

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2014/2 (58. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Poiészisz / mimészisz



Tartalom

TANULMÁNYOK

Poiészisz / mimészisz (Valastyán Tamás)	5
Bacsó Béla: A mimészisz paradoxona – Arisztotelész felől	8
Papp Zoltán: Érdekli a költészet maga – Schiller irodalmi tipológiájáról	19
Radnóti Sándor: „Abschrift der Natur” – a természet másolata	35
Balogh László Levente: Szkepszis és kompenzáció – Odo Marquard politikai filozófiájáról	52

VARIA

Makkai Mihály: Az absztrakt halmazok elmélete függő típusos elsőrendű logikára alapozva	69
--	----

FIGYELŐ

Weiss János: „A tévedésekre specializált filozófus”	93
---	----

FÓRUM

Molnár Gábor: Soha ne mondd, hogy soha – Ellenvetések Tőzsér János <i>Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?</i> című tanulmányával szemben	113
Demeter Tamás: A filozófiai tudás természetéről	125
Farkas Henrik: Probléma és perspektivizmus – válasz Tőzsér János <i>Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?</i> című írására	130
Tőzsér János: Miért vagyok továbbra is szkeptikus?	139

SZEMLE

Somhegyi Zoltán: A varázsfuvola koordinátái	151
Tánczos Péter: A víz nyugalma felé	154
Smrcz Ádám: <i>Tragoedia finita est?</i> – avagy a történelemfilozófia hőseiről	159

MEGEMLÉKEZÉS

Tengelyi Lászlóra emlékezve	165
E SZÁMUNK SZERZŐI	173
SUMMARIES	174

Poiészisz / mimészisz

A napnyugati gondolkodástörténet alapfogalmai közül talán nem jutott egyiknek sem olyan gazdag sors, mint a poiészisznek és a mimészisznek, valamint kettejük kapcsolatának. Ez a gazdag örökség persze kétarcú: mutatja egyrészt a teremtő eredetiség és az utánozó alkotás dualitásának az ember számára nagyon is releváns, mindig másként elrendeződő jellegét, másrészt viszont magában hordozza az agyoninterpretálás kockázatát. Amiért mégis érdemes újra és újra elővenni és az újonnan születő inspirációk számára felszabadítani ezt a problematikát, az nem utolsósorban éppen az, hogy az ember képtelen elfogadni az *adott* elkerülhetetlenségét, és mindig mint *lehető* akarja azt el- s felismerni. Elfogadás és felismerés mindig megújuló feszültsége kényszeríti ki szinte a feladatot, amely a poiészisz és a mimészisz történeti és tematikus alakulása során született válaszok számbavételére vagy éppen felülvizsgálatára, netán újabb kérdések és válaszok megfogalmazására sarkall. Természet és művészet, idealitás és realitás, természetesség és mesterségesség, mintakép és képmás, dolog és fogalom – hogy csupán néhányat említsünk a megannyi alakváltozat közül, amelyekben a poiészisz és a mimészisz viszonyának mintázata előrajzolódik.

2014-es második számunk tematikus blokkjában a kérdés esztétikai, irodalomtipológiai, festészeti, valamint politikaelméleti vetületét mutatjuk be. Három tanulmányban a tárgykör szokásos bemutatásának megfelelően a műalkotás a próbakő, míg a negyedikben a politikum kerül előtérbe mint formálendő entitás. Elsőként Bacsó Béla kíséri meg a fogalompáros problémátörténetét felvázolni, főként a mimésziszre fókuszálva. Megfogalmazása szerint paradox alakzatról beszélhetünk, hiszen a mimészisz felfüggeszti a valósághoz való szokványos viszonyunkat, miközben rá is utalt, amennyiben teljesebb módon vissza is állítja azt, elsősorban a műalkotás révén. Az esztétikai tapasztalatban érzékelés és döntéshozatal kiegészíti egymást, s az ekként létrejövő „*egybe*-rendeződés” során poiétikus és mimetikus erők egyaránt szerepet játszanak. Ezután Papp Zoltán Schiller esztétikai nézetein belül (leginkább *A naiv és a szentimentális költészet*ről című szöveg műviség-fogalmán keresztül) világítja meg, hogy a mű mindig már az érzékileg adott és a szellemileg átformált feszültségében alakul. Mint írja,

a mű „nem kevesebb annál, ami lehet, realitása nem marad el idealitásától”. A naiv és a szentimentális irodalomfelfogás „jótékony szintézisének” alapvető mozzanataként tünteti fel a szerző a természetesség és műviség dialektikájának módosulásait, ami *in summa* a poiészisz és a mimészisz hagyománytörténetébe enged bepillantást. Radnóti Sándor egy imitált beszélgetést gondol tovább, amelyben megint csak a műalkotás, jelesül a tájkép játssza a főszerepet. August Wilhelm Schlegel *A festmény* című szövegének szereplőit idézi meg, akik a drezdai képtárban tett látogatásukat elevenítik fel, s a módszer, amit követnek, az *ekphraszisz*, a képleírás. Ebben pedig koncentráltan jelenik meg mind a poiészisz elve, mind a mimészisz művelete. Radnóti eruditív *ekphrasziszai* révén feltárja, hogy „a tájfestészetnek – ellentétben azzal, amit várhatnánk – nem szükségszerű feltétele »a természet utánzása«”.

Végül Balogh László Levente a nyolcvanöt éves Odo Marquard tiszteletére írt szövegében a politikum kapcsán konfigurálódik a poiészisz és a mimészisz viszonya, amely voltaképpen az innováció és a tradíció fogalmaiban köszön vissza. Egyéni és közösségi életformálásunk s hatalomgyakorlásunk szempontjából ugyanakkor Marquardnál a szerző szerint a legfontosabb mozzanat a szkepszis és a kompenzáció. Míg az előbbi képes az abszolutizáló erőket távol tartani, az utóbbi valamiféle egyensúlyteremtésre ad lehetőséget. „A kompenzáció a modern világ uniformizáló hatása ellen lép fel pluralizáló képességeivel” – írja a szerző, s a „pluralizáló képességek” között a teremtő elv ugyanolyan sokat nyom a latban, mint az adaptív tevékenység.

Varia rovatunkban Makkai Mihály logikai-filozófiai értekezése kap ezennel helyet. Makkai írása egy nagyszabású, Magyarországon kevésbé ismert kutatási programot vázol fel. A cikkben bemutatott logikai rendszer lehetővé teszi, hogy egységes keretek között tárgyaljuk a matematika halmaz- és kategóriaelméleti megalapozását; ezzel cáfolva azt az általános meggyőződést, hogy a két megalapozási program összeegyeztethetetlen. A tanulmány a technikai eredményeken messze túlmutató matematikafilozófiai és metafizikai kérdéseket is tárgyal.

A jelen lapszámmal kezdődően új rovatot indítunk: a *Figyelőben* viszonylag frissen megjelent külföldi vagy hazai, tematikusan vagy koncepcionálisan egymásra referáló művek egy csoportjának bővebb ismertetésére kerül sor. A kevésbé leíró, mint inkább problémacentrikus olvasás során olyan izgalmas összefüggések és vonatkozások feltárását reméljük leendő szerzőinktől, amelyek egy szokványos recenzió keretében általában elmaradnak. Az új rovat első írásaként Weiss János a nyolcvanöt éves Odo Marquard három könyvét veszi górcső alá. Kettő közülük 2013-ban jelent meg, egy pedig 2008-ban. Ezek a szövegek régi-újak, amin egyrészt azt érthetjük, hogy köztük vannak olyan előadások, kéziratok szerkesztett változatai, amelyek még nem kerültek a nyilvánosság elé, de vannak olyanok is, amelyeket már más könyvekben esetleg más szövegek társaságában olvashattak a Marquard filozófiája iránt érdeklődők. Másrészt régi-újak abban az értelemben is, hogy Odo Marquard gondolkodása folyton megújulásra

kész, régebbi szövegeit újra elolvasva egyre újabb, a *mainstream*től eltérő impulzust kaphatunk a kontinentális filozófia nagy témáinak átgondolására. Elsősorban persze a történelemfilozófia terén, hiszen – mint ahogyan Weiss is rámutat – Marquard „önálló filozófiai koncepciója” a történelemfilozófiájához képest vagy inkább annak révén mutatkozik meg. Tudniillik ez a történeti motiváltságú gondolkodás rendkívül sokszínű, benne ugyanúgy megjelennek esztétikai, antropológiai, pszichoanalitikus eredőjű problematizációk, mint etikai, politikai, eszmetörténeti hangoltságú gondolatmenetek.

A *Fórum* rovatban folytatódik s egyben le is zárul a Tőzsér János által indított, immár a szűkebb szakmai, azaz elmefilozófiai kereteken túlnevő módszertani vita. Most Demeter Tamás, Farkas Henrik és Molnár Gábor fejt ki véleményét. Demeter alapvetően egyetért Tőzsérnek a filozófiai elméletekben rejlő disszenzust illető diagnózisával. Amivel vitatkozik, az Tőzsérnek a filozófiai tudás természetéről vallott nézeteire vonatkozik. Ellenvetéseit a perspektivizmus fogalma köré szervezi. Farkas Henrik is elfogadja a vitaindító elgondolását egészen addig, amíg az látszik igazolódni, hogy nincsen olyan tétel vagy elgondolás a filozófián belül, amelyet teljes konszenzus övezne, ám a problémákban Farkas szerint nem kizárólagosan megoldandó feladatokat kell látnunk, hanem „olyan lehetséges gondolati utak kezdeményeinek” érdemes tekintenünk őket, „amelyek a valóság jelenségeinek jobb megértéséhez vezetnek”, merthogy ezáltal átváltozik magának a filozófiának is a jelentése. Molnár Gábor hozzászólásában a disszenzus mértékét vizsgálja, amihez mindenekelőtt két fogalom tisztázását gondolja elengedhetetlennek: a maximális kompetenciáét és az episztemikus egyenrangúságét. Tőzsér válaszában nagyobb részt Molnár kritikájával foglalkozik, s mind a maximális kompetenciáról, mind az episztemikus egyenrangúság fogalmáról úgy vélekedik, hogy noha felvetésük releváns, az adott vita keretein belül már-már komolyan vehetetlen álláspont megfogalmazásához vezetnek. Demeter és Farkas véleményében a perspektivizmus fogalmának implauzibilizálását bírálja.

A *Szemle* rovatban Somhegyi Zoltán Jan Assmann *A varázsfuvola* című könyvét méltatja, míg Tánczos Péter Marsó Paulának a rousseau-i íráskonceptiókat taglaló könyvét ismerteti, végül Miklós Tamás történelemfilozófiai tanulmányait mutatja be Smrcz Ádám.

Szomorú kötelességének tesz eleget a szerkesztőség, amikor Tengelyi László váratlan halála alkalmából szerkesztőbizottságunk egykori tagja életművének rövid, de átfogó igényű, szerkesztőségi felkérésre írott bemutatását közli Szegedi Nóra és Ullmann Tamás tollából. A szerzők röviden a tragikusan megszakadt életmű főbb darabjait is elemzik, a sorsesemény fogalma köré szervezve az ismertetést. Az írást Tengelyi László önálló köteteinek listája zárja.

Valastyán Tamás

BACSÓ BÉLA

A mimészis paradoxona

Arisztotelész felől

„Egyáltalán nem véletlen, hogy a mimészis törvénye csak a paradoxon formájában adható elő.”

(Lacoue-Labarthe 2003. 26)

Azt feltehetően minden további nélkül rögzíthetjük, hogy talán nincs egyetlen és olyan végső értelmezése a *mimészis*nek, amiben mindenki maradéktalanul egyetértene, ám azt a megállapítást talán konszenzus övezi, hogy a *mimészis* nem a valóság olyan bemutatásának, leképezésének, utánzásának, visszaadásának vagy re-prezentációjának eljárás módja, amit a művészeti alkotás létrehozásakor a kezdetek óta alkalmaznak. A *mimészis* értelmezése körül koronként újra és újra vita lángolt fel, de aligha azért, hogy általa jobban értsék a görög kezdetek, Platón vagy Arisztotelész ilyen irányú elgondolásait, hanem sokkal inkább azért, mert igazolást kerestek saját koruk művészeti gyakorlata és értelmezése számára, vagy – mint a modernség számos elméletírója – eme görög felfogás ellenében érvényesítsék saját *nem-mimetikus* elméletüket. Ugyanakkor, mint számos újabb szöveggözlésből és értelmezésből kiderült (Schmitt 2008., Höffe 2009., Dangel 2010.), a művészetben alkalmazott *mimészis* esetén még az sem világos, hogy az eljárásnak mi lehetett a célja, már ha a valóság *visszaadására* irányuló igény egyáltalán felmerült, hiszen a görögöknél kevesen tudták jobban, hogy *a megjelenő nem maga a valóság*.

Az ember azzal keresi az azonosulást (Küpper 2009. 38), ami számára már belátott és magától értetődő, a *mimészis* megvalósulásában olyan pontokat keres, melyek számára elfogadhatók és felfoghatók, míg a mű ennek *az előzetes azonoságnak és ismertségnek* a megrendítését és megszüntét is el tudja érni, mivel mint minden *érzékelés*, az esztétikai is képes magában változni és elváltozni. Azaz az érzékeltet a mű ön maga felől módosítja. Ha az ember csak azt érzékeli, amit mindig is, ha beleveszik az érzékileg szemlélhetőbe, vagy pedig egyszerűen a fantázia segítségével a létezőn túlra merészkedik, akkor eltér attól, amit érzékelése tárgyának nevezhetünk, amennyiben azon valami képes változó módon megjelenni. Ez az *érzékelés* vagy *érzéki képzelet* az emberben *jó esetben* kiegészül a *döntéshozatal képességével*:

az érzéki képzelet, mint mondtuk, jelen van a többi élőlényben is, a döntéshozatallal kapcsolatos képzelet viszont csak értelmes lényekben van meg. (Hiszen, hogy ezt vagy azt cselekszi-e, annak eldöntése már mérlegelés dolga. És egyetlen mércével kell mérnie, mert a nagyobb jóra törekszenek: ezért több képzeletből egyet képes alkotni.) (Arisztotelész 2006. 89, 434a6–9)

Amit tehát az érzéki elem rendelkezésre bocsát, azt a döntéshozó/értelmes rész *egybe-rendezi*, az itt működő és a törekvést irányító *mértékadó pillantás* („der massgebende Hinblick”, Ulmer 1953. 29) képes ezt érvényre juttatni.

Arisztotelész *A lélek* című szövegében (Arisztotelész 2006. 68–69, 425b27-től) arra utalt, hogy az ember ugyan rendelkezik az érzékelés képességével, de nincs szükségképpen tárgya, míg ha érzékel, akkor *ezt a valamit* hallja, látja, tapintja, jóllehet minden érzékelés egy bizonyos *arányban* képes csak tárgyát érzékelni. Egy kevésbé figyelemre méltatott műben Wolfgang Welsch ezt az *aisztézisz* kérdést alaposan feldolgozta, megállapítva, hogy amit az ember érzékel, azaz az érzékelés tárgya, az érzékelésben *magában gyarapszik (epidoszisz)*, s az ember minden ilyen állapota a *más és több, mint eddig* és a *más és kevesebb, mint eddig* viszonylatai között mozog. Az ember semmi felett nem elmélkedik (*theorein*) általában, csak ha ezt már valami módon *tudja*. A már valamiként érzékelt, ami éppen az eddig így volthoz viszonyítva és a róla alkotott tudáshoz *mérten* változik, arra kényszeríti az embert, hogy éppen arra figyeljen, ahogy *ezt* még nem tudja, ekképp a már létező, elmélkedésre méltó dolog teljesíti ki annak lehetőségét, amit eddig még így nem érzékelt és értett meg. Wolfgang Welschnek igaza van abban, hogy az értelem és az érzékelhető nem állnak szemben absztrakt módon, hanem eredendő és szétválaszthatatlan struktúrát képeznek (Welsch 1987. 81). Azaz egyszerre ezt itt és ugyanakkor ezt másként is képes érzékelni az ember, vagyis az, ahogy eddig elmélkedett róla, képes elmozdítani a teljesedés felé az érzékelést és egyidejűleg annak tárgyát (Arisztotelész 2006. 48–49, 417b–418a).

Az érzékelés lényege szerint *krinein*, elválasztás és pillantás a különbözősége, a különbség, a differenciák megragadása [...]. Arisztotelész saját szavaival: „Az érzékszervben mint érzékszervben van jelen, és az érzékelést megillető tárgyban fellelhető különbségeket ítéli meg.” (426b10) (Welsch 1987. 255).

Welsch úgy látta, hogy az érzékelés (*aisztézisz*) a megragadás lehetőségét adja meg a *logosznak*, vagyis nyilvánvalóvá tette, hogy nincs olyan érzékelés, ami ne annak értelmét hordozná, aminek érzékelésére/elszenvedésére képessé vált.

Heidegger már korai előadásában Arisztotelészt értelmezve kiemelte, hogy jóllehet az embert kitünteti a látás képessége, mégiscsak azt látja meg, amit ért (Arisztotelész 1984. 18, 980a21, Heidegger 1993. 208–209). A látás megnyitja azt a tapasztalati mezőt, amelyben az érzékelt mozgása, mennyisége, formája szerint van, vagyis az ember az érzékelésben tapasztaltat valamilyen formában emléke-

zetben tartja, s ennyiben szabaddá válik a közvetlen észlelés/érzékelés kötöttségétől, egyben módja van arra, hogy az érzékelés folytán megrendült emlékezeti mezőt áthágva, magától és eddigi érzékelésétől mint rögzült értelemről elmozduljon. Ezzel az ember olyan létezőként áll előttünk, akit persze elsődlegesen határoz meg az érzékelés képessége, ám azzal, hogy ezt képes emlékezetében őrizni, tud *körültekintően viselkedni* (*mnémé, phronimotera*) és képes felismerni, hogy ez ilyen, vagy már valamiféleképpen más. Az embert kitüntető képesség, hogy abból tanul (*matetikotera*), amit nem ismer, vagy nem úgy ismer, vagyis az érzékelésre méltó dolgok viszonylatában válik képessé arra, hogy többet értsen annál, amit már eddig is valamiként értett. Az érzékelés és az emlékezet metszetében megjelenő tárgy afficiálja, mozdítja ki az embert, s teszi nyilvánvalóvá, hogy újra értésre vár. Az érzékelés, miként a fantázia, a megjelenőhöz kötődik, s képessé teszi az embert egy olyan tudásra, amely éppen a megjelenő viszonylatában képződik (Nussbaum és Rorty 1992. 197, 191).

A mimetikus eljárás antropológiai alapja tehát az – miként Plessner figyelmeztetett rá –, hogy az ember az egyedüli létező, aki képes saját magatartásától és viselkedésétől distanciát tartani, legyen az a helyzet kényszere vagy a jobb belátás iránti nyitottság, vagyis bárminemű magatartás és viselkedésbeli minta csak *időlegesen* kötött a hely(zet)hez, amiben alkalmazásra került (Plessner 2003. 396). A helyzet változásával nem észrevenni, hogy a minta nem alkalmazható – hiba, egyben a tárgy elvétése. Másfelől, bárminemű magatartás és beállítódás megjelenítésekor kérdés marad az, hogy miért épp így történik. Az emberre irányuló kérdést megválaszolni lehetséges teljesen általánosan, az általában leírt ember számos vonatkozásában ilyen meg olyan is, ám sohasem csak az, ami általánosan, hanem hol ilyen, hol pedig olyan. Arisztotelész írta a *Metafizika* első lapjain, az ember éppen azáltal válik *valaminek* a véghezvivőjévé, hogy egészszé áll össze az érzékeltek különbségéből fakadó tapasztalat, s az, amit tapasztal (*empeiria*), emlékezetképes, ami által a közvetlen érzékeléstől eltávolodhat, s így nyílik lehetősége arra, hogy tetteiben, a véghezvitt dolgokban kerülje a véletlent. S hogy mi lenne az a legfőbb sajátosság (*idion*), ami az embert kitünteti, mindannak elősorolására kényszerítene, ami az emberről állítható, ám ez mindig csak az az egyedi *sajátosság*, amin keresztül az adott ember a leginkább előttünk áll, megjelenik a számunkra a maga *egyedi általánosságában*. Azt mondjuk, *így van, mert nem lehet másképp*, felismertük tetteiben *őt magát*. A *Metafizika* egy helyén Arisztotelész felteszi a kérdést, hogy az ember miféle létező (Arisztotelész 1984. 204, 1041a22, vö. ehhez Ackrill 1985. 181), amivel nem azt kérdezzük, mi az ember általában, hanem azt, hogy mi az, ami miatt ez az ember ez és ez.

A mimetikus művészet erre az egyedi-általánosra irányítja a figyelmet, szüntelenül viszonylatokat állít elénk, amiben az ember sajátos és kérdéses mivoltában mutatkozik meg. Vagyis a *mimészisztől* elválaszthatatlan, hogy a létezőről, az emberről és annak valóságáról alkotott elgondolása megelőzi azt, amit ebben a számára éppen megjelenőben *még meg kell értenie*. Mondhatjuk úgy, hogy a görög

mimészisz éppen ennek nyilvánvalóvá tétele. Arisztotelész nagyon is jól tudta, hogy az, amit az ember egy műalkotás észlelésekor gondol, nemcsak annak alapján bomlik ki, hogy mi játszódik le a szeme láttára, hogy mi az, ami előtte áll stb., hanem abból is, hogy milyen *mértékben* képes arra, illetve hogy az alkotás milyen módon és milyen eszközzel éri el azt, hogy *eddig* önmagától távol kerüljön. A *mimészisz* a hangsúlyt arra helyezi, hogy a műalkotásban nem annak bemutatása történik, hogy mi a *valóság*; arról ugyanis, ami *van*, *lehet*, vagy éppen *lehetne*, vagy aminek éppen csak pusztá elgondolása is *lehetséges*, de nem *valószínű*, számtalan módon szólhat s akár eltérő *érveket* hozhat fel a mű – az esztétikai mű nem merül ki abban, hogy ott áll. A legfőbb kérdés az esztétikai „tárgyat” illetően az, hogy mi létezésének sajátos módja, emlékeztessen bár e tárgy szinte magától értetődően arra, amit mindközönségesen tapasztalunk a világban. Ugyanakkor a művészet kiváltsága, hogy azt is képes bemutatni, amiről tudjuk, hogy nem létezik és nem is létezhetett soha.

A művészet mimetikus elgondolása azért is került le a napirendről, mert a későbbi *esztétikai* gondolkodás – amely elválaszthatatlan az *autonóm művészet* megjelenésétől – az ilyen jellegű magyarázatot eleve tilalom alá vonta, vagy éppen meghaladottnak tekintette. Az sem feledhető, hogy sokáig a görög művészet alkotásaiban olyan *mintát*, *exempláris megvalósulást* láttak, aminek utánzása már biztosíték lenne a hiteles/igaz *mimészisz*re, vagyis a görög eljárásmodot kívánták más korban és más közönség számára példaadóként bemutatni. Mint tudjuk, egykori művek formarendszerének és az alkotások eljárás módjának átvétele soha nem másolásként történt, mert még ha így is történt volna, akkor sem maradhatott az egykorival azonos értelmű és funkciójú. Ezzel még egy újabb akadály jelent meg a görög *mimészisz*-gondolat megértése előtt. A jelenkori művészetértés persze nem állítja, hogy a kezdetekhez visszatalált, csak éppen felismerte, hogy maga a *mimészisz*ről szóló beszéd is történeti lerakódásoktól terhelt. Másfelől Arisztotelész *Poétikája* egyéb műveitől elszakítva védtelenné válik, és nem is érthető. A kezdetet megérteni persze így is csak közelítőleg tudjuk.

