olyan morális kihívások* elé állítja a társadalmat és benne az egyént, amelyek – közvetve vagy közvetlenül – az erkölcselméletek szinte minden alapproblémáját és területét érintik. Lévéen, hogy érintik a jó/rossz, helyes/helytelen, vagyis *az erkölcsi normák* s a közülük leglényegesebb norma, *a morál kérdését* (mit kellene tennünk, hogy helyesen használjuk a fényképeket); *a nevelés és az önnevelés kérdését* (miként formálhatjuk a saját és a mások hajlamait a képek használata és értelmezése által, úgy, hogy létezzen *morál*). S végül – és írásunk nézőpontjából egyáltalán nem utolsósorban – érintik a morálfilozófia területén a mai napig kevésbé evidens területet, *az értelmező etika területét*, amely – Heller Ágnes általános etikájának alapján – arra a kérdésre próbál válaszolni, hogy *miben is áll a morál*, ami a *vizualitás és az etika viszonylatára* vonatkoztatva *a képhasználati erkölcsi normáknak* (vagy azok hiányának) a mibenlétét, a meghatározását, a feltárását, az elemzését, a leírását, továbbá az elemzés kontextusainak a feltárását és teóriák általi modellálását jelenti (Heller 1994 [1988]. 7–21).

A klasszikus fotóteoretikusok, Benjamin, Barthes és Sontag ezt készítik előzáltal, hogy *avant la lettre*, vagyis a *fotóetika* mint tudományterület valódi ki-

alakulása és az erkölcselméletekhez való egyértelmű kapcsolódása előtt *fénykép és etika viszonyrendszerét* a fényképezésről való gondolkodás apropóján *kutatósi tárggyá teszik*.

■ IRODALOM

- Bacsó Béla: *ARC-KÉP (Hans Belting új könyvéről)*. In: *Kép és szó. Filozófiai és művészetelméleti írások*. Kijárat Kiadó, Bp., 2019. 170–176.
- Barthes, Roland: *A fotó mint üzenet*. (Ford. Angyalosi Gergely) A Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézetének kiadványa 17. 1984 [1961]. 127–138.
- Barthes, Roland: *Le mythe aujourd'hui*. Éditions du Seuil, Paris, 1957. 181–233.
- Barthes, Roland: *Világoskamra, Jegyzetek a fotográfiáról*. (Ford. Fech Magda) Európa, Bp., 1980/1985.
- Barthes, Roland: *Mitológiák*. (Ford. Ádám Péter) Európa Könyvkiadó, Bp., 1983 [1957].
- Barthes, Roland: *A kép retorikája*. (Ford. Angyalosi Gergely) Filmkultúra 1990 [1964]. 5. sz. 64–72.
- Barthes, Roland: *A divat mint rendszer*. (Ford. Mihancsik Zsófia) Helikon, Bp., 1999 [1967].
- Bazin, André: *A fénykép ontológiája*. (Ford. Baróti Dezső) In: *Tanulmányok a filmművészetről*. Magyar Filmtudományi Intézet és Filmarchívum, Bp., 1977 [1958]. 21–31. <http://www.intermedia.c3.hu/mszovgy1/bazin.htm>
- Benjamin, Walter: *A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában*. In *Kommentár és prófécia*. (Ford. Barnai László) Gondolat Kiadó, Bp., 1969 [1936]. 301–334. http://tek.bke.hu/korok/frankfurtiak/honlap/media/szoveg/benjamin_sokszorosit.htm#_ftn0 – Mélyi József által újrafordított változat: http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html
- Benjamin, Walter: *A fényképezés rövid története*. (Ford. Pór Péter) In: *Angelus Novus*. Magyar Helikon, Bp., 1980 [1931]. 689–709.
- Benjamin, Walter: *A történelem fogalmáról*. (Ford. Bence György) In *Angelus Novus*. Magyar Helikon, Bp., 1980 [1940]. 961–974.
- Belting, Hans (2001/2003): *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. (Ford. Kelemen Pál) Kijárat, Bp., 2003 [2001]
- Besnard, Philippe: *L'Anomie. Ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. Presses Universitaires de France, Paris, 1987. [https://doi.org/10.1002/1520-6696\(198907\)25:3%3C292::aid-jhbs2300250333%3E3.0.co;2-h](https://doi.org/10.1002/1520-6696(198907)25:3%3C292::aid-jhbs2300250333%3E3.0.co;2-h)
- Derrida Jacques: *Les mortes de Roland Barthes*. In *Psyché (Inventions de l'autre)*. Galilée, Paris, 1987. 273–303.
- Derrida, Jacques: *Grammatológia*. (Ford. Molnár Miklós) Magyar Műhely, Szombathely, 1991 [1967]. Marsó Paula által újrafordított változat: Typotex Elektronikus Kiadó Kft., Bp., 2014 [1967].
- Didi-Huberman, Georges: *Hasonlóság és érintkezés, a lenyomat archeológiája, anakronizmusa és modernsége*. (Ford. Házas Nikoletta – Moldvay Tamás – Seregő Tamás – Z. Varga Zoltán) BKF Kiadó, Bp., 2014 [2008].
- Házas Nikoletta: *Érosz/mítosz/logosz. A barthes-i kutatómódszertan jellegzetességei és a kritikai kultúrakutatás*. In: Ádám Anikó – Radvánszky Anikó (szerk.): „A szöveg kijáratai”. *Tanulmányok Roland Barthes-ról*. Kijárat, Bp., 2019.
- Heller Ágnes: *Általános etika*. Filum, Bp., 1994 [1988].
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. (Ford. Berényi Gábor) Gondolat, Bp., 1991 [1785]. 13–104.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. (Ford. Papp Zoltán) Osiris, Bp., 2020 [1787].
- Sontag, Susan: *Writing Itself: On Roland Barthes*. The New Yorker 18 April 1982. 122–123.
- Sontag, Susan: *A fényképezésről*. (Ford. Nemes Anna) Európa, Bp., 1999 [1977].
- Sontag, Susan: *A szenvedés képei*. (Ford. Komáromy Rudolf) Európa, Bp., 2004 [2003].
- Sontag, Susan: *Egyidőben*. (Ford. Nánay Fanni) Európa, Bp., 2008 [2007].

KISS LAJOS ANDRÁS

HERR LUZIFER, ICH BIN DA!

Metapolitika és nekrofília Alekszandr Dugin
Heidegger-interpretációjában



■ 2014-ben jelent meg Heidegger *Fekete füzetek* című könyvsorozatának első két kötete, amelyek szorosan kapcsolódnak a német gondolkodó filozófiai munkásságának „középső szakaszához” (elsősorban az 1931 és 1941 közötti évekről van szó), és kiváltképpen az ezekben a munkákban található eszmefuttatások azok, amelyek azóta is meg nem szűnő vitát generálnak a Heidegger munkásságát feldolgozó szerzők körében. A német filozófussal kapcsolatos kontroverziák centrumában természetesen Heideggernek a náciizmushoz való viszonya, illetve vélt vagy valós antiszemita meggyőződésének problematikája áll. Ezek a diszkussziók a magyar filozófiai életet sem hagyták érintetlenül, és csakúgy, mint a világ többi részén, nálunk is egymástól lényegesen eltérő interpretációkkal találkozhatunk.¹

Tény, az általam ismert francia szerzők többsége antiszemitának és nácibarátnak tekinti Heideggert, kiváltképpen Emmanuel Faye, illetve tanítványa, Gaëtan Pégny. Faye már a kétezres évek elején (azaz a *Fekete füzetek* megjelenése előtt) publikálta a *Heidegger, a náciizmus bevezetése a filozófiába* című hétszáz oldalas kötetét, amely azóta több nyelven is megjelent.² Faye évtizedek óta kitart azon meggyőződése mellett, hogy Heidegger életművében a náciizmus iránti szimpátia és az antiszemitizmus nem egy véletlenszerű kisiklás, hanem a rasszista eszmék iránti vonzalom voltaképpen mindig is szellemi vezérfonálként szolgált a né-

Heidegger az az „utolsó próféta”, akinek üzeneteire az orosz nép lehet a legfogékonyabb.

met filozófus számára. Faye későbbi munkáiban egészen odáig megy, hogy szerte még Hannah Arendt sem tudott szabadulni Heidegger „negatív befolyásától”, és a rasszista eszmék iránti szimpátia olykor az ő munkáiban is megjelenik. Mások, például a honfitársa, Alain Finkielkraut vagy a német Peter Trawny részben moderálják, részben visszautasítják Faye vádjait.

Jelen írásban csak áttételesen érintem a francia szerzők radikális Heidegger-kritikáit, ugyanis – itt és most – számomra a híres-hírhedt orosz filozófus, Alekszandr Dugin Heidegger-interpretációjának rövid bemutatása tűnik az igazán érdekes feladatnak. Fontos látni, hogy Dugin az imént említett egyik Heidegger-értelmezéshez sem csatlakozik. Szerinte Heidegger talán egy kicsit náci (vagy olyasmi) volt, de ez egyáltalán nem baj, sőt kifejezetten öröndetes (!). Persze ezt a meglehetősen „eredeti” álláspontját nem direkt módon fogalmazza meg, hanem inkább csak sejteti, mindazonáltal – miként írásom további részeiből remélhetőleg egyértelműen kiderül – az orosz filozófus a maga bellicista és apokaliptikus víziókkal tarkított eszmerendszerében jórészt a harmincas évek Heideggerét tekinti példaképének.

Gaëtan Pégny az orosz gondolkodó heideggeri ihletésű filozófiáját elemző érdekes tanulmányát azzal a megjegyzéssel indítja, hogy „a heideggeri filozófia koherenciája, amely voltaképpen metapolitikai fenomén, két fő vonással jellemezhető. Először is nem más ez, mint a nyugati hagyomány destrukciójának »filozófiai« látszatigazolása, amelyben vörös fonalként van jelen az antiszemitizmus, és amelynek a konkrét politika világába történő átfordítása szükségképpen népirtáshoz vezet.”³ Másrészt a heideggeri fogalmak képlékenysége vagy többértelműsége jobbra azt a célt szolgálja, hogy olyan „alaphangoltságokat” (Grundstimmungen) produkáljon, amelyekben politikai szándékok csak a sejtések és a célzások formáját öltik magukra, de direkt módon nem jelennek meg. Csakhogy éppen ettől lehetnek igazán hatékonyak, mondja Pégny.

A francia filozófus úgy látja, hogy Dugin minden tekintetben Heidegger hűséges tanítványának bizonyul, hiszen a német filozófusnak a nemzeti szocializmus korszakában született írásait tekinti mintának, és ezeknek a munkáknak a szellemét „javítja fel” az ezoterikus filozófusok (René Guénon, Julius Evola és mások) gondolatjavaival, illetve a pánszlávizmus és az orosz Eurázsia-elmélet meglehetősen heterogén formákat öltött vízióival. A dolog lényege tehát az, mondja Pégny, hogy az érthető különbségek ellenére Heidegger számos munkájában – kiváltképpen a *Fekete füzetek* 1931–1938 között született feljegyzéseiben – olyan téziseket fogalmaz meg, amelyekhez Dugin könnyedén és a német filozófus nézeteinek különösebb torzítása nélkül csatlakozhat. Az orosz filozófust elsősorban az hozza lázba, hogy Heidegger a *Fekete füzetekben* különös figyelmet szentel a barát–ellenség megkülönböztetés filozófiai (illetve metapolitikai) interpretációjának. „A *filozófia* iránt elkötelezett gondolkodó egy *ellenséggel* néz szembe – a létező ellenségével, annak lét-jellegű tagadásával (*Unwesen des Seienden*), amely éppenséggel a létesülésével tagadja meg jelenlétét – és amely sohasem szűnik meg ellenség lenni [...]”⁴ Ez az ellenség ügyesen leplezi magát, és azt a látszatot kelti, hogy ő a gondolkodó igaz barátja, hiszen maga is a lét lényegéhez (Wesen des Seyns) tartozik. Mivel az ellenség elől nem lehet meghátrálni, másrészt viszont a barát iránt érzett bizalom mindennél fontosabb, a gondolkodóban szükségképpen elviselhetetlen ambivalencia jelenik meg. Az ellenség valójában belső ellenség, ugyan a baráti körön belül található, de mégsem szűnik meg ellenség lenni. A rossz, a gonosz (*Unwesen*) tehát a lét lényegéhez

tartozik (Wesen des Seyns). A konkrét történelmi szituációra vonatkoztatva ezt azt jelenti, mondja Pégny, hogy Heidegger elfogadta azt az ontológiai szükségszerűséget, hogy Németországnak most (azaz a múlt század harmincas éveiben) olyan történelmi missziót kell teljesítenie, amely kínzóan fájdalmas döntéseket követel meg tőle. A német felvilágosodás, a műveltség kitüntetett értéke (Bildung), a goethei örökség, de még a zsidó-keresztény hagyomány is, mindmind a német történelem integráns részét képezik, de most, egy magasabb rendű kihívás teljesítése érdekében, ezeket az értékeket zárójelbe kell tenni. És ezt a döntést nem is kell racionális érvekkel alátámasztani, mivel a lét ambivalenciája azt jelenti, hogy „rossz” (Unwesen) kiiktathatatlan alkotóeleme a „jónak” (Wesen), vagyis a pusztító negativitás maga is a lét integráns részeként jelenik meg.

Dugin a *Martin Heidegger: egy másik Kezdet filozófiája* című könyvében nagyon rafinált módon periodizálja Heidegger életművét. Három szakaszt különböztet meg egymástól. Az első korszak a filozófus *Lét és idő* című munkájával zárul, amelyben már „saját hangján” szólal meg, túllépve a husserli fenomenológián. A második szakasz az 1936–1945 közötti időszakra datálható, amikor a német filozófus reményei szerint a nyugati civilizációban egy *másik kezdet* (der andere Anfang) korszaka köszönhet be, amely nemcsak megismétli, de talán meg is haladja az *első kezdet* (der erste Anfang), azaz az antik görög filozófia teljesítményét. Ennek történelmi előfeltétele a Németországban bekövetkezett *esemény* (Ereignis), amely lehetőséget nyújthat a világban hegemon pozícióba került *machináció* (Machenschaft), azaz a beteges technicizmussal összekapcsolódó nihilizmus leküzdésére, amelynek két alapformáját különbözteti meg Heidegger: az egyik az amerikanizmus, a másik a szovjet kommunizmus (amelyben Heidegger ugyancsak a „marxista gyökerű” technicizmus győzelmét vélte felfedezni).⁵ Dugin először azt mondja, hogy Heidegger szerint a náci Németország háborújában, illetve esetleges győzelmében a katonai művelet és a *filozófia művelet* összekapcsolódnak: a nyugati metafizikából csak a háború segítségével lehet a *machinációt* (Machenschaft) kiiktatni. „A háború nélkül, figyelmeztet Heidegger, elvész ez a lehetőség.”⁶ Persze ebből a „történelmi felismerésből” semmi sem lett, a háborút viszont elveszítette Németország, ismeri el maga Dugin is. De ha ez így van, akkor miért gondolhatja azt az orosz filozófus, hogy a heideggeri életműben éppen ez volt a legértékesebb korszak? Egyértelmű választ hiába is keresnénk ebben a könyvben, legfeljebb Dugin Heidegger harmadik korszakáról nyújtott interpretációja ad némi segítséget. Ez a korszak a háború végével kezdődik, és egészen a filozófus haláláig tart. Noha, mondja Dugin, Heidegger a háború után is folytatta a második korszak tematikáját, és ezekben az évtizedekben ugyancsak vitathatatlan értékű műveket alkotott, de részben a pozitívabb „elfogadottság” kedvéért - esetleg „belső meggyőződésből” – egyfajta humanista fordulatot hajtott végre, és jobban alkalmazkodott a fősodorbeli filozófiai gondolkodás szabályaihoz. Mindazonáltal a heideggeri életmű kulcsát a második korszak írásaiban találjuk, és nekünk, oroszoknak, a német filozófus ezekben az években írott munkáit kell szem előtt tartanunk, ha komolyan vesszük az új orosz kollektív identitás megteremtésének feladatát, mondja Dugin. Heidegger az az „utolsó próféta”, akinek üzeneteire az orosz nép lehet a legfogékonyabb.⁷ „A másik Kezdet valójában a jövő nemzedékének problémája, az olyan embereké, akik még éppen csak úton vannak felénk. Ők azok, akikről Nietzsche álmodozott. De a Nap nem Nyugaton kel fel. Ugyanakkor a hanyatlás

gondolata elkerülhetetlen ahhoz, hogy egy új horizont nyíljon meg számunkra, ahonnan aztán egy másik irányba indulhatunk el. Heidegger szerint az *új kezdet* »imperatívusza« *nem a nyugati embereknek van címezve, hanem nekünk* (vagyis elsődlegesen az oroszoknak – K. L. A).⁸ A jövő alakítása háborúk és áldozatok nélkül elképzelhetetlen, s legelőször ezzel a „szükséges rosszal” kell bátran szembenéznünk. Ugyanakkor figyelmet érdemel az a különös paradoxon, hogy Dugin jól érzékelhető Nyugat- és Amerika-ellenessége dacára tekintélyes mennyiségű amerikai Heidegger-irodalmat említ meg könyve bibliográfiájában.⁹ Látható módon Dugin számára az sem jelent gondot, hogy a heideggeri filozófiát összebékítse a tradicionalista gondolkodók „eszmejavaival”, köztük az olasz Julius Evola, a francia René Guénon és Henry Corbin erősen iszlámbarát és keresztényellenes nézeteivel. A rend kedvéért illik megjegyezni, hogy olykor kiigazítja a tradicionalista gondolkodók szerinte is vulgarizáló Heidegger-interpretációit. „Már régóta foglalkoztam tradicionalista filozófiával anélkül, hogy mindeközben különösebb hangsúlyt fektettem volna Heidegger filozófiájára, noha szellemi fejlődésekre közvetlen és elsődleges hatást gyakorolt. Mégis, filozófiai nézeteimben Heidegger kevésbé jelenik meg, mint René Guénon eszméi. Az viszont tény, hogy Heidegger erőteljesen jelen van világnézetünkben, politikaelméletünkben és filozófiánkban. Jelenléte egyszerűen *sine qua non*. Heidegger nem kevésbé fundamentális figura, mint Guénon. De másképpen az. Egyébiránt kettőjük összehasonlításában nincs szükség sietségre. Ugyanolyan odafigyeléssel kell tanulmányoznunk Heideggert, mint Guénont. De egymástól függetlenül. És miután ezt megtettük – de csak utána! –, el kell gondolkodnunk azon, hogy nézeteik miben közösek (és miben különböznek egymástól). Hiba lenne az egyiket a másik felől értelmezni. Az effajta felszínes Heidegger-értelmezés jelen van a tradicionalista filozófiai munkákban. Ilyen, a Guénon által képviselt pozícióból történő kritikával találkozhatunk Julius Evola *Meglovagolni a tigrist* című munkájában is. Ebben a könyvben a heideggeri terminológia eltorzított formában és meglehetősen naiv, a kellő alátámasztást nélkülöző interpretációban jelenik meg.”¹⁰ De bármennyire is problematikusnak tartja Dugin Heidegger és a tradicionalista filozófusok összebékítését, a valóságban mégis rendre ezzel próbálkozik, hangsúlyozza Pégny. Mindazonáltal a közeljövő történelmi fordulatát intellektuálisan előkészíteni szándékozó dugini „szintézis” nem egészen eredeti ötlet. A dugini eszmék elsődleges forrása a szélsőjobboldali tradíció, valószínűsíthető közönsége pedig efféle nézetek befogadására hajlamos emberek köréből rekrutálódik. A francia filozófus Dugin-interpretációja számos vitathatatlan igazságot tartalmaz, mindazonáltal fontos kiegészítésekre szorul. Tudniillik a Dugin-féle bellicizmus nemcsak a nyugati ezotériából és a heideggeri filozófiából építkezik, hanem – kimondva vagy kimondatlanul – az orosz tradíció apokaliptikus és démonológiai víziói is rendre felbukkannak írásaiban. Nem kis részben ezzel a kulturális örökséggel magyarázható, hogy Dugin gondolatai szinte mindig a háború, a halál, a pusztulás, a temető és az apokalipszis körül forognak, s talán éppen ezért tűnhet számára annyira vonzónak a heideggeri filozófia nekrofil aspektusa.