A *mimészisz* során létrehozott mű-tárgy léte nem egy rajta túl levő világbeli létező által kapja meg lényegét és bemutathatóságának jogosultságát, hanem attól, hogy magától képes arra, hogy tárgyát úgy mutassa be, *mint ami így van és nem is lehet másként*. A mű az érzékelések és értelemteljesülések mentén változóknak mutatja magát, amiben persze nyelvi megalkotottsága is szerepet játszik. Az alkalmazott nyelv és beszédhelyzet újabb viszonyokat nyit meg a mű létezésében. A mű mint létező és a műben létező és csak így létező „világ” léte, miként bármely ténylegesen létező, számtalan módon állítható ki, és állíthatunk róla valamit, ahogy erre Arisztotelész a *Metafizikában* utalt: ezt a létezőt mint valamit, vagy mint valamilyent, vagy ilyen és ilyen számút, vagy az adott viszonylatban létezőt, vagy mint ami ezt és ezt viszi végbe, vagy szenved el, ám arról is szólhatunk, hogy hol és mikor van/volt így, s mindezen esetekben egy és ugyanazon létről szólunk, de mégis más kategóriális behatárolással (Arisztotelész 1984.

126, 1017a23-30). A művészet műve azonban éppen ennek a kategóriális rendszernek a nem-egyértelmű közegében honos, egészen odáig elmenve, hogy az, ami benne és általa van, nem felel meg közvetlenül semmiféle valóságos létezőnek. Az ember a művel való találkozásakor nem egy másik világba lép át, hanem megőrzi erről a világról nyert tapasztalatát, és ehhez *mérten* foglal állást a műben levőt illetően.

Heidegger Arisztotelész jelentős felismerését elemezve tette nyilvánvalóvá, hogy a mű mint így létező kimozdítja az embert, olyan viszonylatokba állítja, amelyek csak általa vannak, és bennük *teljesedik* a mű műléte, nem pedig pusztán ott-állásában (Heidegger 2002. 31). A *Metafizika* és A *lélek* szöveg elemzésekor mutatkozott meg, hogy a lélek mint világban-létező nem elkülönült és mozdulatlan, hanem attól mozgatott, ami valamire indítja. Az, hogy mi is indítja meg, milyen törekvésnek enged, mondjuk, a dolgok észlelése során, az visszautal arra, ahogy az ember van, és amilyenek a létlehetőségei. A lélek mint sajátos létezés képes valamit valamitől elválasztani/megkülönböztetni (*krinein*), valamit valamivel szemben előnyben részesíteni stb., s ebben a helyzetben és ilyen viszonylatok között magát mozgatni (*kinein*), valamivel bánni, ami folytán a kezelt dolog *jelen van*. Arisztotelész Empedoklész idézte: „Mert aszerint, ami jelen van, növekszik az emberekben az elme” (Arisztotelész 2006. 71, 427a17). A lélek két megkülönböztető jegyét emelte ki: valami mozgásba hozza, illetve hogy valami által, amit érzékel, képes a különbség megtételére, végső soron, ahogy maga Arisztotelész fogalmazott, ha a tévedés az ember *természetéhez tartozik*, akkor a tévedés elkerülése csak úgy történhet meg, ha felismeri, hogy ez meg ez miben tér el egymástól, vagyis törekszik arra, hogy felismerje a hasonlót a hasonló által, és így a hasonlót hasonlóval hozza kapcsolatba. Így állandóan igyekszik észlelni azt, ami bennük *eltérő* és *különböző*, megteremtve annak lehetőségét, hogy megragadja azt, ami *ez ez meg ez*. A tévedés a nem észlelt és nem megértett eltérés, az ember létének azonban lehetősége, hogy ezt elkerülje.

A művészet görög megvalósulásában – jóllehet számos előkép itt is szóba kerülhet – az igazi újdonság abban rejlett, hogy a *mimetikus* alakítás képessé vált arra, hogy a bemutatott helyén valami más is megjelenhessen, hogy amit bemutat, az egyszerre az és valami más. A *mimészisz*, illetve a mimetikus eljárás igazi újdonsága az volt, hogy alkalmazott eszközeivel mindig másként és másként volt képes arra, hogy kiváltsa a különbözőség érzését a már látott és így még nem látott között. Fent úgy fogalmaztunk, az ember nem szükségképpen képes látni és belátni azt, ami egyébként érzékelhető és elgondolható lenne a bemutatott műtárgyban. Jean-Pierre Vernant megfigyelését tarthatjuk szem előtt, aki világossá tette, hogy a polisz, a város világának társadalomtörténetében döntő fordulatot jelentett az, hogy a templom, a kép – és tehetjük hozzá, a színpadi mű – ebben a közös-társas mezőben megnyitotta a magánszférából kivezető utat, és egyben a bemutatott istenek nem idolszerű jelenléte átfordult egy olyan megjelenésbe, amelyben a látható állandóan túlmutatott magán, azaz a láthatatlan

isteni a láthatón keresztül nyilvánította ki magát, miközben közvetlen jelenléte és a rituális magától értetődősége megszűnt (Vernant 2006. 342–434). Röviden: az isteni szimbólum az isten képébe transzformálódott (annak most nincs jelentősége, hogy ez a gondolat milyen erősen van jelen Hegel *művészetvallás* elgondolásában).

Amit nem árt tehát tudomásul venni, hogy a *mimészisz* viszonya azokhoz, akik észlelik, mindig meghatározott attól, ahogy az adott történeti feltételek között egy ilyen jellegű létrehozott tárgyhoz viszonyulnak. Ha másként nézzük, és erre Voegelin hívta fel a figyelmet, egy mimetikus mű nem feltétlenül a benne elhangzó vagy a rajta megjelenő által hat, mivel az emberek jelentős része számára a nyilvánvaló erkölcsi követelmény egy döntést igénylő helyzetben nem magától értetődő, hiszen inkább ragaszkodnak ahhoz, ami eddig eredményre és haszonra vezetett. Voegelin Arisztotelész-olvasata szerint a görög gondolkodó nagyon is tisztában volt azzal, hogy könnyű lenne a társadalom rendjének fenntartása, ha szavakkal lehetne az embereket rávezetni az erényes viselkedésre (Voegelin 2001. 50–51).

Hiszen ha a meggyőző szavak önmagukban is elegendőek lennének arra, hogy az embert erkölcsössé tegyék, akkor mint Theognisz mondja: méltán sok és nagy jutalmat érdemelnének [...], ámde az emberek legnagyobb részét mégsem képesek a lelki nemesség felé fordítani (ti. azok az érvek, amelyek a szép és nemes dologért való lelkesedést előhívják – B. B.); mert ezek természettől fogva úgy vannak alkotva, hogy nem a szeméremérzetnek engedelmesskednek, hanem csupán a félelemnek, s az erkölcstelen dolgoktól nem ezek rúttsága, hanem csupán a megtorlás miatt tartózkodnak; [...] az erkölcsi szépről és a valóban gyönyörűséges dologról ellenben sejtelmük sincsen [...]. Az ilyen embert ugyan miféle érvelés tudná más irányba hangolni? Hiszen nem is lehetséges, vagy legalábbis nem könnyű dolog olyasmit, ami hosszú idő óta már szokásunkká vált, pusztán érveléssel megváltoztatni (Arisztotelész 1971. 289, 1179b).

Innen nézve a *mimetikus* mű éppen az *érvelést* alakítja úgy, hogy a nézőt bevonja abba a döntési helyzetbe, ami elől mindközönségesen kitér, azaz ilyen módon képes a szenvedélyeinek és erkölcsi, valamint gondolati bizonytalanságainak alávetett embert a helyes *mértékre* rávenni, hogy az, akár *szokásai* vagy *természete* ellenében is képessé váljék a *tanulásra*. A filozófus a *Poétika* (Arisztotelész 1997. 77, 56a30) és a *Retorika* lapjain utal azokra az elemekre, amelyek által az ember eljuthat oda, hogy olyasmit vegyen tekintetbe, amire egyébként a közönséges életben semmi nem indítja. Arisztotelész tisztában volt azzal, hogy ami a valóságban nem elviselhető, az a művészetben még igen, illetve hogy a művészetben nem szabad áthágni egy bizonyos *mértéket*, mivel az inkább elfordítja az embert attól, hogy engedjen a mű nyelvi érvelésmódjának (*dianoia*). „Az irtóztató ugyanis különbözik a szánalomra méltótól; sőt kizárja a szánalmat, s

olykor éppen az ellenkező érzelmet váltja ki. Mert nem érzünk szánalmat, ha a borzalom közel van hozzánk” (Arisztotelész 1982. 113, 1386a22). Az alkalmazott elgondolás a történés összerendezésében, a választott „érvelés”, azaz a nyelvi-gondolati egybeszerkesztése az eseményeknek – amivel oly behatóan foglalkozik a *Poétika* –, egyértelművé teszi, hogy minden kimondott szó és véghezvitt nyelvi aktus annak a kérdésével szembesít, hogy mi az, ami itt megértendő, és mi a helyes ebben az összerendezettségben (Halliwell 2002. 197).

Ha valaki arra gondolna, hogy Arisztotelész mintája egy olyan művészet, amely a káosz közepette a művészet eszközeivel kívánt *rendet teremteni*, az téved, az erkölcs fennmaradására egyedüli lehetőséget az ad, ha az események folytán, melyeket a műben és a mű által tapasztal az ember, kívül kerül azon, ahol eddig volt és állást foglal azt illetően, ahogy eddig ítélte. Csak az képes *erkölcsöt tanulni*, aki képes felismerni a helyzetet, amiben létezik, vagyis képes *kívül kerülni* azon, ahogy eddig volt. Ezt nevezte Plessner *excentrikus* kívülállásnak, ami nem a szenvedélyek uralta élet határtalanságát jelenti, hanem annak felismerését, hogy korlátainkat legtöbb esetben magunk tartjuk fenn, s emiatt nem ébred bennünk semmiféle szégyenérzet akkor, amikor mások szerencsétlenségével szembesülünk. Az életben beállt fordulat számos oknál fogva történhet meg, a megváltozott élet azonban csak akkor őrzi meg méltóságát, ha az ember a helyzethez illő választ ad. Soha nincs egyetlen és végső válasz arra a helyzetre, amit a mű tár elénk, ugyanakkor a mű minden olyan választ megsemmisít, amely az egymásba rendezett dolgok szilárdságát és lehető legteljesebb kibomlását kikezdi.

Arisztotelész költői *mimézisz* értelmezése itt kezdődik, hiszen világossá teszi, hogy a bemutatott események/történetek elrendezése/illeszkedése (*szüzsztaszisz*) a meghatározó, ugyanis ennek alapján kényszerül arra a néző, hogy megértse, sőt megtanulja, hogy valami miből és miért következett be, ugyanakkor miféle (elő)jele volt annak, hogy ez a történés erre az eredményre vezet (Arisztotelész 1997. 37, 57a15). Hogy Arisztotelész mennyire nem gyanútlan azt illetően, hogy bizonyos események *szükségképpen* olyan eredményre vezetnek, amely *jó* megoldás, illetve hogy a megtörtént eseményt nem úgy ítélik-e meg, ahogy az eddigiek szerint szokták, ahhoz elég arra a szöveghelyre utalnunk, ahol Homérosz művére utalva figyelmeztet minket: a művészet műve a beszédnek azt a módját követi, hogy áthágja a szokásos *következtetési eljárást*, azaz úgy „beszél”, hogy nem azt mondja, ami *van*, azaz mást mond, vagy úgy ábrázol, hogy azt *hisz-szük*, ha ez megtörtént, akkor annak is meg kellett történnie, ami erre vezetett. A felfüggesztett *logika* vagy *paralogizmosz* érvényesülése vizsgálatra készíti az embert, s ha hagyományos következtetési eljárást választ, akkor olyan következtetésre jut, amelynek nincs semmiféle valóságalapja.

Ez [a mód] pedig a hamis következtetés. Az emberek ugyanis azt gondolják, hogy ha valaminek a megléte vagy megtörténte esetén egy másik valami is megvan vagy megtörténik, akkor az utóbbi megléte vagy megtörténte esetén az előbbi is megvan

vagy megtörténik. Ez azonban nem igaz. Ezért ha az előzmény nem igaz ugyan, de ha megvolna, úgy valami más is szükségképpen megvolna vagy megtörténnék, ez utóbbit kell odafűzni. Annak tudatában ugyanis, hogy ez valóság, lelkünk arra a téves következtetésre jut, hogy az előzmény is az. Ennek példája a Lábmosástól való (Arisztotelész 1997. 101, 60a20–26).

Arisztotelész pontosan ismerteti fel, hogy a logosz által és mentén számos módon térhetünk el attól, ami igaz, s nevezhetünk valamit az előtörténet rejtett elemeiből, pusztá utalásokból következően igaznak, ha látjuk, hogy éppen mi ment végbe. A *Lábmosás*-jelenet egy olyan külső jegy alapján enged valakit (Odüsszeuszt) felismerni, amelyből nem szükségképpen következik, hogy *ő az*, sőt ami ennél talán még fontosabb, s még ha *ő is az*, valójában mi következik abból a várható cselekedetekre nézvést. Auerbach (Auerbach 1985. 5–26.) könyvének nyitóelemeként érintette a jelenetet, s megmutatta azt a művészet lényegét megvilágító elemet, hogy az előttünk játszódó előtt és rajta túl olyan események és történések is vannak, melyeket ez a pillanatnyi jelen és a belátható jelenet eltakar. A jelenetben megnyilvánuló felismerés annak a számára lesz azonosító elem, aki tudja, hogy csakis *annak* a személynek volt és van a lábán seb; de minthogy sebe másnak is lehet ott, ezért nincs végső bizonyosság, ahogy a külső jegy azonossága a személy jövőendő cselekedetére nézve még semmiféle biztos következtetést nem enged, csak valószínűsíti a később bekövetkezőt.

Ha elfogadjuk Arisztotelész állítását, hogy mindaz, ami az embert más élőlényekkel szemben kitünteti, alapvetően nem más, mint az utánzásban lelt öröm, akkor azt is el kell ismerjünk, hogy legfőbb örömünknek abból kell fakadnia, hogy a szemünk láttára megtörtént esemény, a véghezvitt tett valami olyannak a felismerésére szolgál, amit már valamiképpen ismertünk, csak nem így. Vagyis minden művészi *mimetikus alkotás* legfőbb mozgató eleme az a képességünk, hogy valamit bemutat, ami egy sajátos, eleve nem eldönthető viszonyban áll azzal, amit már tapasztaltunk az emberről, de soha nem úgy, ahogy most éppen előttünk megjelenik. Ezért lesz a tragikus mimészis a cselekvések bemutatása, ami a meghozott döntést nem a vége, hanem állandó kifejlése alapján mutatja meg, akár úgy is, hogy mikor és miben vétett/tért el a személy, másfelől döntése bennünk is kiváltja annak megfontolását, hogy ez és ez mennyiben helyes, a lehető legjobb-e az adott helyzetben. „A cselekmény kiindulópontja (*arché*) az ember (*EN* 1112b31), pontosabban az ember döntése valami mellett, a választása (*prohaireszisz*), amelynek kiindulópontja a valaminek az akarására irányuló törekvés vagy gondolat...” (Ritoók 2009. 290). Ám nem önmagában, hanem maga és mások ellenében jelenik meg a cselekvő ember, akit körülvesznek azok, akik előtt mindez végbemegy, s ítélnék is róla, egyben az istenek hatalmával szembesítik, vagyis a döntés egy határig mehet el saját akaratából, a többi az őt meghaladó műve – ami a nézők számára nagyon is ismert, ám nem felismert. Schade-waldt joggal mondta, hogy a tragédia logosza antilogikus, vagyis áthágja azokat

a beszéd- és cselekvési helyzeteket, amelyek a közönséges életből kizáródnak, vagyis végsőkéig feszíti a beszédhelyzet és a cselekvési mező lehetőségét, amivel szinte már a valószínűtlen felé nyit a valóságban, hogy végül megmutassa a cselekvésből fakadó állapot szükségszerű mivoltát (Schadewaldt 1991. 57–58). Ennek folytán olyan tapasztalatban részesít, amelyet a valóság eltakar, ám magában hordoz mint lehetőséget.

A *mimetikus* művészet annak észlelése, ami magában eltérő, azaz nem valami rajta túli modell vagy eredeti valóságos példány szerinti megfeleltetés, hanem azt a belső eltérést bontja ki, ami a mű sajátja, hiszen a mimetikus hasonlóság örömet az okozza, hogy benne felismerjük azt, hogy így van, mert nem lehet másképp. Ez a hermeneutikai bölcsesség abból fakad, hogy az ember azt kívánja megérteni, amit még nem értett, hiszen a már megértett hasonlóság aligha szerez örömet.

Azért örülnek ugyanis, mikor látják a képmásokat, mert miközben szemlélik azokat, az történik, hogy tanulnak, tudniillik következtetnek, hogy mi micsoda, hogy például ez ez meg ez. Ha ugyanis valaki történetesen nem látott előzőleg olyat, a gyönyörűséget a képmás nem utánzat voltában okozza, hanem kidolgozása, színe vagy más efféle ok folytán (Arisztotelész 1997. 27, 48b15–19).

Ahogy a portré is éppen a bemutatott személy távollétében áll annak helyén, s amennyiben sikeres és szép, képes valami módon erre a jelen nem lévő alakra utalni, vagyis minden azonosság elvű antropocentrikus mimetizmus ellenében éppen azt mutatja meg a portré, hogy így csak ezen a művön van, csak ez a kép mutatja meg az alak szépségét. Szépsége éppen az, hogy olyan egyéni vonásokat mutat fel magán, amelyek alapján ugyan elgondolhatjuk, elképzelhetjük az ábrázolt személyt, de a maga általánosan elfogadott kinézetében csak a mű utal vissza a változó személyre. A jó arcképfestők, „mikor az egyéni vonásokat adják vissza, az eredetihez hasonlatosat alkotnak, mégis szebbre festik” (Arisztotelész 1997. 65, 54b10). Ez pedig nem érthető másként, csak a *szép* mimetikus bemutatásaként, hogy a bemutatott alakban mindaz lényegi módon jelenik meg, ami szétartó az élet jeleneteiben, a hasonlatosság csak annyi, hogy őt mint ezt és nem mást állítja elénk a művész. Röviden: azért szép, mert *ő* ez. Miként a portré, úgy a tragédia is csak akkor képes erre a szépségre, ha képes az emberi viszonylatokat úgy kiállítani, hogy abban megértsük a *valóságos* körül szüntelenül jelen levő lehetséges és valószínű árnyalataiban működő életet. Azokat a cselekvéseket kell bemutatnia, amelyek az alak körül a döntést élesen elválasztják attól, ami *ugyan lehetséges, de hihetetlen*. Vagyis nem a pusztá valóság-visszaadás a mimetikus eljárás célja, hanem az, ami döntést hív életre belőlünk, hogy így van-e, hogy vajon helyes és jó-e így. „Inkább kell választani azt, ami lehetetlen, de valószínű, mint ami lehetséges, de hihetetlen...” (Arisztotelész 1997. 101, 60a 27), sőt odáig megy Arisztotelész, hogy ha az alkotó képes arra, hogy

hihető benyomást keltsen, akkor még a képtelenségnek (*atopon*) is helye van. A mimetikus eljárás *paradoxon*, hiszen állandóan képes a mindközönségesen elfogadott körébe vonni olyan elemeket, amelyeket a köznapi tapasztalat elutasít vagy teljességgel figyelmen kívül hagy.

Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy Kommerell és Gadamer számára Arisztotelész *Poétikája* nem egyszerűen művészetelmélet, s épp ebből a későbbi korlátozottságából kiszabadítva érthetjük meg a benne munkáló mimészisz-felfogást is. Max Kommerell olyan dinamikus műfelfogásként szemléli a benne kibontottakat, amely alapvetően arra figyel, hogy miként fejt ki hatását/miként működik a mű („ein Werk der Wirkung”, Kommerell 1984. 54–56, 217). E felfogás annak a számos kibontásnak és eltérésnek, sikernek és balsikernek az eljárás módját követi nyomon, melyek révén egy életfolyamat eljut a tragédiában olyan viszonyok megrendüléséhez, amelyekben a színen cselekvő lények egyberendezettek, anélkül hogy tudhatnák, hova vezet a végső lépés. Ahogy arra is utalt Kommerell, hogy a művészet megalapozása nem a művészetből magából történik nála, ugyanis Arisztotelész kérdése a mimetikus eljárással az, hogy mi módon illeszkedik a tragikus mimészisz a vallási, morális és politikai viszonyok közé – így legfőbb elve, hogy miként megy végbe az adott szerkezetben az emberi cselekvés, végső soron mi módon kötődik a tragédiában bemutatott eseménysor ahhoz, amit létnek nevezünk, ami hasonlóságot csak *adott mértékben* képes elénk tárni, ám azonosságát soha. Gadamer megismétli Kommerell felismerését, azaz hogy a tragikus mimészisz túlmutat a művészetelméleten, és rá jellemző pontossággal összegzi a mimészisz lényegét: a mimetikus bemutatás (*Darstellen*) éppen abban áll, hogy a bemutatottat látjuk meg a bemutatásban. „A bemutatás oly igaz, és olyannyira meggyőző akar lenni, hogy nem is reflektálunk arra, hogy a bemutatott nem »valóságos«” (Gadamer 1993. 31).

A mimetikus eljárás felfüggeszti valóság-tapasztalatunkat, hogy teljesebb módon állítsa vissza azt, amire egyedül a műalkotás képes – ez a *mimészisz paradoxona*.

IRODALOM

- Ackrill, John L. 1985. *Aristoteles*. Ford. E. R. Miller. Berlin/New York, Walter de Gruyter Verlag.
- Arisztotelész 1971. *Nikomakhoszi Etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Magyar Helikon.
- Arisztotelész 1982. *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Gondolat.
- Arisztotelész 1984. *Metaphysik*. Ford. F. F. Schwarz. Stuttgart, Ph. Reclam jun.
- Arisztotelész 1997. *Poétika*. Ford. Ritoók Zsigmond. Jegyzetek: Bolonyai Gábor. Budapest, PannonKlett.
- Arisztotelész 2006. *A lélek*. Ford. Steiger Kornél, Brunner Ákos és Bodnár István. Budapest, Akadémiai.
- Auerbach, Erich 1985. *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Ford. Kardos Péter. Budapest, Gondolat.

- Dangel, Tobias 2010. Aristoteles' Theorie der Kunst und die Herausforderungen der ästhetischen Moderne. *Philosophische Rundschau* Bd. 57. Heft 1. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg 1993. Kunst und Nachahmung. In *Ästhetik und Poetik. Kunst als Aussage*. G. W. Bd. 8. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Halliwel, Stephen 2002. The Rewards of Mimesis. In *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton & Oxford, Princeton U. P.
- Heidegger, Martin 1993. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Kiad. F.-K. Blust. G. A. Bd. 22. Frankfurt am Main, Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin 2002. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Kiad. M. Michalski. G. A. Bd. 18. Frankfurt am Main, Klostermann Verlag.
- Höffe, Otfried 2009. Aristoteles Poetik. In *Klassiker Auslegen*. Bd. 38. Kiad. O. Höffe. Berlin, Akademie Verlag.
- Kommerell, Max 1984. *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie*. Frankfurt am Main, Klostermann Verlag.
- Küpper, Joachim 2009. Dichtung als Mimesis. In *Aristoteles Poetik. Klassiker Auslegen*. Bd. 38. Kiad. O. Höffe. Berlin, Akademie Verlag.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 2003. Diderot, das Paradox und die Mimesis. In uő *Die Nachahmung der Modernen*. Ford. Thomas Schestag. Basel/Weil am Rhein/Wien, Urs Engeler Verlag. (Francia eredeti: Diderot, le paradoxe et la mimésis. *Poétique*, 40. 1980.)
- Nussbaum, Martha C. – Rorty, Amélie 1992. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford Clarendon Press. (A kötetben használt irányultsággal: Sorabji, Richard: Intentionality and Physiological Processes, valamint Frede, Dorothea: The Cognitive Role of *Phantasia*.)
- Plessner, Helmuth 2003. Die Anthropologie der Nachahmung. In *Ausdruck und menschliche Natur*. G. Sch Bd. 7. Kiad. G. Dux és mások. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Ritoók Zsigmond 2009. Mimesis Praxeós. In uő *Vágy, költészet, megismerés*. Válogatott tanulmányok. Szerk. Ferenczi A. és mások. Budapest, Osiris.
- Schadewaldt, Wolfgang 1991. *Die griechische Tragödie*. Kiad. I. Schudoma. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Schmitt, Arbogast 2008. *Aristoteles Poetik*. Ford. és kommentálta A. Schmitt. In *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 5. Berlin, Akademie Verlag.
- Ulmer, Karl 1953. *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*. Tübingen, Niemeyer Verlag.
- Vernant, Jean-Pierre 2006. From the „Presentification” of the Invisible to the Imitation of Appearance. In *Myth and Thought among the Greeks*. Ford. J. Lloyd és J. Fort. New York, Zone Books.
- Voegelin, Eric 2001. Aristoteles. In *Ordnung und Geschichte*. Bd. 7. Ford. H. Winterholler. Szerk. P. J. Opitz. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Welsch, Wolfgang 1987. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart, Klett-Cotta.