Az igazság az, hogy az orosz kulturális tradíció bővelkedik az efféle szélsőségekben. Már Bergyajev is úgy látta, hogy az orosz „néplélek” hajlamos a világ minden történéseit a végítélet felelől értelmezni. Az *orosz eszme* című könyvében mindezt a következőképpen foglalja össze: „Én úgy fogalmaznék: mi, oroszok, apokaliptikus beállítottságúak vagy nihilisták vagyunk. Azért vagyunk

apokaliptikusak vagy nihilisták, mert a végzet felé törekszünk, és nemigen értjük a történelem fokozatosságát, ellenségesen tekintünk a tiszta formára. [...] A pravoszlávia a kereszténység eszaktologikus aspektusát fejezte ki a legerősebben. Az aszketikus és eszkatologikus elemek az orosz nihilizmusban is felismerhetők. Az orosz nép a történelmi folyamat végére irányulva él, nem a középmezsgye népe – míg a humanista kultúra a történelmi folyamat középmezsgyéjéhez tartozik.”¹¹ Bizonyos értelemben Dugin nem tesz mást, mint folytatja és radikalizálja az orosz tradíció imént idézett aspektusait, illetve álláspontja megerősítéséhez „a halálhoz viszonyuló lét” heideggeri interpretációját hívja segítségül. Ugyancsak vonzónak találja a heideggeri zsidó-keresztény ellenességet és a német filozófus rejtett (néha persze csaknem nyílt) vonzódását a politeizmushoz.

Heidegger szerint a nyugati filozófia kezdete a Kr. e. 6. századra datálható. A német gondolkodó számos alkalommal hangsúlyozza, hogy a „filozófia” egy viszonylag kis és a világ többi részétől elzárt nép, az antik görögök „találmánya”. „Természetesen ők még nem tudtak semmit a »nyugati világról« és a »Nyugatról« (Abendland). Ez a kifejezés elsődlegesen geográfiai fogalom, amely a Nyugatnak a Kelettől, azaz az ázsiai világtól való elhatárolását jelentette. A »nyugati« titulus egyúttal történeti fogalom is, amely a jelenlegi Európa történetének és kultúrájának megnevezésére szolgál, ami a görögökkel, illetve leginkább a rómaiakkal vette kezdetét, és lényegét tekintve a zsidó-kereszténység által meghatározott. De ha a görögöknek bármilyen sejtésük lett volna a nyugati világ jövőjéről, a filozófia soha nem kezdődött volna el. A római világ, a zsidóság és a kereszténység teljesen kiforgatták és meghamisították a kezdeti filozófiát – azaz a görög filozófiát.”¹² Ezek a megjegyzések nem véletlenszerűek és kivételesek a német filozófus gigantikus életművében. A *Bevezetés a metafizikába* című munkájában ugyancsak értelmetlen szókapcsolatnak nevezi a „keresztény filozófiát”, hiszen a hit nézőpontjából a filozófia lényegében értelmetlenség. „A »keresztény filozófia« fából vaskarika és félreértés. [...] Az eredeti keresztény hit számára a filozófia bolondság.”¹³ Dugin örömmel csatlakozik a kereszténység meglehetősen sajátos heideggeri interpretációjához, és több alkalommal kijelenti, hogy egyetért Nietzsche (és Heidegger) megfogalmazásával, miszerint a „kereszténység nem más, mint a tömegnek szóló platonizmus”.¹⁴ A Biblia sémita eredetű szöveg, ami kívül esik az indoeurópai tradíción. „Heidegger számára ez idegen gondolkodás, amelyet sohasem fogadott el, és amelyhez képtelen volt csatlakozni. Ahhoz, hogy biblikusan gondolkodjunk, sémitának kell lennünk. Természetesen létezett az apostoli időktől kezdődően olyan, mint keresztény filozófia, amely görög és indoeurópai talajra építve jelentősen átdolgozta a sémita-zsidó vallást és a teológiát.”¹⁵ Mindazonáltal Heidegger nem mutatott különösebb érdeklődést az ily módon feljavított kereszténység iránt sem, mondja Dugin. De ha lehet ezt mondani, az orosz filozófus még egy lépéssel tovább megy, és a Heidegger-féle *négyesség* (Geviert) elemzése kapcsán kijelenti: Heidegger sokat vitatott kategóriája látszólag a hegeli dialektika tézis-antitézis-szintézis hármassága ellen irányul, de valójában a keresztény *Szentháromság* túlzottan *irénikus* (a megbékélésre és a harmóniakeresésre irányuló) jellegrével sincs kibékülve. A Szentháromságból hiányzik a harc és a küzdelem emancipatorikus dinamikája, ezért valódi *ontológia* keresztény alapokon nem jöhet létre. Heidegger szemében Hegel „mégiscsak filozófus” volt, ilyenformán „a hegeli triász fontosabb volt számára, mint a keresztény dogmatika”.¹⁶ Dugin a *Martin Heidegger. egy másik Kezdet fi-*

lozófiája című munkájában három fejezetet is szentel a heideggeri négyesség bellicista interpretációjának. Legfontosabb állításaival a *Háború a négyességben* című alfejezetben találkozhatunk. Heidegger kiindulópontja, mondja a szerző, Hérakleitosz jól ismert töredékéhez kapcsolódik: a „Háború mindenek atyja és mindenek királya. És egyeseket istenekké tett meg, másokat emberekké, egyeseket rabszolgákká tett, másokat szabadokká.” Heidegger életművében a négyesség két változatával is találkozhatunk, noha a lényeg alapvetően változatlan maradt. A négyesség (Geviert) rendszere a következőképpen néz ki: fent található a *Világ* (a négyesség későbbi változatában az *Ég*), lent a *Föld*, bal oldalon az *Ember*, míg jobb oldalon az *Istenek*. Dugin szerint a heideggeri négyesség elemei dinamikus ellentétben, olykor egyenesen *háborúban* állnak egymással, amit a hérakleitoszi töredékre való utalás egyértelműen kifejez. „A háborúra való irányultság a Geviert minden pontján és minden szegmensében tetten érhető, ami arra készít minket, hogy vegyük észre: fölöttünk, alattunk és körülöttünk, azaz voltaképpen mindenütt a négyesség jelenlétével kell számolnunk. Tulajdonképpen mindannyian a háború termékei vagyunk, és ennyiben a háború az, ami elválaszt minket az istenektől, és emberekké tesz minket. De másrésről megint csak a háború az, ami az istenekhez köt minket, mert éppen a háború helyezett bennünket a földre, és nyitotta meg számunkra az égboltot.”¹⁷ A háború – polemosz – voltaképpen a létnek (Seyn) mint olyannak a valódi neve. És éppen ebben van a heideggeri fundamentálonológia igazi mélysége, mondja Dugin. Ha belátjuk, hogy lét lényege a háborúban gyökeredzik, akkor azt is megértjük, hogy mindez szükségképpen a *Semmi* problémájához vezet el minket. „Heidegger szerint a fundamentálonológiai struktúrában a *Semmi* mint a *létben való semmisítés* (das Nichtung im Seyn) jelenik meg. A lét (Seyn) mindig megtörténik vagy megesik (sich er-eignet), mindig megújul, de mindig kockázatosan és sohasem végérvényes evidenciaként.”¹⁸ És minél jobban hitegetjük magunkat a változatlan, örökérvényű létezés lehetőségének illúziójával, a lét (Seyn) annál inkább a maga megsemmisítő oldalával fordul felénk. De éppen ez az, ami figyelmezteti a halandót a maga elkerülhetetlen halálára, a véges létezőt a maga végességére, létezése egyedi, megismételhetetlen faktumára, azaz a létezése eseményjellegére (Ereignis). „A lét nem a békében (mir) ismerszik meg, hanem a háborúban, mivel ott a lét »igen«-je és »nem«-je mindig egyidejűleg mutatkozik meg. Itt újra érdemes emlékeztetni Hérakleitosz figyelmeztetésére, aki azt mondotta: Homérosz, aki azért imádkozott, hogy az istenek és az emberek közötti ellenségeskedés szűnjék meg, nemigen sejtette, hogy ezzel az óhajával szörnyű átkot szórt minden halandóra.”¹⁹ A világ (és a béke) valódi lényege a háború, mondja Dugin, és a heideggeri *esemény*, amely mint dinamikus erőközpont a fentebb változt négyesség közepén helyezkedik el, a lét eszkatológikus jellegét fejezi ki.

Dugin 2016-ban *Marin Heidegger – Metapolitika. A lét eszkatológiája* címmel egy újabb könyvet jelentetett meg a heideggeri filozófia lehetséges politikai értelmezéséről.²⁰ A könyv egyik fejezetében (*A Dasein és a Halál struktúrái*) újra csak a halál, a harcos, a háború és a temető fogalmainak metafizikai/metapolitikai üzeneteit igyekszik dekódolni. A halál értelméről elmélkedve Dugin többször is párhuzamba állítja egymással a Heidegger-féle *halálhoz viszonyuló lét* (Sein zum Tod) jelentéstartalmát és Gilbert Durand-nak az *ontológiai diurnushoz* kapcsolódó fejtegetéseit. Durand szerint a nappali létezés értelmét csak az éjszaka sötétje felől tudjuk felfejteni. Ehhez pedig a *harcos* alakjának szimbolikus jelentése nyújthat segítséget. „A harcos – vagyis az az ember, aki a

nappal oldalán áll, és bátran szembenéz az éjszakával, jól tudva, hogy az éjszaka – önmaga *másikja*. Ez az éjszakával szembenező létezés *más* (más, mint a földművesé vagy a parasztemberé), mert határt von; másfajta diairészsiz és másfajta különbségtétel ez.”²¹ A földműves az az ember, aki jól körülhatárolható térben éli életét. A harcos viszont mindig fut, vagy az ellenséggel szembe, vagy előle menekülve. A harcos „intim viszonyban” van a halállal és az őt befogadó sírgödörrel. Az emberek közül igazából csak a harcos tud meghalni, mondja Dugin. Végső soron a temető a harcos igazi otthona, de nincs ebben semmi féltelmes. „Nem felesleges arra emlékeztetni, mondja Dugin, hogy a tradicionális civilizációkban a legmélyebb remények a temetőhöz kötődtek. Manapság a temető a városon kívül helyezkedik el, míg a régi időkben a templomkertek a lakott területek centrumában voltak, és egyben a kollektív összetartást szimbolizálták. A halott elődök részt vettek a legfontosabb politikai döntések meghozatalában, és az agora – az a hely, ahol a politikai kérdésekről döntöttek – lényegében temető volt. A még korábbi időkben őseink a küszöb alá temették a halottakat, azaz a temető minden esetben a *közelség* első számú toposza volt. Mit jelentett ez? Mi már igyekszünk eltávolítani magunktól a temetőt, míg a szakrális, tradicionális civilizációban a helyzet ennek éppen az ellenkezője volt: szorosan *hozzánk* kötődött. De van még itt egy újabb kérdés is. *Ki* az, akinek a haláláról szó van? Van a Halál Angyala, a Rettegés és Mennydörgés Angyala, akihez Rettegett Iván *Akafiszt* (álló imádságot) írt. Továbbá létezik a halál démonja is (a zsidó-keresztény hagyományban ennek ismert alakja Azázél). Más szavakkal kifejezve: a halált igenis lehetséges perszonifikálni. Ezt jeleníti meg Jákob harca az Angyallal Bételben, miután éppen azáltal lett kiválasztott, hogy az Angyal kifícamította és eltörte a forgócsontját, amit egyébként többféleképpen is lehet értelmezni. A halál »*ki*«-je, a halál perszonifikációja voltaképpen a halál struktúrája értelmezésének fundamentális eleme. Amikor a halál táncoló lényvé lesz, és egészen közel kerül hozzánk, amikor a halál a maga intim mivoltában, azaz személyesként jelenik meg számunkra, akkor kezdjük igazából megérteni a halál *Dasein*jának valódi vonásait. Amikor a jelenvalólét (*Dasein*) szemben találja magát valamilyen fundamentálissal, akkor az megnyitja számára *valódi lényegét*. De még egy újabb következtetéshez is el lehet jutni: a klasszikus metafizikában, miként arra Heidegger számos alkalommal rámutatott, eltekintettek a halál jelenvalólététől (*Dasein*); a halál csak faktumként manifesztálódott. Először a »halál mint eszme«, majd a »halál mint árucikk« mutatkozik meg az ember számára. A nihilisták szerint ez jelenti az utolsó árut, a »semmi-áruját«, míg a korábbi metafizikusok szerint a halál mégis akceptálható valami, mert az élet értelmére adott válasz. De ha létezik olyan, mint jelenvalólét (*Dasein*), ami feltár, úgy a halál is megnyílik; a jelenvalólét (*Dasein*) – rákérdezés. Következésképpen a halál maga is kérdésfeltevés.”²²

A halál fogalmában rejlő pusztulás tényét Heidegger is elfogadja, de azt mégis inkább *feladatként* és *lehetőségként* értelmezi. A halál olyan kivételes lehetőség, mondja Heidegger a *Lét és idő* 74. paragrafusában, amely a szabadság és a szükségszerűség másutt elképzelhetetlen szimbiózisaként értelmezhető. „Csak a halál előlegzése űz el minden véletlenszerű és »ideiglenes« lehetőséget. Csak a halálra nyitott szabatlét adja meg a jelenvalólét számára az abszolút célt, és taszítja bele sz egzisztenciát végességébe.”²³

Az imént idézett Heidegger-könyvében – miként a 2010-ben megjelent munkájában – Dugin elismeréssel beszél a német filozófus halálértelmezéséről, sőt

„érvelésének” egyik kitüntetett vonása éppen az, hogy minden lehetőséget megragad Heidegger gondolatainak a „végsőig való kiélezésére”. Itt is ezt teszi. Ugyanis, mondja néhány sorral lejjebb, miután Heidegger hátat fordított a halál fogalma adottságként való értelmezésének, bevezeti a *feladat* fogalmát. A számunkra megnyíló halál nem azt a *feladatot* jelenti számunkra, hogy ismerjük meg a halált (ugyan részben ezt is jelentheti), azaz a halál lényegét tekintve nem episztemológiai kihívás, hanem inkább olyan valami, ami *teremtést* vagy *alkotást* kíván meg tőlünk, mivel egyértelművé teszi létezésünk jövőre irányultságát. A halál nyitottságát elsődlegesen nem megismernünk kell, ugyanis a halál jelenvaló létünk „regényének” fundamentális objektuma, abszolút *küszöb* vagy *határ*. S valóban, Heidegger a *Lét és időben* a következőket mondja: „Ekképp a *halál* mint *legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan lehetőség* mutatkozik meg. Mint ilyen, a halál *kitüntetett* küszöbönállás. Ennek egzisztenciális lehetősége azon alapul, hogy a jelenvaló lét lényegszerűen feltárult önmaga számára, mégpedig a magaelőzés módján. A gondnak ez a struktúramozzanata a halálhoz viszonyuló létben konkretizálódik a legeredendőbben.”²⁴ Csakhogy a jelenvaló létnek metapolitikai jelentősége is van, hiszen a halállal szembenező elhatározottság (*Geschlossenheit*) a közösség történelmi sorsának vállalásában teljesedik ki. „Ha azonban a sorsszerű jelenvaló lét mint világban-benne-lét lényegszerűen a másokkal való együttlétben egzisztál, akkor története együttes-történet, és mint történelmi sors határozódik meg. Ezen a közösség, a nép történetét értjük. A történelmi sors nem egyedi sorsokból tevődik össze, mint ahogy az egymással sem fogható fel több szubjektum együttes előfordulásaként. Az ugyanabban a világban való egymássalétben és meghatározott lehetőségekre való elhatározottságban a sorsok már eleve irányítottak. Csak a közlésben és a harcban válik szabaddá a történelmi sors hatalma. A jelenvaló lét sorsszerű történelmi »nemzedékében« és nemzedékével alkotja a jelenvaló lét teljes, tulajdonképpeni történetét.”²⁵

Pégny szerint Heidegger itt őszintén bevallja, hogy a gondolkodónak az a valódi szerepe, hogy ott is meglássa a belső ellenséget, ahol erre más nem képes, vagy kreáljon egyet, amennyiben az nem tűnne fel a láthatáron. Mindig készen kell állnia a betolakodó elleni támadásra, akit ő már akkor felismer, mikor erre még senki sem képes. De az ellenség azonosítása még nem minden: a gondolkodónak vállalni kell az ellenség gyökeres kiirtásának a felelőségét is.²⁶

Ezen a ponton, mondja Dugin, újra emlékeztetni kell a harcosok kasztjának kitüntetett szerepére, akik számára professzionális feladat más emberek életének megsemmisítése. Csakhogy ebben az esetben a gyilkosság az életigenlés kitüntetett aktusává válik. A halál egzisztenciális szentesítése ez, amennyiben a magunkhoz vonzott halállal egyúttal az életet is magunkhoz vonzzuk, tudomásul véve e két erő megszüntethetetlen koegzisztenciáját és egyben kollízióját. „Éppen így gondolta ezt Mamlejev, a *Kóborló medvék (Satuni)* című regényében és számos más olyan alkotásában is, ahol igyekszik a gyilkosság metafizikájának lényegéig hatolni, a megszállott emberek metafizikájába, a halálkeresők borzalmas metafizikájába, és – ezzel egyidejűleg – az olyan remegő lények metafizikájába, akiket megérint és foglyul ejt az a törekvés, hogy valamiképpen megértsék ezt a »tudományt«, amely oly megbízhatónak és hitelesnek tűnik.”²⁷

Mihail Epstejn, az évtizedek óta Amerikában élő és oktató orosz filozófus az utóbbi években több írást is szentelt az orosz kultúrában napjainkban is masszívan jelen lévő nekrofil és okkultista tendenciák elemzésének. A *Sátanodicea*²⁸

című tanulmányában, illetve az *Orosz antivilág. Politika az apokalipszis szélén* című könyvében a Magyarországon szinte alig ismert misztikus és okkultista regényíró, Vlagyimir Sarov (1952–1958) életművének egyik kitüntetett aspektusáról nyújt sokkoló képet az olvasónak. Sarov szinte minden művében a Sátán (Antikrisztus) nemcsak Krisztus ellenpólusaként jelenik meg, hanem inkább annak „ikertestvére”, és végső soron maga is pozitív szerepet játszik mind az evilági, mind a túlvilági életben. Epstejn az 1980-as években ismerkedett meg és barátkozott össze Vlagyimir Sarovval, aki akkoriban még nem lehetett része a nyilvános irodalmi életnek; művei jobbára szamizdat kiadványokban jelentek meg. Később, miután Sarov világlátásában a végeletekig eluralkodott az okkultizmus és a sátánista „pszeudokereszténység” megszakadt a kapcsolatuk. Röviden: Sarov regényeiben (például az *Agamemnon királyságában*) a mennyország és a pokol, a szent és profán szférái között folyamatos az átjárás, a jó csak a rossz „háttértámogatásával” képes megvalósulni. „Természetesen Sarov hőseinek logikája mentén Retteget Ivánt és Szálint egyaránt pokolfajzatoknak kell tekintennünk, ugyanis a Sátán rajtuk keresztül menedzseli és szervezi az evilági élet bálját. De magának a Sátánnak az Isten engedélyezi, hogy az ő második és végleges visszatéréseig uralkodjon a földön azért, hogy lehetőség szerint minél több lelket juttasson a menyországba. Tehát így működik az Isten és a Sátán koordinált munkamegosztása.”²⁹ Legalábbis Sarov regényeiben, mondja a szerző. Itt és most csak egyetlen alfejezetet szeretnék kiemelni ebből a könyvből, amelynek első számú tézise a következőképpen hangzik: Dugin – mint a nacionál-bolsevizmus és az Új-Eurázsia-eszme prominens képviselője – még Sarov regényhőseinel is szélsőségesebb, kifejezetten sátánista álláspontot képvisel. Epstejn idézi Dugin hírhedtté vált *Andrej Platonov mágikus bolsevizmusa* című írását, amelyben Dugin igencsak eredeti módon értelmezi (igazság szerint inkább meghamisítja) az orosz író leghíresebb regényének (*Csevangur*) üzenetét. „Számunkra Platonov – filozófiai doktrína. Magunkénak tekintjük, és segítségével intellektuálisan bármit igazolunk: az elidegenedett osztályok és a racionális struktúrák kipusztításán át egészen a kendőzetlen népiertáshoz – mindent. Magunkénak érezzük a csevanguri örület dogmáját [...] a holtak halmokban sorakoznak felettünk, levegőt is alig kapunk tőlük.”³⁰ Pontosan az effajta „érvelést” hívja segítségül akkor is, amikor a bucsai vérengzést igyekszik igazolni, mondja Epstejn.