Érdeklí a költészet maga

Schiller irodalmi tipológiájáról

Nem irodalmi értekezésnek indult, és nem is akként indul Friedrich Schiller utolsó nagy esztétikai írása, *A naiv és a szentimentális költészetéről*. A *Horen* folyóirat 1795. novemberi és decemberi, illetve 1796. januári számában megjelent három része közül *A naivról* című első főleg a naiv jellemet, valamint görög természetesség és modern műviség ellentétét tárgyalja. Irodalommal csak úgy a negyede foglalkozik. Ez a címhez képest váratlan kezdés az eredeti elképzelést tükrözi. Schiller 1793 őszén említi először „a naivról” írandó „kis traktátus”¹ ötletét. Amikor egy évvel később hozzáfog a megvalósításhoz, még mindig nincs jele annak, hogy a téma irodalmi vetülete érdekelné: a készülő mű, úgy mond, „a természetéről és a naivitásról”² szól. Pedig ekkor már elkezdődött, ami döntő impulzust adott a váltáshoz-bővítéshez: a hamar barátsággá mélyülő szellemi együttműködés Johann Wolfgang von Goethével. Ennek velejárójaként az értekezés kettejük eltérő művészi gyakorlatának elméleti reflexiója is lesz. S ahogy irodalmivá alakul, egész sor minielelmzést ad XVIII. századi szerzőkről és műveikről. Mindezt általános művészet-, kultúr- és történelemfilozófiai összefüggésbe is helyezi, kapcsolódva ezáltal, de nem feszültségmentesen, a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* koncepciójához.

A sokféle motívumot Schiller nem érleli egységes elméletté.³ A jelen tanulmány már csak terjedelmi okból sem foglalkozhat a szöveg valamennyi témájával és belső törésével. Egyetlen szálát ragad ki, nevezetesen, hogy az irodalom miképpen lehet az önmaga számára kérdésessé vált műviség meghaladása. Az első szakasz az ehhez elégtelen, a pusztá természetesség gyűjtőneve alatt összefoglalható jelenségeket veszi sorra. A második naiv és szentimentális irodalom látszólag feloldhatatlan antagonizmusáról szól, mint amitől a műviség is megreked magában. Végül a harmadik megkísérli kimutatni, hogy a látszat ellenére

¹ Levél Christian Gottfried Körnerhez 1793. október 4-éről (Schiller 2002a. 663).

² Levél Körnerhez 1794. szeptember 12-éről (Schiller 2002a. 724).

³ Wilhelm von Humboldthoz írott 1795. december 25-i levelében elismeri, hogy az értekezés nem előre átgondolt terv alapján készült (lásd Schiller 2002b. 118–119).

szükséges és lehetséges a két típus jótékony szintézise. Még ez a limitált elemzés is kénytelen eltekinteni számos részlettől. Ha kitérhetne rájuk, az remélhetőleg csak differenciálná mondandóját, a lényegén nem változtatna.

I. MŰVISÉGEN INNEN

Amaz 1793. októberi levele szerint Schiller azért kíván a naivról írni, mert „elégedetlen [...] e jelenségnek a mi elméleteinkben adott valamennyi magyarázatával” (Schiller 2002a. 663). Az értekezésben csak eggyel vitázik nyíltan. Fogvatékosnak tartja *Az ítélőerő kritikája* meghatározását a naivról mint a színlelés művészetén áttörő természetességről, mondván, ez „legfeljebb annak egyik fajtájára, a meglepetésszerű naivra igaz” (Schiller 2005c. 266, lábjegyzet).⁴ Az elnevezés tőle származik, az általa bevezetett másik, magasabb rendű fajta pedig az érületbeli naiv. Mindkettőhöz „szükséges, hogy a természet győzedelmeskedjék a műviségen”, de az előbbinél ez „a személy tudta és akarata ellenére” történik, az utóbbinál „úgy, hogy teljesen tudatában van” (266). Egyfelől világos, mi a megkülönböztetés célja. Schiller nem éri be azzal, hogy a naivitás a műviség szövetét felszakító természetesség legyen. Olyasvalaminek is akarja, ami a műviség emberében respektust kelt: ami „a személy [...] érdemül szolgál” (269), s amivel találkozván a „morális jellem”-et, „a *személyt* tiszteljük” (268). Kevés tehát, ha „a természet őszintesége [...] önkéntelen” módon tör elő, mert ez, vagyis a meglepetésszerű naivitás „szégyenére válik a személynek” (269). Másfelől a tudatos, önkényes-akaratlagos naiv – az érületbeli – *contradictio in adiecto*-nak tűnik. Szándékolt természetességnek kellene lennie, még ha csak annyiban is, hogy az ember úgy dönt, szabad folyást enged a benne lakozó természetnek; máskülönben megszűnik a *differentia specifica*. De lehet-e valaki megfontoltan naiv? Schiller nem is nagyon boldogul az érületbeli naiv pontosításával. A „konvencionális törvények ismeretének hiányá”-ról (274) beszél, „gyermeki érület”-ről, melynek birtokosa „a dolgokra vonatkozó ítéleteiben nem veszi észre azok művi és keresett viszonyait” (269). A naiv második fajtája inkább a műviség elé kerül így, mintsem hogy túllépne-túlvezetne rajta.

Ebben a nem túl szerencsés összefüggésben bukkan fel először az irodalom, közelebbről a zseni. Váratlanul, előzmény és átmenet nélkül: „Naivnak kell lennie minden igazi zseninek, különben nem zseni” (271). Schiller, aki magát nyilván nem tekinti naivnak, a zsenialitásról is lemond ezzel. Itt legalábbis: mert később bejön a képbe a „szentimentális zseni” (329–333). A kezdeti zsenifogalom direkt kauzális viszonyt tételez karakter és alkotás között. A zseni „művei” nem mások, mint „jellem[ének...] lenyomatai” (272). Maga a jellem viszont „gyer-

⁴ A továbbiakban a főszövegen belüli zárójeles oldalszámok e műre vonatkoznak. Hogy Schiller mely magyarázatokkal lehetett még elégedetlen, ahhoz lásd Alt 2004. 2: 210–214.

meki”, csupa „természet” (uo.). Ahogyan az érületbeli naiv visszacsúszott a műviség elé, úgy – elsősre – a naiv zseni is inkább kezdetleges lény. „Nem elismert elvek” szerint alkot, ám ezt lehetetlen érdeméül betudni, mivel „nem [is] ismeri a szabályokat”: „pusztán a természet vagy az ösztön vezeti” (uo.).⁵

A naiv és a zseni témái egy tágabb horizonton belül jelennek meg. Schiller pazar elemzést ad a műviségnek a természet(esség)hez való viszonyáról. Már a legelőjén világossá teszi, hogy a természet a műviség produktuma. Önmagában és önmaga számára nem természetes, csak a műviség látja annak. Egy rossz lelkiismeretű műviség méghozzá. Az „érdeklődés a természet iránt” csak azon „feltétel mellett lehetséges”, hogy „a természet ellentétben álljon a műviséggel, és megszegyenítse azt” (261). Az értekezés természetfogalma tartalmaz persze olyan obligát minőségeket, mint ártatlanság, harmónia, egyszerűség, nyugalom. De van lényegesebb: a műviségre jellemző „szemléletmódban a természet nem más számunkra, mint spontán létezés, a dolgok önmaguk által való fennállása, saját és változhatatlan törvények szerint való egzisztálása” (uo.). A műviség nem elsősorban „az élet megnövekedett nehézségei, a feltételek egyenlőtlensége, a viszonyok szorítása, a birtoklás bizonytalansága, a hálátlanság, az elnyomatás” (276) miatt áldatlan. Mindez csak „haj” (uo.). Ami viszont „rossz a kultúrában”, az az „anarchia”, az „önkény”, a „rendetlenség” (275 sk.). Schiller a modern létezés legitimációs deficitjére tapint rá. A XVIII. század végének német filozófiája radikálisan problematizálja a műviség művi voltát. Immanuel Kant nyomán és a francia forradalom nyomán minden emberi művel kapcsolatban feltehető a kérdés, hogy milyen alapon, hogy miért így, s nem másként. Abszolút válasz nincs, csak – és mert – versengő válaszkísérletek vannak, illetve rezignáció van. A természet e szempontból a műviség másika. Nem a természettudomány természete. Nem is a „szép” természet mint a „közvetlenül a szemlélésben” fellépő „tetszés” tárgya (262). „Önmagáért véve ugyan miért is tetszenék nekünk egy jelentéktelen virág, egy forrás, egy mohával benőtt kő, a madarak csivitelése, a méhek zümmögése stb.?” (uo.). Ha tetszenek, akkor az „eszme közvetít[ésével]”, úgy, hogy a tetszés „az általuk ábrázolt eszmének” (uo.) szól valójában. A „saját törvények szerint való létezés”, a „belső szükségyszerűség” (uo.) fog meg bennük. Nincs önlegitimációs igényük és kötelemük, magukban érvényesek, maguktól értetődők: természetesek. Így ellentétesek a műviséggel, mely saját hiányának hiányát vetíti beléjük: „Bennük [...] örökké azt látjuk, ami bennünk nincs meg” (263).⁶ A természet még a teológiai bizonyosság pótlékaul is szolgál: „minden, amit az egészséges természet tesz, isteni” (272).

⁵ A *kellemről és a méltóságról* még leszólja a zsenit, amiért természetes. Ugyanott a szép lélek viszont hasonlóan problematikus, mint itt az érületbeli naiv (lásd Schiller 2005a. 94–95, lábjegyzet, illetve 106–107).

⁶ A természet és a naivitás képzetének projektív jellegéhez lásd Zelle 1995. 196–200.

De a műviségbeli „rossz” abból adódik, hogy „szabadok vagyunk” (263). Az emberi művek érvényességének problémája előfeltételezi a szabadságot. Ama sajátos tetszést kiváltó természeti létezők, ha „mintáink” (uo.) is, mégsem közvetlen visszatérésre csábítanak ezért. „Akként *vannak*, ami mi *voltunk*; akként vannak, amivé nekünk újra *válnunk kell*” (262). Jean-Jacques Rousseau erre még bólogathatna; a folytatásra már nem. „Természet voltunk, mint ők, s kultúránknak kell az ész és a szabadság útján visszavezetnie bennünket a természethez” (uo.). Schiller később nevesítve is bírál: „Rousseau [...] inkább óhajtja az emberiségnek a kezdeti állapot szellemtelen egyformaságához való visszatérését, semmint a vizálynak a teljesen végigvitt művelődés szellemi harmóniájában való elsimulását”, és „jobb szeretné, ha a műviség egyáltalán el sem kezdődött volna, mintsem hogy kiteljesedésére kelljen várni” (299 sk.). A természetességnek magasabb fokon, szintézis, nem megszüntetés révén kellene újra előállnia. A műviségről és vele a szabadságról lemondva a modern ember talajt veszítene: „nincs más választás[a], mint szabad tudattal és akarattal megragadni a törvényt, vagy a feneketlen mélységbe zuhanni menthetetlenül” (276).⁷

Természetesség és műviség dialektikájának horizontja magában foglalja görögség és modernség viszonyát is. Schiller görögsége éppúgy a modernség szülötte, mint a természet. „Érzékek és ész, befogadó és öntevékeny képesség [...] még nem válnak el aszerint, hogy mi a dolga az egyiknek, és mi a másiknak, s még kevésbé állnak ellentmondásban egymással” (284). Ennek megfelelően „a kultúra nem fajult el annyira, hogy miatta elhagyták volna a természetet. Társadalmi életük egész építménye érzésekre alapozódott, nem a műviség csinálmányára” (278 sk.). Ugyanannak két vetülete ez. A görögség alapvonása a közvetlenség. A konkrét, ami az érzés-érzékelés számára adva van, nem valami elvont képzet (fogalom, eszme, norma stb.) felől konstituálódik és legitimálódik. Schillertől távol áll azonban a rajongás. A *Levelek* hatodik darabja szerint a „görög emberség jelensége” mint „maximum” szükségszerűen és visszafordíthatatlanul felbomlott:

Nem maradhatott meg [az elért szinten], mert az értelmet az általa már fölhalmozott készletek elkerülhetetlenül arra kényszerítették, hogy különváljék az érzéstől és a szemlélettől [...]; és nem emelkedhetett magasabbra, mert a világosságnak csak egy meghatározott foka állhat fenn együtt egy meghatározott bőséggel és melegséggel. A görögök elérték ezt a fokot, s amikor magasabb műveltséghez akartak továbblépni, fel kellett adniuk, akárcsak nekünk, lényük teljességét (Schiller 2005b. 172–173).

⁷ A *Levelek*ben Schiller hivatkozik Fichte *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* című művére, melyből így a Rousseau-kritikához is meríthetett (lásd Schiller 2005b. 162, lábjegyzet, illetve Fichte 1976. 61–72).

A görögségről is elmondható ennyiben, amit Schiller egyébként „az ésszel nem bíró” (276) természetről mond az annak körébe esetleg visszavágyó olvasónak: „Mögötted van, örökre mögötted kell lennie” (uo.). Ennek fényében értékelendő egy fontos különbségtétel és még fontosabb következménye. A természetet csak a természetietlen modernnek keresik, csak ők vonzódnak hozzá, a görögök, maguk természetesekek lévén, nem (lásd 277–279). „Az itt szóban forgó érzés [a modernké] nem azonos tehát a régiekével; sokkal inkább azonos azzal, amelyet *mi a régiek iránt táplálunk*. Ők természetesen éreztek, mi a természetet érezzük” (279). Specifikusan modern érzés tárgyaként a görögök is csatlakoznak az érzületbeli naivhoz, a naiv zsenihez és a természeti létezőkhöz. Az amúgy vegyes társaságot a természetesség fűzi egybe. Hangsúlyosan olyan természetesség, amely a műviség másika ugyan, de nem célja. Nem orvosolhatja, legfeljebb tünetileg kezelheti „viszonyaink, állapotaink és erkölceink *természetellenességét*”-t (278). Kikapcsolódásra, nosztalgiázásra, felejtésre, menekülésre jó lehet. Meghaladni azonban nem tudja magát a műviség általa, csak megtagadni.

II. MŰVISÉGEN BELÜL

Az irodalmi tipológia a természethez való viszony megváltozásán alapul:

A költők [...] a természet *megőrzői*. Ahol nem lehetnek többé teljesen azok, s már tapasztalják magukban az önkényes és művi formák romboló hatását, vagy legalábbis küzdeni kényszerülnek ellene, ott a természet *tanúiként* és *megboszulóiként* lépnek föl. Tehát minden költő vagy *maga* természet, vagy *keresi* az elveszett természetet. Ebből két egészen különböző költészeti mód származik, melyek kimerítik és felosztják a poézis egész birodalmát. A költők [...] kivétel nélkül vagy *naivak*, vagy *szenimentálisak* aszerint, hogy milyen az a kor, amelyben művészetük virágzik, s milyen esetleges körülmények befolyásolják általános műveltségüket és elméjük átmeneti hangulatait (279 sk.).

Az engedmény, hogy a „kor” mellett „esetleges körülmények”-nek is befolyásuk lehet, erősen relativizálja a megkülönböztetés történeti érvényességét. Naiv és szenimentális irodalom az értekezés számos helyén azonos jelentésűnek tűnik régivel, illetve modernnel. De már az első részben hosszú lista van „újabb korok” naiv alkotóiról annak a „kevés”-nek az alapján, amit a „legnagyobb zsenik magánéletéről [...] tudunk”: „Ariosto, Dante és Tasso, Raffaello, Albrecht Dürer, Cervantes, Shakespeare, aztán Fielding, Sterne és mások” (272). Majd amint először kerül szóba Goethe, Schiller felülírja a történeti distinkciót: „amikor itt az új költőket szembeállítjuk a régiekkel, akkor ezen nem annyira a korok, mint inkább a modorok különbsége értendő” (285, lábjegyzet). Már „a görög költőknél is akadnak szenimentális alkotások”, Goethe és a „*Werther*”

pedig arra bizonyosság, hogy a „két [irodalmi] nem gyakran egyesülten fordul elő nemcsak egyazon költőnél, de egyazon műben is” (uo.).⁸ Schiller végül még rátesz egy lapáttal: „a szentimentális költők karaktere [...] semmiképp sem zárja ki azt a képességet, hogy *egyes esetekben* naiv szépség által hassanak ránk: enélkül egyáltalán nem is volnának költők” (300).

Az „egyesült” előfordulás lehetősége, már amennyiben az nem pusztán egymásmelletti, az alábbi harmadik szakasz kérdése lesz. Most arról, hogy Schiller sokat tesz ellene. Ha egyes szerzők, sőt egyes művek sem sorolhatók okvetlenül a két típus valamelyikéhez, úgy egyfelől a megkülönböztetés a történeti vonatkozásokon túl is igencsak viszonylagos. Másfelől a tanulmányban végig érvényesül egy elemi kettősség. Összefér vele, hogy eseti kategorizálásra mérsékelten alkalmas. Deduktív jellegű, s mint ilyen, alapvetően kizárni látszik, hogy naiv és szentimentális ne csak váltakozzon (például egy szerző különböző hangulataiban vagy egy mű különböző szereplőiben), hanem szintézisre is lépjen. A „költészet fogalma [...] nem más, mint *az emberségnek lehető legteljesebb kifejezését adni*” (285). Csakhogy maga az emberség (*Menschheit*: emberiség és ember mivolt együtt) kettéhasadt. Az egyik oldalon van „a természetes egyszerűség állapota”, „az ember [...] minden képességét átfogó harmonikus egység”, „természetének” maradéktalan „kifejeződése a valóságban” – a másikon a „műviség”, melyben mindez „megszűnik” (uo.). Amott „*a költőt az teszi*, hogy a lehető legteljesebben *utánozza a valóságot*”, emitt viszont „*az eszmény ábrázolása*”, mert ami korábban „*valóságosan* megvolt”, az „most pusztán *eszméileg* létezik”, „nem [az ember] életének ténye többé, hanem gondolat, melyet még realizálni kell” (uo.). De a realizálódó eszme, az eszmény rögtön elérhetetlennek minősül. Az irodalom útja

megegyezik azzal, amelyet az embernek általában véve követnie kell mind egyénileg, mind az egészben. A természet olyannak alkotja őt, hogy egy magával, a műviség megosztja és kettéhasítja, az eszmény pedig visszatéríti az egységhez. Léven azonban az eszmény valami végtelen, ami sohasem érhető el, ezért a kultúra embere a *maga* típusában sohasem válhat tökéletessé, míg a természetes ember a magáéban azzá lehet (286).

Ebből továbbra sem következik, hogy a természetes ember irigylésre méltó volna. Ő „abszolúte elér” valamit, de ez a valami „véges nagyság” (uo.). A „művelődőben lévő ember” csak „közelít”, de „végtelen nagyság felé” (uo.). Patthelyzet. Az emberség két alakja más-más módon tökéletlen, és nem tudja kompenzálni egymás fogyatékoságát. Ha ilyen a *conditio humana*, akkor a kifejezésekként értett irodalom minden bizonnyal szintén rögzülni kénytelen ellentétes típusai-

⁸ Apróság, valószínűleg nincs is jelentősége: Goethe tulajdonképpen nem kerül szóba, mert Schiller csak a műveit említi, a nevét egyszer sem írja le.

ban. Ennek, legalábbis történetileg, van egy előnye: a modern irodalom végleg kiléphet az antik árnyékából. Schiller markáns állásfoglalása szerint a *querelle* azzal simítható el, hogy az újra nem érvényesek a régiből absztrahált normák. A kétféle irodalom nem kompatibilis, így nincs értelme összemérni őket (lásd 286–288).⁹

Innentől az értekezés legnagyobbbrészt az ellentétes típusoknak és magának az ellentétnek a kimunkálásával foglalkozik. Ezen belül a szentimentális irodalomról szól gyakorlatilag a teljes második rész, míg a naiv még külön bekezdést is alig kap. Legtöbbször a szentimentálissal való, egy-két mondatonként változó összehasonlításban jelenik meg. Az aránytalanság tulajdonképpen érthető, lévén a naiv irodalom egyszerű annyiban is, hogy nincsenek altípusai, és alapelve szerint is; habár nem görög képviselőinél azért bonyolódni fog a kép (szintén a következő szakaszban). Az alapelv, ahogy azt már a fenti első meghatározás kimondja, a valóságutánzás, mégpedig a lehető leghívebb, minimális szerzői mozgástérrel. „Minthogy a naiv költő [...] pusztán a valóság utánzására szorítkozik, ezért csak egyféle viszonya lehet tárgyához, s *ebben* a tekintetben nincs választása a feldolgozás mikéntjét illetően”, csak arról dönthet, „lírai vagy epikai, drámai vagy leíró” legyen-e a „forma” (288). „A naiv zseni egész műve az érzésben jön létre”, neki „természete által kell megtennie mindent”, természetét vagy „emberségé”-t viszont az a „világ” determinálja, „amelyben él, s amellyel közvetlenül érintkezik” (323). Mivel ily módon is „függ [...] a tapasztalattól”, valódi naiv mű alkotásához „arra van szüksége, hogy formákban gazdag természetet, költői világot, naiv emberséget lásson maga körül, hiszen művét már az érzéki érzésben teljessé kell tennie” (323 sk.). Tárgy, szerző és mű csak különböző aspektusai egy homogén egységnek. Zárt körnek látszik ez, melyből a naiv irodalom mint ilyen nem léphet ki. Ama „külső támogatás” híján ugyanis a költőnek, hogy „költői legyen”, egyetlen lehetősége marad: „kilép fajtájából, és szentimentálissá válik” (324). Naiv világban naiv az irodalom, műviben szentimentális eszerint.

Utóbbi szatírára és elégiára oszlik, majd még tovább, amaz patetikus-feddő és tréfás szatírára, emez a szűkebb értelemben vett elégiára és az idillre. Az elnevezések nem a legszerencsésebbek. Schiller többször figyelmeztet, hogy nem műfajokat jelölnek, hanem „érzésmódok”-at (297, lábjegyzet, 313 sk., lábjegyzet). Az érzésmód fogalma hol a szerző, hol az olvasó érzésére vonatkozik. De a kettő csereszabatos, láthatólag nincs különbség azon „érzelem” között, amely „a szentimentális költő[t ...] elfogja”, és aközött, „amelyet bennünk előidéz” (288 sk.). Valamennyi altípus azon alapul, hogy a „tárgy [...] egy eszmére vonatkoztatik” (289); avagy „a valóság” mint „fogyatékos” és „a valósággal szemben álló eszmény” (290 sk.) explicit vagy implicit kontrasztján. Schiller az eszmét és az eszményt olykor azonos jelentésűnek veszi. A realitás–idealitás ellentét va-

⁹ Ehhez lásd bővebben Jauß 1970. 95–102.

riálódik úgy, hogy a satíra a valóságon háborog vagy nevet az eszme/eszmény nevében, az elégia egy eszményi állapotot ábrázol elvesztésként vagy elértként (az idillben, mely speciális eset lesz a kontraszt szempontjából). A tárgyak és megjelenítésmódok újra csak keveredhetnek. Sőt, „az eposziát, a regényt, a szomorújátékot stb.” mint tényleges műfajokat éppenséggel „az jellemz[i ...], hogy egynél több érzésmódban is íródhatnak, következésképp több költészeti fajtához is tartozhatnak” (314 sk., lábjegyzet).