A háború és az erőszak metafizikai, illetve metapolitikai igazolása nemcsak Dugin erősen okkultista színezetű, de mégiscsak filozófiai munkáiban játszik döntő szerepet. Ezek az eszmék a látszólag „tisztán” politikafilozófiai műveiben is megjelennek. *A negyedik út. Bevezetés a negyedik politikaelméletbe* című könyvében a következőket olvashatjuk: „A konzervatívok ritkán pacifisták. Olyan világ vesz bennünket körül, amelyben a béke ünneplését és az érte való hadakozást frázisként ismételgetik. Pedig az igazság az, hogy minél többet beszélnek a békéről, annál több vér folyik a valóságban, és annál többet szenvednek az ártatlanok. Egy konzervatív embernek tehát nem kell hazudnia: *számára a háború a fontos, nem pedig a béke.*”³¹ Majd Nietzsche szavait idézi, aki a maga korában nem félt felkiáltani: „Szeressétek a békét, de mint az új háború eszközét, és jobban szeressétek a rövid békét, mint a hosszút!” (Wildner Ödön fordítása) Mint szinte mindig, itt is Hérakleitoszra hivatkozik, aki szerint a háború – polemosz – „minden dolgok atyja”. Az ember tehát mindig harcol. „Voltaképpen *háborús lény*. Ebben áll ontológiai gyökere. Harcol az igazságért, a szerelemért, az igazságosságért, a jóért. A háború időnként fogja az ember kezét, és

messzire vezeti, máskor viszont elengedi. De az ember sohasem adja fel, mindig újrakezdi. Amíg él, mindig harcolni fog. Mi, oroszok a történelmünk során mindig is háborúztunk. Amikor nem harcoltunk, kezdtünk szétrohadni. Voltaképpen miért is kellene felhagynunk a háborúzással? Hát nem ellenségek élnek körülöttünk, akik rárontanak a földünkre, a népünkre, a vallásunkra? Ha nem rontanának ránk, az más helyzet lenne, de akkor ők nem is lennének emberek [...]. A gonosz ellen folytatott szakadatlan harc parancsa ott rejtőzik az ember szívében. Ebből a pacifizmus jelentené a legrosszabb kiutat – vagyis a jó és a rossz megbékítésének kísérlete. Ámbár ez valójában nem békekötés vagy kompromisszum lenne, hanem a *bűn diadala*. A pravoszláv hagyományban a Látható Egyházat *Harcos Egyháznak* nevezik. A háború tematikájának a konzervatív filozófia korpuszában kell lennie, amelyet transzparensen és nyugodtan kell megvitatni – káröröm és szadizmus nélkül, vagyis józan lelkiállapotban. De mégiscsak harcosokként kell elgondolni és kiismerni magunkat, olyan harcoló népként, aki *harcol* az hazájáért és az Egyházáért.”³² Mint tudjuk, Freud szerint a szerelem istene – Érosz – szemben áll Thanatosszal, a halál istenével. Duginnál ez másképp van: ez a két isten valójában szíami ikreként létezik. Az élet és a halál, a teremtés és a pusztítás egylényegűek, legfeljebb egyszer az egyik, másszor a másik arcát fordítja felénk.

■ JEGYZETEK

1. Amíg Weiss János Heidegger-kritikus álláspontja Emmanuel Faye felfogásához közelít, addig Schwendtner Tibor alapos és jól dokumentált munkáiban óvatosabb kritikát fogalmaz meg, de az antiszemitizmus és a náci kultúrpolitika iránt talán túlságosan is megértő Heidegger-kép azért az ő interpretációjában is fel-fel bukkan. Lásd például *Heidegger és a nemzeti szocializmus*. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2016. Vajda Mihály szerint viszont Heidegger csak „kicsit” és rövid ideig volt náci, ebből fakadóan hibás álláspont lenne a harmincas évek szövegeiből kiindulva megítélni a német filozófus életművét. Mezei Balázs a *Heidegger és a Fekete füzetek* című tanulmányában (Valóság 2019. 1. sz.) viszont egyenesen hamisnak tekinti azt az állítást, miszerint Heidegger antiszemita lett volna.
2. Emmanuel Faye: *Heidegger, l'intruduction du nazisme dans la philosophie*. Éditions Albin Michel, Paris, 2005.
3. Gaëtan Pégny: *Alexandre Douguine, un heideggerisme à la foi assumé et dissimulé*. Revue d'Histoire de la Shoah 2017. 2. 115. <https://shs.cairn.info/revue-d-histoire-de-la-shoah-2017-2-page-115?lang=fr&tab=auteurs>
4. Uo. 116.
5. Alekszandr Dugin: *Martin Heidegger: filozofija drugovo Nacsala*. Akedemicseszkij Projekt, Moszkva, 2010. 215–216. A legtöbb nyugati szerző Dugin munkájának angol kiadására hivatkozik, többek között Gaëtan Pégny is. Lásd Alexander Dugin: *Martin Heidegger: The Philosophy of Another Beginning*. Radix, Washington, 2014.
6. Uo. 216.
7. Lásd uo. 15.
8. Uo. 297.
9. Pégny: i. m. 117. Figyelemre méltó, hogy Dugin könyvének angol fordítása Amerikában jelent meg, és a könyvhöz az ismert, részben magyar származású paleokonzervatív Paul E. Gottfried írt előszót.
10. Dugin: i. m. 134. Dugin fent idézett kommentárjára Pégny is hivatkozik. I. m. 117–118.
11. Nyikolaj Bergyajev: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a 19. században és a 20. század elején*. (Ford. Patkós Éva) Osiris, Bp., 2020. 145–146.
12. Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Band 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. (Herausgegeben von Peter Trawny) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2012. 1. Lásd még Pégny: i. m. 122. A *Martin Heidegger...* című munkájában Dugin a következőképpen interpretálja Heidegger fent idézett gondolatait: „Heidegger szerint a keresztény teológia csak egy epizód a újplatonikus topikában, ahol a *filozófiai démon* helyére – később pedig a platóni ideák helyére – a sémita teremtmény Isten alakja lép.” I. m. 80.

13. Martin Heidegger: *Bevezetés a filozófiába*. (Ford. Vajda Mihály) IKON Kiadó, Bp., 1995. 6.
14. Dugin: i. m. 78.
15. Uo. 79.
16. Uo. 145.
17. Uo. 148.
18. Uo. 149.
19. Uo. 149. Dugin tudatosan játszik az orosz *mir* szó különböző jelentéseivel. Az orosz *mir* szó ugyanúgy jelenti a faluközösséget, a békét és a világot.
20. A. G. Dugin: *Martin Hajdegger. Metapolityika. Eszkatologija bityija*. Akademicsszkij Projekt, Moszkva, 2016.
21. Uo. 62.
22. Uo. 70. Lásd még P. Sz.-N. Szemikina: Metafizika kladbiscsa v tvorcseszttve F. M. Dosztojevszkogo i Ju. V. Mamlejeva. (A temető metafizikája F. M. Dosztojevszkij és J. V. Mamlejev műveiben.) <https://cyberleninka.ru/article/n/metafizika-kladbiscsa-v-tvorchestve-f-m-dosto-evskogo-i-yu-v-mamleeva>
23. Martin Heidegger: *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály és társai) Gondolat, Bp., 1989. 616.
24. Uo. 430.
25. Uo. 617.
26. Lásd Pégny: i. m. 126.
27. Dugin: i. m. 71.
28. Mihail Epstejn: *Satanodiceja*. Religioznij szmiszl russzkoy isztoriji po Vlagyimiru Sarovu. <https://emory.edu/INTELNET/Sharov.%20Satanic.pdf>
29. Epstejn Mihail *Russzkij antyimir*. Polityika na granyi apokalipszisa. Franc-Tireur USA, 2022.
114. Epstejnek ez a könyve már nem jelenhetett meg Oroszországban, nyilván azért, mert élesen elítéli benne az Ukrajna elleni 2022-es orosz inváziót.
30. Uo. 124.
31. Alekszandr Dugin: *Csetvjortij puty. Vvegyenije v csetvjortuju poityicseszkuju tyeoriju*. Akagyemicsszkij Projekt, Moszkva, 2015. 143.
32. Uo. 143–144.





GY. DÁVID GYULA

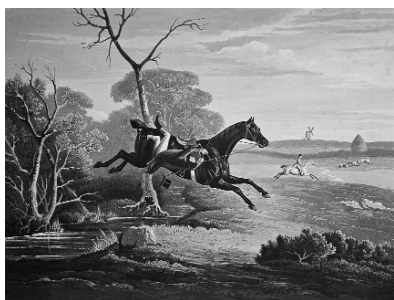
JEGYZETEK

A BONCHIDAI BÁNFFY-KASTÉLY
KÉPZŐMŰVÉSZETI GALÉRIÁJÁHOZ (II.)

IV. Taking it coolly, – very like a whale! Colombine (it should have been Harlequin), having got rid of the Count, leaves him to follow on foot at his leisure. He comes to a brook & mistaking the depth, jumps in & sticks in the clayey bottom until fished out by a Shepherd.

Hidegvérrel fogadja, akár egy bálna!

Columbine (Harlekinnek kellett volna lennie), miután lerázta a grófot, hagyja, hogy az saját kedve szerint gyalog kövesse. Aki viszont egy patakhoz érve, elnézi annak mélységét, beleugrik, és ott ragad az iszapos mederben, amíg egy juhász ki nem halássza.

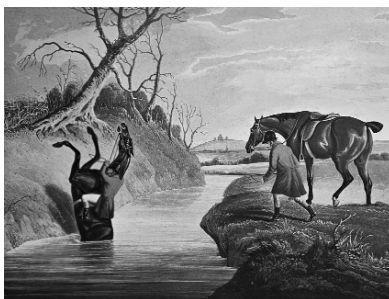


V. „He’s off! – no, he’s on! – he hangs by the rein!” The Count & Brigliadora part company, a strong grower having caught his knee at the last leap & unseated him.

„Leesett! – nem, rajta van! – a gyeplőn lóg!” A gróf és Brigliadora megválnak egymás társaságától, mivel az utolsó ugrásnál egy erős ág megakasztja a gróf térdét és kibillenti a nyeregből.

VI. „Smooth glides the water where the brook is deep.” The Count, again on Brigliadora, charges a wide & deep brook in the Vale of Belvoir; and but for the assistance of Tom Wilkins, the whipper-in, would in all probability, have been drowned.

„Sima a felszín, ahol a patak mély.” Szintén Brigliadorán a gróf Belvoir-völgyében rohamoz meg egy széles-mély patakot, és ha Tom Wilkins falka-hajtó nem segít neki, valószínű megfulladt volna.



A tanulmány első része a *Korunk* júniusi számában jelent meg.



VII. *That's your sort.* The Count on Lord Alvanley's "Everitt" clears a flock of sheep, a stile, a long foot bridge, and other et ceteras, landing well in the next field.

Ez az Önök módszere. Lord Alvanley „Everitt”-jén a gróf egy birkanyáj, egy kerítés, egy hosszú gyaloghíd mellett más akadályokat is leküzd, majd jól landol a következő mezőn.

VIII. *A flying leap! – après vous Monsieur.* The Count beats Cruiser into the lane – best pace. Even betting at first, afterwards two to one on the Counts.

Egy lendületes ugratás! – csak Ön után, Uram. A gróf megelőzi Cruiser-t a pályán – nagyszerű tempóban. A kezdeti kiegyenlítettség kettő az egyre módosul a gróf javára.

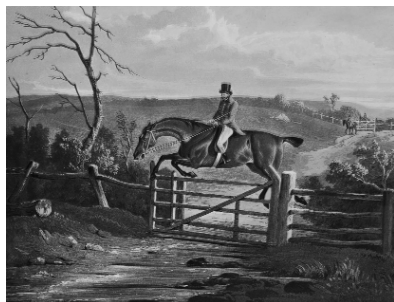


IX. *Doing it well.* The Count on Nimrod clears a large ox-fence at full speed & comes handsomely into the next field.

Ez megteszi. Nimród hátán a gróf teljes sebességgel átugrat egy nagy marhakerítés felett, és elegánsan érkezik be a következő mezőre.

X. *Larking – more dirt, the less hurt!* Returning from Hunting, the Count rides Mother Goose at a gate on the swing & gets a harmless but very dirty fall.

Mókázás – minél több a piszok, annál kevesebb a fájdalom! A vadászatról Lúdanyó hátán visszatérve a gróf egy lengőkapunál ártalmatlan, de nagyon csúnya esést szenved.



Végezetül még egy alkotásra térnénk ki egy kicsit részletesebben. Bíró Béla a „művészileg teljesen jelentéktelen, primitív olajfestményről” csak „mint érdekességéről” emlékezik meg, és itt sem fukarkodik a bíráló szavakkal, bár azt megjegyzi, hogy a festmény erdélyi jelenléte jelzésértékű. A „Szeretetnek eledele” néven ismert alkotásról²⁰ van szó: ez II. József

1781-es türelmi rendeletéhez kötődik, amely az evangélikus, református és görögkeleti egyháznak is szabad vallásgyakorlatot biztosított, kivonva őket a katolikus püspöki ellenőrzés alól. A különböző felekezetek közötti egyenlőséget, az egyházak közötti békességet szimbolizálja, a kor szokásához híven elismerésképpen.



A Pax Vobis feliratú joggal és Máté evangéliumából vett idézettel – Krisztus Szerzeményét akárminth tartjátok, *Tsak Nékem s Istennek a Díjt megadjátok.* (Máté 22. rész) – közelítő császár előtt az egyenlőséget jelentő kerek asztalánál egy lutheránus pap, egy református lelkész, egy ortodox pápa és a római katolikus egyházat szimbolizáló pápa ül. Az egyházatyák keze ügyébe a művész a felekezetükre jellemző úrvacsorai eszközöket helyezett el: a kehely mellett a katolikus egyházfő és az evangélikus pap ostyát, az ortodox pápa kanalat tart, míg a református lelkész előtti tányéron kenyérszeletek vannak.

Az életkép alatti verses felirat további részletet is elárul:

*Kenyérből egyveránt négyen osztogattok,
Borból ellenben tsak hárman adogattok.*

*De azért egymásra ne agyarkodjatok,
S a vak buzgóságnak már békét hagyjatok.
A'mit Isteni Kéz által Jozsef teve,
Az által Egyiptom éhségtől mentt leve.
Második Józsefnek még nagyobb érdeme,²¹
Mert az éh lelkekre ügyelt Kegyes Szeme,
Meg-adván a vallásbéli Szabadságot,
S terjesztvén Hazánkra új világosságot.
De már tölti, a Menny' Lakosinak sorat.
Óh hív Magyar áldjad ditső Nevét s porát!²²*

Nestoreos vivus felix Josephe per annos
TVNC MVNDO CESSANS VIVERE VIVE POLO

Bíró Béla számbavétele – miközben természetesen kitér az olajban, akvarellbe megörökített családi arcképcsarnokra is – még számos metszetnyomatot (Ferenc József császárról, Erzsébet királynéről, Savoyai Jenőről, az *Atlas Hungaricus*ból, antik Róma műemlékeiről), képzőművészeti album-mappát is megemlít, fontos tudást közvetítve az utókornak. Bízunk benne, hogy a fentiekkel kiegészítve ezek figyelembe vehető segítséget nyújthatnak a kastély archív képeken nem érzékelhető, a meglévő falakból, terekből ki nem olvasható hangulatának napjainkban folyó hiteles rekonstrukciójához.

Nyolcvan évvel a kastély tűzvésszel, rablással folytatott pusztítása után találónak érezzük a Bíró Béla írását záró sorokat: „*Visszanézünk. Még látjuk a régi clavicembalo körvonalait s szinte halljuk húrjairól a biedermeier-kor halk melódiáit, de éles recsegéssel új hang harsan fel: »A keleti hadszíntérről jelentik ...«*”

■ JEGYZETEK

20. A festmény a 2021. szeptember – 2022. január között *Szeretettnek eledele – A tápláléktól a teljes közösségig* címmel a budapesti Evangélikus Országos Múzeum által megrendezett időszaki kiállításának névadó darabja volt. A kiállítás ismertetőjében utalás történik arra, hogy a festményt valószínűleg egy Győr környéki magyar nyelvű evangélikus gyülekezet készítette. <https://www.evangelikus.hu/hireink/ajanlo/meselourvacsorai-targyak> (letöltés: 2024. 10. 14.). Sinkó Katalin: *Szeretettnek eledele* c. korábbi tanulmányában (Ars Hungarica 1997. 01–02. 409–420) a festmény több példányát is megemlíti: a Komáromi Múzeumban, (ltsz. B-26, olaj, vászon, 66 x 44 cm), ill. egy magángyűjteményben (olaj, vászon, 75 x 54 cm).

21. A kompozíció Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnokában őrzött metszetváltozatának (ltsz. 67.68) német nyelvű felirata – amely eltér a festmények szövegétől – az éhező egyiptomiak és a szellemre éhes lelkek közötti párhuzammal még konkrétabb utalást tesz a bibliai József és József császár közötti hasonlóságra. Ezúton köszönöm Boda Zsuzsannának a segítő útmutatását.

22. A fenti kiállítás egyik kurátora, Zászkaliczky Zsuzsanna szerint míg ez a két sor utalás arra, hogy a kép II. József (1741–1790) halála után készült, az ezt követő kettő az élő császárhoz szól: „Nesztori éveket érz meg boldog József a földön, / majd eltávozván, mennybéli életet élj!” Bíró Béla ebből csak az évszámot rejtő utolsó kronosztikon sort idézi, amely szerint a kép 1782-ben keletkezett.

TÓTH-LIPTÁK PÉTER – PATAKI VERONIKA

TARTALMAS ÜRESSÉG

John Williams *Stoner* című regényének egy alternatív vallástudományi olvasata

Bevezető megjegyzések

■ Joggal merül fel az obligát kérdés, hogy vajon miért is érdemes írni egy újabb cikket a címben aposztrofált regényről, amelyet már megannyi kritika és recenzió méltatott ezelőtt.¹ Ugyanis nincsen semmilyen kitüntetett évforduló vagy dátum, hacsak nem erőltetjük az 1965-ben megjelent mű megszületésének a 60. évfordulóját, mintegy apropót arra, hogy ismét levegyük a kötetet a polcra, és újfent rádöbbenjünk a klasszikusokra jellemző időtállóságára. Ebben bizonyára óriási szerepe van annak, hogy John Williams alkotása mind stilisztikailag, illetve sok egyéb irodalmi szempontból is valódi remekmű, ugyanakkor olyan alapvető és örökérvényű filozófiai kérdéseket is feszeget a maga kíméletlen realizmusával, mint hogy mi az élet értelme, mi fán terem a boldogság, érdemes-e hajszolni a külvilág elismerését, és van-e értelme bármire is vágyakozni. A mai „globazilált” világunkban a boldogságot a fogyasztási hisztériában hajszoló, egyre szélesedő tömegekre tekintettel ezek a kérdések akutabbak, mint valaha. A jelentésnélküliségtől és az elmúlástól, valamint az ürességtől való szorongás egyre nagyobb súllyal nehezedik az egyénre a posztmodern korban, amelyet az éppoly üres vágyak hajszolásával próbálunk meg enyhíteni – mondhatni, kutyaharapást szőrivel.