A *Levelek* – kétségkívül radikális – álláspontja szerint „[e]gy igazán szép műalkotásban a tartalom nem múlhat semmi, hanem mindennek a formán kell múlnia” (Schiller 2005b. 229). Schiller ezt most feladja. Mind a naiv, mind a szentimentális irodalom meghatározásában a tartalom dominál, az, hogy mit ábrázolnak: az előbbi a valóságot közvetlenül, az utóbbin belül a satíra „inkább a valóságnál” időz (de az eszme felől érkezve), az elégia „inkább az eszménynél” (289). A szentimentális irodalom tartalomelvű megközelítésében zavaróan összekeveredik két szempont: egy morális és egy ontológiai-történelemfilozófiai. Schiller talán nem is tudja, hogy keveri őket. Az első azért releváns, mert a valóság kinek-kinek a saját korlátozott percepciójában tökéletlen. Ki ezt szidja, ki azt, ki ezen nevet, ki azon; ki ezért bánkódik, ki azért, kinek így volna kerek az élet, kinek úgy. Hogyan születhet ebből a privát érvényességen felülemelkedő irodalmi mű? A morális helyesség szolgál korrektívumként, mi több, ez definiálja tulajdonképpen a költőt. A satirikus akkor költő, ha megvan benne „a morális ellentmondások [...] mély érzése” és „az izzó felháborodás [...] a morális visszásság ellen” (291). Az elégikus akkor, ha „az érzéki békesség [...] állapotai”, melyek hiányát siratja vagy meglétét hirdeti, „egyszersmind a morális harmónia tárgyaiként jeleníthetők meg” (298). Schiller e kritériumok alapján ítél meg, s többnyire el, sok szerzőt és művet, néhányat egyenesen száműzve az irodalomból.

Az első, morális szempont szerint mindazonáltal lehetségesek kifogástalan művek; még ha kérdés is, hogy a morális helyesség mércéje mellett mitől specifikusan irodalmiak. De ettől most eltekintve, az eszmei forrásból származó morális töltet nem lehet az egyetlen, ami a szentimentális irodalmat a naivtól megkülönbözteti. Így érthetetlen maradna, miért reprodukálódik viszonyukban természetes és művi ember ellentétének patthelyzete. Márpedig reprodukálódik. A „naiv költő a realitás tekintetében felette áll a szentimentálisnak”, de az utóbbi „*nagyobb tárgyat* képes adni” azáltal, hogy „az eszmék képességének feltétlen szabadságával élhet. Amaz tehát teljesíti feladatát, ám maga a feladat behatárolt; emez nem teljesíti ugyan egészen a magáét, ám az ő feladata végtelen” (322). „Tudjuk, hogy minden valóság elmarad az eszménytől”, s hogy „mindennek, ami létezik, korlátai vannak, a gondolat viszont határtalan” (uo.). Tudjuk. De miért következik ebből, hogy a szentimentális költőknek végtelen, *ergo* teljesíthetetlen feladatuk van? Miért következik ez abból, hogy ők „eszme és magas *szellemiség* által”, míg a naivak „természet, individualitás és eleven *ér-*

zékletesség által hatnak ránk” (306)? Hiszen pusztán a morális szempont szerint kiválóan végrehajtható a feladat, legalábbis elvi akadályja nincs végrehajtásának: ideális/gondolati/szellemi vonatkoztatás útján megjeleníteni a külső és/vagy a belső valóság valamely részletét.

Itt érvényesíti Schiller a második szempontot. Nem más ez, mint a már idézett tétel, mely szerint „a kultúra embere a *maga* típusában sohasem válhat tökéletessé”, csupán „közelít egy végtelen nagyság felé”. Így nézve a valóság, amin itt mindig az emberi értendő, nem azért tökéletlen, mert morálisan rossz, hanem mert véges; mert itt és most létében sohasem felel meg annak, ami lehetne; mert része egy folyton csak alakuló egésznek. Az „eszménnyel mint legfőbb realitással” (290) összemérve az aktuális valóság szükségképpen deficitessé lesz. Ez a történelemfilozófiaivá bővített platonizmus teszi teljesíthetetlenné a szentimentális szerző feladatát. Az irodalmi mű, mely kénytelen valami aktuális valóságot ábrázolni, ha mégoly terjedelmeset és mégannyira ideális álláspontból is, osztozik annak fogyatékoságában. Schiller mintha nem nyugodna bele ebbe. „A naiv zseni [...] olyan függésben van a tapasztalattól, amelyet a szentimentális nem ismer. Emez, tudjuk, ott kezd működését, ahol amaz a magáét bevégzi; az ő erőssége abban van, hogy *önmagából* tesz egésszé egy fogyatékos tárgyat” (323 sk.). A szintézis deklaráltan lehetetlen. Az irodalmi típusok egyetlen érintkezési pontja az, ahol különválnak. Csak komplementerek, egyesülni nem tudnak. De mit jelent vajon a fogyatékos tárgy egésszé tétele?

Schillernek két válasza van; mindkettő bajos. Az első szerint „a költői tartalom[...] sohasem lehet más, mint a végtelen” (290); a szentimentális szerzőnek „abszolút tartalmat kell a tárgyba helyeznie” (317); az ő műve „az abszolút ábrázolása” (uo.). Csakhogy ilyen nincs, legfeljebb szeretne lenni. Alighanem önkritika is Schiller részéről a szentimentális írónak az a jellemzése, hogy időnként „túlfeszített” (330 és *passim*), feláldozza „az érzéki igazságot” (331), „elveszít minden tartalmat” (337), miáltal „lemond a költőiségről” (330). Vannak ekkortájt írott költeményei, a *Fogadalmi táblák* számos darabjától az olyan nagyszabású művekig, mint *Az ideálok* vagy *Az eszmény és az élet*, melyek üressé válnak pont azért, mert a feltétlen tartalmat erőltetik. Albrecht von Hallerről mondja, de magáról is mondhatná, hogy „inkább *tanít*, mint *ábrázol*” (302). Gondolhatja a költő végtelennek, abszolútnak az eszményt, meg is énekelheti ilyenként. Amit ábrázolhat (vagy ábrázolnia kellene), az konkrét, partikuláris.

A másik válasz az idillről szóló, eleve vázlatosnak szánt szövegrészben körvonalazódik (az idill „részletesebb taglalását, amelyre különösen nagy szükség van”, Schiller „más időre tartogat[ja]” [314], de aztán megtartja magának örökre). A szentimentális pásztoridillek részint unalmasak – „mindig egyforma körük túl gyorsan kimerül” (316) –, részint anakronisztikusak: a boldog emberséget ábrázolják ugyan, de „a kultúra kezdete elé vannak helyezve”, így „[s]zerencsétlen módon *mögénk* helyezik a célt, amelyhez pedig mint *előttünk* állóhoz kellene elvezetniük, s emiatt csak a veszteség szomorú érzését tudják felkelteni

bennünk, nem pedig a remény vidám érzését” (uo.). Itt is érvényre jut tehát ama kontraszt, az olvasó meghasonlása módján. Volna ugyanakkor kíváncsi idill is. Ennek „fogalma azt fedi, hogy teljesen elült a harc mind az egyes emberben, mind a társadalomban, a hajlamok szabadon eggyé váltak a törvénnyel, a természet a legmagasabb rendű erkölcsi méltósággá tisztult” (320). A szentimentális irodalom konstitutív dualitása sem áll fenn így: „megszűnik *a valóságnak az eszménnyel való minden ellentéte*, mely a szatirikus és az elégikus költészet számára az anyagot szolgáltatta” (uo.). E ragyogó kifejtés azonban az irodalomra nézve végzetes. Nem irodalmi teljesítmény ugyanis elsődlegesen, hanem általában az emberségé, a társadalomé, a kultúráé, „a kiteljesedett műviség” mint ilyen „visszatér[ése] a természethez” (321, lábjegyzet). A teleologikus, sőt eszkatologikus, „Elíziumra”-ra (320) orientált modellben a totális idill az egyetlen irodalmi alkotás, amely a valóságot ideájának megfelelőként ábrázolja. Csak épp az efféle irodalmi alkotás lehetetlen és fölösleges, mert koextenzív mása annak, ami amúgy is van.¹⁰

III. MŰVISÉGEN TÚL

Pedig működképes idillre, vagy valami ahhoz foghatóra tényleg „nagy szükség” lenne. Olyan állapot, amikor az ember

harmóniában és békében van önmagával és a külvilággal [...] nemcsak a kultúra előtt létezik, hanem ilyen egyszersmind az is, amelyet a kultúra, hogy egyáltalán meghatározott tendenciája lehessen, a maga végső céljául tűz ki. Egyedül ennek az állapotnak az eszméje és az eszme realitásának lehetőségébe vetett hit békítheti meg az embert mindazokkal a bajokkal, amelyeknek a kultúra útján ki van téve; s ha ezen eszme merő agyszülemény volna, akkor tökéletesen megalapozottak lennének azok panaszai, akik a nagyobb társadalmat és az értelem művelését pusztá bajnak kiáltják ki, s azt az elhagyott természeti állapotot nyilvánítják az ember igazi céljának (314 sk.).

A végső cél gondolata és hite az egyetlen, ami szembeszegezhető a Rousseau-féle opcióval. S amíg a majdani állapot el nem érkezik, kitüntetett feladat hárul a „költői képesség”-re: „az eszme [...] egyedi esetekben” való ábrázolásával „végtelenül fontos érzéki megerősítést” nyújt a műviség emberének arról, hogy az igenis „megvalósulhat” (315). Ezt akár félre is lehetne söpörni azzal, hogy az irodalom így tagozódik be egy rossz teleologikus konstrukcióba. A *Levelek* már

¹⁰ A már hivatkozott Humboldt-levélben Schiller elő is vezeti saját verzióját a művészet, vagy legalábbis az irodalom végére: „A fogalom szerint persze a szentimentális költészet a csúcás, és a naiv nem hasonlítható össze vele, de sosem töltheti be fogalmát, s ha betöltené, *úgy megszűnne költői mód [Art] lenni*” (Schiller 2002b. 120).

hivatkozott hatodik darabjának végén másképp merül fel a probléma. Schiller pont a túlzott teleologikus elkötelezettség ellen érvel. A ma embere az „emberiség cselédje”, ha csak egy „későbbi nemzedék” felől érti magát, mely majd „boldog henyélésben ápolha[t]ja morális egészségét”, ha nincs itt és most is lehetősége „teljes ember”-nek lenni, olyannak ti., akiben ismét egyesülnek a görögség felbomlásával elkülönült erők, az „absztrakcióval a feltétlenre irányuló” ész és „a dolgok individualitását” megragadó szemlélet (Schiller 2005b. 174).

Az idill nem csak „*a valóságnak az eszménnyel való minden ellentétét*”-t szünteti (szüntetné) meg. Képes (volna) arra is, hogy „a naivat a szentimentálissal egyesít[se]” (318). Logikusan, hiszen a valóságnak mint immár ideálisnak az ábrázolása nem különbözne a valóságétól mint olyanétól. Az volna tehát a kérdés, hogy nem hozható-e össze mégis egymással naiv és szentimentális.

Lehetséges-e, kezdetnek, naiv szerző a művi világban? Minthogy Schiller maga is megnevez néhányat, nyilván igen. Vagy mégsem?

[A] naiv nembe tartozó költőknek a műviség korszakaiban nem nagyon van már helyük. Nem is nagyon lehetségesek már az ilyen korokban, vagy ha mégis, egyedül úgy, hogy magányos vadak gyanánt *külön utakon járnak*, s egy kegyes sors megóvjá őket koruk csonkító befolyásától. Sohasem jöhetnek magából a társadalomból, de azon kívül még megjelennek olykor (283).

Ez még az első rész végén van, és a naiv zseni pár oldallal korábbi, annak eredendő természetességét hangsúlyozó leírására hajaz. Az ilyen figura úgy mentes a műviségtől, hogy az nem volt hatással rá; előtte tartózkodik, jóllehet szimultán vele. De van valaki, aki biztosan nem nevezhető a társadalom *outsider*ének. Goethére vonatkozik a kérdés, hogy

hogyan jár el a naiv költői szellem egy szentimentális anyaggal. E feladat, úgy tűnik, teljesen új, és egészen sajátos nehézséget tartogat, hiszen a régi és naiv világban nem akadt ilyen *anyag*, az újban viszont hiányozhatnék hozzá a *költő*. Ám a zseni mégis vállalkozott erre a feladatra is, és csodálatra méltóan szerencsés módon oldotta meg (307).

Erre jön egy rövid elemzés a *Wertherről*, a *Tassóról*, a még készülő *Wilhelm Meister tanulóéveiről* és a *Faust*-törredékről, pontosabban a főhősök eltérő, alapján mégis azonos szentimentális karakteréről.

Az a szellemi portré, amelyet Schiller Goethéről rajzol hozzá írott híres levelében, jóval összetettebb és dinamikusabb az értekezésnek a naiv zsenit eredendően és csak természetesként megjelenítő felfogásánál. Goethe nem született „görögnek”, de még „itáliainak” sem, „különleges természeti környezet”-be. Kényszer volt hát „gondolkodása erejével, racionális úton”, „reflexió” révén elszakadni „az északi világ”-tól és annak „silányabb természet”-étől, majd „ve-

zérő fogalmak”-ra támaszkodva „alkotó elméj[ével] megteremte[ni] magának” egy „jobbat”, végül harmadik lépésben az „elvonatkoztatás” eme „logikai irány”-ából visszafordulni „esztétikai irány”-ba, s „a fogalmakat újra szemléletekké, a gondolatokat érzésekké változtatni” (Goethe–Schiller 1984. 39).¹¹ Az így létrejövő mű, ha naiv, közvetítés, méghozzá lényegét tekintve szentimentális módon végrehajtott közvetítés eredményeként az. A „szentimentális költő” ismérve, hogy „reflektál a benyomásról, melyet a tárgyak tesznek rá” (288), s hogy „az osztatlan [...] egységet, mely az absztrakcióval megszűnt benne, önmagából helyreállít[ja]” (321). Ha az a naiv, aki a valósághoz tapad, akinél az érzékelésben és az érzésben dől el minden, akinek művében „a reflexiónak semmi része nincs”, aki képtelen az elvonatkoztatásra, mert természeti „szükségyszerűség” uralja őt, miáltal „[m]ég legszerencsésebb pillanata is függ egy megelőzőtől” (323) – akkor Goethe nem naiv. A naivval szemben ez volt a követelmény: a „formákban gazdag természet” stb. „külső támogatás”-a nélkül, vagyis a műviség feltételei közepette csak úgy maradhat költő, hogy „kilép fajtájából, és szentimentálissá válik”. Ez figyelhető meg, teszi hozzá Schiller, „a régi római világ és az újabb korok legkiválóbb szentimentális költőinél” (324). A levél szerint Goethe épp az ilyen külső támogatást nélkülözve alkot. Szentimentális kell hogy legyen tehát. Ha pedig mégis naiv, amilyennek az értekezés mondja, akkor másodfokon az: szentimentális témából és főleg szentimentális alapállásból hozva létre naiv művet.¹²

A szentimentális irodalom tartalomelvű vizsgálata során Schiller kevés szót veszteget arra, hogy mi az irodalmi műnek mint olyannak a specifikuma. De az a kevés is fontos. Van olyan, hogy „esztétikai tartalom, amely csak úgy áll elő, ha a szellem a legbensőbben összekapcsolódik az anyaggal, s az alkotás egyszerre vonatkozik az érzőképessegre és az eszmék képességére” (309). Kevéssel odébb az az álláspont látszik győzni, hogy az irodalom nem tehet eleget e kíváncsúnak: „Tehát itt, az idillben is, miként a költészet minden más fajtájában, egyszer s mindenkorra választani kell individualitás és idealitás között” (319). A nyitó „Tehát” a szentimentális pásztoridillre utal vissza, melynek pásztora rossz köztes lény: nem eléggé egyéni, de nem is eléggé eszményi (lásd 318). A fenti totális idill nyilván ezt is megoldaná. 1800-ban, amikor Schiller felveszi az értekezést kisebb prózai írásai gyűjteményének második kötetébe, egyetlen helyen módosít érdemlegesen az eredeti változaton: töröl egy hosszú lábjegyzetet. Pedig az ott tárgyalt „kérdés” éppenséggel „a legfontosabb, amely egy művészetfilozófiában egyáltalán felmerülhet”. Úgy szól, vajon

¹¹ A fordítás módosítva Schiller 2002b. 703 alapján.

¹² Ezt emeli ki Peter Szondi nagyszerű elemzése is (lásd Szondi 1976. 175–180). A Schiller–Goethe-viszonyhoz és annak az értekezésben való lecsapódásához lásd még Wiese 1959. 507–564.

egyesíthető-e egyazon művön belül, és ha igen, mennyiben, az individualitás az idealitással – hogy tehát (ami ugyanarra fut ki) elgondolható-e a régi költői karakternek az újjal való szövetkezése, melyet, ha valóban megtörténne, minden művészet csúcának kellene tekinteni. A tárgyhoz értők azt állítják, hogy az antikvitas bizonyos mértékben megvalósította ezt a képzőművészet terén, amennyiben ott az individuum valóban eszményi, az eszmény pedig egy individuumban *jelenik meg*. A költészetben viszont, ez bizonyos, semmiképpen sem sikerült még elérni ezt a csúcsot; mert itt nagyon sok hiányzik még ahhoz, hogy a formája szerint legtökéletesebb mű legyen tartalma szerint is, hogy ne pusztán igaz és szép *egész* legyen, hanem egyúttal a lehető *leggazdagabb* egész is. [...] De] a feladat legalábbis a modern költészetben is az ideális individualizálása és az individuális idealizálása. A modern költőnek ezt a feladatot *muszáj* maga elé tűznie ahhoz, hogy egyáltalán legyen mit tételeznie törekvésének legfőbb és végső céljaként (508¹³).

Tárgyi tartalom és „esztétikai tartalom” ütközik itt láthatóan. A „lehető *leggazdagabb* egész” megint csak a totális idill volna. Muszáj-e az irodalmat elvileg teljesíthetetlen feladat és bevégezhetetlen törekvés jegyében meghatározni? Muszáj-e örök frusztrációra ítélni?

Ha az ideálissá átlényegült létezés a mérce, úgy igen. Úgy a modern individuum sosem lesz önmagának elégséges. De nem biztos, hogy a végtelen út az egyedül üdvözítő. A második rész elején Schiller tesz egy magában homályos megjegyzést: az irodalom két típusa „szélsőségesen különbözik egymástól, ám van egy magasabb fogalom, amely mindkettőt tartalmazza”, és „ez a fogalom egybeesik az emberség eszméjével” (285). Nem részletezi e „gondolatot, melyet csak külön kifejtés világíthat meg teljesen” (uo.), de az 1795. karácsonyi Humboldt-levéltben visszaül vele kapcsolatban előző írására (lásd Schiller 2002b. 122). A *Levelek* szerint az emberség eszméje a teleológiát mintegy keresztbe metszve itt és most valóság lehet – a játékban, vagyis az esztétikai tapasztalatban: „az ember [...] *csak akkor egészen ember, amikor játszik*” (Schiller 2005b. 206). Az esztétikai befogadás ágense, a játékosztön különleges egyensúlyba hozza anyag- és formaöszönt, érzékiséget/érzékelést és értelmet/észt. Az érzékileg adott intellektuális tevékenységre készítet, konceptualizálásra, amely azonban úgy absztrahál tőle, hogy folyton vissza is vetül rá. Ebben a lebegő, az érzékelés és fogalmiság között oszcilláló mentális játékban az ember determinálatlan, ugyanakkor determinálható is. Elveszíti az értelmileg rögzített objektivitást és önmagát mint annak szubjektumát, így viszont – és csak így – visszanyeri a véges, aktuális létezés által tagadott potencialitását: a szabadságot nem mint

¹³ A magyar kiadásban végjegyzet.

rögtön az ész formai törvényének engedelmeskedő szabad akaratot *à la* Kant, hanem mint az önmeghatározás elemibb képességét.¹⁴

Minderről az irodalmi értekezés nagyjából megfelelkezni látszik. És nem csak azért, bár bizonyára azért is, mert nem befogadáesztétika. Ha egyfelől „naiv költemények élvezete közepette” az olvasó „embersége valamennyi erejét tevékenynek érzi, nem hiányzik neki semmi, egész önmagában”, „egyszerre örül szellemi tevékenységének és érzéki életének”, úgy másfelől ez „anélkül” történik, „hogyan érzésén belül bármit is megkülönböztetne” (321 sk.). Pár sorral lejjebb jön a már idézett állítás, mely szerint a szentimentális költő az eszme és a gondolat révén „*nagyobb* tárgyat” ad. Ez így azt implikálja, hogy a naiv mű gondolatban, szellemi tartalomban szükségképpen redukáltabb a szentimentálisnál, s hogy befogadása, bár nem pusztán érzésszerű, mégis valamiféle differenciálatlan gomolygás. Ilyen minősítése aligha korrekt, legalábbis általános érvényűként. Sok naiv műre igaz, de Goethe és egy vele egyenrangú, szintén naiv pályatárs műveire biztosan nem. Schiller részben William Shakespeare kapcsán mutat rá egy fontos, eddig nem érintett mozzanatra.

Újabb szerzőkkel megismerkedvén hozzászóltam [...] ahhoz, hogy a műben először a költőt keressem, az *ő* szívével találkozzam, *vele együtt* reflektáljak tárgyáról, röviden, hogy a tárgyat az alanyban szemléljem, s emiatt elviselhetetlen volt számomra, hogy Shakespeare egyáltalán sehol nem hagyta megfogni magát, sehol nem volt hajlandó számot adni magáról (281).

Shakespeare rejtőzködése, miként „Homérosz”-é is (uo.), a naiv irodalom kitüntető ismérvét reprezentálja. A naiv szerző

szigorú és rideg, minden bizalmasság nélkül menekül az őt kereső szív, az őt ölelni kívánó vágy elől [...]. A száraz igazság, mellyel a tárgyat kezeli, nemritkán érzéketlenségnek tűnik. Tárgya teljesen áthatja őt, szíve nincs ott közvetlenül a felszín alatt, mint valami silány fém, hanem a mélyben keresendő, mint az arany. Ahogyan az istenség a világ épülete mögött, úgy áll a költő a műve mögött; ő a mű, és a mű ő; ha maga a költő kezd érdekelni bennünket, annak nem lehet más oka, mint hogy vagy eleve nem érdemeltük meg a művet, vagy nem értjük, vagy pedig már elteltünk vele (280).

¹⁴ Lásd mindehhez Schiller 2005b. 199–204 és 220–225. Annak bemutatásához külön tanulmány kellene, hogy az itt zanzásítva előadott elképzelés pontosan hogyan áll össze, kivált, mert Schiller szövege a részletek szintjén sokszor zavaros és ellentmondásos.

Innen nézve az a szerzővel folytatott személyes kommunikáció, amelyről Schiller az előző idézet elején beszél, nem vagy csak esetlegesen tartozik hozzá az irodalmi tapasztalathoz.

A naivtól eltérően a szentimentális szerző

elm[éje] semmilyen benyomást nem szenvedhet el anélkül, hogy ne figyelné rögtön saját játékát, s hogy ami benne végbemegy, azt a reflexió által szembe ne állítaná magával, és kívül ne helyezné önmagán. Ily módon sohasem a tárgyat kapjuk, hanem csak azt, amit a költő reflektáló értelme a tárgyból csinált (300).