Az alkotó, John Williams és a regény címszereplője, William Stoner közötti egzisztenciális kapcsolat vitathatatlan, amennyiben mindkettejük karaktere mintegy antitézise az elsősorban a nyugati világ társadalmában tomboló „menedzser típusú” önmegvalósítási láznak, ami azonnal átviláglik már a könyv első oldalain. Jóllehet mind Williams, mind pedig az ügynöke, Marie Rodell tisztában voltak a regény erényeivel, marketinges és kereskedelmi szempontból nagyon moderált elvárásokkal tekintettek a műre. Maga az író is úgy vélekedett a *Stoner*ről, hogy nincsenek elrugaszkodott illúziói a tekintetben, hogy a regény bestseller lesz-e, ugyanakkor, ha a megfelelő módon viszonyulnak a műhöz, akkor meg fogja találni a közönségét, és akár viszonylag sikeres is lehet egy napon. Visszatekintve ez önbeteljesítő jóslatnak bizonyult, ugyanis a könyv kezdetben csekély érdeklődést váltott ki, és csak évtizedekre rá, jóval Williams halála után, a 2010-es években vált világsikerré az európai könyvpiacra való megjelenéssel.² A *Stoner* olyan regény, amely homlokegyenest ellentmond a különféle alkotásokat övező tömegfogyasztói elvárásoknak – a középontjában egy jelentéktelen, szürke figura áll, akit még a saját életéről szóló dokumentumfilmben sem szerepeltetnének. Stoner életútja nem bővel-

kedik grandiózus drámai fordulatokban, nincsenek különösebb ambíciói és vágyai, leginkább kívül helyezkedik mindenben és csak egy ladikon sodródik az élete folyóján. Ahogyan Williams fogalmazott egy az ügynökének írt levelében a könyv írásának idején: „A regény lényege abban fog állni, hogy ő egyfajta szent [...]. Vagy másképpen fogalmazva: ez a regény egy olyan emberről szól, aki nem talál értelmet sem a világban, sem pedig önmagában, de hivatásának őszinte és állhatatos űzésében mégiscsak rálel az értelemre és egyfajta győzelemre.”³

Olvasatunkban a *Stoner* egyfajta buddhista regény, amennyiben az alkotás központi tényezője a vágyak hajszolásának értelmetlensége, az elengedés és a lemondás, végső soron pedig az üresség, amelyek a buddhista vallásnak, illetve filozófiának a legalapvetőbb tanításai. A buddhizmusban az üresség (śūnyatā) centrális fogalom, aminek a felismerése elengedhetetlen a létforgatagból való kilépéshez és a szenvedéstől való megszabaduláshoz. Az üresség állapota közelebb áll az ember Buddha-természetéhez, vagyis nem viszonyul, nem hat, nem reagál, hanem felismer, tudatosít, továbblép. Tehát a buddhista gyakorlatban az üresség felismerése segít leküzdeni a ragaszkodást, mivel a múlandó dolgokhoz fűződő vágyunk szenvedést okoz. Az üresség megértése elvezet a megszabaduláshoz és a világ helyes szemléletéhez.⁴

Ebben a cikkben nem a mű esztétikai, stilisztikai és irodalomelméleti vizsgálatára törekszünk, hanem Stoner karakteréből kiindulva egy olyan sajátos gondolatmenet felvázolására, ami tágabb vallásfilozófiai kontextusban mutat rá a vágyak ürességére a buddhista tanítások és René Girard mimetikus vágyelméletének keresztmetszetében. Így e bevezetőt követően röviden összefoglaljuk a *Stoner* történetének főbb csomópontjait, rámutatva a karakterben gyökerező szinte abszolút vágy- és szenvedélymentességre, illetve a korántsem tartalmatlan ürességre, ami áthatja a regényt. Ezt követően dióhéjban ismertetjük a théraváda buddhizmus ürességtanát, majd pedig René Girard mimetikus vágyelméletét, hogy végezetül a cikk zárószakaszában rámutassunk a kettő közötti szélesebb összefüggésekre, amelyek releváns tanulással szolgálhatnak a mai korszellem okozta lélektani kihívások tekintetében is.

Stoner – az üres jelölő

■ A könnyedebb hangvételű könyv-, illetve filmkritikákban ezen a ponton szokták kirakni a „spoiler alert” felhívást, miszerint a továbbiakban a történet szempontjából releváns mozzanatok és csavarok ismertetése következik, így azok az olvasók vagy nézők, akik esetleg még nincsenek tisztában a végkifejlettel, ennek tudatában folytassák vagy tartózkodjanak a kritika további olvasásától. A *Stoner* esetében az ilyen figyelmeztetés gyakorlatilag teljességgel felesleges. Egyfelől maga az író már az első oldalon a regény rusztikus összefoglalását tárja elénk, kétséget sem hagyva a végkifejletről. Másfelől a címszereplő, William Stoner életútja nem bővelkedik drámai fordulatokban, nem bonyolódik hihetetlen kalandokba, valamint váratlan szerencse vagy szerencsétlenség sem éri. A történet tulajdonképpen mindenféle idealizálástól és katarzistól mentes, a legkisebb szenvedély, illetve bármiféle izgalom vagy fordulat ígérete is nagyon hamar ellobban, így legfeljebb csak átmeneti. Kimért, csendes és állhatatos

linearitásban halad előre a regény, amely mentes a túlfűtöttségtől, az ambícióktól és a vágyaktól, Stoner gyakorlatilag kívül helyezkedik a saját életén. A regény egészét áthatja egyfajta mélabús realizmus és hiányérzet, üresség, ugyanakkor a könyv végére mégiscsak megkedveljük a főszereplőt, és valamelyest azonosulunk is vele.

William Stoner a 19. század végén született az Amerikai Egyesült Államokban egy középnyugati földművelő család gyermekeként. A mindennapi kilátástalan és lelketlen robot így már gyermekkorától kezdve szerves részévé vált Stoner életének. Középiskolai tanulmányait követően beiratkozik a Columbiára az újonnan indult agrártudományi képzésre, szüleinek abban a reményében, hogy az ott tanult új eljárásoknak köszönhetően sikerül valahogy növelniük a földjük egyre silányabb termékenységét. A városban a rokonoknál kap kosztot és kvártélyt munkáért cserébe, miközben végzi egyetemi tanulmányait.

Stoner életének első jelentős fordulata akkor következik be, amikor az egyetemen egy irodalomkurzuson meghallja Shakespeare *Hetvenharmadik szonettjét*. William valósággal lebénul a verssorokat hallva, a tanár hozzá intézett kérdéseire sem tud válaszolni. Alighanem úgynevezett „aha-élménye” lehetett az ifjú Williamnek, amennyiben a szonettben ráismert az elmúlás kozmikus törvényének esszenciális megfogalmazására, amelyet asszociatív viszonyba hozhatott a saját, még a tanyán, illetve a földművelés során szerzett megfigyeléseivel és tapasztalataival – elméjét megérintette valami önmagán, a hétköznapiságon túlmutató általános igazság szele. Innentől kezdve Stoner az irodalomnak és a tanításnak szenteli az életét.

Ezt követően Stoner az *alma mater*ben tölti az életét, ahol két barátra tesz szert, akik közül az egyik meghal az első világháborúban. Ő azonban mindvégig marad a helyén, a különféle ideológiák és a történelem viharai vajmi kevésbé érintik meg. Azzal összefüggésben, hogy mit is jelent számukra, illetve Stoner számára az egyetem, ezen a ponton érdemes idézni az elhunyt barát, Dave Masters szavait: „Az egyetem menhely... vagy minek is hívják is ezeket újabban?... szeretetotthon a betegek, az elaggottak, az elégedetlenek és a minden egyéb módon alkalmatlanok számára” – majd pedig így folytatja Stonerről nyilatkozva: „Mert ki is vagy te? [...] Te is kudarcra teremtettél; nem mintha hajlandó lennél szembeszállni a világgal. Hagynád, hogy megrágjon és kiköpjön, csak hevernél ott, és azon törnéd a fejedet, hogy mi lehetett a baj. [...] Nem tudnál szembenézni ezekkel, nem tudnál harcba szállni velük, mert túl gyenge vagy, és mert túl erős vagy. Azonkívül nincs is hová menned a világban.” Tehát az egyetem egyfajta khôra, hely nélküli hely, ami menedéket nyújt a világgal kevésbé kompatibilis emberek számára, vagy ahogyan az eddig idézett Masters fogalmaz: „Tehát a gondviselés vagy a társadalom vagy a sors, nevezzük bárminek, megteremtette nekünk ezt a viskót, hogy bejöhessünk a viharból. A mi kedvünkért van az egyetem, a világ kisemmizettjei kedvéért; nem a diákokért, nem a tudás önzetlen kereséséért, sem semmi másért, amiről hallotok.”⁵

Az olvasatunk szempontjából a következő jelentős aspektus Stoner szerelmi élete. Ugyan köt egy házasságot, de igen hamar kiderül, hogy ez a viszony tartalmatlan, és nem működőképes. William időleges boldogsá-

got él át lányuk születésekor, és amikor a gyermek nyiladozó elméjével interaktál, azonban Edith, a felesége tesz róla, hogy elidegenítse őket egymástól, amit szintén mélabús beletörődéssel visel Stoner. Az igazi szerelem az egyetemen talál rá, amikor hirtelen felbukkan egy tehetséges hallgató. Az intellektuális kapcsolatból hamarosan szerelmi viszony válik, amelyet azonban már a kezdet kezdetén beleng az elmúlás szele. Talán nem túlzás azt állítani, hogy Stoner valódi szerelme az irodalom és az oktatás, az intellektuális munka, amelynek komolyan vétele mellett mindvégig kitart, valódi konfliktusokat is felvállalva mind a családjával, mind pedig egyes kollégáival. William Stoner élete – mint mindannyiunké – fel- és lefelé ível, ugyanakkor szinte sohasem ragadtatja el magát, nem megy elébe az egyes helyzeteknek, és nem is igazán kapcsolódik egyetlen érzelmi impulzus mentén az egyes emberekhez és szituációkhoz. Mintha csak az ominózus, revelatív Shakespeare-szonett tanulsága visszhangozna Stoner karakterében, aki képes szeretni és elengedni egyaránt.

Williams regénye tulajdonképpen az átlagember élete során lezajló mikrotörténetek foglalata, ami miatt rendkívül azonosulható az alkotás, illetve a fő karakter. Mondhatni, hogy Stoner karaktere egy üres jelölő, amennyiben az egyes archetipikus életpéldák behelyettesíthetőek a saját magunk által megélt és megtapasztalt történetekkel. Az üres jelölő fogalma a szemiotikából származik, lényege, hogy ez a megközelítés szakít azzal a Saussure és a korai Wittgenstein által is képviselt paradigmával, miszerint a jelölő és a jelölt közötti kapcsolat megbonthatatlan. A posztmodern nyelvészek szakítottak ezzel az elképzeléssel, mondván, hogy egy fogalom számos dolgot jelenthet, és sokféle olvasata lehetséges az adott kontextustól függően. Tehát a *Stoner* című regény kapcsán e megközelítés mentén adódik az üresség fogalma, aminek az egyik elsődleges vallási és vallástudományi asszociációja a buddhizmus irányába mutat.⁶ Így a következőkben röviden áttekintjük a súnjátával (suññatā) összefüggő buddhista filozófiai-vallási ürességről szóló tanítást.

Az ürességtan és a théraváda buddhizmus

■ Jóllehet a buddhizmusnak számos ágazata van, azonban a terjedelmi korlátok mellett a legfontosabb oka annak, hogy a théraváda buddhizmusra szorítkozunk e cikkben, az, hogy a hagyomány szerint ebben az iskolában maradt fenn a leghitelesebben a Buddha tanítása, hiszen az idősebb tanítók az i. e. 250 körül rendezett második zsinaton kiváltak, és elhatárolódtak a többi, fejlődésre és reformokra váró iskolától.

A súnjátával (suññatā), vagyis az ürességgel a *Páli Kánon* két szuttája foglalkozik. Ez a *Sutta Pitaka*, vagyis a *Tanítóbeszédek gyűjteményében* található *Majjhima Nikája* része. A második részében található a *Végső ötven beszéd*, ennek része a 121-es és a 122-es szutta: a *Cūlasuññata Sutta* és a *Mahāsuññata Sutta*.⁷ Ez a kettő az ürességről szóló rövidebb és hosszabb tanítóbeszéd, amit közvetlenül a Buddhától hallhatott *Ánanda*, az első hű tanítványa. Ezekre támaszkodva fogjuk bemutatni az ürességtermészetet, ami mindennek az alaptermészete e felfogás szerint.

A buddhista törekvők célja maga a *nirvána*, vagyis az ember éntermészetének, az *átmannak* az ellobbanása, a *szanszárából*, az újraszületések körforgásából való kilépés, a megvilágosodott létállapot elérése. Ehhez

számos gyakorlatot kell elvégezniük, és számtalan útmutatás, valamint példabeszéd áll rendelkezésükre, hogy segítse őket az efelé tartó útjukon. Az egyik legfontosabb a zavaró érzelmek és a vágyak felszámolásán kívül a világ ürességtermészetének felismerése és a saját ürességtermészetük elfogadása, valamint az abba való belépés.

Cūḷasuññata Sutta – Az ürességről szóló rövidebb tanítóbeszéd

■ A rövidebb tanítóbeszédben Ánanda kéri a Magasztost, hogy magyarázza el neki, mi az, hogy „az ürességben időzött”. Válaszul a mestere tételesen elmagyarázza, hogyan lehet a teljes ürességbe belépni lépésről lépésre.

Az észlelések rétegeinek felismerésével és elengedésével lép egyre beljebb az egyre mélyebb ürességi rétegekbe. Ezt érdemes úgy elképzelni, mint a koncentrikus köröket. Minél beljebb halad a gyakorló, annál közelebb kerül a stabil tengelyhez, amit hagyományosan magával a megvilágosodással azonosítanak. Ehhez arra van szükség, hogy a gyakorló minden ragaszkodását és vágyát levetve tudatosan szemlélje a körülötte lévő jelenségeket.

A hét részre osztott tanítóbeszéd tehát hét különböző réteget, hét potenciálisan zavaró körülmény észlelését és figyelmen kívül hagyásának gyakorlatát írja le. Ezek a föld észlelése, a tér végtelenségének észlelése, a tudat határtalanságának észlelése, a semmi észlelése, a sem érzékelés, sem nem-érzékelés elfogadása, a téma nélküli összpontosítás és az elengedés.

Rögtön a beszéd elején a Buddha egy meglehetősen egyszerű példával áll elő: Ő maga úgy ürítette ki az elméjét és érte el az ürességet, mint amikor egy palotából kiűritenek mindent, és semmi más nem marad az ember számára, csak a saját magánya. Egy szerzetesnek nem kell foglalkoznia sem a város, sem az emberek észlelésével, csupán a pusztaság észlelése miatt az emberben kialakuló magányra kell fókuszálni. A magány alatt itt nem az emocionális jelenséget értjük, hanem csupán az észleletek elengedése okozta hiányt. Hiába veszi körbe továbbra is őt a város és a városban az emberek, ezt észleli, és az észleletet kizárja, ezáltal a helyzetet üresnek tekinti. Ezzel a sémával viszi végig a szuttában a teljes üresség felé vezető út lépéseit.

Mahāsuññata Sutta – Az ürességről szóló hosszabb tanítóbeszéd

■ A hosszabb tanítóbeszéd túlnyomórészt ugyanazt mondja el, mint a fentebb ismertetett rövidebbik, csak más módszertannal és más megközelítésből. Klasszikus buddhista tanítóbeszéd helyett inkább egyfajta korhólast fogalmaz meg Buddha egy kolostor zsúfoltságára vonatkozóan, amit átfordít egy ürességtanításba.

A túlszűfolt kolostort látva a Magasztosban az a gondolat fogalmazódik meg, aminek hangot is ad egy tanítványához beszélve: hogy az a szerzetes, aki igényli és szereti az ilyen nagy társaságot és közösséget, az nem fog tudni megfelelően elmélyülni a magányban. A béke és az önébredés szükségszerűen magányos elvonulásban érhető el, hiszen a közösség a nem elég erős elhatározású szerzetesek esetében zavaró körülményeket jelenthetnek a tudat számára.

A Buddha szerint a társasághoz való ragaszkodás megakadályozza, hogy a gyakorló elmerülhessen abban a létállapotban, amit átmeneti tudatosság-kioltásnak hív, ami gyakorlatilag az „előszobája” az ürességbe lépésnek. Az e világi tartózkodóhelyek ki vannak téve az állandótlanságnak, így az azokhoz való ragaszkodás az elmúlásukkal fájdalmat és szomorúságot okoz. Ezért a Buddha egy belső szellemi tartózkodóhelyet említ, ahová, ha a tudatuk visszavonul – a belső ürességbe – a test a világban ugyanúgy tud működni, de mivel a tudat a magányra hajlik, csak a legszükségesebb szociális érintkezésekre szorítkozik, ezzel is elzárva magát az érzékiség öt fonálától.

Tulajdonképpen a Buddha arra mutat rá, hogy bár nem lehetetlen nagy társaságban megtalálni a külső és a belső ürességet egyaránt, de az elvonultság jelentősen hozzásegíti a szerzetest a tudata megszilárdításához, illetve a zavaró érzelmek és körülmények kizárásához.

René Girard mimetikus vágyelmélete – a metafizikai vágy üressége

■ A girard-i mimetikus vágy és mimetikus rivalizálás koncepciója már kifejtésre került e folyóirat egy korábbi számának hasábjain,⁸ így terjedelmi okokból ehelyütt eltekintünk a külső és belső közvetítés mimetikus kapcsolódások fenotípusainak, valamint a mimetikus rivalizálás eszkalációs fázisainak az újbóli részletesebb ismertetéstől. E cikk szempontjából a hangsúly Girard metafizikai vágy fogalmán van, amelyben az olvasatunk szerint az üresség is reprezentálódik, ami párhuzamba állítható a buddhista felfogással. Ehhez először is érdemes az emberi természet motivációs erejének, illetve hátterének Girard által körvonalmazott két fenotípusát meghatározni, amelyek – némileg rusztikusan leegyszerűsítve – a fizikai és a metafizikai vágy. Az előbbi elsősorban valamilyen tapasztalatra irányul, amelynek célja alapvetően valamilyen érzéki vagy anyagi dolog kiélése, illetve megszerzése és birtoklása, míg az utóbbi az identitásra irányul, aminek egyik kulcstényezője a presztízs, illetve a beteljesült lét.

Nagyon fontos kiemelni, hogy bármilyen tevékenységhez kapcsolódhat egyszerre fizikai és metafizikai vágy különféle arányban. Vegyük például a szexuális együttlétet: egyfelől vágyhatunk az intimitás és az élvezet közvetlen megtapasztalására, ami a fizikai vágy kategóriájába esik. Ugyanakkor az is lehetséges, hogy valaki azért létesít szexuális kapcsolatot egy bizonyos partnerrel, hogy kivívja mások elismerését – ez utóbbi esetben beszélhetünk metafizikai vágyról. Sok egyéb példán lehetne még demonstrálni azt, hogy a vágy e két kategóriája távolról sem zárja ki egymást, sőt, kölcsönösen felerősítheti az egyik a másikat. Girard úgy vélekedett, hogy a mimézis mintegy rátelepülhet az ösztönös szükségletekre, illetve viselkedésekre, és azokat túlpörgetve eszkalálódhat az emberre jellemző presztízharcokig és végletes rivalizálásig, erőszakig.⁹

Girard szerint az ösztönös szükségleten túlmutató vágy már kimondottan humánspecifikus jelenség, ami rendkívül mély egzisztenciális dimenzióval bír, éppen ezért érinti az identitásunk legfundamentálisabb rétegeit, akár szélsőséges indulatokat is kiváltva egy konfliktus során. Ez már a metafizikai vágy terrénuma, ami a francia gondolkodó szerint nem más, mint a beteljesült lét iránti legelemibb sóvárgás, hogy a létünk valósága és autonómiája megerősítést nyerjen.¹⁰ Mármost – Girard feltevése szerint –

a fő probléma az, hogy erre képtelen az ember önmagában, és nem tudjuk, hogyan is teljesítsük be ezt a mély ontológiai vágyat. Ennek következtében olyan modellek, valamilyen szempontból számunkra tekintéllyel rendelkező személyek után nézünk, akikről azt feltételezzük, hogy elérték ezt a megragadhatatlan ideált, létállapotot, és egész egyszerűen elkezdünk azokra a dolgokra vágni, amelyekről azt gondoljuk, hogy a létük teljességének alkotóelemei. Tehát a metafizikai vágy utánzó, mimetikus jellegű abban az értelemben, hogy másoktól kölcsönözzük a vágyainkat, arra vágyunk, amire mások, illetve más szemszögből megvilágítva: azért vágyunk valamire, mert mások is ugyanarra áhítoznak. Az ember alapvetően a környezeten tájékozódik, szétnézünk magunk körül, illetve a társadalomban, keresünk egy eszmét vagy célt, egy ideált különféle mintákon keresztül, amit követünk, ezáltal szerezve érvényt a létezésünknek.¹¹ Az utánzó alany és a modell vagy mediátor közötti távolság – ami lehet fizikai, szociális, időbeli, gazdasági stb. – függvényében a mimetikus kapcsolatok nagyfokú konfliktuspotenciállal bírnak, hiszen egy bizonyos közelségben az egymást keresztező vágyak igen könnyen rivalizálást indukálhatnak.