Mint a Goethe-levélből látszott, naiv és szentimentális nem szükségszerűen a reflexió meglétében, illetve hiányában különbözik. A reflexió, a közvetlenül adottan való túllépés, a leképezést felváltó elképzelés és megképzés közös lehet. A most megmutatkozó fő különbség az, hogy magában az ábrázolásban a szerző képes, illetve képtelen visszahúzódní. Schiller jól szemlélteti a két módozatot az *Őrjöngő Lóránt* és az *Iliász* egy-egy, tematikailag rokon helyének összehasonlításával. Lodovico Ariosto kiszól a cselekmény leírásából, erkölcsi kommentárt fűz hozzá. Homérosz csak elbeszél, „száraz tényszerűséggel” (283). A naiv szenvedtelen, a szentimentális szenvedes lehetne magyarul. De itt nem (vagy nem okvetlenül) az számít, hogy az illető szerző milyen személyiség. Formálisan minden alkotás mondható persze a személyiség okozatának, de ez semmitmondás: az, hogy a szerző műve a szerző műve, épp arról nem informál, ami különbséget tesz művei és egyéb megnyilatkozásai között. Nem is az számít (vagy nem okvetlenül), hogy mennyire érzékeny a morálisan rosszra, és milyen nagyot tud gondolni. Az ábrázolásmódról van szó. Nem véletlen talán, hogy Schiller ezzel foglalkozik a legkevesebbet. Ez az ő legsajátabb problémája: elengedni, önálló életre bocsátani műveit, hogy ne ő beszéljen bennük, időtlennek hitt eszméit hangoztatva megverselt vagy szereplőkre leosztott formában, hanem azok magukért. Újra a Goethe-levél szerint: „Ha a spekulatív szellem [azaz Schiller] zseniális, és nem veszíti el a tapasztalatot, miközben fölébe emelkedik, úgy mindig nemeket (*Gattungen*) fog ugyan létrehozni, de azokban meglesz az élet lehetősége” (Goethe–Schiller 1984. 40).¹⁵ Az elgondoltat, úgy is, mint a konkrétól elgondoltat, ismét elevenné tenni: ez a szentimentális költő feladata. Nem teljesíthetetlen. Mindössze át kell változnia hozzá, ábrázolásmódjában, naivvá.

A *Levelek* esztétikai tapasztalata nyilván csak erősen metaforikus értelemben nevezhető idillnek. Abban érintkezik az idillel mint definíció szerint hiánytalan állapottal, hogy önmagának elégséges, amennyiben a művet végső soron nem valami rajta kívüli igazságra vonatkoztatja. Ám hogy ilyen lehessen – s ezért volt indokolt beemelni *A naiv és a szentimentális költészet*ről elemzésébe –, ahhoz magának a műnek kell tagadnia e vonatkoztathatóságot. Ahhoz, hogy tagadhassa,

¹⁵ A fordítás módosítva Schiller 2002b. 704 alapján.

le kell válnia a szerzőről. Ez a naiv ábrázolásmód jelentősége. Önállóvá teszi a művet, meghagyva így az olvasónak a „szellemi tevékenység” szabadságát. De az „érzéki élet”-től nem elrugaszkodó, azzal egységben lévő szellemi tevékenységét. Az érzékileg adott valami reális, individuális. A szellemi tevékenység ideális. Amit gondolatilag kihoz a műből, legyen a befogadó bármily távol is a szerzőtől, az eredendőben benne van a műben. Egy másik befogadó mást hozhat ki. A mű mégis már eleve mindaz, amivé a befogadások során át alakul. Nem kevesebb annál, ami lehet, realitása nem marad el idealitásától. „A költőre [...] az a feladat hárul, hogy valamely egyes állapotot az emberi egészhez hasonlatossá (*gleich*) tegyen, olyanná tehát, mint ami abszolút és szükségszerű módon önmagán alapul” (323). A *gleich* lehetne „azonossá” is. De nem lehet. Az, sokadszor, a totális idill volna. Vagy „az abszolút ábrázolása” (317), a szentimentális szerző heroikus nekilendülésének elérhetetlen célja. Marad ehelyett „a naiv költő útja”: az „abszolút ábrázolás” (uo.). Az önmagán nyugvást, a belső szükségszerűséget nevezte meg Schiller az értekezés elején a természet(esség) lényegeként. Ott, az első részben csak kezdetleges, műviségelöttes jelenségek szerepeltek. Helyileg Shakespeare is köztük van. De kilóg a sorból. Amit ő tudott, s amit a nagy irodalom tud azóta is, azzal lendül túl magán, szórványosan, a műviség.

IRODALOM

- Alt, Peter-André 2004. *Schiller. Leben – Werk – Zeit*. 1–2. kötet. München, Beck.
- Fichte, Johann Gottlieb 1776. Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. In uő *Az erkölcsstan rendszere*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 9–72.
- Goethe, Johann Wolfgang von – Schiller, Friedrich 1984. *Goethe és Schiller levelezése*. Ford. Berczik Árpád – Raáb György. Bukarest, Kriterion.
- Jauß, Hans-Robert 1970. Schlegels und Schillers Replik auf die „Querelle des Anciens et des Modernes”. In uő *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 67–106.
- Schiller, Friedrich 2002a. *Briefe I. 1772–1795*. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker.
- Schiller, Friedrich 2002b. *Briefe II. 1795–1805*. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker.
- Schiller, Friedrich 2005. *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós – Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Schiller, Friedrich 2005a. A kellemről és a méltóságról. In Schiller 2005. 71–127.
- Schiller, Friedrich 2005b. Levelek az ember esztétikai neveléséről. In Schiller 2005. 155–260.
- Schiller, Friedrich 2005c. A naiv és a szentimentális költészetről. In Schiller 2005. 261–351.
- Szondi, Peter 1976. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. In uő *Poetik und Geschichtsphilosophie I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 11–265.
- Wiese, Benno von 1959. *Friedrich Schiller*. Stuttgart, Metzler.
- Zelle, Carsten 1995. *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart/Weimar, Metzler.

„Abschrift der Natur” – a természet másolata*

1798 nyarán a német romantika első nemzedékének számos tagja tartózkodott hosszabb-rövidebb ideig Drezdában. A Schlegel fivérek, Schelling, Novalis, Heinrich Steffens, valamint Caroline, akkor August Wilhelm, az idősebb Schlegel, később Schelling felesége. Fichte is jelen volt. Rendszeresen látogatták a képtárat (vö. Tilliette 2004. [3. fejezet], Zerbst 2011. 33).

A kincstár-jellegű fejedelmi gyűjteményt Erős Ágost 1722-ben alakította át képtárrá, s az elkövetkező évtizedekben fia, III. Ágost hatalmas és sikeres erőfeszítéseket tett gyarapítására és minőségbiztosítására. Hamarosan a német kultúra egyik központi helye lett, s nemcsak a kultikus tiszteletet kivívó *Sixtus-Madonna* miatt, hanem azért is, mert nagyobb utazások nélkül itt lehetett megismerni a festészet történetét – egy korszakban, amikor e tudás a reprodukciók hiánya miatt szorosabban összefüggött az eredeti műalkotások saját szemmel való megtekintésével, mint ma. Igaz, a képleírásnak, ennek az antik eredetű műfajnak is nagyobb hitelt adtak, különösen, ha az eredeti mű elveszett, és már csak abból ismerhették meg. Az ókori festészettel így állt a helyzet. Az ókori szobrászat egy hányada viszont fennmaradt: ebből konstruálták meg az antikvitás művészeti paradigmáját. Ennek a jól belátható és korlátozott számú, a reneszánsz óta lényegében változatlanul kanonizált, s egy helyen – Rómában – megismerhető anyagnak a plasztikus reprodukálásáról gondoskodtak is szerte Európában – antik kabinetek, gipszmásolat-gyűjtemények alapításával. A festészetet viszont a *par excellence* modern művészetnek tekintették. A régi és az új antinómiájának, vagy legalábbis megkülönböztetésének Herder 1778-as *Szobrászat* című műve óta ez a disztinkció volt az egyik fő közege, ez vezetett ki a normatív – nemcsak mértéket, hanem mintát is előíró – klasszicizmus utcájából, s A. W. Schlegel ebben csak követte Herdert. (Levonva belőle a Mengs vagy David – elméletileg pedig Lessing – ellen kihegyezett műkritikai következtetést, hogy nem lehet

* E tanulmány a Budapesti Kommunikációs és Üzleti Főiskolán európai uniós támogatással megvalósuló kutatótevékenység eredménye (pályázati azonosító: TÁMOP-4.2.2/A-11/1/KONV-2012-0050 VIADUKT).

aggálytalanul felhasználni a szobrászat elveit a festészetben.) A kortársi művészetre is érvényes modernt – éppen mert az antik volt a fő vonatkoztatási, illetve ellenpontja – történeti anyagon vizsgálták; régi, de nem antik mestereken. Visszanyúltak az itáliai reneszánszig (a historizáló romantikában még korábban, Raffaello elé, a „primitívekig”, illetve az „őnémet nemzeti” művészetig), s csak kivételes előjelei voltak a mi avantgárdtól örökölt történelmi-kortársi kétosztatú szemléletünknek, amely hovatovább magát a modernt is – olyan összetételekben, mint „klasszikus modern”, „posztmodern” – történeti kategóriává változtatta. A nem-történeti – legfőljebb természettörténeti – számukra a homogén modellként/ellenmodellként fölfogott antikvitas volt, s magának a történelemnek a modern tapasztalata, a történelem mint *a* modernitás szólt leginkább a klasszicista ajánlat elfogadása ellen.

August Wilhelm Schlegel ebben a szellemi klímában írta meg *A festmény* című beszélgetését, amely fölelevenítette a két Schlegel és Caroline társalgását a drezdai képtár alkotásairól. Nem saját álláspontját osztotta meg szereplői között, hanem hármójuk nézeteit rekonstruálta. Maguk a kritikai képleírások Carolinétól származnak, s az elméleti vitákban a Wallernek nevezett szereplő elgondolásainak vonalát ismerhetjük fel August Wilhelm 1801-ben elkezdett berlini esztétikai előadásaiban, míg Reinhold (Friedrich Schlegel, de eszméiben a kör más tagjainak nézetei is fölismerhetők) olykor ezzel össze nem egyeztethető ítéletet hangoztatott. Például abban is, ami vizsgálódásunk tárgya: a tájkép kérdésében.

„Itáliai út *en miniature*” (Müller 2010. 60)¹ – jellemezhető a drezdai képtárban való látogatás, amelynek jelentőségét – ugyan az antik képzőművészettel való megismerkedés szempontjából – Friedrich Schlegel évek, majd évtizedek múltán is hangsúlyozta (Müller 2010. 59 sk.). A képtár történelmi és elméleti paradigmaként szolgálhatott. A Schlegelek látogatása előtt húsz évvel kereste föl Goethe először (majd még négy alkalommal), de fönmaradt Winckelmann korai (valószínűleg 1752-es) töredéke is e tárgyban, *A drezdai galéria legjelesebb festményeinek leírása*. Goethe a *Költészet és valóság* 8. könyvében emlékezett meg a tizenkilenc éves lipcsei joghallgató látogatásáról: „heves vágyakozás támadt bennem, hogy végre-valahára nagyobb méretű, jelentékeny műalkotásokat is lássak. Elhatároztam tehát, hogy elmegyek Drezdába” (Goethe 1982. 283).² S levélnovella-esszéjében, *A gyűjtő és övéiben* hasonló elragadtatással adta a gyűjtő-nagybácsi szájába annak szintúgy egyetemista emlékeit a drezdai „képtár szentélyéről”: „Hány sejtelmem vált bizonyossággá! történeti ismereteimnek

¹ Caroline a dolgozatot „drezdai időzésünk emlékművének” nevezte Luise Gotternek írott 1798. október 24-i levelében (Caroline 1913. I: 467).

² 1794-es látogatásáról fennmaradt egy 499 tételes jegyzék a képek címével, mesterével és rövid, gyakran csak egyszavas értékeléssel (Goethe 1998. 288–310).

hány hézaga tölt be! s mi tág áttekintést nyertem a művészet pompás, lépcsőzetes épületéről!” (Goethe 1981. 265).

Schlegel írásának fő célja, hogy mintát adjon a nem akadémikus, de filozófiai tárgyú szép beszélgetésnek, művelt társalgásnak. „Közösség és társias kölcsönös érintkezés a fő dolog” (Schlegel 1799. 49). E liberális bölcséleti műfaj előzményei – dialógusok, csevegve előadott nézetek – ismertek a búcsúzó század főképp francia és angol irodalmában. Diderot szóba is kerül a Schlegelek beszélgetésében. A beszélgetés másik műfaji előzményének pedig a *Philosztratoszok Eikonesz* című műveivel (III. sz.) kezdődő képleírások (mint retorikai gyakorlatok) és az ezek hatását is tükröző, a reneszánsz óta ismeretes nem-akadémikus, gyakran párbeszédese, festményeket ismertető művészetelméleti írások tekinthetők. Ugyanakkor annak az oka, hogy Schlegel párbeszédei valódi vitákat tartalmaznak, az együttbölcselkedés – a *Symphilosophie* – korai romantikus eszményében keresendő.

Stilizált séta a galériában, majd a kellemes tájban. Az eszmecsere tárgya az *ekphraszisz*, azaz a kép szövegben való felidézése a lehetősége. „Reinholdnak” komoly kételyei vannak a képek szavakra fordításával, a műalkotás fogalmi nyelven való leírhatóságával szemben, s a művek másolásával próbálkozik, azaz a korban elterjedt gyakorló műkedveléssel, mint ami az utánalkotás révén elmélyíti a befogadást, de mindenütt korlátaiba ütközik. „Waller” arra mutat példát, amit jóval később az egymást kölcsönösen megvilágító művészeteknek neveztek (s valóban, ezt a gondolatot – nem először a művészetelmélet történetében – meg is előlegezi a beszélgetés). A műnemek közelednek egymáshoz és átmennek egymásba, s ő a műalkotások hatására és azok tárgyában maga is műalkotásokat hoz létre; verseket, amelyeket beilleszt a szövegbe. A beszélgetés gerincét azonban Caroline („Louise”) távol lévő nővére számára írt képleírásai alkotják, amelyeket a többiek is kommentálnak, s ezekben fejtenek ki konkrét műkritikákat és kritikai elveket.

Kimennek tehát a galériából a természetbe, amelynek látványára méltó szavakat találnak, s Louise indokoltnak érzi, hogy a tájképekkel kezdje ekphrasziszait. Ami mindjárt kiváltja Waller előzetes fenntartásait, mondván, a festészet a természet nagyságával szemben éppen ebben az ágában veszíti a legtöbbet, s minden tájkép voltaképp miniatúra. Ez az állítás két előfeltevést implikál. Az első a mimetikus elv (a művészet a természet utánzása) reflektálatlan alkalmazása azon a területen, ahol a művészet közvetlenül találkozik a természettel, s legfőbb célja a természet megjelenítése. Ez összehasonlítást provokál a valóságos természettel, s ebben az összehasonlításban – ahol az utánzás fogalma szükségképp a másolásra szorítkozik – a tájkép alulmarad.³ Másodszor a legfőbb esztétikai tapasztalat, amelyet a természetből nyerhetünk, annak összemérhetetlen nagysága, azaz a fenséges, s éppen ez az, amit a művészet nem tud utánozni. (Az esztétikai tapasztalatnak a

³ A *Gemähld*e egyik modern kommentárja tévesen ezt az álláspontot az írás, sőt a romantika végső facitjának tekinti ebben a kérdésben (vö. Daley 2007. 99 skk.).



Salvator Rosa: *Erdei táj három filozófussal*

szépművészetekre való korlátozása viszonylag kései, Hegel esztétikai előadásaihoz kapcsolható filozófiai fejlemény. A Schlegelek beszélgetésében is legalább három esztétikai tapasztalat különböztethető meg: a festményekre, a természetre és a szép érintkezésre, azaz az életmód szépségére vonatkozó.)

A vitának három rétege van. Az első lényegében a festészet képességeinek körében marad, s azokra az eszközökre (például a levegőperspektívára) mutat rá, amelyekkel a nagyság – mint mélység, távolság – felidézhető. A festmény látszatot teremt, „mert nem arra vállalkozik, hogy úgy másolja a tárgyakat, amilyenek, hanem amilyennek látszanak” (Schlegel 1799. 55).

De van még egy mellékszál: Louise arra vezeti vissza Waller ellenszenvét a tájképfestészet iránt, hogy a régiek nem foglalkoztak vele, valamint hogy utálja a leíró költészetet. De hát éppen az antik tájművészet hiánya támasztotta alá a tájképfestészet modernitását.

A második a *deixis*, a rámutatás a műalkotásokra: a képleírások. Louise három tájképet mutat be: Salvator Rosától (*Erdei táj három filozófussal*), Claude Lorraintól (*Sziklás táj Acisszal és Galatheával*), Jacob Isaackszon van Ruisdaeltól (*A vadászat*). A XVII. század a „független tájkép” legitimálódásának korszaka (vö. Wood 1993), s Caroline kiváló érzékkel választ ki három markánsan elütő művészi lehetőséget, a fenségest, a szépet és a karakterisztikusot.



Claude Lorrain: *Sziklás táj Acisszal és Galatheaival*



Jacob Isaackszoon van Ruysdael: *A vadászat*

Ezekben a leírásokban a mimézissel szemben a táj – semmiképpen sem szélysnek vagy ideiglenesnek fölfogott – hangulata kerül előtérbe, egy olyan szellemi vagy lelki beállítottság, amely nem valamilyen objektív táj szubjektív megfelelője, hanem természetként, tájként megjelenő emberi állapot.

Minden szellemmel teli itt is, minden eleven. Nincs nyugalmas lomb a fán, a szél mintha széttépné és saját törekvésüknek megfelelően részekre bontaná őket. De mégsem a féktelenség tombol ezen a magányos helyen; az ég csendes kékje kitekint a szürke fellegek mögül. A mozgás, amelyet megpillantok, nem a vad kedélyé, hanem a fenséges életé. Más tájképeken, inkább elszigetelődve, talán beleveszhet az ember a pusztaságba, de ha itt válsz honossá, egy lelkesült lélek társaságában vagy –

olvassuk Salvator Rosa képéről (Schlegel 1799. 57 sk.). Ezzel a szellemi telítettséggel szemben Claude festménye kiteljesedett érzéki harmóniát áraszt. Caroline szerint reális tájról van szó – a nápolyi öbölről a Vezúvval –; a festő „képzelete mérsékeltebb, és a szép valóságban otthonos” (Schlegel 1799. 58). De ez korántsem jelenti azt, hogy a festő lemásolná a természetet, hanem maga teremti meg eszményiségét. Kiváló műértőre valló megjegyzése: „Az egész lég meg van festve: egyetlen tárgy sem áll pőrén, hanem rájuk van vetve átlátszó fátyluk” (Schlegel 1799. 59). Az előzőek gazdagságával szemben egyoldalúság: Ruissdael képe a szegényes lánvidék szűkösségekben megmutakozó bensőséges-ségét idézi föl.

A három képleírásnak van egy bizonyos belső ritmusa, amely a staffázssal áll összefüggésben. Salvator Rosa képén

beszélgetésbe merülve áll és ül három ember. Ezek valóban beszélő figurák. De mintegy első alakként rajzolódik ki a bal oldali fák előtt az erős, lombtalan törzs. Uralkodó lényként törekszik a magasba és széltébe; hihetnénk, áttelekült erőt látunk hatni benne. Az emberek szolgálíként állnak ágai alatt (Schlegel 1799. 57).

Claude tájképe olyan természetről ad hírt, amelyre kitekintünk, de – nyilván eszményisége miatt – nem lakozunk benne, s ezért elevenségéhez nincs is szükség alakokra. „Az ilyen messziség azonban sohasem magányos, a lélektelen [vagyis az élettelen természet – R. S.] élete lebegi körül, amely megint megalakítja magából a lelket” (Schlegel 1799. 59). Hogy a képen mégis vannak alakok, azt Caroline – tévesen – Allegrininek tulajdonítja.⁴ Végül Ruissdael táját úgy jellemzi, mint ahol borzongató és szegényes volta miatt a valóságban nem éreznénk jól magunkat, de a festő úgy dolgozza fel, hogy szívesen elidőzünk

⁴ Francesco Allegrini da Gubbio (1587–1663). A feltételezésnek a modern Claude Lorraine-irodalomban semmi nyoma. Vö. Marcel Rothlisberger kritikai katalógusával: Rothlisberger 1961. 1: 336 skk.

képét szemlélve. A staffázst azonban bírálja, amely ezúttal valóban más kéztől származik (Adriaen van der Velde [1636–1672]), mert úgy véli, hogy különösen az ingoványba gázoló szarvas és az üldöző kutya rontja a kép összhatását.

A vitapartnerek még sok tekintetben benne állnak az elmúlt két évszázad akadémikus hagyományában, vagy legalábbis a műveltség erős elemeként számolnak vele. Ennek egyik saroktétele volt a műfajok hierarchiája, amely az akadémiai doktrínában rögzítette a képzőművészet egyenlő rangját az *ut pictura poesis* szellemében a költészettel, s emelte ki a festészetet a kézművesség sorából. Ennek felelt meg az az alá- s fölérendeltségi viszony, amelyben a szellemi teljesítmény, az ideán alapuló történetelbeszélés és költészet került a magas helyre a festészetben, s alacsonyabbra a mechanikusan leíró természetutánczás. Ebben az ellentmondásban a költővel egyenrangú festő kerekedett a mesterember fölé. A közvetlen másolás a szem munkája, s efölött áll az elme teljesítménye (vö. Duro 1997. 87 skk. és passim). Itáliai reneszánsz előzmények után André Félibien (1619–1695) a francia Akadémia 1667-es vitasorozatának (*Conférences*) híres előszavában foglalta össze azt a nagy hatású rangsort, amelynek alapja a természethez való viszony volt, és értékrendjét az ember megjelenéséhez és rendeltetéséhez igazította. A csendéletek, majd a tájképek a természet mechanikus reprodukciói: annak pusztá utánczásai, amit a szem lát. A zsánerképben jelenik meg az ember, egyelőre hétköznapi foglalatosságai között, de mozgásban és akcióban, majd a portréban a középpontba kerül. Nagy tetteit, nemes karakterét és fennkölt céljait a bibliai, mitológiai, történelmi történetek tudják bemutatni. Végül – az előzőtől tárgya szempontjából nehezen elkülöníthető módon, de azal a világos céllal, hogy a természet és a történet utánczása után megjelenjék a teremtető invenció lehetősége is – a hit titkait az allegóriák tárják fel.⁵ E témakatalógus számos változata ismert, s természetesen rugalmassá vált. Sir Joshua Reynolds például VII. diskurzusában (akadémiai előadásában) 1778-ban elítélte azt az embert, aki ízlésére hivatkozva jobban kedveli az alacsonyabb stílust, de megengedte, hogy a maga nemében kiváló tájkép (Claude) értékesebb, mint a magasabb stílusú, de középszerű történeti kép (Luca Giordano) (Reynolds 1780/1852. 1:422).⁶

Waller ennek a megrögzült hagyománynak a szellemében – melyet a német teoretikus hagyományban Lessing is képviselt⁷ – tette föl a provokatív kérdést

⁵ Vö. Félibien 1669. az oldalszámot nem föltüntető előszó 14 sk. oldalán.

⁶ Claude-ról lásd még a IV. diskurzust (Reynolds 1780/1852. 1: 359 sk.). Az angolok kivált szerették, másolták és gyűjtötték Claude Lorraint, s ennek következményeképpen műveinek még ma is majd egyharmada a szigetországban található. Amikor Horace Walpole ismertette a családi képgyűjteményt, Claude-ot a tájképfestészet Raffaellójának nevezte (vö. Walpole 1752. XXXI).

⁷ Igaz, a *Laokoön* eredetileg nem publikált, az összkoncepciónál merevebb függelékében. A klasszicista-humanista festészetelméleti hagyomány azon változatát képviselte, amely nem a történetre, hanem az emberábrázolásra helyezi a hangsúlyt. A festészetre a testi szépség kifejezésének feladatát ruházta, s ezen az alapon tekintette a legfőbb szépségnek – mivel

Reinholdnak, hogy talán még a csendéletet is hajlandó volna védelmébe venni, a tájképfestészetet pedig a legfőbb műfajnak tekinteni. August Wilhelm Schlegel pedig *Művészettanában* (1801/1802) megismételte a klasszikus rangsort (vö. Schlegel 1963. 173–198), s ebben híven követte (gyakran szó szerinti átvételekkel) Schelling is művészetfilozófiai előadásában (vö. Schelling 1991. 241–252).⁸ A tájképfestészet még Hegelnél és Schopenhauernél is magától értődőően alábbvaló volt az emberábrázoló történeti festészetnél. Ezért különösen figyelemre méltó, hogy Louise mindhárom képről szólva a tájnak ad elsőbbséget az emberrel és a történettel szemben, mint ahogy az is, hogy Waller kérdésére Reinhold szintén provokatívan azt válaszolja: „Talán. Mindazonáltal semmit sem tartok az ilyen rang-vitákról” (Schlegel 1799. 65). Mégis, a hierarchia nyomait magának a beszélgetésnek a szerkezetében is föllelhetjük, amennyiben először tájképekről, aztán portrékról, aztán különböző szentképekről, mitológiai és bibliai képekről beszélgetnek (Poussin, akinek hat drezdai képe közül egy sem tájkép, itt kerül szóba), hogy végül eljussanak Raffaello Madonnájával a csúcsra.

A vita harmadik rétegében Reinhold abból indult ki, hogy a természet pusztta másolása szükségképp végtelenül elmarad a természet saját működésétől. Ezzel kizárta, vagy legalábbis relativizálta a szem becsapásának a valóság és a kép összekeverésére törekvő praktikáit a festészetben, ami olyannyira izgatta az antikvitas mimetikus beállítottságát. A régi, reneszánsz antimimetikus argumentumot, az elekción elméletet alkalmazta a tájfestészetre, miszerint a művész a kiválogatott tájrészletek fiktív összeállításával „javíthatja” a természetet. Ám ezzel valami modernebb antimimetikus gondolatot készített elő, azt, hogy a tájkép látni tanít, méghozzá valamiféle kulturális gyakorlatként, megkülönböztetve a mindennapi látástól. Ha a szobrászat a forma, a festészet a látszat művészete, amely idealizálja a látszatot, s ezt az eszménységet mintegy visszafordítja a tájra. Ezért mondhatja az angol esztétikában *picturesque*-nek nevezett fogalom szellemében Louise, hogy amióta a tájképekkel foglalkozik, a valóságos vidéket is festménynek látja. (Ez egyébként teljesen általános műveltségi fordulat a XVIII. században. Johann Ludwig Aberli, berni kismester tájképfestő [1723–1786] írta le, hogy az Alpokban járva gyakran megtörtént, hogy társával egyszerre kiáltott fel: „Salvator Rosa! Poussin! Saveri! Ruisdael! vagy Claude!” [Idézi Andrews 1999. 131].)

eszménye lehet –: az emberi szépséget. Az állat már alacsonyabb helyen áll, a növényi és élettelen természetnek pedig egyáltalában nincs eszménye. Ez jelöli ki a virág- és tájképfestő alacsonyabb rangját, aki nem eszményíthet, s ezért csak szemmel és kézzel, de nem a géníusszal dolgozik. Ezt a rangsort azonban – hiszen alapötlete az időbeli költészet és a térbeli festészet megkülönböztetésére irányul – némiképp elválasztotta a történeti festészet problémájától. Többre becsülte a tájképfestőt annál a történeti festőnél, aki a szépség ábrázolása helyett csak a történetet akarja elbeszélteni (vö. Lessing 1990. 296 és 275).

⁸ Schelling Schlegel-kölcsönzéseiről vö. Radnóti 2008. 99–105.

Magán a festészetben belül mutat rá az ellenpólusra és annak esztétikai deficitjére egy kiegészítő képleírás az idősebb kortárs tájképfestő, Jacob Philipp Hackert (1737–1807) egyik művéről, amely előtt állva „hamarosan elfelejtkezel a festészetről és elragadó vidéken találsz Magad” (Schlegel 1799. 67). Ez a megközelítés hasonlít Diderot *Szalonjainak* a Hackerttel egyébként ismeretségben álló Joseph Vernet (1714–1789) tájképeiről szóló írásaira, amelyek stratégiája az, hogy Diderot úgy írja le őket, mint természetes tájakat és hat „séta” után csak a hetedikben leplezi le magát. Ám míg e szemfényvesztés mintegy megismétli és megerősíti a művésztől elvárt mimetikus valóságghűséget, amely már-már a *træmp l'œil* trükkjeihez közelít, addig Carolinénél hamarosan kiderül, hogy éppen ez a kritika tárgya. Itt valóban bekövetkezik, amit Waller az egész műfajra kiterjesztett.

Miből következik mégis, hogy ez a kápráztató festménye a maga széles kiterjedésében nem kelti a nagyság és a fenséges kellem benyomását, s csak mint könnyű szírének csábítja a valóságot, amelyet visszaadni próbál? Azt hiszem abból, hogy a camera obscura módjára adja vissza: a nagyságot takaros lekicsinyítésben (Schlegel 1799. 68).

A realitás és az idealitás, a természet és a szellem ellentmondásában a tájábrázolást bizonyos mértékű antinaturalizmusa, antimimetikus tendenciái értékelik fel és helyezik át az ideális, illetve szellemi oldalra. Amikor az élethűség antik és reneszánsz eszménye meggyöngyül, a mimézis esztétikáját alapjaiban támadják meg, hiszen ez az alap maga az utánzandó természet. De sokáig más síkon helyezkedik el az elméleti vita: az említett hierarchiába akarják beilleszteni, vagy a hierarchiát relativizálni. A tájat valamely bibliai, mitológiai vagy történelmi cselekmény *színpadának* fogják föl, vagyis a staffázs jelentőségét hangsúlyozzák, bármily kicsinyek is a cselekvő emberek, a karakterek a tájban.⁹ Maguk a festők is – különösen Délen – elébe mennek ennek az elvárásnak. A tájképet védelmező teoretikusok a XVII. században ezzel kerülték meg az élettelenység vádját. Félibien, akire Poussinnek mind művészete, mind elmélete sarkalatosan hatott, mestere tájképeit is történeti festményeknek tekintette. „Tájképeihez mindig a megfelelő történetet vagy cselekedetet társította...” (idézi Marin 2009. 61). Ennek a felfogásnak a nyomai még *A festményben* is jelen vannak. Waller ugyanis Reinholdnak az egész hierarchiakérdést elutasító megjegyzésére maka-

⁹ Ennek arisztotelészi hivatkozási alapjai: „A tragédia alapja és mintegy lelke tehát a mese, második pedig a jellemek (*éthosz*) – hasonló a helyzet a festészet esetében is: ha tudniillik valaki a legszebb színekkel festene is, de összevissza, nem gyönyörködtetne úgy, mint ha valaki képet fest, akár csak fehér alapon – és cselekvés (*praxisz*) utánzása és elsősorban ennek révén cselekvőké” (Arisztotelész 1997. 39 [50a–b]). „A legtöbb új költő tragédiái ugyanis jellem(ábrázolás) (*éthosz*) nélküliek, és általában sok költő ilyen, ahogyan a festők között is Zeuxisz viszonylik Polügnótoszhoz. Polügnótosz ugyanis kitűnő jellemfestő, Zeuxisz festészete azonban nem tartalmaz jellemábrázolást” (Arisztotelész 1997. 39 [50a]).

csul azt válaszolja, hogy „mégiscsak azt látjuk, hogy a tájképesek (*Landschafter*), ahol tudnak, fölfelé törekednek műfajukból. Alakokkal népesítik be a jelenetet, történeteket visznek bele...” (Schlegel 1799. 65).

Mi, akik ismerjük a beköszöntő század nagy tájképfestészetének elnéptelenedő jellegét, értékelhetjük Louise képleírásainak staffázs-kritikáját, és azt, hogy a karakterisztikus – karakterisztikus érzéseket –, illetve a szellemit, majdhogynem vallásos hevülettel, a természeti képben ismerte föl. A tájkép nagy modern lehetőségként jelenik meg bennük, s ebben nem áll egyedül, mert a műfaj fölértékelése ekkor immár Németországban is évtizedek óta napirenden volt (vö. Décultot 2010. 17–38). A XVII. század nagy tájképfestőinek egyre nő a népszerűségük. De előrevetítve mindez egyelőre csak sejtelem, a kortárs – római-német – tájképfestők (Hackert, Koch, Kobell stb.), vagy valamivel korábban a brit Richard Wilson, de ugyanígy Claude-Joseph Vernet vagy Hubert Robert vonzó képei semmiképpen sem jelezték előre a jövő művészi problémáit és lehetőségeit. Nem érintkeztek a pályájukat legfőljebb éppen csak elkezdő, egymással majdhogynem egyidős Turner (1775–1851), Constable (1776–1837), Caspar David Friedrich (1774–1840) törekvéseivel. A századközép vezéregyéniségének, Courbet-nak (1819–1877) a fő művén, *A műterem* című festészet-apoteózison a mester már tájképet fest, s ezzel a több évszázados hierarchia összeomlik.

A régi és az új történeti szembeállítás, de a másfél évszázaddal korábbi festők munkásságának semmilyen történelmi reflexióját nem találjuk. Louise nem tekinti a történelmi műalkotást egy elmúlt világról szóló híradásnak (mint majd Hegel, vagy kritikai kontextusban – mindjárt látni fogjuk – Runge). A fenséges (amelyet mások inkább Poussinhez, mint Salvator Rosához társítottak), a szép és a karakterisztikus tájat mintegy a modern állandó normatív lehetőségeiként értelmezi, amihez még a kortársi hanyatlás panasza is járul. Ez utóbbiban nem különböznek majd tőle Carl Gustav Carus 1815 és 1824 között írott levelei a tájképfestészetéről, amelyek szintén a drezdai képtár anyagán alapulnak és Claude Lorrain, valamint Ruysdaelt tekintik a valódi tájművészet két ősatyjának, miközben a szerző barátjáról és a tájképfestésben mesteréről, Caspar David Friedrichről egy szót sem ejtenek (vö. Carus 1831. 95).¹⁰ A Claude–Ruysdael-párosítás élesebben exponálja a Schlegel-beszélgetésben is megbúvó egyenrangú ellentétet Észak és Dél kultúrája között: analógiaként Homér és Osszián gondolati alakzata tűnik fel. (S ezzel persze megjelenik a tájkép mint északi – német – művészet lehetősége is.) Amikor Friedrich tengeri tájképét (*Szerzetes a tengerparton* címen szokták emlegetni) 1810-ben Berlinben bemutatták, a művelt (de

¹⁰ Csak jóval későbbi memoárjában emlékezik meg Friedrichről, s ott is némi tartózkodással említve „mélyen poétikus, de némiképp sötét és rideg tájképfestészetét” (Carus 1865/2012).

zavarban lévő) közönség és a hatásától nemkülönben megrettenő Heinrich von Kleist is Ossziánra asszociált.¹¹

A tájkép mint a kortárs művészet *programja* – mint a jövőre orientált várakozás, amely retrospektíve sokkal konkrétabban tagolja történetileg a múltat, mint ami a régi–új elvont ellentétébe belefér – a többek között Ossziánt illusztráló Philipp Otto Runge (1777–1810) egy sokat idézett 1802. februári levelében jelent meg. Ez a festő saját művészi programja volt. Kiindulópontja a történeti festészet winckelmanniánus erőltetésének bírálata, amely a Goethe-féle weimari képzőművészeti pályázatokban (1799–1805) előírt – mindig homéroszi – témákban testesült meg. Runge szerint a történeti festészet ideje lejárt, s mivel „a különböző korok műalkotásaiban látjuk a legvilágosabban, hogy miképpen változott az emberi nem, s hogy az egyszer már megvolt idő soha nem tér vissza, miképpen juthatunk arra a szerencsétlen ötletre, hogy visszahívjuk a régi művészetet?” (Runge 1965. 5 skk.). A történeti kompozíció Michelangelo *Utolsó ítéletében* jutott a csúcsára. Raffaello már kevés történeti festményt alkotott (?), s drezdai *Madonnája* „nyilvánvalóan csak egy érzés, amelyet az oly jól ismert alakok révén fejezett ki, utána pedig voltaképpen semmi történeti nem keletkezett, minden szép kompozíció a tájkép felé hajlik” (uo.). Érdekes, hogy Wilhelm Heinse *Ardinghello* című regényében (1787, és előtte római naplójában) megjósolta: „A tájképfestészet végül is minden mást ki fog szorítani.” Ám ez a jóslat egyben a festészet kritikája, mert a festő legjobb tárgyai az állatok, a növények, a fű és a fa: az embert át kell engednie a költőknek (Heinse 1998. 181).

„Es drängt sich alles zur Landschaft”, „minden a tájkép felé nyomul” – mondta híresen Runge, s emögött valamiféle romantikus üresség, kétely és bizonyosságkeresés állt: az érzéseknek a természeti tárgyban való megszilárdítása.

Nem abban a pillanatban keletkezik-e a műalkotás, amikor az összefüggést az univerzummal félreérthetetlenül felfogom? Nem rögzíthetem-e éppúgy az elbújó holdat, mint a tovaszökő alakot, amely valamilyen gondolatot ébreszt bennem, s nem lesz-e az éppen úgy műalkotás? S a művész, aki érzi ezt magában, akit fölébreszt a természet, amelyet még csak önmagában – a szeretetben és az égen – látunk tisztán, vajon nem ragadja-e majd meg a megfelelő tárgyat, hogy ezt az érzést napvilágra vigye? – hogyan is hiányozhatna ehhez a tárgy? (Runge 1965. 5 skk.).

S mindezt összefüggésbe hozza a történelmi összeomlással, amely a görög istennek bukásakor emelte csúcsra a görög művészetet, s a katolikus egyház tönkremenése idején az „új római”, azaz reneszánsz művészetet. Most valami megint tönkre megy, a keresztyén vallások, az absztrakciók, „minden vidámabb és

¹¹ Vö. Brentano és Kleist közös rövid cikkével a *Berliner Abendblättern*-ben: Brentano/Kleist 1810. A közönség reakciói Brentano és Achim von Arnim eredeti cikkéből ismeretesek, melyet Kleist átdolgozott. Vö. Begemann 1990. 54–95.

könnyebb, mint eddig, minden a tájkép felé nyomul, valami bizonyosat keres a bizonytalanságban” (uo.).

Az ég és a szeretet, a naplemente felhőibe látott szellemek és a lélek előtt lebegő gondolatok – Kant csillagos egének és erkölcsi törvényének e romantikus pandanjai – Runge festészetének legambiciózusabb darabjaiban nehézkes, dekoratív allegóriákat hoztak létre, holmi gondolati festészetet, ízlésbicsaklással; megelőlegezve a giccs egyik típusát. De hát a tájkép történeti fogalma nagyon sokféle, egymással ellentétes tendenciájú és nivójú művészi törekvéseket és beállítottságokat írhat le. A természeti tárgyakhoz való optikai hasonlóság vagy a természet felületeinek feltérképezése művészi céllá válhatott, sőt néha a művész (mint felhő-képeivel Turner) nemcsak a természet megfigyelőjeként, hanem egyenesen természettudósként, máskor topográfusként is azonosíthatta magát. S megannyi más lehetőség: például a táj mint a föld élő organizmusának felfogása, a teremtet világ metafizikai látványa, a természet mint idill, pasztorál és aranykor, a vergiliusi locus amoenus (nyájas hely),¹² az elbeszélést és ezzel a szöveget involváló epikus (heroikus) táj, a táj mint színpad és mint dekoratív elem, a politikai (a hatalmat reprezentáló) táj, a táj mint művészi „ön-manifestáció” (Ch. Wood), valamint az érzésvilágok tájai, a táj szubjektivizálódása, amelyről fentebb beszéltem. Mindezek a valóságként felfogottak a mimetikus ábrázolása, illetve az antimimetikus törekvések közötti széles skálán helyezkedhetnek el. A XVIII–XIX. század fordulóján az utóbbi felé lengett ki az inga.

Ez a mimézis-fogalom – éppen úgy, mint a modern természet-fogalom – nem azonos az antikkal, még akkor sem, ha a műveltség és tudás-világ a XVIII. s részben a XIX. századig kontinuitást véelve azonosította. Már csak azért sem lehetett azonos, mert mind a mimézisnek, mind a természetnek megjelent a modern ellenfogalma: reális-ideális, természet-szellem (műviség, kultúra, művészet). A valóság megjelenítésének, reprezentálásának is megjelenik az ellenfogalma, a művészi valóságok kreatív létrehozása, a fantázia és az idealizálás alternatív valóságai. Az antik mimézis-fogalomnak nem lehetett ellenfogalma, mert a valóság utánzása magában foglalta a valóság összes meg nem valósult lehetőségének utánzását is. E széles értelemben vett valóság (amelyet nem tölt ki az ismert, a köznap, a megtörtént, noha tartalmazza) nem különbözött a léttől, a természettől. Minden lehetőség eleve benne rejtett a természetben, mint ahogy a lehetetlen és a tévedés is, és ezért nem lehetett kilépni a természet utánzásából, ami azt is jelenti, hogy a szó modern értelmében nem lehetett újat sem létrehozni. Az eredet mindent kitöltő volta ellenállt az eredetiségnek. Ahogy Hans Blumenberg írja: „emberi mű révén a létező nem »gyarapodhat«” (Blumenberg

¹² Vö. Curtius 1948/1993¹¹ *Die Ideallandschaft* című, X. fejezetével, 191–209. Ez a fejezet a középkor költészetében (és művészetében) mutatja ki, hogy a természetábrázolás nem akarja a valóságot utánózni, hanem késő antik retorikai közvetítéssel homéroszi, theokritoszi és vergiliusi toposzokon alapul. Ezért népesíthetik be az Alpokon inneni Európa erdeit egészen Shakespeare-ig pálmák, cédrusok, olajfák – és oroszánok.

1997. 201). A művészet és a természet között ezért nem lehetett ellentmondás, csak fokozati különbség a természet mindent átfogó keretén belül, ahogy ezt még az idősebb Plinius *Naturalis historia*ja is tanúsítja. Az enciklopédikus tudásban az ásványok és a művészetek minden további nélkül együvé kerülhettek. S magán a művészetben belül sem jelenthetett ellentmondást például a görög vázafestészet stilizáló vagy naturalista áramlata abban a tekintetben, hogy a mimetikus szemlélet szerint mindkettő – ahogy Szókratész mondja Xenophónnál (vö. *Memorabilia* I/10. [Xenophón 1986]) – a látható tárgyak utánzása, reprezentációja. (Meglehet, Platón példája – az ágy – éppen a vázákon különös gonddal reprezentált eszközök, tartozékok, öltözékek, bútorok gazdag valóság-anyagából vette eredetét.¹³)

Az a mimézis-fogalom, amelyet az általában sok száz évvel későbbi anekdoták őriztek meg, a monumentális festőknek – elveszett tábla- és faliképek alkotóinak – az az ambíciója, hogy legalábbis egy pillanatig, a lelepleződés pillanatáig totális illúziót keltsenek,¹⁴ a természet utánzásának ez a megdicsőülése a természettől való megkülönböztethetetlenységben a kora reneszánsztól az ókor minden autoritása ellenére csak határesetként térhetett vissza, s végül beletorkolt egy kedvvel űzött virtuóz (olykor ragyogó) kis-műfajba; perspektíva-játékokba, quodlibet-utánzatokba stb.,¹⁵ ahol az invenció tárgya a beugratás kitalálása és megvalósítása volt, vagy más irányban a panorámák, diorámák divatjába, vagy a korai fényképészet illúzióiba. A nagy festészetben az élethűség, természet-hűség, valóság-hűség eszményéhez társult a hűtlenségben feltárluló szabadság eszménye, a teremtmény invenció, a lét gyarapítása. Zeuxisz és Parrhasiosz vetélkedésében (vö. Plinius 2001. 179) szerepe lehetett a retorikus önreprezentációnak, a bemutatás deiktikus eseményének, de a hasonlóság totalizálása homogén módon, fokozatokban jelent meg, s ellentétének, a nem-hasonlónak a lehetősége, a hasonlóból való visszavétel, az ellenmozgás mint absztrakciós teljesítmény, stilizáció, s az ebből következő gyarapodás a fantáziában, a kifejezésben és az eszményítésben nem merült föl. (Annál is kevésbé, mert az antik klasszikus művészet éppen a naturalista-illuzionista stílus egyik kiemelkedése volt – ahogy Gombrich mondja – „a »konceptuális« művészet hatalmas óceánjából” [Gombrich 2003. 34].) A mimetikus és antimimetikus egymásra vonatkoztatott variációs skálája csak az újkorban bontakozott ki.

¹³ Ugyanakkor „a tájkép a görög klasszikus művészetben mindig másodlagos. Egy véletlen fára, cserjére vagy sziklára szorítkozik, amely valami házon kívüli jelenetet idéz fel és csak a környezet jelzésére szolgál, ahol az emberi alakok eljátszák szerepüket. A tájat nem tanulmányozzák önmagáért” (Richter 1958. 8, példák: 9 és 101).

¹⁴ Ugyanezt az ambíciót, pontosabban eredményt tulajdonítja például Mürónnak az a több tucat görög és latin epigramma, amely elveszett tehén-szobráról szól.

¹⁵ E műfaj egyik – ha nem a – fő művét, a Domenico Remps-nek tulajdonított, 1689 körüli *Kabinetszekrény* című körbevágott vászonfestményt (Firenze, Museo dell’Opificio delle Pietre Dure) nemrég Budapesten is látni lehetett a *Caravaggiótól Canalettóig* című kiállításon.

A táj nyilvánvalóan elkülönítő meghatározás, melynek megjelenése és művészi formákká (tájfestészetté, tájköltészetté) szilárdulása mintegy jelezte a természet és a lét antik azonosításának elégtelenné válását. Ezt lehetett hiányként, veszteségként megfogalmazni, vagy éppen nyereségként: mindkettő nagy szellemi áramlatokat jelez. Ezek az áramlatok dinamizmusokat indítanak be, a történelem dinamikáját a természet statikusságával vagy periodikus ismétlődésével szemben.

Minden táj a természet részlete, de különös hajlandósággal arra, hogy pars pro toto a természet egészére reflektáljon. Kimegyünk a természetbe! – szoktuk mondani. A táj filozófiájának két klasszikusa, Georg Simmel és Joachim Ritter különböző magyarázatot adott erre a totalizáló reflexióra. Simmel a kanti érdeknélküliséggel (Simmel 1990. 99–110), Ritter a teoretikus beállítottsággal magyarázta (Ritter 2007a. 113–143), hogy a természet tájjá válhat, s akkor azok az érdekek vagy gyakorlati célok, amelyek a természet ugyanazon részletéhez a földművelőt, a földmunkást, az erdészt, a vadászt, a halászt, a madarászt, a stratégát, a geológust stb. fűzik, semmissé válnak vagy felfüggesztődnek. Visszatér a természet egészének szemlélete – beleértve a kozmoszon mint világrenden való tépelődést és az ember természeti sorsán való merengést is –, de egy a természettől magától megkülönböztetett szellemi aktus, a táj megkonstruálása révén. Ez a szellemi aktus esztétikai jellegű és ezzel megkülönbözteti magát a természet egészének antik spekulatív-teoretikus kontemplációjától. Ritter e különbséget azzal magyarázza, hogy a természet tudományos megismerése és filozófiai szemléletté váltható érzéki tapasztalata elvált egymástól.