A fentiek alapján megkülönböztethetjük a tárgyi versengés kategóriáját, ami valamilyen tapasztalatra, illetve érzékelésre irányul az anyagi síkon, és egy fizikai objektum körül eszkalálódik, míg a metafizikai vágy esetében az identitás áll a középpontban. Ez utóbbi lényegében már nem egy fizikai dologhoz kötődik, és a versengés a presztízs, illetve az elismerés körül polarizálódik – ezt nevezi Girard mimetikus versengésnek. A kettő közötti különbség a rivalizálás oksági aspektusából válik igazán érthetővé: míg a tárgyi versengést megelőzi az adott dolog vagy erőforrás szűkössége, illetve a hozzáférés korlátozottsága, addig a mimetikus rivalizálás során maga a versengés teremti meg a hiányérzetet. Egy-egy egyszerű példával illusztrálva: amikor nincs elegendő élelem egy adott létszámú csoport számára, akkor annak tagjai idővel elkezdenek versengeni azért. Ez a típusú versengés racionális és józan, megannyi más fajnál is megfigyelhető a természetben. Azonban nagyon különböző az a helyzet, amikor a rivalizálás a dicsőségért és a presztízisért zajlik. Ilyen például az olimpia, amikor is nem önmagában az érem objektív értéke az, ami az elsődleges motivációt jelenti, hanem a győzelemmel járó elismerés. Vagy képzeljünk el egy művészeti aukciót, amikor a kezdetben az akár még racionálisnak is mondható versengésből könnyen az egók és önérzetek háborúja lesz, amint beindul az egymásra való licit. Ilyenkor a tárgy egyfajta metamorfózison megy keresztül, és maga a versengés által válik értéktelítetté, ami már jóval túlmutat az objektív mértéken. A hétköznapi életből is számos példát lehetne még felhozni, hogy a legapróbb dolgokon való vitázás hogyan tud akár igen parázs veszekedéssé fajulni, amikor is már a személyeskedés során a másik fölé akarunk kerekedni, amivel igazából semmit sem nyerünk. Az ilyen típusú versenyek gyakorlatilag már nem valamilyen konkrét és megragadható tárgyért zajlanak, hanem az elismerésért és a presztízisért, amelyet valami rajtunk túlmutatónak, így igazán lényegesnek és valóságosnak gondolunk, de valójában a semmi körül polarizálódik, hiszen tárgy nélküli versengésről van szó. Tehát Girard nem hagyományos filozófiai értelemben beszél metafizikai vágyról, aminek így rámutat az ürességére.

Konklúziók

■ A cikkünk végeztével nem maradt más hátra, minthogy röviden összegezzük a gondolatmenetet, és levonjuk a buddhista ürességtan és a girardi mimetikus vágyelmélet közötti párhuzamokra vonatkozó konklúziókat¹² John Williams *Stoner* című regényének kontextusában, de azon túlmutató érvénnyel.

Az írásunk első szakaszában arra kívántunk rámutatni, hogy a *Stoner* című alkotást markánsan áthatja a vágyakról való lemondás és egyfajta üresség, ami a buddhizmus központi koncepcióinak egyike, így joggal mérül fel a regény illetén olvasata. A mű főszereplője életének valamennyi aspektusát áthatja az elengedés, a vágyakról való lemondás és az átmenetiség perspektívája, az elvonultság. Olvasatunkban maga Stoner karaktere egy üres jelölő, amennyiben egy átlagosnak mondható életút mikrotörténeisének példatára a regény, ilyen módon pedig mind a főszereplő, mind pedig ezek az epizódok behelyettesíthetőek a saját tapasztalatainkkal. Tehát ezek alapján a buddhizmusra való asszociáció mentén folytattuk a gondolatmenetünket az ürességtan felé, és röviden ismertettük az ezzel foglalkozó hosszabb és rövidebb tanítóbeszédet.

A *súnjata* (suññatā) kifejezés – anélkül, hogy bármiféle etimológiai és filológiai fejtegetésekbe bocsátkoznánk – ürességet, semmit, a sem létezését és sem nem-létezés jelenti, ami túl van a létezés és nem-létezés dualizmusán: az éntelenség tökéletesen harmonikus állapota, a körforgáson való túllépés. Ez a fogalom központi jelentőségű a buddhizmusban, ugyanis filozófiai, vallási és etikai alapelveket, illetve gyakorlati, meditációs centrumot is egyaránt jelöl. Valamennyi buddhista irányzat egyetért abban, hogy az üresség, illetve annak percepciója és megértése jelenti a vágyaknak és a ragaszkodásnak az ellenszerét – mindazét, ami gúzsba köt. Amennyiben e tanítás alapján felismerjük és megértjük, hogy minden csupán illúzió, akkor ez elősegíti az ezektől való eltávolodást. Tehát a *súnjata* tulajdonképpen a *nirvana* felismerése, a vágyaktól és minden illúziótól való megszabadulás.

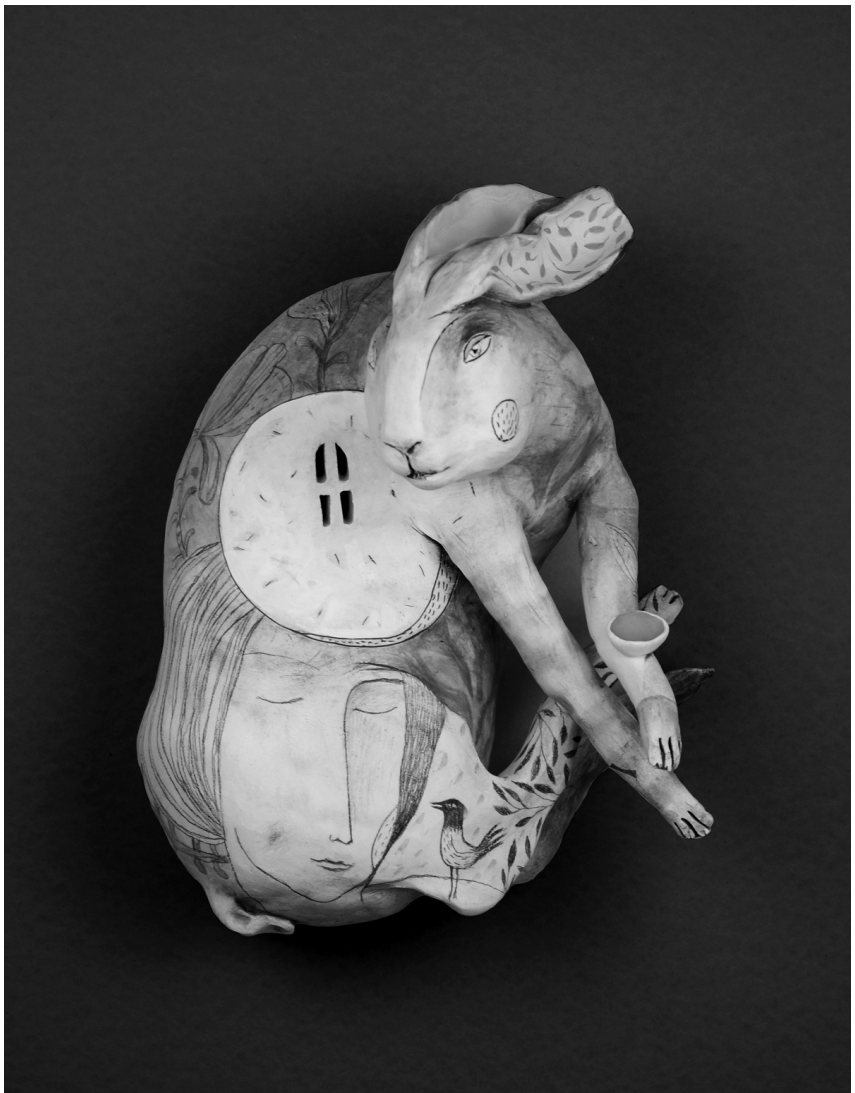
René Girard mimetikus elméletének, illetve antropológiájának a fundamentális alapállása, hogy az ember nem értelmezhető önmagában, hanem a szociális kapcsolatairól révén konstruálódik, így *individuum* helyett inkább *interdividuumról* érdemes beszélni. Önmagában már ez a megállapítás is nagyfokú párhuzamot mutat a buddhista *anátman* felfogással, azonban a mimetikus vágy koncepciója mentén válik igazán nyilvánvalóvá a hasonlóság. Girard vágyelméletében megkülönbözteti a materiális dolgokra, illetve tapasztalásokra irányuló vágyat, valamint az ezek szűkössége és korlátozott hozzáférhetősége mentén kialakuló versengést a metafizikai vágytól, aminek a mélyén az egyén egzisztenciális deprivációja és az identitása áll, ami a rivalizálás tekintetében a presztízs és a dicsőség körül polarizálódik. Ez utóbbi esetben azonban nincs jelen valós dolog, hanem maga a versengés kölcsönöz egyfajta képzelt értéket a tárgynak, ami már elrugaszkodik a valóságtól. Tehát arról van szó, hogy a metafizikai vágy tulajdonképpen üres, amennyiben a semmi körül gravitál, és mint ilyen pusztán illuzórikus. Ennek felismerése pedig szintúgy segíthet megszabadulni a mimetikus vágytól, ezzel karöltve pedig egy sor frusztrációtól és egzisztenciális szorongástól is.

William Stoner karaktere korántsem az a figura, aki a *People Magazin* címlapjáról integetne vissza, mondhatni antitézise a korlátlan önmegvalósítás imperatívuszát hirdető „amerikai álom” típusú sikerpropagandának. Azt persze az Olvasó dönti el, hogy szerint Stoner élete kudarc volt-e és merő boldogtalanság, vagy pedig kívülhelyezkedésében megőrizte az önazonosságát az egyes életszakaszainak átmenetiségében, annak minden örömeivel és bánatával, amelyeket végül el tudott engedni. Ugyanakkor e cikknek nem tárgya Williams alkotásának értékelése és a regénybéli karakternek az elemzése. Célunk az volt, hogy vallástudományi megközelítésből rámutassunk a buddhista ürességtan és a girard-i vágyelmélet közötti összefüggésre. Ezzel összefüggésben a távol-keleti vallási eszmék és gyakorlatok évtizedek óta megfigyelhető nyugati világba történő importja is csak még aktuálisabbá teszi a felvetéseinket, és további kutatási perspektívákat vetít előre.

■ JEGYZETEK

1. A teljesség igénye nélkül itt érdemes felsorolni az alábbi, magyar nyelvű könyvjavánlókat és recenziókat: Bán Zoltán András: *Egy hangsor életútja*. Élet és Irodalom 2015. LIX évf. 42. sz. 20.; Laik Eszter: *Egy hősiesség nélküli hős – avagy az anti-Gatsby*. Irodalmi Jelen 2016. <https://irodalmijelen.hu/2016-jun-1-1156/egy-hosiesseg-nelkuli-hos-avagy-az-anti-gatsby>; Bráder Edina: *Egy élet, semmi több – John Williams Stoner című regényéről*. Könyvhét Folyóirat 2020. <https://www.konyv7.hu/magyar/menupontok/felso-menusor/folyoirat/egy-elet-semmi-tobb-john-williams-stoner-cimu-regenyrol>; Szám Kati: *Mire jó az irodalom? – John Williams „Stoner” című regényéről*. Képmás Magazin 2018. <https://kepmas.hu/hu/mire-jo-az-irodalom-john-williams-stoner-cimu-regenyrol>; Keresztesi József: *Ilyen egyszerű*. Litera 2016. <https://litera.hu/magazin/kritika/ilyen-egyszeru-75955.html>; Somos Ákos: *Az égő avar illata - Stoner: egy csodálatos regény, mondjuk, nyárra*. WMN 2016. <https://wmn.hu/kult/36827-az-ego-avar-illata-stoner-egy-csodálatos-regeny-mondjuk-nyarra>.
2. Julian Barnes: *Stoner: the must-read novel of 2013*. Guardian 2013. <https://www.theguardian.com/books/2013/dec/13/stoner-john-williams-julian-barnes>
3. Mark Athitakis: *An Honest Pitch: Stoner by John Williams*. Belt Magazine 2016. https://beltmag.com/honest-pitch-stoner-john-williams/?gad_source=1&gclid=EAIaIQobChMlj8-RrY28iwMVRaWiAx3y2iLtEAAYASAAEgIVYvD_BwE
4. Helmuth von Glasenapp: *Az öt világvallás*. (Ford. Pálvölgyi Endre) Akkord Kiadó, Bp. 2012.
5. John Williams: *Stoner*. (Ford. Gy. Horváth László) Oark Könyvkiadó, Bp. 2015., 40–43.
6. Máté-Tóth András: *Üres jelölő. A vallás Kelet-Közép-Európa kortárs társadalmi diskurzusában*. In: Kendeff Gábor – Kopeck Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége. A Károli Gáspár Református Egyetem Szabad bölcsészeti Tanszékének és a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének közös szervezésében megrendezett konferencia (2011. november 11–13.) előadásai*. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2012. 42–65.
7. Fenyvesi Róbert: *A Buddha Ujja*. (Ford. Fenyvesi Róbert), online elérhetőség: <https://a-buddha-ujja.hu/mn-121/hu/fenyvesi-robert>
8. Tóth-Lipták Péter: *Tükröm, tükröm, mondd meg nekem! René Girard mimetikus vágyelmélete*. Korunk 2024. 12. sz. 102–110.
9. René Girard: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*. (Ford. Lisztes Gábor, Szalay Gabriella) L'Harmattan, Bp., 2013.
10. A mimetikus vágy koncepciójának kapcsán alighanem azonnal feltűnik a párhuzam Hegel és Girard gondolkodása között például az interszubjektivitás (vagy a girard-i terminussal élve „interdividualitás”), valamint a vágy és az erőszak aspektusából. A két gondolatrendszer összehasonlítása azonban jócskán meghaladja e cikk kereteit, így ehelyett Andreas Wilmes ide vonatkozó tanulmányára utalunk: Andreas Wilmes: *Portrait of René Girard as a Post-Hegelian: Masters, Slaves, and Monstrous Doubles*. The Philosophical Journal of Conflict and Violence, 2017. 1. sz. 57–85.
11. René Girard: *Deceit, desire, and the novel: self and other in literary structure*. Johns Hopkins Press, Baltimore, 1966.

12. Ebben a cikkben természetesen nem vállalkozhatunk a buddhizmus és a mimetikus elmélet közötti összefüggések teljeskörű feltárására. További szempontok tekintetében az alábbi cikkekre érdemes utalni: Leo D. Lefebure: *Buddhism and Mimetic Theory: A Response to Christopher Ives*. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture 2002. 9. évf. 1.sz. 175-184. DOI: <https://dx.doi.org/10.1353/ctn.2002.0010>; valamint Leo D. Lefebure: *Mimesis, Violence, and Socially Engaged Buddhism: Overture to a Dialogue*. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, 1996. 3. évf. 121–140. DOI: <https://dx.doi.org/10.1353/ctn.1996.0009>



DEMÉNY PÉTER

HALLGASSUK A BESZÉLŐKET!

Rostás Zoltán: *Beszélő dokumentumok. I–III.*

■ Rostás Zoltán az egyik legérdekesebb személyiség, akivel találkoznom adatott. Székelyudvarhelyen született 1946-ban, és 1970 óta Bukarestben él. Szociológus, és legnagyobb szenvedélye az emberek beszélgetése. Az *oral history* az egyik kedvenc műfaja, és mindig „alulról” nézi a társadalmat, szemben azzal, ahogy az iskolában a történelmet tanultuk: hogy azt a „nagy” emberek csinálják. Rostás Zoltán a hétköznapiakkal foglalkozik.

Ennek látszólag ellentmond legutóbbi, hármas interjúkötete. A *Beszélő dokumentumok*ban összegyűjtött beszélgetések ugyanis *A Hét Tett* című tudományos mellékletében láttak napvilágot (a szerző évtizedekig dolgozott a bukaresti hetilapnál), és bennük egyáltalán nem „névtelen” emberek válaszolnak a kérdésekre: Charles Gatitól, a magyar származású amerikai történésztől Fejtő Ferencig, Cs. Gyimesi Évától Smaranda Enachéig sok mindenki mondta magnóba a gondolatait.

Az ellentmondás azonban valóban látszólagos: Rostás mindig *beszélget*, és soha nem abból a pozícióból, hogy „milyen zseniális tetszik lenni”. Természetesen megadja a tiszteletet, de nem alázkodik meg, nem játszik pusztá mikrofonállvány-szerepet. Rengeteg helyen egy megjegyzéssel lendíti tovább a tár-

salgást, nem ragaszkodik ahhoz, hogy mindig csak kérdései legyenek – másfelől ez a módszer azt is jelzi, hogy valóban *beszélget*, hallja azt, amit a másik mond, és reagál rá.

Kétségtelen azonban az is, hogy ezek az interjúk nagyon más világban készültek, mint amilyenben most élünk. Néhány kivételtől eltekintve, amikor látszik, hogy nem ismeri jól a partnert, vagy annak sietnie kell valahová – ilyenkor alig néhány soros a válasz –, a beszélgetések elmélyült viták, vagy ellenkezőleg, pergő, szinte drámai jelenségek. Egyik kedvencem a Claude Karnoouh-val és Tordai Zádorral való párbeszéd, ahol valósággal egymás szájából kapják ki a szót a résztvevők (*Európát itt kell felépítenünk*, III. 92–101.)

Emlékszem, mennyire meglepett és megérintett egyszerre, amikor Horváth Andor Étienne Hajduról szóló televíziós jegyzetét hallgattam. Egykori tanárom, kollégám és barátom 1978-ban találkozott a világhírű magyar származású francia szobrásszal, és számomra az volt a meglepő, hogy azokban a rémes időkben ez a találkozás egyáltalán megtörténhetett. De minden diktúrának engednie is kell, miközben zár – és a romániai a zártak között is zártnak számított –: nem nyomhatja el *folyamatosan* azokat, akik uralkodik, hiszen akkor az

öröm minimális lehetőségét szünteti meg.

Nos ugyanilyen meghatottság kerített hatalmába, miközben ezeket a köteteket lapozgattam. Nagyjából sejtem, milyen hivatalos látogatások vagy konferenciák teremthettek alkalmat arra, hogy például E. J. Alagoát, a nigériai történészt vagy Mikk Titma észt szociológust magnóhoz ültesse Rostás, de azért már irigylem, hogy Niederhauser Emilt, Almási Miklóst vagy Szűcs Jenőt is sikerült meginterjúvolnia. És itt egy interjú Lucian Boiával 1984-ből – I. *A tömegek történetét akarjuk megírni*, II. 361–365. –, akinek 1997-ben megjelent és 1999-ben magyarrá fordított könyve, a *Történelem és mítosz a román köztudatban*, igazi és szép tudományos és közéleti meglepetés volt.

A kérdező ars poeticája, mely visszaül mindarra, amit a bevezetőben elmondtam, az első két, 1989 előtti interjúkat tartalmazó kötethez írt előszóban olvasható: „Szemben a személytelen tudományos ismeretterjesztéssel, én a szakembert próbáltam előtérbe hozni. Úgy gondoltam, az elmesélt tudományos karrier egyben hiteles ismeretterjesztés is.” (*Előszó*, I., 6.) Bármilyen ellenőrzött a rendszer, az emberek története már pusztán *történet* volta révén sok mindent elárul, hiszen egy elbeszélés szerkezete, kihagyásai minden esetben releváns(ak). Nem beszélve az egyéb, ma már szinte perverznek tűnő játékokról: a Boia-párbeszéd címe egyáltalán nem illett bele az akkori, Vitéz Mihályra, Mircea cel Bătrânre, Ștefan cel Marérra és a többi nagyra építő történelemírásba.