A táj a „ptolemaioszi” világgént az ember létezéséhez tartozó egész természet. Esztétikai kimondásra és ábrázolásra van szüksége, ha a „kopernikuszi” természet már nem foglalja magában ezt az egészt. Amikor az emberi létezéshez tartozó eget és földet nem lehet többé tudatosítani és kimondani a tudományban úgy, ahogyan a régi világ talaján a filozófiai fogalomban lehetett, akkor az irodalomra és a képzőművészetre hárul, hogy esztétikailag tájként közvetítse (Ritter 2007a. 137).

A táj szellemi megkonstruálását akkor is végrehajtjuk, amikor kizárva magunkat a mindennapi élet tevés-vevéséből, vagy bármely egyéb feladatunkból kitekintve fölnézünk a magas égre, belemerülünk a tenger végtelenének szemléletébe, amikor a természet egy részletét tájként azonosítjuk (vagy már azonosították előttünk és kilátókkal, egyéb turisztikai célpontokkal vagy más módon hívták fel rá a figyelmünket). E táj-konstrukciónak éppúgy, mint a tájfestészetben és tájköltészetben objektívtáknak nincs vagy csak másodlagos közük van a természet konkrét megismeréséhez. Továbbá nincs rögzíthető normájuk vagy eszményük, mert az történetileg mindig változik, illetve sokféle lehetőséget kínál, ahogyan azt Caroline három tájképén is láthattuk. Hol a felhők kerültek a középpontba (mint 1780 és 1840 között [vö. Bätschmann 1989. 122 sk. és Badt 1960]), hol a fenyegető termé-

szet vizuális rémülete, megint máskor az ismétlődő, visszatérő természet és így tovább. S noha létezik idealizáló táj-stílus, az mégsem a természet ideálja, hanem az aranykoré, ahogyan Dosztojevszkij interpretálta nagy drezdai élményét, Claude Lorrain *Ács és Galatheáját* (amelyhez az 1870-es években háromszor is visszatért: az *Ördögökben*, *A kamaszban* és az *Egy nevetséges ember álmában*).

A táj mindenkori meghatározott alakja és történelmi sajátosságai – írja Ritter – egyaránt másodlagos [...] esztétikai konstitúciója szempontjából. Ez az oka annak, hogy az esztétikai táj önmagában nem konstans, hogy egy történelmi mozgásban különböző tájak szorítják ki és váltják egymást: az esztétikai érzék ugyanis folyamatosan új és új tájakban igyekszik rábukkanni magára a természetre mint a még nem látottra és még ki nem mondottra (Ritter 2007b. 147).

Ugyanígy másodlagos a tájkép, a kép tájkonstrukciója szempontjából stílusa, a kép és természet mimetikus vagy nem-mimetikus viszonya. Bizonyára nem a művészettörténet szempontjából, amelynek érdeklődése elsősorban a tájfestészet változataira, irányzataira, harcaira irányul. Ám amíg a történetileg létrejött tájkép természetre vonatkozó referenciája fennmarad, és nem oldódik fel az absztrakció önreferenciájában (amint az olyan jól követhető Piet Mondrian vagy Mark Rothko vagy Cy Twombly művészetében), addig számunkra elegendő annak a paradox következtetésnek a levonása, hogy a tájfestészetnek – ellentétben azzal, amit várhatnánk – nem szükségszerű feltétele „a természet utánzása”.

IRODALOM

- Andrews, Malcolm 1999. *Landscape and Western Art*. Oxford University Press.
- Arisztotelész 1997. *Poétika*. Ford. Ritoók Zsigmond. Budapest, PannonKlett.
- Badt, Kurt 1960. *Wolkenbilder und Wolkengedichte der Romantik*. Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Bätschmann, Oscar 1989. *Entfernung der Natur. Landschaftsmalerei 1750–1920*. Köln, DuMont.
- Begemann, Christian 1990. Brentano und Kleist vor Friedrichs *Mönch am Meer*. Aspekte eines Umbruchs. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 64/1. 54–95.
- Blumenberg, Hans 1997. „A természet utánzása” – A teremtmény ember eszméjének előtörténetéhez. Ford. V. Horváth Károly. In Bacsó Béla (szerk.) *Kép – fenomen – valóság*. Budapest, Kijárat.
- Brentano, C./Kleist, H. v. 1810. *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft. Berliner Abendblätter*: <http://85.214.96.74:8080/zbk/texte/A1638-volltext.htm>
- Caroline 1913. *Briefe aus der Frühromantik*. Nach Georg Waitz vermehrt herausgegeben von Erich Schmidt. I. Bd. Leipzig, Insel.
- Carus, Carl Gustav 1831. *Neun Briefe über Landschaftsmalerei geschrieben in den Jahren 1815–1824*. Leipzig, Gerhard Fleischer.
- Carus, Carl Gustav 1865/2012. *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*. III/IV. Altenmünster, Jazzybee, Verlag Jürgen Beck.

- Curtius, Ernst Robert 1948/1993.¹¹ *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Tübingen / Basel, Francke.
- Daley, Margaretmary 2007. The Gendered Eye of the Beholder: The Co-ed Art History of the Jena Romantics. In Evelyn K. Moore – Patricia Anne Simpson (szerk.) *The Englightened Eye. Goethe and Visual Culture*. Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 62. Amsterdam, Rodopi.
- Déculot, Élisabeth 2010. Zur Vorgeschichte des klassisch-romantischen Landschaftsdiskurses. Die Landschaftsmalerei in den deutschen Kunsttheorien zwischen 1760 und 1790. In Markus Bertsch – Reinhard Wegner (szerk.) *Landschaft am „Scheidepunkt“. Evolutionen einer Gattung in Kunsttheorie, Kunstschaffen und Literatur um 1800*. Göttingen, Wallstein.
- Duro, Paul 1997. *The Academy and the Limits of Painting in Seventeenth-Century France*. Cambridge University Press.
- Félibien, André 1669. Preface. *Conférences de l'Academie Royale de Peinture et de Sculpture*. Paris.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981. A gyűjtő és övéi. In uő *Antik és modern*. Ford. Görög Lívia. Budapest, Gondolat.
- Goethe, Johann Wolfgang 1982. *Költészet és valóság*. Ford. Szöllősy Klára. Budapest, Európa.
- Goethe, Johann Wolfgang 1998. Dresdner Galerie. In uő *Ästhetische Schriften 1771–1805*. Kiad. Friedmar Apel. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. I. Abt. Bd. 18. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag. 288–310.
- Gombrich, Ernst Hans 2003. Elmélkedés egy vesszőparipáról, avagy a művészi forma gyökerei. Ford. Rohonczy Katalin. In Horányi Özséb (szerk.) *A sokarcú kép*. Budapest, Typotex.
- Grave, Johannes 2006. „Der ideale Kunstkörper”. *Johann Wolfgang Goethe als Sammler von Druckgraphiken und Zeichnungen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heinse, Wilhelm 1998. *Ardinghello und die glückselige Inseln*. Hrsg. von Max L. Baumer. Stuttgart, Reclam.
- Lessing, Gotthold Ephraim 1990. Laokoon: Paralipomena. In Lessing *Werke* 5/2. Kiad. Wilfried Barner. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker.
- Marin, Louis 2009. Képleírás és a festészeti fenséges. Egy Poussin-tájkép kapcsán. Ford. Darida Veronika – Marsó Paula. In uő *A fenséges Poussin*. Budapest, Kijárat.
- Müller, Lothar 2010. Achsendrehung des Klassizismus. In York-Gothart Mix, Johann Strobel (Hrsg.) *Der Europäer August Wilhelm Schlegel: Romantischer Kulturtransfer, romantische Wissenswelten*. Berlin/New York, Walter De Gruyter.
- Idősebb Plinius 2001. *Természetrész*. Az *ásványokról és a művészetekről*. XXXV. könyv 65. Ford. Darab Ágnes és Gesztelyi Tamás. Budapest, Enciklopédia.
- Radnóti Sándor 2008. Schellings Kunstphilosophie und das Winckelmannsche Erbe. In Annemarie Gethmann-Siefert – Bernadette Collenberg-Plotnikov (szerk.) *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte. Beiträge zur Begründung der Kunstgeschichtsforschung bei Hegel und im Hegelianismus*. München, Wilhelm Fink.
- Reynolds, Joshua 1780/1852. Discourses Delivered at the Royal Academy [1780]. In *The Literary Works of Sir Joshua Reynolds*. London, Henry G. Bohn. (Vol. 1.)
- Richter, Gisela M. A. 1958. *Attic Red-Figured Vases. A Survey*. Revised edition. New Haven, Yale University Press.
- Ritter, Joachim 2007a. A táj. Az esztétikum funkciója a modern társadalomban. In uő *Szubjektivitás*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz. 113–143.
- Ritter, Joachim 2007b. Két exkurzus A táj című tanulmányhoz. In uő *Szubjektivitás*. 145–155.
- Roethlisberger, Marcel 1961. Claude Lorrain. The Paintings. 1. Critical Catalogue. New Haven, Yale University Press.
- Runge, Philipp Otto 1965. Levél Drezdából 1802 februárjában fivérének, Danielnek. Gedanken und Erörterungen über die Kunst und das Leben. In uő *Hinterlassene Schriften*.

- Hrsg. von dessen ältesten Bruder. I. Teil. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1840–41. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
http://ask23.hfbkhamburg.de/draft/archiv/por/por_02_bvr/por_02_bvr_1802_02_undat_03.html
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1991. *A művészet filozófiája*. Ford. Révai Gábor. Budapest, Akadémiai.
- Schlegel, August Wilhelm (zusammen mit Caroline) 1799. Die Gemähde. Gespräch. *Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*. Zweiten Bandes Erstes Stück. Berlin. <http://85.214.96.74:8080/zbk/zbk-html/B0007.html>
- Schlegel, August Wilhelm 1963. *Die Kunstlehre*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Simmel, Georg 1990. A táj filozófiája. In *uő Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Atlantisz. 99–110.
- Tillicette, Xavier 2004. *Schelling. Biographie*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Walpole, Horace 1752. *Aedes Walpolianae, or, A description of the collection of pictures at Houghton-Hall in Norfolk, the seat of the Right Honourable Sir Robert Walpole, Earl of Oxford ...*, London.
- Wood, Christopher S. 1993. *Albrecht Altdorfer and the Origins of Landscape*. London, Reaction Books.
- Xenophón 1986. *Emlékeim Szókratészről*. Ford. Németh György. Budapest, Európa.
- Zerbst, Arne 2011. Identitätsphilosophie und Philosophie der Kunst. Zum Verhältnis von kunstphilosophischem System und konkreter Werkkenntnis. In Christian Danz/Jörg Jantzen (szerk.) *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*. Göttingen, V&R Unipress, Vienna University Press.
http://www.v-r.de/_uploads_media/files/9783899716795_dantz_schelling_oa_ohne-abb_0318451_102609-pdf

Szkepszis és kompenzáció

Odo Marquard politikai filozófiájáról

„Odo sohasem lesz a kemény politikai katona típusa. Ehhez túlságosan szelíd és álmodozó. Jobban szereti a nyugodt gondolkodást és elmélkedést, a csendet és az egyedülletet. Szeret a maga feje után menni” (idézi Hacke 2008). Nehezen tudom megítélni, hogy a nemzetiszocializmus kádereképzésére hivatott kolbergi Adolf Hitler Schule Obersturmbannführerjének fenti, az akkor 15 éves Odo Marquadról szóló, 1943 áprilisában kelt jellemzése mennyire tanúskodik a náci tiszttek általános emberismeretéről vagy egy különleges személyiség felismeréséről, annyi mindenesetre megállapítható, hogy a leírás ebben az esetben minden tekintetben helytállóan bizonyult. Marquard 1928-ban született a pomerániai Stolpban. Ez az életrajzi adat itt nem egyszerűen egy biográfiai megjegyzés, hanem sokkal inkább egy olyan idő- és térbeli körülmény leírása és értelmező magyarázata, amelynek alapján a kor tapasztalatai – mint a front és hadifogság, vagy az elűzetés és menekülés – a szkepszis filozófiai pozíciójává és magatartásformájává alakultak át. Nemcsak azért választottam a Marquard politikai filozófiájáról szóló tanulmány kiindulópontjául a szkeptikus generáció fogalmát, mert lépten-nyomon erre hivatkozik és ezzel azonosítja magát, hanem azért is, mert talán ez világítja meg legjobban azt a hátteret, amely előtt politikai pozíciója és a Német Szövetségi Köztársaság intellektuális és politikai viszonyait egyedülálló módon jellemző liberálkonzervatizmus kirajzolódik. (Az utóbbi időben a német és a magyar politikai, illetve tudományos nyelvben a konzervativizmus helyett a konzervatizmus megnevezés terjedt el, minden élesebb tartalmi megkülönböztetés nélkül. Mivel Marquard mindenhol a konzervatizmus fogalmát használja, így az itthon is elfogadott megfelelőjét használok.)

I. A SZKEPTIKUS GENERÁCIÓ

A szkeptikus generáció fogalma eredetileg Helmut Schelsky német szociológusnak egy 1957-es tanulmányából származik (Kersting 2002), amelyen az 1920 után – elsősorban a 20-as évek végén – születetteket érti, akik megélték a Wei-

mari Köztársaság hanyatlását és összeomlását, a nemzetiszocializmus kiépülését, a háborút és a teljes bukást. (Némileg más összefüggésben, de ugyanerre a korosztályra vonatkozik a *Flakhelfergeneration* elnevezés, amely a légvédelmi kisegítő szolgálatot teljesítő fiatal férfiakat jelentette, és szintén a közös élet-tapasztalatra utal.) A generáció tagjai 1945-ben már nem egészen gyerekek, de még nem felnőttek, a nemzetiszocialista rendszerben szocializálódtak, és keresztülmentek annak ideológiai indoktrinációján, de még túl fiatalok voltak ahhoz, hogy politikai felelősséget viseljenek és politikailag kompromittálódjanak. Többségük elszenvedte a diktatúrát, és rendelkezett háborús tapasztalattal, ami elegendő volt az illúzióvesztéshez, de még előttük állt az újrakezdés lehetősége.

Az összeomlás és az új kezdet kettős tapasztalata, mint afféle „Stunde Null”, a németekben – a közvetlen egzisztenciális tehertételen túl – a tájékozódóképesség elvesztésének érzését és a végérvényes hagyománytörés tudatát váltotta ki, amely új orientációs pontok kijelölésének szükségességét vetette fel. Mind ez azonban a terhelt múlttal való szembenézés szándékának hiánya és a nyilvánvaló személyes és intézményes kontinuitások miatt szinte lehetetlennek bizonyult. A bizonytalanság minden tekintetben a korszak alapérzésévé vált. Talán nem teljesen véletlen, hogy ebben a helyzetben az „újjáépítés” és a „gazdasági csoda” váltak a korszak identitásteremtő programjaivá, amelyek egy ideológia- és politikamentes korszak kezdetét hirdették meg (vö. Arendt 1950/1986. 43–70). A „Wiederaufbau” és a „Wirtschaftswunder” ideáljai a technokrácia és a pragmatizmus voltak, amelyek lehetővé tették a magánéletbe és a munka világába való visszahúzódást, és ezzel együtt felmagasztalták annak apolitikus erőnyeit és eszményeit (Hacke 2006. 31–35). A nemzetiszocializmus éveit után a németek többsége hallani sem akart politikáról, mert minden bizalmát és reményét elveszítette benne. A szkepszis, amely ennek a generációnak alapvető jellemzője lett, lényegében lehetetlenné tette, hogy újabb abszolút bizonyosságot keressenek és illúziót kergessenek, ami később valamiféle erőnné válva általános gyanakvásban, bizalmatlanságban és távolságtartásban nyilvánult meg. (Különösen jellemző ezzel kapcsolatban Reinhart Koselleck kijelentése: „Alapmagatartásom a szkepszis volt, mint annak minimális feltétele, hogy az utópikus túlzásokkal, mint a hatvannyolcasoké is, leszámoljak” [Koselleck 2005].) Az orientáció hiánya ebben az esetben nem eredményezte sem tetszőleges pótlékok keresését, sem valamilyen múlt utólagos felmagasztalását, hanem óvatosságot váltott ki minden kollektív entitással és forradalmi változással szemben. A szkeptikus generáció tagjai életvilágukban igyekeztek stabilan berendezkedni, ezért az egyéni jogok feltétlen tiszteletben tartását hangsúlyozták az állammal és a politikai szerveződés minden formájával szemben. Ugyanígy hangsúlyozták ideológiákkal szembeni fenntartásukat is, ami azonban nem kizárólag német jelenség volt, hanem az ötvenes évek elsősorban Daniel Bell és Raymond Aron nevével fémjelzett anti-ideologikus hullámba illeszkedett. Ezek a vonások együttesen egy apolitikus társadalom és ideológiamentes állam képét kel-

tették az ötvenes évek végére, amely azonban minden sikeressége ellenére is számos feszültséget hordozott.

A funkcionális pragmatizmus és az egzisztenciális biztonság együttesen vonzóvá tették a szkeptikus generáció életérzését, és megteremtették az ehhez való pozitív viszonyulás lehetőségét, amelynek alapja az a teljesítmény volt, amelyet a gazdasági fellendülés és a normalitáshoz való visszatérés jelentettek a Német Szövetségi Köztársaságban. Ez volt az a generációs kompromisszum, amely a túlélést lehetővé tette, viszonyait alapvetően átmenetinek tekintve. A diktatúra megélése és a demokrácia kibontakozása egy olyan kettős tapasztalatot eredményezett, amely a politikai illúziók elutasítását, illetve a fennálló rend elfogadását és felértékelését hirdette. Nem állíthatjuk, hogy eme kettős tapasztalat feszültségmentes lett volna, mivel az előzmények fényében semmilyen pozitív azonosulási lehetőség nem állott volna fenn a jól irányzott elterelés és felejtés nélkül.

Persze a közös tapasztalatok sem vezetnek feltétlenül közös következtetésekhöz. A szkeptikus generációból azonban kiemelkedik egy csoport, amelynek tagjai valóban egy generációhoz tartoznak, és egy közelebbről nehezen meghatározható konzervatív-liberális vagy liberálkonzervatív elköteleződés jellemzi őket, amelynek kiindulópontjai a politikai közösség új rendje, valamint a társadalom és állam újfajta viszonya voltak. Elfordultak a német hagyományokban mélyen gyökerező állami felsőség gondolatától és a demokráciával szembeni gyanakvástól, és végleg leszámoltak a hagyományos német konzervatizmus etatista és militáns értékrendjével, illetve hierarchiáival (Lepénies 2000). Ők a szkepszist mint életérzést tudományos és filozófiai pozícióvá avatták, miközben a privát apolitikus ideálnak semmilyen tekintetben nem feleltek meg. A csoport a háború utáni német szellemi élet olyan kiemelkedő alakjait foglalja magában, mint a történész Reinhart Koselleck és Thomas Nipperdey, a jogász Ernst-Wolfgang Böckenförde, Martin Kriele és Udo di Fabio, vagy a filozófus Robert Spaemann, Hermann Lübbe és természetesen Odo Marquard. Kétségtelen, hogy a csoport mindvégig meglehetősen heterogén maradt, és egyetlen párthoz vagy politikai irányzathoz sem rendelhető hozzá. Tagjai autonóm gondolkodók, akik legfeljebb alkalmanként egy-egy konferenciára, mint az 1974-es *Tendenzwende*, az 1978-as *Mut zur Erziehung* és az 1980-as *Aufklärung heute*, vagy éppenséggel a *Poetik und Hermeneutik* körében jöttek össze minden rendszeresség és közvetlen politikai szándék nélkül. Szellemi tevékenységüket tekinthetjük úgy, mint az intézményes alapítás intellektuális meghosszabbítása. A csoport identitását, ha egyáltalán beszélhetünk ilyenről, illetve liberálkonzervatív alapvetését sokkal inkább két generációs konfliktus határozta meg, amelyek ideológiailag és politikailag is kifejeződtek, és elsősorban Lübbe és Marquard filozófiájában, illetve ellenfeleikkel folytatott vitáikban érhetők tetten.

A kettős generációs konfliktus, amely az egy generációval korábbi Frankfurter Iskolával, illetve az egy generációval későbbi '68-as generációval szemben nyilvánult meg, általában nem esett egybe a pártok és mozgalmak törésvonalaival.

A Frankfurti Iskola első generációjának alaptapasztalata nem a háború, a front és az újjáépítés, hanem a nemzetiszocializmus és az előle való menekülés voltak, amelyek a Frankfurtiakat meglehetősen bizalmatlanná tették a lassanként normalizálódó és stabilizálódó Német Szövetségi Köztársasággal szemben is. A Frankfurti Iskola kétségtelenül közvetlenebb hatást gyakorolt a politikai gondolkodásra, mert éppen a társadalmi és gazdasági sikerek nyomában fellépő legitimációs- és identitás-válságra (Habermas 1994. 59–141), illetve a nyomában feléledni vélt fenyegetésektől való félelmekre reagált. A kritikai elmélet nem volt marxista, legfeljebb frazeológiájában és a fennálló rend radikális kritikájában utaltak Marxra. Sokkal inkább a kultúra eltömegesedésének és a kései kapitalizmus elidegenítő tendenciáinak demokráciát veszélyeztető momentumaira akarta felhívni a figyelmet. Ezek a válaszok különböző irányokból jöttek, illetve különböző irányokba mutattak, de bizonyos tekintetben inkább megfeleltek a háború előtti német kultúrkritika szemléletének, mint a szkeptikusok válaszai. A kritikai álláspontok, mint az eltömegesedés és az autoriter személyiség teorémái, inkább adtak választ az új helyzetre, mint a távolságtartó és ironikus szkepszis.

Bizonyára nem véletlen, hogy a legtöbb nyilvános vitát éppen Habermasszal folytatták (Habermas 1985. 39–54, Habermas 1998. 60–65), aki a neokonzervatizmus mögött jobboldali előretörést, illetve a nyomában kibontakozó apologetikuss és restaurációs tendenciákat vélt felfedezni. Azzal gyanúsította a filozófusokat, hogy a modernitás programjával összeegyeztethetetlen hagyományokat élesztenek fel, és megalkuvásukból adódó kompenzatorikus elképzeléseikkel, valamint affirmatív meggyőződésükkel aláássák a demokrácia kiteljesedésének lehetőségét. Habermas a politikai intézményekben a demokratizálódás akadályait látta, amennyiben azok gátolják a polgárok uralommentes diskurzusát, ezért a kommunikatív cselekvést is a politikai intézményeken túl képzelte el. Marquard és Lübbe azonban nem voltak hajlandók elfogadni a szélesebb demokrácia követelését intézményes garanciák, a fékek és egyensúlyok rendszerének működése nélkül. Számukra a több demokrácia nem jelentett egyben jobbat is, és a demokrácia tökéletlenségére való hivatkozásban a demokrácia elvetésének veszélyét látták.

Ezek a viták azonban már átvisznek a következő generációs konfliktusra. A '68-as generáció a háború alatt vagy közvetlenül a háború után születetteket jelentette, akik elementáris erővel kérték számon a háború előtti és alatti múltat, illetve az azzal való szembenézés elmaradását. A Német Szövetségi Köztársaság minden társadalmi és politikai visszasságát egy olyan ideállal konfrontálták, amellyel szemben minden valóság természetesen alulmaradt, és amely így időnként kísértetiesen emlékeztetett a Weimari Köztársasággal szemben hangoztatott demokráciaellenes kifogásokra. '68-at azonban nem szűkíthetjük le erre, mert benne számtalan kérdés sűrűsödött össze, illetve éleződött ki. '68 egyszerre reflektált a már korábban meglévő társadalmi és politikai törésvonalakra és a háború után felgyorsult modernizációra, valamint annak kulturális

következményeire, jelentősége ezért elsősorban abban áll, hogy a politikai pártok pozícióit újra kijelölte, és a politika világát polarizálta (Kersting–Reulecke–Thamer 2010. 7–18). Ennek nyomán jött létre az a liberálkonzervatív irányzat a német szellemi életben, amely a Szövetségi Köztársaság viszonyait közvetlenül befolyásoló Frankfurti Iskolát és a '68-as nemzedéket egyszerre bírálta, de nem egy régi ideál alapjairól, hanem a háború utáni szabad, demokratikus alaprend alkotmányos formuláiból kiindulva, és annak kritikáját legitimnek tekintve ugyan, de azt határozottan visszautasítva. Egy olyan politikai normalitásból indultak ki, amelyet szerintük politikailag egy abszolút és végleges igazság illúziója fenyeget. Úgy érezték, hogy ezek a törekvések veszélyeztetik a Szövetségi Köztársaság nehezen kivívott törékeny rendjét és megélt normalitását.