„A kilencvenes évek elején készült interjúim a felszabadultság, a remény, a tenni akarás, a felzárkózási igény dokumentumaivá vál-

tak” –írja Rostás a harmadik kötet elé (*Az átmenet(elés) első éve*i, III., 6.) –, és pontosan ezt érzi az olvasó, főleg akkor, ha már eszébe jutta abban az időszakban. Mindenki arról beszél, mit kellene tenni, hogyan kell eljárni, hogyan lehetne közelebb kerülni Európához vagy megteremteni Európát. Mai szemmel nézve rengeteg naivitás és ártatlanság van ezekben a szövegekben: naiv már az a komolyság is, amellyel vizsgálják a különféle problémákat. Ugyanakkor érdekes, hogy már akkor megjelentek olyan szempontok, amelyekből érdemes lett volna kihallani azt, ami fontos – az említett Karnoouh-Tordai-interjúban például azt mondja a francia professzor: „Az ugyanis nem állítható, hogy a román állam, a román közigazgatás és adórendszer elfogadhatja azonnal a kisebbségek összes követeléseit. [...] A párhuzam erőltetett, de olyan, mintha valamely nyugati államnak el kellene fogadnia a szakszervezetek összes követeléseit... Csakhogy, a Nyugattal ellentétben, itt a kérések elutasítását azonnal dramatizálják, sőt egyenesen tragédiának fogják fel. A kisebbség azonnal levonja a következtetést, hogy az állam ellenségesen viselkedik vele szemben.” (94.) Karnoouh aztán valóságos filippikában bírálja azokat a nyugati kollégáit, akik nem fogadták el a meghívást – a beszélgetés a *Nacionalizmus – nemzetállam – demokrácia (A magyar és román nacionalizmus a 20. században)* című konferencia szünetében készült.

És itt egy másik megszívlelendő mondat, ezúttal Tordai Zádortól: „Szögezzük le: mások nacionalizmusának a taglalása maga is nacionalista játszma. Tudományos értekezleten nem azt kell felhánytor-
gatni, hogy az egyik mit csinált a

másikkal, hanem azt kellene megvitatni, miként ragadható meg értelmesen a probléma.” (93.) Még mindig úgy tűnik, nem sikerül értelmesen megragadni, és most már úgy is, hogy kevesen igyekezünk.

A beszélgetések címe után mindig meg van adva az alany születési és, ha a helyzet megkívánja, halálzási éve, s az olvasó szomorúan konstatálhatja, hogy a legtöbben már nincsenek közöttünk. Természetesen más történészek, politológusok, írók, szociológusok nőttek fel, de egy szemlélet, az érvelő, higgadt habitus mintha kihalt volna. Meg a habitus nélküli habitus is, amit ezúttal úgy értek, mint Miskolczy Ambrus: „Nincsen habitusom, hál’istennek.”, válaszolja arra a megjegyzésre, hogy „Ez az egész okfejtésed a történészi munkától egy kicsit elkanyarodik, és ta-

lán a habitusodtól is...” (208.) Ez talán azt jelenti, hogy „mindennel foglalkozom”. Ez a mindennel színvonalasan, alaposan foglalkozni mintha eltávolodott volna tőlünk.

Matei László borítóján az interjúalanyok láthatók, olykor név nélkül. Bizonyára képzőművészeti koncepció ez, mégis zavaró, mert nem érthető, kinek a neve miért maradt el.

A *Beszélő dokumentumok* valóban beszélnek: hozzánk szólnak, csak meg kell hallanunk őket, és megértenünk mindazt, amiben élünk. Milyen érdekes ez is: ezeknek a köteteknek a szellemében azt kellett volna mondanom, hogy „a világunkat”, de már nem lehet egyetlen világban hinni, csak világokban, amelyeknek nehézségi foka mintha sosem engedné, hogy egészen megértsük őket.



A KOMÁROMI ÖZVEGYASSZONY SZÓFOGADÓ FIÁTÓL A HUSZONÖT ÉVES ÖZVEGYIG

Szécsi Noémi: *Jókai és a nők*

■ Milyen lehetett Jókai Mór feleségének, unokahúgának, fogadott lányának vagy protezsáltjának lenni? Hogyan látták a női családtagok az első rendszeresen olvasó magyar nőnemzedék kedvenc szerzőjét? Hogyan rajzolták meg Jókai portréját azok a nők, akik az ő közelében éltek, és milyen érdekek vezérel-(het)ték őket az emlékéllítés aktu-sában? Egyáltalán tisztában voltak vele, hogy minden idők egyik leg-olvasottabb és legsikeresebb szer-zőjével állnak rokonságban, és va-jon számítottak-e arra, hogy két-száz év után is a Jókai-képet nagy mértékben az általuk papírra vetett legendák határozzák meg?

A fenti – néha nagyon szerte-ágazó, de a nők és a női identitás által összefűzött – kérdések megvá-laszolására vállalkozik Szécsi Noé-mi a Jókai-bicentenárium alkalmá-val napvilágot látott *Jókai és a nők* című kötete, amely innovatív mó-don a Jókai Mórral legszorosabb kapcsolatban levő nők perspektívá-jából rajzolja meg Jókai alakját és pályafutását születésétől a halála után is a hagyatékán pereskedő családtagok konfliktusainak le-csengéséig. A kötet újszerű jellege az életrajz kronológiájában sorra bemutatott női sorsokon, élettörté-neteken túlmenően abban áll, hogy a szerző mindezzel párhuzamosan több Jókai-regény által szemlélteti,

hogy miként befolyásolták Jókai vi-lágképét és poétikai elveit az élet-eseményei, és hogyan élte meg re-gényei révén azokat a történeteket, amelyeket más formában nem volt lehetősége megtapasztalni.

A mű szerkezetileg öt nagyobb fejezetre tagolódik, amelyek továb-bi kisebb alfejezetekre bomlanak. A szerző legfontosabb forrásainak a családi hagyatékból származó emlékiratokat – Jókai unokahúgai-nak, Jókay Jolánnak (Jókay Károly és Csontos Klára lányának) az írá-sait, valamint Váli Marinak (Jókay Eszter és Váli Ferenc lányának) kéz-iratban maradt, ezerhétszáz oldalnyi emlékezéseit – tekinti, de felhasz-nálja többek között Feszty Árpádné (Jókai első feleségének, Laborfalvi Rózának a törvénytelen unokája, akit Jókai örökbefogad, majd kita-gad, és aki Feszty Árpáddal lép házasságra) rövidebb és eltérő for-mában kiadott feljegyzéseit, ugyan-akkor nem tekint el az ügyvédi vagy közjegyzői letétben elhelye-zett iratoktól, a különböző konflikt-usokat generáló vagy éppenséggel követő újságcikkektől, illetve röp-iratoktól sem.

Az első fejezet, „*Anyámnak hol-tig szófogadó fija*”, Jókait elsősor-ban az anyját tisztelő és szigorú út-mutatásainak engedelmeskedő fiú-ként láttatja. Az *Ezernyolcszáz-huszonöt* című alegység Jókai Mór

születésének évére utal, azonban nem világrajóttének körülményeiről tudósít, hanem édesanya, Pulay Mária és ezzel egy időben a 19. századi olyan nők sorsát tárja az olvasók elé, akik nem rendelkeztek jelentősebb ranggal vagy vagyonnal. A szerző szerint az alacsonyabb társadalmi státusba tartozó nők mentőöve a prosperáló házasságkötés lehetett. Ennek megfelelően Jókai édesanyja sem aspirált magasabb szellemi igények kielégítésére, hiszen egyrészt nem lett volna arra lehetősége, hogy szülőhelyén intézményesített körülmények között tudásra tegyen szert, másrészt szülei nem is engedték volna tanulni. Így, Jókay Józseffel való házasságkötése után, a kötet írója szerint a korabeli szokásoknak megfelelően a reprodukcióban, gyermekeinek életben tartásában, valamint a munkában és a javakkal való gazdálkodásban mérte sikerét. Szécsi Noémi a fentiekben kifejtettekkel párhuzamosan összeveti Pulay Mária zárt világnézetét Karacs Ferencné Takács Éva írásaival, aki társadalmi pozíciójából adódóan női feladatvállalásait nem szűkítette le a feleség- és anyaszerepekre.

Az *özvegy* című alfejezetben a kötet szerzője azt a kialakult családi életformát veszi górcső alá, amelybe Jókai Mór érkezett ötödik gyermekként. Fontos tényezőként emeli ki, hogy Mór születése előtt Pulay Mária két Lajos nevű gyermekét veszítette el, ennek megfelelően pedig az édesanya valószínűleg másként viszonyult utolsó csemetéjéhez, mint két nagyobbik gyermekéhez. A szerző Jókayné szigorú nevelési elveit is láttatja, amelyek az erőteljes korlátozottság mellett, nemek szerint is differenciálódtak. Ugyanakkor azt is kifejti, hogy annak ellenére, hogy Pulay

Mária „nemegyszer a jó erkölcs vagy a gondoskodás köntösével leplezte viselkedését, szinte az összes tőle feljegyzett megnyilvánulás kifejezetten nyers és bántó.” (27.) Ennek számlájára írja azt is, hogy valószínűleg Jókai már gyermekkorában a feltételekhez kötött szeretethez szokott, ami meghatároz(hat)ta későbbi kapcsolatait, de munkamóráját is. A második alegység egyik legfontosabb aspektusaként Szécsi Noémi Jókayné özvegyi státusát emeli ki, hiszen vélekedése szerint ez az egyik olyan lehetőség volt a korban, amely felszabadította a nőket a férfiakkal alárendelt szerepből és önállóságot biztosított számukra.

A *Pénzért síró emberek* alfejezet középpontjába a szerző Jókai első feleségét, Laborfalvi Rózát (szül. Benke Judit) állítja, és a színészi pálya különösen nőkre nézve viszonzottságos megélhetési lehetőségeihez képest is felnagyítja alakját, mivel a tizenhat éves kora óta színpadra szánt lány tizenkilenc éves korára már annyi pénzt keresett, hogy el tudta tartani nemcsak magát, hanem a törvénytelen lányát is. Szécsi Noémi emellett azt is hangsúlyozza, hogy a korabeli szokásokkal ellentétben, a színész nő maga nevelte fel lányát, még ha a szülést követően nagyon korán vissza is tért a színpadra.

Az első fejezet utolsó alegységében (*Forradalmár nők*) a szerző többek között Laborfalvi Róza Jókai-val való megismerkedésének, valamint házasságkötésüknek családon belüli és a nyilvánosság általi megítélését emeli ki, rámutatva arra, hogy a pár frigyének története Jókai első monográfiája, Mikszáth Kálmán megörökítésében maradt ránk a legnagyobb részletességgel, azonban azok a megjegyzések és ítéle-

zések, amelyek a színésznőt minősítették, a szerző szavaival „a becsületsértés kategóriájába is beillenének.” (61.) Szécsi Noémi a Róza asszonnyal kapcsolatos megítélések árnyalása mellett arra is rávilágít, hogy Mikszáth valószínűleg azért bánik kegyetlenül Jókai első feleségével, mert írásának fő forrásai Váli Mari, illetve Jókainé unokája, Jókai Róza lehettek, akik nem vélekedtek kedvezően Laborfalvi Rózáról. A szerző úgy véli, hogy az említett rokonok mellett a közvélemény és főleg a férfi szerzők nemcsak azért találták felháborítóknak Jókai első házasságát, mert a felesége hét évvel volt idősebb nála, hanem azért is, mert a 19. századi patriarchális berendezkedésre nézve fenyegető veszélyt lát(hat)tak a legtöbbször tragikaszerepben feltűnő sikeres színésznőben, mivel anyagilag, szellemileg és társadalmilag is szembement a kor elvárásaival: önállóan keresett, törvénytelen lánya volt, és harmincegy éves létére férjezetlen nő volt. A fejezet továbbá azt a híres-hírhedt svábhegyi eseményt is rögzíti, amely során Jókai bejelentette házassági szándékát, és amelynek következtében megszakadt a Petőfi–Jókai-barátság. Ennek nyomán értesült Jókayné, a vallási ügyekben is meglehetősen szigorú elveket valló asszony fia „lázadásáról”, valamint efelől magyarázható, hogy miért vélekedtek kedvezőtlenül az egykori jóbarátok egymás feleségeiről.

A *művésznő férje* című második fejezetben Szécsi Noémi Jókai és Laborfalvi Róza házasságának szilárdsága, a kezdeti évek vihartálló jellege, illetve érdekmentessége mellett érvel, és eloszlatja azokat a tévhiteket, amelyeket a családtagok – különösen Váli Mari és Jókayné – előszeretettel tápláltak Róza asz-

zony iránt. A szerző érzékletesen mutat rá az első alfejezetben arra, hogy az 1848–49-es forradalomban és szabadságharcban nagyrészt a tollával harcoló Jókai hogyan kényszerül bujdosásra, és hogyan szabadul egy év után Tar-donáról felesége közbenjárásának köszönhetően. Ennek eredményeképpen, a szerző állítása szerint ha a család női tagjai nem is kedvelték meg a színésznőt, képesek voltak kompromisszumot kötni, őt elfogadni, csak azért, hogy Jókaival való kapcsolatukat fenntarthassák. A kötet írója ezen felül azt is bemutatja, hogy a házaspár miként ért el közös színházi sikereket, és ezek milyen módon járultak hozzá nemcsak szakmai előmenetelükhöz, hanem a házasság ürügyén harcban álló családtagok megbéküléséhez is.

Az *Apaság* című alfejezetben Szécsi Noémi annak jár utána, hogy hogyan vált Jókaiából másodszor is, immár törvényes apa. Mint ismeretes, Laborfalvi Rózának volt egy törvénytelen lánya, aki Jókaival való házasságkötésekor tizenkét éves kiskamasz volt. A szerző szerint Laborfalvi és lánya helyzete akkor normalizálódott, amikor a huszonhárom éves Jókaiából családfeje vált. Ahelyett, hogy szembement volna azok vélekedésével, akik úgy gondolták, hogy semmire sem fogja vinni az életben, a kis Róza beteljesítette elvárásaikat, és anyjához hasonlatosan ugyancsak egy törvénytelen kislánynak adott életet huszonkét éves korában. A harmadik Róza azonban nemcsak törvénytelen gyermek volt, hanem nagyon korán árvává is vált, hiszen édesanyja fiatalon, huszonnégy éves korában elhunyt. Szécsi Noémi szerint ezt követően Jókai és Laborfalvi nemcsak saját gyermekeként nevelte Róza asszony uno-

káját, hanem Jókai a nevére is vette őt. A kötet írója eloszlatja Váli Mari azzal kapcsolatos spekulációit is, amelyek szerint a harmadik Róza édesapja gróf Andrássy Gyula lett volna, rámutatva arra, hogy a korban az említett arisztokrata sokak által hőn áhított apajelölt lehetett. Hivatal Anikó (annak a Lendvay Mártonnak a felesége, akitől Laborfalvi Rózának a lánya született) Jókait apasággal gyanúsító visszaemlékezéseivel kapcsolatban a szerző álláspontja a következőkben ragadható meg: „a tények nem szólnak Jókai apasága ellen.” (130.)

Az *Otthonok* című alegységben Szécsi Noémi Laborfalvi Róza színészi pályáról való visszavonulását és az ezt követő hatalmas úr betöltésére irányuló kísérleteit veszi górcső alá, valamint azt vizsgálja, hogy a Jókai házaspár a számottevő irodalmi jövedelem ellenére is miként küszködött anyagi, majd érzelmi gondokkal. A szerző továbbá nyomatékosítja, hogy Váli Marival ellentétben, aki a lehető legtöbb dologban kifogásolnivalót talált Jókainéval kapcsolatban, a második Rózával együtt cseperedő és a Jókai házaspár számára mintalányt megtestesítő Jókay Jolán nem talált semmilyen démonit nagybátyja feleségében. A fejezet ugyanakkor azt is kiemeli, hogy az *Egy magyar nábob* és a *Kárpáthy Zoltán* bejöveteleiből megvásárolt svábhegyi ingatlan volt a Jókai pár legkedvesebb otthona, ahol Laborfalvi Róza asszonyi teendőit nemcsak a varrásban, főzésben élhette meg, hanem az állatok iránt érzett szeretetét is gyakorolhatta a különböző háziállatok tartása révén.

Az *Árvák atyja* című harmadik fejezetben a szerző Jókai vajszívűségét, áldozatkészségét, a neveléséből adódó irgalmasságot gya-

korló jellemét, illetve a családi mintából származó gondoskodó attitűdjét jeleníti meg három gyámleány példáján keresztül. Szécsi Noémi a Jókai-levelezés révén igazolja, hogy a befolyásos alkotót folyamatosan felkeresték olyanok – akár vadidegen nők is! –, akiknek pártfogásra volt szükségük. A kötet írója azt is kiemeli, hogy mindez azért sokatmondó gesztus, mert alátámasztja, hogy a korban a nők kizárólag protezsáló révén érvényesülhettek művészi ambícióik elérésében. Az imént kifejtettek okán a szerző úgy véli, nem véletlen, hogy annak a Lukinics Ottíliának a színésznői babérokra törését is támogatva Jókai, akiről valószínűleg később *Az arany ember* Noémijét mintázta. De a fejezet azt is láttatja, hogy miközben Jókai folyamatosan idegeneket gyámolított, a saját családtagjainak művészi előmenetelét is nagymértékben elősegítette, sőt ha a helyzet megkívánta, oroszlan-körmökkel harcolt értük. Ezt szemlélteti a *Lány a toronyszobában* című alfejezet, amelyben a szerző azokat a lehetséges forgatókönyveket tárgyalja, amelyek révén a harmadik Róza arról értesülhetett, hogy ő valójában nem Jókai vér szerinti leszármazottja, hanem fogadott unokája. De így mutat rá arra is, hogy annak ellenére, hogy a kis Róza nem szeretett tanulni, Jókai akár még Rómába is ellátogatott vele, hogy a festészeti hajlamait fejleszthesse. Mindemellett a Jókait rajongással szerető és tisztelő Váli Mari művészi törekvéseinek támogatását is ebben az egységben („*Ebből a lányból én művésznőt nevellek*”) emeli be a szerző, amelyek azonban Szécsi Noémi szerint a lánnyal történő tragikus életesemények miatt nem tudtak kibontakozni, és ezek eredményezhették a

vénkisasszony-életbe való belefátsultságát is.

A *Nemzet írója* című negyedik fejezetben a szerző azokra az életeseeményekre világít rá, amelyek Jókai életében és a családjával való viszonyában gyökeres változásokat hoztak. A *Róza elmúlása* című alegység révén – többek között – számot ad arról, hogy miként volt képes Jókai megbirkózni azzal a ténnyel, hogy az a nő, aki közel negyven éven át gyakorolt hatást nemcsak a magánéletére, hanem alkotói munkásságára is, nincsen már többé. Ezek után a szerző Jókai életének újabb fejezét veszi górcső alá: az 1891–1899 között virágzó Feszty–Jókai-szalón fennállását, valamint a Jókai számára is új színeket hozó, nagyszabású művészeti társaságot. A szerző vélekedése szerint Feszty Árpádné Jókai Róza ebben az időszakban a szalón háziasszonyaként érezhette azt, hogy még ha nem is bizonyítottan az Andrássy család leszármazottja, a művészet jogán velük egyenragú státuszba lépett. Ráadásul a kötet írója azt is szemléletesen ábrázolja, hogy a Jókaiért mindig aggódó Váli Mari az említett társasági esteket sem nézte jó szemmel, mivel emlékiratai szerint az éjjeli mulatozás rossz hatással lehetett az idősödő alkotó egészségére. A *Szalón* című alfejezet azonban azt a kislányt (Feszty Masa) is előtérbe állítja, aki törvényes gyermekként szakított a női ágon megtapasztalt félárvasággal és törvénytelen státusszal, mi több, később ő élte meg a maga teljességében azokat a művészi hajlamokat, amelyet elődei (pl. édesanyja) vagy a Jókai család nőtagjai (pl. Váli Mari) különböző okokból kifolyólag nem tudtak kamatoztatni.

Az *Engemet! Jókai Mórt!* című alegységben Szécsi Noémi arra kér-

dez rá Jókai és Nagy Bella kapcsolatán keresztül, hogy milyen módon válhatott a protezsálóból titkos hódoló, majd férj; miként viszonyult ehhez Jókai családtagjai, és minderről hogyan vélekedett a közvélemény. A szerző érzékletesen láttatja azt a meghurcoltatást, amelyet a hatalmas korkülönbség, illetve Nagy Bella kispolgári származása, szerény életvitele és zsidósága miatt el kellett szenvednie a párnak. Ezzel szemben arra is rámutat, hogy a fiatal lányt valójában komoly érdekek fűzték a kapcsolat fenntartásához, hiszen a pártfogójától kapott pénzzel a többgyermekes családját támogatta. Az alfejezet emellett azt is megvilágítja, hogy a családtagok, rokonok, ügyvédek és a közvélemény legkülönbözőbb csoportjai által elítélt helyzetben, konfliktuskerülő voltából adódóan Jókai „saját regényhőisévé transzformálta magát” (271.), és ezáltal volt képes megküzdeni a rosszmájú és olykor nagyon kegyetlen megjegyzésekkel. A fejezet utolsó alegységében a szerző azt a kérdést teszi fel, hogy bele lehet-e fáradni a Jókai-feleség szerepkörébe, és ha igen, ennek kifejezésére milyen megoldások lehetségesek. Szécsi Noémi továbbá azt is szemlélteti, hogy a szellemi és lelki meghurcolások sorozata a házasság első évét követően is folytatódott, sőt addig fajultak a botrányok, amíg Jókainak végérvényesen csalódnia kellett azokban, akiket egykoron a legjobban szeretett.

A kötet utolsó fejezetében, *Az örök harcban*, és azon belül az *Epilógusban* a szerző a keretes szerkezetnek megfelelően elsősorban azt vizsgálja, hogy milyen lehetőségei voltak – vagy pontosabban fogalmazva: nem voltak – a nőknek a századfordulón szakmai kibonta-

kozásuk terén. Ezenfelül amellet érvel, hogy Jókai halála után is nagymértékben meghatározta a hozzá egykor legközelebb álló nők életét, hiszen egyrészt a tőle örökölt irodalmi juttatásból Nagy Bella és családja több éven keresztül élhetett menekültként Angliában, másrészt a pereskedések sora sem szűnt meg, hiszen az alkotó végrendeletét a Feszty és a Jókay család egyaránt megtámadta. Így Nagy Bella nemhogy nem élhette meg fájdalmas következmények nélkül a hirtelen jött nagyobb ugrást a társadalmi ranglétrán, hanem súlyos árat kellett fizetnie érte.

Szécsi Noémi többszörösen díjazott, elismert szépirodalmi és művelődéstörténeti kötetek szerző-

je. E legújabb, női perspektívát érvényesítő kötete is hiánypótló irodalom-, nő- és társadalomtörténeti munka, amely gazdag forrás- és képanyagra támaszkodva, innovatív szempontból, könnyed, sodró tudomány-népszerűsítő megoldásokkal mutatja be azt a kétszáz éve született Jókai Mórt, aki a maga korában példátlan érdeklődéssel fordult a nők felé, és számtalan helyzetben támogatta őket. Ugyanakkor a források kritikus felhasználása révén árnyalja azt a képet, amelyet azok a nők alkottak Jókairól, akik nagymértékben befolyásolták magánéleti és irodalmi pályafutását, s valamelyest kiszolgáltattak is voltak neki.

Nagy Anita Apollónia



TANULMÁNYOK A VARÁZSLÓ KERTJÉBŐL

„Világosak lesznek előttünk a homályok és sötétségek”. Tanulmányok Csáth Gézaról

■ Számos magyarországi és határon túli kutató legfrissebb eredményei, újszerű megközelítésmódjai, illetőleg Csáth Géza irodalmi alakját feltáró, értelmező és továbbrajzoló írásai képezik a *„Világosak lesznek előttünk a homályok és sötétségek”* című tanulmánykötet gerincét. Az életmű korszakolásától, recepciótörténetétől és kanonizációs kérdéseitől kezdve egészen utóéletéig, azaz a Csáth-adaptációk és fordítások megszületéséig és jelenvalóságáig, az esettanulmányok ezen aspektusok szerint árnyalják a Csáth-jelenséget. Az író magánéleti vonatkozású történései, orvosi praxisának egyedi esetei, tudományos tevékenységének eredményei és korszakalkotó pszichológiai megállapításai személyiségének és munkásságának jól megragadható arculatát vetítik ki.

A kötet szerkesztői hat tematikus blokkba rendezték a tanulmányokat, melyek révén fokozatosan beljebb kerülhetünk a „varázsló kertjébe”, azaz Csáth irodalmi, közéleti és kulturális tevékenységének összetett világába. Úgy vélem, hogy a kötet tematikus egységek szerinti besorolása kreatív megoldásnak tekinthető szerkesztők részéről, annak érdekében, hogy az olvasó könnyen befogadható, szisztematikusan követhető, egyfajta logikai és összefüggésteremtő hálózatba szöve mélyüljön el Csáth életmű-

vében. A továbbiakban ezen hat szempont szerinti struktúra mentén mutatom be a tanulmányok számomra legfontosabbnak vélt csomópontjait.

Az első egység téma, motívum és műfaj szempontú tanulmányokat foglal magába. Bengi László észrevétele szerint Csáth kései novelláinak döntő hányada elmarad a csak néhány évvel korábban született elbeszélések színvonalától, továbbá kiemeli Csáth azon nézetét, miszerint a modern pszichológiát éltetve hangsúlyozta, hogy „a freudi igazságok, azaz a pszichológia valódi tényei” által megalapozott irodalomszemlélet „az esztétikát egzakt tudománnyá fogja emelni”. Bengi Csáth kései novelláit veszi górcső alá, és azt vizsgálja bennük, hogy tekinthetőek-e többnek vagy legalábbis másnak, mint afféle laposan prózai, témájukat földhözragadtan fejtegető alkotásoknak. Három szempont, avagy feltevés alapján közelíti meg ezeket a novellákat. Először is úgy véli, hogy Csáth késői szövegeiben nem érvényesül nagyobb nyomatékkal a pszichofiziológiai látásmód, mint korábbi alkotásaiban. Másodszor meggyőződése, hogy az analízis jelleg, a részletekre való koncentráció máshogy van jelen Csáth tízes évek eleji novelláiban, mint ahogyan azt Kosztolányi feltételezte. Harmadszor pedig pontatlannak

tartja azt a megközelítést, amely ezen novellák prózaiságát az álomszerűség megszűnéséből származtatja. Bartal Mária Csáth szakmai identitásának különböző rétegeire hívja fel a figyelmet, amelyek egyre intenzívebb kapcsolatba lépnek egymással. Fókuszpozícióba az orvos-beteg interakció ismétlődő és a novellákban változatosan felhasznált kommunikációs helyzetének értelmezését helyezi. A szerző kitér arra, hogy a 19. század folyamán az európai irodalomban szembetűnő változás lépett fel az orvosszereplők ábrázolásmódját illetően. Az elborult alkimista doktorfigurákat felváltották a felelős szakemberként megjelenített polgári orvosok, akik lényegében ebben az időszakban válnak természettudományos alapokon gyógyító, speciális szakismerettel rendelkező alakokká. A tanulmány továbbá érzékelteti azt a kontrasztot, amely az ifj. Brenner József (Csáth) egyik korai írásában megjelenő, etikai és elvi szempontokat hangsúlyozó orvos-beteg kapcsolat, valamint a későbbi naplóból kirajzolódó, tényleges orvosi praxisa között feszül. Csáth rendszeresen visszaélt nőpánciensei kiszolgáltatottságával; az orvosok ezen megnyilvánulásai a 19. században mintegy annak igazolására szolgáltak, hogy kontroll alatt tartják a helyzetet. A korabeli leírások arról tanúskodnak, hogy a szexuális abúzus áldozatai természetesnek tekintették az orvosok efféle bánásmódját, sőt gyanakvással kezelték az ettől eltérő viselkedést. A *Muzsikuskok* című kötetétől kezdve általánossá válik az analitikus szemléletmód szerepeltetése a szövegeiben. Az orvos hatalmi pozíciójával való visszaélés az egyik legfontosabb tematikájaként jelenik meg az olyan novelláknak, mint a *Johanna*, a *Fri-*

gyes, *Az albíróék* vagy a *Lajos* című befejezetlen szöveg. Papp Ágnes Klára írásában két okból is kézenfekvőnek tekinti a Csáth Gézával és a mese kapcsolatával való foglalkozást: egyrészt korai írásainak már a címében is szerepel a mese kifejezés, másrészt olyan utalásokat, motívumokat, cselekményrendszert épít fel történeteiben, amelyek mesei sajátosságokkal rendelkeznek, mesei szituációkat idéznek meg. A mese a korszak „kulcsszavaként”, azaz népszerű műfajaként mutatkozik meg, amely nemcsak „irodalmasodik”, hanem az elbeszélés határait feloldva közeledik a mese felé. Csáth esetében nem mutatkozik meg egységes mesefelfogás; a tanulmány elsődleges célja pedig az életművön belüli rendszerezése a meséknek, emellett azon látens mesefogalmak megvilágítása, amelyek egyszerre vonnak közelebb Csáth művészetfelfogásához és a kor mesekultuszának tisztázásához.

A második rész konkrét novellákat értelmez közelről. Osztroluczky Sarolta az *Apa és fiú* korai Csáth novellát vizsgálja, amely a recepció az életmű kiemelkedő darabjaként, már-már „hibátlanak mondható” írásműként tart számon. A tanulmányíró, szem előtt tartva a szöveg szerkezeti és motivikus sajátosságait, a tékozló fiú evangéliumi példabeszédének (Lk 15, 11–32) inverz vagy klasszikus parafrázisaként olvassa újra Csáth ezen novelláját. Egy párbeszéd parafrázisaként értelmezi a szöveget, valamint a bibliai példázattal való kölcsönös reinterpretációként. Szerkezeti tagoltságában analóg felosztás és a cselekményelemek szintjén inverz megoldások szerint működik a két szöveg. Utóbbira legszembetűnőbb példa, hogy a bibliai történettel ellentétben, Csáth novellájában az

apa kerül meg, és kerülnek át a végtisztességtől megfosztott, csontig lecsupaszított és szemléltető eszközként használt apa maradványai a fiú birtokába. Kettejük újratálalkozásában ismételten a bibliai történet alulnézetéből láthatjuk a szereplőket: a fiú elébe siető apa helyett a sarokban álló csontváz fogadja a fiút, továbbá a parabolában az apa a testi érintkezés kezdeményezője, a novellában pedig (érthető módon) a fiú kezdi tapogatni a skeletumot, majd egyfajta bizzar bábozásba kezd vele. Kányádi András a *Tavaszkok* című Csáth-novella kapcsán olyan kérdésekkel foglalkozik, mint a szöveg bizonytalan keltezése, amely az irodalomtörténészek körében is eltérő jellemzésekhez vezet. Rávilágít továbbá annak valószínűségére is, hogy eredetileg Csáth németül írta meg a szöveget annak ellenére, hogy némettudása nem volt tökéletes. Az elemzés további pontjai rámutatnak számos nyelvi, stílári hiba jelenlétére a szövegben, amelyek a pontatlan, lektorálatlan fordításból is származtathatóak.

A harmadik egység szövegalkotási eljárások megnyilvánulásaival foglalkozik. Mizsur Dániel a Csáth novellisztikájában gyakran alkalmazott keretfikciós szerkesztésmódról ír, amely a modernség korszakában más szerzők esetében is megjelenik. Csáth szövegeit elemezve figyel a kvázi azonos, egyszerű megoldások beépülésére a narratív szituációkban – kivételként, *A kis Emma* című novellát emeli ki, amely a keretfikciós struktúra szempontjából bonyolultabb jelentésszerkezettel rendelkezik. Általánosan véve, ezekben a művekben a meg nem nevezett elbeszélő összetalálkozik ismerősével, aki elmond neki egy történetet, így a keretfikció funkciójából is adódóan, az elsődleges

narrátor elbeszélői tevékenysége megadja a történetmondás és a másodlagos elbeszélő tevékenységének beszédszituációját. A keretfikció világa mint tökéletlen létforma, a siralomvölgy konstrukciójaként jelenik meg, amely az álomelbeszélésben szerzett tapasztalatokból, illetve az átélt érzelmek és érzetek bizonytalanságából táplálkozik. A *Hajnali elbeszélés* című novella a kettős beágyazás modelljét követi. A *Souvenir* című szöveg pedig a narratív beágyazás alapját egy írásos dokumentumra helyezi, amely a keretfikciós történetmondás helyzetét helyettesíti. Gintli Tibor abból indul ki tanulmányában, hogy Csáth Géza novelláira jellemzőek az olyan kíméletlen, brutális tetteket vagy morbid helyzeteket színre vivő cselekményelemek mint az álatkínzás, gyilkosság vagy halottgyalázás. Csáth műveikhez azt a lélektani előfeltevést kapcsolja, hogy halvány határvonal választja el egymástól a normálisat és a kórosat. Gintli egy kevésbé közismert eljárását mutatja meg azoknak az olvasót provokáló és komfortzónájából kimozdító narratív poétikáknak, amelyek az intertextuális utalások révén jönnek létre. Ezek az intertextusok egyrészt lehetnek halványak, azaz a tudatos használatuk szempontjából eldönthetetlenek, és másrészt tartalmazhatnak az allúzió szándékosságával beemelt elemeket is. A Gintli által felsorakoztatott példákból *A varázsló kertjében* fellelhető intertextusokat emelném ki. A varázsló és a szolgálatában álló rablók alakjai az *Aladdin* és a *csodalámpa* gonosz mórjának és az *Ali baba* és a *negyven rabló* történetének intertextusaiként értelmezhetők. Ez pedig azáltal válhat provokatív betétte, hogy míg az Ezeregyéjszaka meséinek

narrátorai morálisan elkülönülnek a negatív hősöktől, addig Csáth világában a Vass fiúk azonosulnak velük, sőt csodálják a rablókat gyilkosságra utasító varázslót. Egy másik érzékletes példa erre az *Egyiptomi József* című novellában lelhető fel, amelynek provokatív jellegét az elbeszélő, Zalai Jóska magatartása és érzéki tapasztalatai teremtik meg. A bibliai József morális feddhetetlenségével és önmegtartóztatásával szemben Zalai Jóska érzéki örömeitől vezérelten szexuális kapcsolatot létesít egy házasság asszonnyal, ami mintegy tökéletes alulnézetét írja le a bibliai történetnek.

A negyedik blokk párhuzamok és kapcsolódások jelenlétére hívja fel a figyelmet, melyek az életművön belül és kívül is megnyilvánulnak. Kosztolánczy Tibor értekezésében Csáth *Az elmebetegségek pszichikus mechanizmusa* című tanulmányából indul ki. A szakemberek és laikusok számára is közerthető mű azt tételezi fel, hogy az emberi személyiség komplexekből, motiváló faktorokból tevődik össze. A legfontosabbak ezek közül a szexuális-fajfentartási, egészségi, anyagi, illetve erkölcsi avagy ambíciót érintő komplexek. Csáth szerint súlyos komplexsérülések esetén alakulnak ki a téveszmék, amelyek különböző pszichiátriai betegségek formájában jelennek meg. *A Schmith mézeskalácsos* című novellában a főhős erős ambíciókomplexszel rendelkezik, majd hosszú évek elfojtása után szexuális komplexé is előtör belőle. Miután féltékenységétől vezérelten megöli feleségét, mintegy helyreáll önértékelése és belső egyensúlya is, paranoid illúziója által. *A Rozi* című novellában a feleség szexuális komplexé kerül előtérbe, melyet kockázatkeresés dominál, vagyis olyan kap-

csolatok jelentenek számára kielégülést, amelyekben manipulálhatja partnerét. Férje sérelmeit pálinkával tompítja, majd miután rajtakapja Rozit szeretőjével, megöli őt. A komplexek torzulásából fakadó frusztráció hozza magával ezeket a látványos és tragikus végkifejleteket. Fráter Zoltán vizsgálatának tárgya Csáth első megjelent kötete, *A varázsló kertje* és a hozzá társítható párhuzamok értelmezése. Példának hozza fel a már egyértelműsített párhuzamokat, mint amelyek *A vörös Eszti* és Andersen meséi, vagy a *Szombat este* és E. T. A. Hoffman figurája között húzódnak meg. További erőteljes párhuzamokra világít rá a Maupassant-novella, az Oidipusz-történet és a *Jolán* című Csáth-novella között. Előbbiben egy férfi feleségül veszi a saját lányát, a testvérszerelem vérfertőző kapcsolata tematizálódik. Thury Zoltán és Csáth novellisztikája is egymás mellé állítható, ahogyan Baudelaire *A gáláns lövész* című prózakölteménye is. Csáth *A két csónak* című novellája egy Narcissus-történetként olvasható, párhuzamosan Oscar Wilde *A tanítvány* című szövegével, amelyben a tó is legalább annyira nárcisztikusan reprezentálttá válik, mint maga Narcissus. Toldi Éva Sava Babiae fordítói munkásságának jelentőségét ecseteli, illetve számos magyar irodalmi mű elhivatottsággal készített szerb fordítását és népszerűsítését a szerb nyelvterületeken. Bár Babiae viszonylag későn fedezte fel Csáth Gézát, a szerző egyes művei már korábban is, főként a Vajdaságban, ismeretesek voltak. A recepció áttekintése nyomán láthatóvá válik, hogy az imént említett térségben valóságos kultusz alakult ki Csáth köré, az oktatásban szinte kötelező tananyagként jelenik meg.

Ezzel szemben a szerb irodalom más térségeiben, illetve a horvát irodalomban, kevésbé intenzív a jelenléte.

Az ötödik egység Csáth kapcsolattörténetét és életrajzát vizsgálja, valamint kanonizációs kérdésekre is fókuszál. Arany Zsuzsanna az alkotói pályáját frissen megkezdő Csáth Géza politikai irányultságáról ír, melyre a *Pesti Napló* szerkesztőségében töltött évek hatottak erőteljesen. A radikalizmusra fogékony, liberális eszméket népszerűsítő laphoz Csáth unokatestvére, Kosztolányi révén került. Csáth érdeklődést tanúsított a szabadkőművesség iránt, így később munkatársa lett a *Világ* című szabadkőműves-napilapnak. Csáth nézetei a polgári radikalizmushoz álltak legközelebb, amelyet nemcsak Budapesten fejtett ki, hanem szülőföldjén is hirdette ezt a szellemiséget. Csáth a későbbiekben jóslatokba is bocsátkozik a jövőt illetően, de az ország intellektuális állapotáról is említést tesz. A Tisza által képviselt irányvonalat kárhoztatja, illetve a Habsburg-dinasztiával való kapcsolatról is ellenséges viszonyulást nyilvánít ki. Egyszersmind Magyarországot kultúra nélküli országnak titulálja, és a szocializmust feltételelesen, mint megoldási lehetőséget látja az ország helyzetére nézve. Mekis D. János *Transzferek és diszkurzív interferenciák* című tanulmányában elméleti keretbe ágyazottan fejt ki az alcímben megjelenő fogalmak jelentéseit. Azon jelenség, amikor egyes diszciplínák és tudásmezők tudásformái interakcióba lépnek egymással, diszkurzív interferenciaként lépnek fel a szerző interpretációjában. Véleménye szerint Csáth életműve tobzódik ezekben a mintázatokban, hiszen orvostudomány, ter-

mészettudományok, bölcsészet és művészettudományok tézisei egyszerre lelhetőek fel szövegeiben. Az így létrejött módszertani és episztemológiai együttállások, illetve retorikai és poétikai megoldások az egyes diskurzusok kölcsönhatásaként értelmezhetők. A cím másik eleme, a tudástranszfer a tudás új elemekben való hasznosíthatóságával, egyik területről a másikra való átvihetőségével foglalkozik. A tudástranszfer problémája Csáth Géza esetében is alkalmazható megközelítés, mivel az egyes irodalmi művek diszkurzív dichotómiái reprezentatív transzferhelyzetekként értelmezhetők. Major Ágnes szerint az elmúlt évtizedekben számos olyan biofikció látott napvilágot, amelyekben Csáth alakja egy fiktív történet részévé válik. Ezekben a művekben Csáth önreflexív és autobiografikus szövegei válnak hangsúlyossá. A szerző kérdésfeltevései arra irányulnak, hogy az utókor hogyan viszonyul az ezekből a textusokból kirajzolódó Csáth-képhez, ugyanakkor milyen művészi terv megvalósításához jelenthet inspirációforrást a Csáth-jelenség. Ehhez elsődleges forrásul Csáth *Naplója* szolgál. Csáth számok uralta élete vagy grafomániája egyszerre válhat paródia tárgyává, és mutat rá kényszerességére, szorongásaira. Női nemhez való viszonyulása is rekonstruálható szövegeiből, amelyek nőtörténeti fókuszú elemzésekre is alkalmasak. Az iránta tanúsított biofikciós érdeklődés centrumában számos jellegzetesség áll, melyeket Major a tanulmány végén listászerűen felsorakoztat. Major szemléletében biofikcióról akkor beszélhetünk, hogyha a szerzőtől különböző valós életrajzi személy egy fiktív történet főszereplőjévé válik. A fiktív és faktuális elemek

aránya viszont számos kérdést felvethet, mindazonáltal a fikciós műveletek kiemelten fontos szereppel bírnak a szubjektum megalkotásában, ugyanakkor anticipálják annak lehetetlenségét is, hogy teljes mértékben pontos és hiteles ábrázolása valósuljon meg az egyénnek. Reflektál az életrajzi regények aktuálisan negatív megítélésére, melyen nem segít az sem, hogy a népszerű tömegigényeket kiszolgáló, nem irodalmi igénnyel megírt biofikciók elárasztják a könyvesboltok polcait. Csáth alakját viszont sokféle módon fikcionalizálták már különböző műfajokban. Ezek a művek figyelemreméltó módon Csáth életrajzi alakmását avatják hősíkké, elrugaszkodottan az élettörténet hiteles és pontos ábrázolásától. Esterházy Péter több művében találunk erre utalást, ahogyan Tolnai Ottó *árvacsáth* című vereskötetében, vagy Orbán János Dénes *A nagy P* című paródiájában is. Murzsa Tímea tanulmányában Lovas Ildikó *Amikor Isten hasba rúg* című kötetének Csáth-képét elemzi. A szerző Csáth kapcsán különös figyelmet fordít a kanonizáció problematikuságára, amely Lovas Ildikó szövegének is egyik központi témája, és amelyet a mű tudatosan igyekszik kimozdítani rögzült állapotából.

Az utolsó részben az adaptációk bemutatása és vizsgálata kerül előtérbe. Gelencsér Gábor Csáth Géza műveinek filmes adaptációit veszi górcső alá. A Csáth-filmek korpuszának teljességre törekvő áttekintése után arra keresi a választ, hogy az író művészete milyen filmformai megoldásokra kínál lehetőséget. Csáth halálát követően hosszú ideig nem vált adaptációk tárgyává, ami az író provokatív témái, különösen a szexualitás és az erőszak naturalista, zavarba ejtő leírásával

magyarázható. Eleve a kor jellege, erkölcsi szemlélete sem kínált volna megfelelő eszköztárat ahhoz, hogy ezekhez a leírásokhoz mozgóképes ábrázolásformát társíthasson. Tehát a legelső Csáth-filmre sokáig várni kell – ez végül 1968-ban jelenik meg *Családi tűzhely – Janika* címmel. A legkiválóbb filmes Csáth-adaptációnak *A varázsló álma* (1987) című filmet nevezi, amely az életmű egyéni vonásainak figyelemreméltó értelmezését nyújtja, mindemellett olyasmit fogalmaz meg, amire tudományos értekezések sora tesz kísérletet. Sághy Miklós tanulmánya hangsúlyozza annak a kettőségnek a jelenvalóságát, amelyik a Csáth írói szövegeire és alakjára reflektáló mozgóképi alkotások esetében figyelhető meg. A filmek egyik része Csáth figuráját helyezi előtérbe, másik része pedig a szövegeit tematizálja és azokkal lép értelmezői viszonyba. A tanulmányíró Szász János *Ópium – Egy elmebeteg nő naplója* című film értelmezési lehetőségeit vizsgálja, melynek középpontjában a Csáth naplóiából kivetülő morfiumpfogyasztás és szexuális túlfűtöttség az adaptáció meghatározó részévé válik. A film színre viszi az esettanulmány figurájának, G. kisasszonynak a klinikai kór- és kezeléstörténetét, valamint orvosának, Brenner doktornak a válsághelyzeteit.

Összegzésképpen úgy gondolom, hogy a kötet valóban elmélyült és mintegy kiszélesített perspektívában képes láttatni Csáth Géza irodalmi és orvosi tevékenységét, politikai nézeteit, kapcsolat-hálóját, nőkkel és pácienseivel való viszonyait. Recenzensként a kötet legjelentősebb érdemének azt tartom, hogy jelentősen hozzájárul Csáth Géza modern irodalmi alakként, értelmiségi és művészfigura-

ként való újraértelmezéséhez. Arra a kérdésre pedig, hogy miket szedhet az olvasó – akár mint laikus kíváncsiskodó, akár mint szakmai érdeklődő – a varázsló kertjéből, azt emelném ki, hogy többek között egykorántsem mindennapi, sőt provokatív életút zsenge és erős fűszálait,

a személyiség és pszichoanalízis kutatásának és irodalmi reprezentációjának már virágzásra váró kezdeményeit, valamint mesék, parafrázisok, keret- és biofikciók, komplexek, interferenciák és adaptációk varázsbokrait is megtalálhatja benne.

Furus Zsolt



Zsolt Czigányik

■ ***Thomas Molnar's Critique of Utopias Viewed Today***

Keywords: *Thomas Molnar, utopia, perennialism, millenarism, political religion, collectivism, Pelagianism, manicheism*

The paper gives a critical analysis of the Hungarian-born philosopher and historian Thomas Molnar's (1921–2010) concept of utopia. Whereas most contemporary scholars of utopia probably disagree with Molnar's wholesale rejection of utopianism as an essentially misguided concept, his arguments and subtle analyses are worth investigating. The focus is on the 1967 book by the Catholic thinker titled *Utopia: The Perennial Heresy*, and the paper seeks to demonstrate that – even though Molnar employs a somewhat simplified notion of utopia as a collectivist blueprint and tends to overemphasize its dangers – his critique and contextualization of philosophical and literary utopias within religious and metaphysical frameworks offer valuable insights. An interesting dialogue emerges between Molnar and the contemporary historian of ideas and scholar of utopianism Gregory Claeys, both of whom distinguish between utopia and millenarianism and recognize the dangers of political religion manifest in various forms of political thought and activism.

György Csepeli

■ ***The Tragedy of Transhuman Art***

Keywords: *body, existence, faith, network, value atrophy, prompt*

The transhuman space is created as an extension of the original human space through tools made

by humans, from which the human may disappear. The universe of beings, as a quantitatively increasing ensemble of interconnected immortal minds in a network, becomes insensitive to quality, unleashing the self-destructive forces of unsustainable development. The contents of transhuman art, having lost their subjects, are everywhere and nowhere within the networked space. However, this bodiless, timeless, and spaceless medium liberates creativity, which, severed from its human roots, can give birth both to beauty and monstrosity alike. The prompt of transhuman art is Nothingness.

Gyula Gy. Dávid

■ ***Notes on the Art Gallery of Bánffy Castle in Bonchida***

Keywords: *Bánffy Castle, Bonchida, art gallery, Johann Elias Ridinger, John Ferneley*

Preserving, studying, and promoting the rich literary, artistic, cultural and political legacy of Miklós Bánffy remains a vital task – especially now, as we mark the 75th anniversary of his death. Yet beyond this legacy lies the tangible heritage of the Losonczi Count Bánffy family, which, despite the devastation wrought by war and political regimes, still holds a significant place in both historical and art historical memory. A small but telling fragment of this heritage consists of several engravings and graphic works – some extant, others surviving only in recollection. Examining these pieces, even in isolation, offers insight into the broader context of the era's art collections, the work of Johann Elias Ridinger and John Ferneley, and the visual culture of religious tolerance during the Enlightenment.

Nikoletta Házas

■ ***Photography and Ethics: Blind Spot in the History of Ethics, Hidden Thread in 20th-Century Photographic Theory***

Keywords: *photo ethics; structural and ethical paradoxes; categorical imperative; moral norms; legislation*
In my study, I explore key problems, contexts, and scientific stakes in the theoretical writings of three influential 20th-century photo theorists: Walter Benjamin, Roland Barthes, and Susan Sontag. Each of these authors articulated their moral dilemmas in the context of photography. My hypothesis is that analyzing the reference points and contexts of these dilemmas reveals structural principles that are often overlooked today, yet remain valid and unavoidable for understanding photography and many contemporary photographic practices – despite technological developments. I also argue that one of the central aims of these photo theories – different in detail but converging in direction – is to address a gap in the history of science by treating photography as an ethically charged object of research and, *avant la lettre*, by calling for the development of photo ethics. At the same time, these theories enable – and indeed necessitate – the articulation of a “categorical imperative” of photography, which could serve as a foundation for moral norms and legislative practices.

Ferenc Hörcher

■ ***The Philosophy of Philosophy: Self-Knowledge, Way of Life, Speech Act***

Keywords: *philosophy of philosophy, self-knowledge, way of life, speech act theory, existential philosophy, therapy, reflective writing,*

philosophy and literature, spiritual exercise

In this paper, I present three concurrent, provisional answers to one of philosophy’s earliest questions – its own status. Each answer – philosophy as self-knowledge, as a way of life, and as a speech act – emerges from a different tradition, each adding a distinct shade to the overall picture. The paper begins with Nietzsche’s view of philosophy as memoir, alongside Heidegger’s existential insights and Wittgenstein’s therapeutic approach. This section focuses on self-knowledge as a central form of the love of wisdom, from Plato to Vajda. The second section, inspired by Thoreau and Hadot, frames philosophy as a chosen way of life, contrasting academic philosophy with lived practice rooted in Aristotelian practical syllogism and MacIntyre’s narrative ethics. Finally, philosophy is considered as a speech act, following Austin and Collingwood, emphasizing its dialogic and contextual nature within philosophical traditions. As an indirect answer – also pointing to the intersection of philosophy and literature – the paper adopts a reflective, essayistic style, intertwining personal narrative with philosophical argument. Ultimately, it portrays philosophy as a narrative spiritual exercise that unites thought, action, and self-reflection.

Lajos András Kiss

■ ***Mr. Lucifer, I Am Here! Metapolitics and Necrophilia in Aleksandr Dugin’s Interpretation of Heidegger***

Keywords: *Heidegger, evil, war, death, metapolitics, new beginning*
The Russian philosopher Aleksandr Dugin is today regarded as one of

the most influential figures of the radical right worldwide. The ideological roots of Dugin's militant, archeomodern-inspired political philosophy can largely be traced to Martin Heidegger's writings from the period between 1931 and 1945 – works that were committed to paper during that time but, for the most part, only published in recent decades. While most interpreters approach Heidegger's writings from this period with sharp criticism, it is precisely these texts that, for Dugin, constitute the ideological foundation for Russia's 21st-century renewal. This paper aims to explore Dugin's interpretation of Heidegger, focusing particularly on his book *Martin Heidegger: The Philosophy of Another Beginning*. In this work, Dugin claims that Heidegger is the "last prophet of the modern age", whose call for a "new beginning" is not addressed to the citizens of Western liberal societies but – at least in Dugin's view – to the Russian people. This new Russian *Logos* is also a *Logos* of war, as the shaping of the future is inconceivable without conflict and sacrifice. This necessary evil must be confronted with courage. In effect, Dugin radicalizes Heidegger's thought even further, combining it with the necrophilic elements of Russian cultural heritage. The Russian philosopher frequently cites Heraclitus's famous fragment that "War is the father of all things". Humanity, therefore, is fundamentally a being of war – this, one might say, is its ontological root.

Gábor Kovács

■ ***Technology and the Human Condition***

Keywords: *technology, human condition, freedom, mastery, subjugation*

Technology undeniably shapes our lives to a significant degree. Many scholars regard the technological imperative as the primary driving force of our era. This raises the fundamental question: what exactly is technology? Technology is more than a collection of sophisticated devices; it constitutes the horizon of human existence within a globally digitalised civilisation. Central to this context is the issue of human freedom. Two opposing positions emerge within the philosophy of technology. The first maintains that human freedom persists through the capacity to choose among various technologies. The alternative view contends that choice is limited to options predefined by technology itself; genuine freedom would require the emergence of alternatives beyond technological frameworks. Put simply, this debate asks whether humans are masters or slaves of technology. There is no definitive answer to this dilemma. This essay offers a critical reconstruction of the diverse philosophical approaches to technology.

András Lányi

■ ***Slowing Times***

Keywords: *glass ceiling of transformation, deep adaptation, ethics of responsibility, hopeful pessimism*

More than half a century has passed since the warning of the Club of Rome. In that time, the processes leading to ecocide have only accelerated, while social responses have slowed. Public interest in preventing the collapse of civilization appears to be waning. In welfare democracies, an invisible glass ceiling hinders radical transformation of the socio-economic order; in totalitarian systems,

the logic of concentrated power has the same effect. Disillusioned environmentalists are often overwhelmed by hopelessness. Within the theories of collapsology, emphasis has shifted from resistance to adaptation – toward preparing for the challenges of a post-apocalyptic world. This essay links critiques of the various forms of deep adaptation to a justification of our duty to uphold the moral universe. Following Hans Jonas, I argue that it is not the inherent goodness of things that compels us to act, but the vulnerability of the Good – and our recognition of our capacity to defend it. Committed action does not require belief in success. Rather, a *hopeful pessimism* empowers us to continue the struggle, regardless of the outcome.

Réka Szilárdi

■ ***Manipulation and Instrumentalisation in the Universe of Digital Facades***

Keywords: *manipulation, instrumentalisation, digital facades, social media, identity, power, ideology, AI, fake news*

The words in the title are familiar to those who have been involved in the social sciences, politics, or even everyday public discourse in recent decades. Like any form of power (economic, political, religious, etc.) that seeks to reach and enrich its own group – its consumers or even its voter base – it essentially instrumentalises the identity of this community: it provides ideological and consumerist narratives, thereby aiming to deeply motivate its members. This is done not only by generating harmful effects but also by reinforcing its own power. This paradigm could not have emerged on such a scale without

the rise of mass media. However, due to technological advancements – particularly in the realms of social media, AI, and fake news – this form of instrumentalisation is gaining even more ground globally, fostering an increasingly manipulative complexity around itself.

Péter Tóth-Lipták – Veronika Pataki

■ ***A Meaningful Emptiness***

Keywords: *John Williams, Stoner, Buddhism, emptiness, René Girard, mimetic desire*

This article interprets *Stoner* as a kind of Buddhist novel, in which central themes include the futility of desire, the act of letting go, renunciation, and ultimately, emptiness – core tenets of Buddhist philosophy and religion. In Buddhism, emptiness is a key concept, the realization of which is essential for escaping the cycle of existence and attaining liberation from suffering. This state of emptiness brings one closer to their Buddha-nature, characterized not by reaction or attachment but by awareness and realization. As Buddhist practice holds, grasping the nature of emptiness enables one to overcome attachment, since desire for the impermanent is the root of suffering. In this sense, understanding emptiness offers both liberation and a clearer perception of reality. Rather than offering an aesthetic, stylistic, or literary-theoretical reading of the novel, this study begins with the character of Stoner to outline a particular interpretive path that highlights the emptiness of desire within a broader religious-philosophical framework. It places Buddhist teachings in dialogue with René Girard's mimetic theory of desire. Following a brief introduction and a summary of key moments in *Stoner* – emphasizing the near-total

absence of desire and passion in the protagonist – the article presents an overview of the Theravāda doctrine of emptiness and Girard's theory. It concludes by exploring the broader

connections between these two frameworks, offering insights relevant to the psychological challenges of the contemporary zeitgeist.



A Korunk folyóiratot és intézményrendszerét anyagi hozzájárulással támogató magánszemélyek névsora

Pártoló tagok

Dr. Barabási Albert László – fizikus, akadémikus, Budapest
Bencsik János – képzőművész, Budapest
Dr. Nicholas Bodor – vegyészprofesszor, Miami
Dr. Egyed Ákos – történész, akadémikus, Kolozsvár
Kelemen Hunor – író, politikus, az RMDSZ elnöke
Dr. Kovalszky Péter – orvos, az AMBK elnöke, Detroit
Lauer Edith – politikus, az AMBK volt elnöke, Cleveland
Markó Béla – költő, politikus, Marosvásárhely
Dr. Romsics Ignác – történész, akadémikus, Göd
Dr. Úry Előd – fogorvos, az Erdélyi Kör elnöke, Sopron
Dr. Varga István – ügyvéd, Orosháza

Támogató tagok

András István – teológiai professzor, Gyulafehérvár
Árkossy István – képzőművész, Budapest
Dr. Avornicului Mihály – egyetemi docens, Kolozsvár
Bartók Julianna – tanár, Kolozsvár
Dr. Bitay Enikő – akadémikus, Kolozsvár
ifj. Dr. Buchwald Péter és Dr. Buchwald Amy – tudományos kutatók, Miami
Dr. Csapody Miklós – irodalomtörténész, Budapest
Dr. Cseh Áron – jogász, diplomata, Budapest
Csőregi Csege – rendezvényszervező, Budapest
Dr. Derék Pál – irodalomtörténész, Bács
Ferencz Éva – levéltáros, Marosvásárhely
Dr. Amedeo Di Francesco – egyetemi tanár, Nápoly
Füzi László – irodalomtörténész, főszerkesztő, Kecskemét
Dr. Geréb Zsolt – teológiai professzor, Kolozsvár
Judik Zoltán – építészmérnök, Budapest
Kálóczy Béla Tibor – nyugdíjas köztisztviselő, Halásztelek
Dr. Kiss András – orvos, Pócsmegyer
Kónya-Hamar Sándor – költő, közíró, Kolozsvár
Korniss Péter – fotóművész, Budapest
Dr. Kovács András – művészettörténész, akadémikus, Kolozsvár
Dr. Kovács Zoltán – egyetemi docens, Kolozsvár
Könczey Elemér – grafikus, Kolozsvár
Molnár Judit – szerkesztő, Nagyvárad
Nagy Éva – ny. tanár, Calgary
Dr. Nagy Mihály Zoltán – főlevéltáros, Nagyvárad
Dr. Singer Júlia – biostatistikus, Budapest
Dr. Sipos Dávid – idegenvezető, Kolozsvár
Dr. Szarka László – egyetemi tanár, Komárom
Dr. Szász István Tas – orvos, Leányfalu
Dr. Tamás Ernő és Sedlmayer Ella – Sopron
Dr. Tibori Szabó Zoltán – szerkesztő, egyetemi tanár, Kolozsvár

SZÁMUNK SZERZŐI

A lapszámot szerkesztette:

Rigán Lóránd

Czigányik Zsolt (1974) – irodalomtörténész, egyetemi docens, ELTE BTK, vezető kutató, Gerda Henkel Alapítvány, Budapest

Csepeli György (1946) – szociálpszichológus, szociológus, DSc, egyetemi tanár, ELTE, Budapest

Gy. Dávid Gyula (1957) – műépítész, műemlékvédelmi szakmérnök, Szigetszentmiklós

Demény Péter (1972) – költő, főszerkesztő, Mátca, Bukarest

Furus Zsolt (2001) – mesterképzés hallgató, BTE, Kolozsvár

Gömöri György (1934) – költő, műfordító, irodalomtörténész, ny. egyetemi tanár, Cambridge

Házás Nikolett (1970) – esztéta, vizuális kultúrakutató, PhD, egyetemi adjunktus, ELTE Művészettudományi és Médiautató Intézet, Budapest

Horkay Hörcher Ferenc (1964) – politikai filozófus, esztéta, költő, egyetemi tanár, az NKE EJKK PÁK kutatóprofesszora, az MTA BTK PI tudományos tanácsadója, Buda

Kiss Lajos András (1954) – filozófus, nyugalmazott főiskolai tanár, Nyíregyházi Egyetem

Kovács Gábor (1959) – filozófus, PhD, ny. tudományos főmunkatárs, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest

Lányi András (1948) – filozófus, PhD, Humánökológia Mesterezak, ELTE TÁTK, Budapest

Moldován Mária (1977) – keramikus, Arnprior, Kanada

Nagy Anita Apollónia (2001) – mesterképzés hallgató, BTE, Kolozsvár

Pataki Veronika (1992) – valláskutató, MA, Szegedi Tudományegyetem

Szilárdi Réka (1976) – irodalomtörténész, vallászociológus, szociálpszichológus, habíl. tanszékvezető egyetemi docens, SZTE Vallástudományi Tanszék, Szeged

Tóth-Lipták Péter (1990) – könyvtáros, valláskutató, PhD, SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár, Szeged

Wilmer, Clive (1943–2025) – költő

TÁMOGATÓK



Nemzeti
Kulturális
Alap



CONSILIUL JUDEȚEAN
CLUJ



Hungarian American
Coalition



iskola
alapítvány

„A kíváncsi én a humán ész által létrehozott transzhumán megismerési lehetőségek felhasználójaként a lép párbeszédbe a léttel, melyet kérdesre már nem lesz képes eldönteni, hogy a választ ember vagy gép adja. De maga a kérdés sem egészen ember már, testét, mint említettük, átszabták, hálózatosodott értelme kiszerveződött, mindössze a gürcsős vagy marad meg benne, hogy ne veszítse el önmagát.”

(Csepeli György)

ISSN 1222 8338



NO LEJ
950 FT

**FILOSOFIE – AICI ȘI ACUM
PHILOSOPHY – HERE AND NOW**