Mára már ebből a polarizáltságból nem sok minden érződik, mivel egyrészt közeledtek egymáshoz az álláspontok, és Habermas ugyanúgy hivatkozik az alkotmányra és a politikai intézményekre, mint ahogyan a liberálkonzervatívok a polgári engagementre, másrészt ma már újabb közös ellenfelek vannak, amelyekkel szemben újra kellett pozicionálni magukat, és amelyekkel szemben együttes erővel kell védeniük a Német Szövetségi Köztársaság szabad, demokratikus alapjait.

II. A RITTER ISKOLA

Ezekkel a meglehetősen hangos és befolyásos generációkkal szállt szembe a szkeptikus generáció kicsiny, de intellektuálisan annál igényesebb csoportja, amely eredetileg a münsteri Collegium Philosophicumban Joachim Ritter körül csoportosuló hallgatókat fogta össze. Ritter személyisége és gondolkodása nem közvetlenül, hanem tanítványain keresztül érvényesült, mivel sohasem lépett fel nyilvános értelmiségiként, és műveiben fel sem tűnnek a Szövetségi Köztársaságra vonatkozó reflexiók. A Ritter Iskola nehezen megfogható, meglehetősen heterogén csoportot alkotott, amelynek tagjai közös gyökereik ellenére is csak '68 hatására közeledtek egymáshoz, és a kilencvenes évektől kezdve újra külön utakon jártak. Ha mégis meg szeretnénk ragadni az iskola lényegét, akkor elsőként ellentmondásossága tűnik fel, amennyiben megkísérelték a német liberalizmus felélesztését, és az ahhoz való kapcsolódást, a filozófiai hagyomány – különösen Hegel és Schelling – liberális átértelmezését, ugyanakkor minden további nélkül olvastak Carl Schmittet és Arnold Gehlent, akiknek nemzeti-szocialista vonzalmái közismertek voltak. Ennek a megfontolásnak az állt a hátterében, hogy a demokrácia ne egyszerűen a nyugati értékek átvételén nyugaljon, hanem találják meg annak kapcsolódási pontjait a német intellektuális tradícióhoz, hogy ezzel szervessé tegyék a hagyományban (Hacke 2006. 21–22). Végül a Nyugat elveinek a nemzeti kulturális és filozófiai hagyománnyal való összekapcsolása egy olyan szerencsés elegyet hozott létre, amely egyrészt nem

hagyományok nélkül akarta megalapozni az új rendet, másrészt képes volt magába olvasztani a modernitás eszméit és eszményeit.

A szkepszis azonban nemcsak közös kiindulópontokat és gondolati szabadságot, hanem sajátos stílust és – Marquard esetében – műfajt teremtett. „A »szkeptikus-relativista nemzedék« íásaiban [...] megváltozik a *beszélő filozófus pozíciója* is. A végső dolgokra emelt tekintet a kivételes nézőpont magányának pillantása volt, [...] most ő is egy lett a halandók közül, s ezt nem győzi hangsúlyozni. A szkeptikus relativizmus megteremtette saját műfajait: *az apokaliptikus profétikussal szemben az ironikus beszéd* formáit” (Miklós 2011. 337). Filozófiai krédójukat abban lehet összefoglalni, amit Marquard írt Ritter filozófiájáról:

Ritter nem eskette fel tanítványait tulajdon téziseire. Tézisein még innen, de tőle tanultam meg, hogy észrevenni fontosabb, mint levezetni; hogy senki nem kezdheti előlről; hogy mindenkinek kapcsolódnia kell – vagyis ő csiszolta ki érzékemet a történeti iránt; tőle tanultam meg, hogy szükség esetén jobb elviselnünk az ellentmondásokat, mintsem engedni föloldásuk látszatának; hogy az effajta ellentmondásokat hatásosabban képviselik az emberek, mint az olvasmányok, és hogy ez megköveteli együtt élnünk idegen beállítottságokkal és tanulunk belőlük; hogy tehát a színesebb filozófus-konstelláció a jobbik is egyben. Ő bontotta ki bennem az érzéket az institucionalitás meg a belőle fakadó kötelességek iránt is; és, végül, tőle tanultam meg, hogy a tapasztalat – az élettapasztalat – nélkülözhetetlen a filozófiában. A tapasztalat filozófia nélkül vak; a filozófia tapasztalat nélkül üres: nem lehet filozófiánk, ha nincs tapasztalatunk, mert a filozófia a válasz (Marquard 2001g. 363).

Végső soron ez lett az a filozófiai alap, amelyre a liberálkonzervatizmus vagy újkonzervatizmus a háború után a Német Szövetségi Köztársaságban épült, megkülönböztetve ezzel magát minden korábbi konzervatív irányzattól. Az általuk képviselt irányzat a Németországban súlyosan terhelt két hagyományt akarta összeegyeztetni, amely az előzmények – mint a két világháború közötti „konzervatív forradalom” és a német liberalizmus önfeladása –, illetve az ezekből fakadó politikai megbélyegzettség miatt egyáltalán nem volt magától értetődő folyamat (Hacke 2007. 43). Mindenesetre ez a szemlélet tette a modernitást hagyománnyá Németországban, és alapította meg a modernitás-tradicionalizmust, amely immáron képes volt ellenállni bármilyen totalitárius kísértésnek és kibékíteni, illetve a maga pluralitásában elfogadni az eddig egymás alternatívájának tekintett, ezért egymással élesen szembeállított szellemi irányzatokat.

Mindez annak az antitotalitárius konszenzusnak az egyik legfontosabb eleme, amely a Német Szövetségi Köztársaság önértelmezésének alapjává vált. Eből kiindulva tekinti Marquard a Szövetségi Köztársaságot sokkal inkább sikeres demokráciának, mintsem félresikerült forradalomnak (Marquard 2007. 20). Ennek a szemléletnek két filozófiai alapját szeretném itt röviden felvázolni: a szkepszist és a kompenzációt, amelyek a marquardi gondolkodás alapfogalmai

és filozófiájának egyéb kulcsfogalmaira is rávilágítanak. Marquard sohasem írt monografikus igényű filozófiai művet, politikafilozófiai pedig végképp nem. Éppen ezért ha filozófiájának politikai motívumairól képet akarunk alkotni, akkor tudomásul kell vennünk annak mozaikszerűségét. Marquard könyvei többnyire rövid tanulmányokból, cikkekből és előadásokból állnak, amelyek tematikusan csak lazán kapcsolódnak egymáshoz, de éppen ebből adódik, hogy témái folyamatosan a legkülönbözőbb variációkban térnek vissza. Marquard a variációk mestere. Írásaiban különböző fő témák bukkannak fel, amelyek mindig olyan melléktémákhoz kapcsolódnak, amelyek egyébként máshol fő témák voltak. Ebből fakad, hogy bizonyos mondatai ilyen vagy olyan formában állandóan visszatérnek, gyakran egybegyűrve más filozófusok gondolataival vagy azokra való utalással. Az ezekből a gondolatokból kirajzolódó politikai következtetéseket kívánom az alábbiakban rekonstruálni.

III. A SZKEPSZIS FILOZÓFIÁJA

A szkepszisnek ugyan gazdag múltra visszatekintő hagyománya van a filozófia történetében, de a politikai gondolkodás kategóriájaként nem játszott különösebben jelentős szerepet, nem vált sem módszerévé, sem erényévé. A szkepszis Marquard gondolkodásának központi fogalma, amely más fogalmakkal is összekapcsolódik, de eminens politikai értelemben a hatalommegosztás iránti érzéket jelenti. Ennek alapja a kétkedés, amely azonban nem egyszerűen két ellentétes meggyőződésre vonatkozik, hanem többre, amelyek egymással szembeszállva kioltják egymást, és elvesztik erejüket arra, hogy kizárólagossá és abszolúttá váljanak. Az egyén nevető vagy síró harmadikként, távolságot tartva ezektől, saját egyéniségét teremti meg (Marquard 1986. 7). A kétkedés révén válhat az egyén egyszeri és megismételhetetlen individuummá. A szkepszis azonban nemcsak az egyén lételeményét eredményezi, hanem tévedhetőségét is, ami megint csak az abszolútumra vonatkozó igény ellen hat. Úgy tekint mindenki tévedésére, mint a magáéra, és úgy tekint a maga tévedésére, mint mindenkiére. Ha nem ismerné el a tévedés lehetőségét, akkor elfeledkezne a szkepszis alapvető erényéről: a szerénységről. Márpedig ez ment meg mindenkit a túlzásoktól, az arisztotelészi *mezotész* értelmében, amennyiben a szkeptikusnak, ha választania kell, nem az abszolút tudás és a nem-tudás között kell választania, hanem a nem abszolút tudást kell választania. A szkepszis ebben az értelemben nem abszolút intervenció, hanem az abszolút elleni intervenció. „Nem az szkeptikus tehát, aki elvi okokból nem tud semmit – csak semmi olyasmit nem tud, ami elvi volna: a szkepszis nem a tanácstalanság apoteózisa, csak épp *búcsú az elviektől*” (Marquard 2001b. 30).

A szkepszis tehát nem egyszerűen ismeretelméleti kategória, hanem garancia az egyediség és egyéniség, egyszóval az individuum, illetve annak feltételei

számára. Módszer a teljes egység és abszolútum igényeivel, valamint a hozzá kapcsolódó illúziókkal szemben. Kétkedés minden kritikátlan elfogadással és lelkesedéssel szemben, amelyek a jövőt finalizálják. Marquard szerint az illúziók többsége történetfilozófiai indíttatású, jóllehet nem kizárólag a történetfilozófiát érti rajta, hanem minden olyan abszolutizálásra való hajlamot vagy szellemi igényt, amely az emberiség történetét egyetlen történelembe foglalja és az e világi megváltás irányába terjeszti ki (vö. Miklós 2011. 341–346 és 355–358). A finalizáló szemlélet az üdvtörténet szekularizációja révén a történelmet befejezhetőnek tekinti, csak a megfelelő döntő lépést kell hozzá megtenni: egy forradalom révén átugrani a modernitás utáni korba, kiiktatva ezzel annak minden esetlegességét és kétértelműségét. Ez az egyetemesség és különösen az egyetemes történelem, tagadva az ember sokszínű valóságát, mindent szingularizálva hordozza a totalitás illúzióját. Tagadja azt a fajta szingularitást, mármint az egyént, ami tulajdonképpen a pluralitás feltétele, és affirmálja azt a szingularitást, amely az egységet, illetve az egy irányba való mozgást tekinti az egyetemes üdv zálogának. Marquard szerint ez a fajta gondolkodás futurizáló antimodernizmusa révén meg akarja haladni a modernitást és fel akarja áldozni annak oltárán az individuumot (Marquard 2004b. 73). A történetfilozófia alapvető tévedése, hogy az embert uniformizálja, viszonyait egy absztrakt konstrukció révén kolonizálja, ezzel pedig jelenbeli viszonyait, végső soron szabadságát függeszti fel. Ez a történeti felfogás a sokszínűséget és pluralitást egy szükségszerűségnek alárendelve fölöslegessé teszi. Ennek a történelemnek a végállapota a köd, amelyben minden ember szürke (Marquard 2004b. 73). A történetfilozófia annak a kumulatív szemléletnek van alávetve, hogy minden változás *eo ipso* javulást hoz, de éppen a XX. század története példázza azt, hogy ha meg akarjuk oldani valamennyi, az emberi esetlegességből származó problémát, akkor az végül sokkal több szenvedést hoz, mint amennyinek elejét veszi. A történelem sajátos módon nem a múlt, hanem a jövő nevében ágál, amelyet Marquard futurizált antimodernizmusnak nevez. A szkeptikus ezen illúziók ellen lép fel, és nem a világ jobbításának szándéka ellen. Nem a remény ellen van, hanem az illúziók erőszakot elszabadító hatása ellen, amit a maga módján utánozhatatlan Marx *Feuerbach-téziseinek* parafrázisában mond ki: „mert a történetfilozófusok a világot csak különbözőképpen változtatták meg; az a fontos, hogy megkíméljük” (Marquard 2004b. 74).

IV. VÉGESSÉG ÉS ESETLEGESSÉG

A szkeptikus a futurizált történetfilozófiával szemben mindig az emberi élet rövidségét tartja szem előtt, mert az e világi megváltáshoz és valamennyi választási lehetőség megismeréséhez, valamint mérlegeléséhez nem él elég hosszan. Eből azt a következtetést vonja le, hogy viszonyaink világunkhoz kötődnek, és a

legközelebbi dolgoknak fontosabbaknak kell lenniük, mint a végső és abszolút dolgoknak. Ennek révén veszi tudomásul, hogy vannak olyan dolgok, amelyek nem állnak az ember hatalmában, nem rendelkezik felettük, inkább elszenved, mintsem tervezi őket. Cselekedeteinket csak részben uraljuk, amennyiben következményeik és nem várt hatásai csak részben tervezhetők és ellenőrizhetők. Ez végül a kontingencia tudomásulvételét jelenti, mert „mi, emberek, mindenkor inkább véletlenjeink vagyunk, mintsem választásaink” (Marquard 2001f. 331). Ha a kontingenciát megpróbálnánk kiiktatni az emberi életből, és megpróbálnánk megszabadítani valamennyi befolyásoló tényezőtől, akkor ezzel egyben abszolúttá is tennénk, ami végességével ellentétben áll. A szkepszis a saját kontingenciánk belátására való képesség és készség. Ez azonban nemcsak az egyénre, hanem a közösségre is vonatkozik.

A modern társadalmakat éppen a kontingencia határozza meg, amely nem egy minden emberi együttélést jellemző egyszerű ontológiai tény, hanem a modernitást egyedülálló módon meghatározó, a valóságos és a lehetséges közötti feszültség. A kontingencia az, ami más is lehetne; sem nem szükségszerű, sem nem lehetetlen; magában foglalja a sokféle választás lehetőségét éppúgy, mint a véletlent; azt, ami fölött van befolyásunk és azt is, ami fölött nincs (Makropoulos 2000). Marquard szerint kétféle véletlen létezik: amelyik felett van hatalmunk és – értelemszerűen – amelyik felett nincs (Marquard 1986. 8–9). Az előbbiben benne foglaltatik, hogy dönthettem vagy tehettem volna másként is, mint ahogyan végül is tettem. A sorsszerű véletlenek felett azonban nincs hatalmam, mert az a többi ember esetlegességének és spontaneitásának van alárendelve. Ha az ember belátja, hogy inkább véletleneinek, mint választásainak eredménye, azzal elfogadja saját végességét. Azonban sem a választásaink, sem a véletleneink nem abszolútak, mivel mindkettő hozzánk tartozik, de mind választásaink, mind véletleneink a miénk, ezért mindenki egyedi a maga módján. A szkepszis tudomásul veszi a kontingenciát, éppen ezért nem követ mindent átfogó, holista terveket, ugyanis minden ilyen jellegű „tervezés – legalábbis gyakorta – a káosz folytatása más eszközökkel” (Marquard 2001c. 72). Ez persze nem jelenti azt, hogy mindent a véletlen ural, legfeljebb annyit tesz, hogy a szkeptikus képes a véletlennel együtt élni. Nem akarja felszámolni azt, legfeljebb reagál rá. Ha valaki a véletlen elől menekül, akkor a valóságtól menekül. De ez a menekülés sohasem lehet teljes, mert az ember mindig korlátokba ütközik azzal, hogy más emberekkel él együtt, és azok útjai keresztezik az útját, azok tervei keresztezik a terveit. Ha ezt fel akarjuk számolni, akkor nem a véletlent számoljuk fel, hanem a szabadságot. Mivel kevésbé vagyunk választásaink, mint véletleneink, ezért mindig fontosabb az, ami terveinket keresztezi, mint maga a terv. Ez azonban nem korlátozza szabadságunkat, hanem éppenséggel megnyitja annak lehetőségét. Ezért a kontingenciára adott válasz nem a rezignáció, hanem az optimizmus. A kontingencia hatásait a szokások ellensúlyozzák, a hatalommegosztás pedig intézményesíti.

Mivel az ember csatlakozó lény, ezért nem szabadulhat meg a szokásoktól.

Minden változtatásnak a meglévőhöz kell kapcsolódnia, és a tényeken túlra való minden átlibbenés [...] a tényszerűtől rugaszkodik el. Ezt nevezem a kapcsolódás elvtelen elvének. A kapcsolódás [...] annyit tesz, hogy a változatlan a változás lehetőségfeltétele; az iniciális rászorul arra, ami inerciális; az innováció a tradícióból táplálkozik; a tényszerűn túlit a tényszerű cipeli a hátán; a megszokások eltörlése föltételezi eltörlőhetetlenségüket; a jövőnek számít a származása (Marquard 2001e. 194).

Mivel választásaink is hozzánk tartoznak, ezért szokásaink kontingenciánkhoz kapcsolódnak, jóllehet enyhítik annak hatásait. A szokások nem abszolútak, de normatív erejük van. A tényleges érvény nem abszolút érvény, mint ahogyan a tényleges erkölcs sem abszolút erkölcs.

Megszokásokon azokat a normákat értem, amelyek nélkülözni kénytelenek a tényeken túli legitimációt: olyan normákat tehát, amelyek tényszerű érvényességük okán érvényesek, vagy, pontosabban, olyan normákat, amelyek azért vannak érvényben, mert már voltak is. Az abszolút legitimáció filozófiája ellenben tiltakozik az ellen, hogy a megszokás szokás dolga legyen, kinyilvánítván tudniillik, hogy egyetlen norma sem lehet érvényes módon érvényes (egyetemesen), míg meg nem kapja a maga tényeken túli legitimációját (Marquard 2001e. 189).

Azt, hogy miért olyan a világ, amilyen, nem kell megindokolni, mert jó eséllyel nincs rá végső indokunk, így annak megkérdőjelezése is esetleges. Aki azt, ami-je van, állandóan elégtelenként kritizálja, saját értékeinek erózióját kockáztatja. Mindazonáltal a modernitás a maga megsokszorozott lehetőségeivel több hagyományt teremtett, a több hagyomány pedig több szabadságot. A szokások tehát ebben az összefüggésben nem a szabadság korlátai, hanem feltételei. A szkepszis védelmezi ezeket, mert ha valaki változtatni akar, akkor őt terheli az igazolás kényszere (Marquard 2001b. 29 és 2001e. 193). Persze ez a bizonyítás egyáltalán nem magától értetődő, mert gyakran olyan homályos ígéretekkkel áll elő, amelyek teljesíthetetlenek. Jó esetben ez a polgárt a szkepszis felé mozdítja el, mert ellenkező esetben az üdvöztető forradalomfilozófiák totalitarizmusba torkollnak (Marquard 2004a. 94–95). A szkeptikus azonban nem passzív, hanem óvatos és körültekintő, nem változtat, hanem kémél. Mivel nem nyomasztja őt a keresés és a találás kényszere, ezért barangolás közben ráér bámészkodni és pizsmogni, elmerülve és gyönyörködve a részletekben, nem vágyva a nagy egészre. Ez a kontemplatív szemlélet kiválóan alkalmas a teoretikus élet megalapozására, mert nem terheli őt a változtatás kényszere és annak legitimálása (Marquard 2004b. 77–78). A szemlélődés értelme elsősorban abban nyilvánul meg, hogy tudomásul vesszük, hogy az abszolút dolgok megvalósításához rövid az élet, ezért elkerülhetetlenül azok maradunk, akik voltunk, azaz múltunk, amelyhez szokásaink is hozzátartoznak, jóllehet ezek maguk is kontingensek. A szkepszis mint a szokás dolga azt is jelenti, hogy megtanulunk pluralitásunkból fakadó

esetlegességünkkel együtt élni. A szkepszis az ellen irányul, hogy az emberi életet minden áron valamilyen magasabb rendű instancia vagy teleologikus rend alá vessék. Az embernek ugyanis nem végső megalapozást kell keresnie, hanem a legközelebbit, amit élete valóságában találhat meg, végső soron a szokásaiban. Ezek megokolására valóban csakis akkor van szükség, ha valaki változtatni akar rajta, az egészet pedig képtelenség megváltoztatni, mert sohasem tudunk előlről kezdeni, mindig valahonnan indulunk és kötődünk valahova.

V. A HATALOMMEGOSZTÁS

A szkepszis mint a totalitárius és forradalmi illúziókkal szembeni védelem nem elégszik meg ezzel a magatartással, hanem intézményes garanciákat keres és alkot, amelyeket a hatalommegosztásban talál meg. A hatalommegosztás azonban itt nem egyszerűen a politikai értelemben vett hatalmi ágak montesquieu-i elkülönítését jelenti – az ennek legfeljebb egyik eminens esete –, hanem minden hatalom felosztását hatalmakra: a történelem felosztását történetekre, a filozófia felosztását filozófiákra, az erkölcs felosztását erkölcsökre, a művek felosztását recepciókra: röviden a világ minden tekintetben való plurális ragozását (Marquard 2004b. 82–83). A sokféleségnek mint az ember *conditio sine qua non*-jának elfogadását jelenti, ami végső soron nem más, mint a szabadság feltétele és végső garanciája. Marquard azonban nem feltételezi eleve az egyén szabadságát, mert az nem légtüres tér, hanem valamiféle játéktér, amelyet másokkal osztunk meg. Ezért úgy véli, hogy a szabadság nem determinációmentességet jelent, hanem túl sok egyidejű determinációt. Ezt a vallásosságra kiterjesztve vagy éppen abból merítve a következőképpen fogalmazza meg:

Amíg a politeizmusban sok isten volt hatalmon, addig az egyes embernek, ha épp nem fenyegette valami kizárólagos politikai hatalom, minden különösebb hűhó nélkül is megvolt a maga mozgástere, hisz minden istennel szemben megvédte őt a valamilyen másik istennek tett szolgálat; ő maga pedig meglehetősen utólérhetetlen maradhatott: hogy az embernek ilyesfajta mozgástere lehessen, ahhoz bizonyos fokú trehánytság szükségeltetik, abból a fajtából, amelyik az uralkodó hatalmak kollíziójából származik; a minimális adag káosz az individualitás lehetőségfeltétele (Marquard 2001d. 95).

A szabadság garanciája tehát nem a hatalom hiánya, hanem a sokféle hatalom, amelyek azonban egyáltalán nem absztrakt hatalmak, hanem az élet tapasztalatából származó szokások. Marquard ebben az esetben az antik szkepszisre hivatkozik, az izosztáziára, amely különböző meggyőződések egyenértékűségét jelenti. Szerinte nincs olyan ránk nehezedő nyomás, amely az abszolútum és a teljes egység felé kényszerítene, helyett azonban létezik a sokszínűség valósága.

Ez a sokszínűség elsősorban akkor érhető el, ha sokféle hagyomány létezik egyidejűleg, amelyek versengenek egymással, és egyik sem lép fel a kizárólagosság igényével. Marquard szerint a szkepszis mint a hatalommegosztás iránti érzék hajlik a konzervatizmusra, jóllehet ez inkább egy természetes adottság tudomásulvétele, mintsem valamilyen lelkesültség alapja. A konzervatívot abban az értelemben használja,

melyről legjobb a sebészeknél érdeklődni, akik arról döntenek, hogy valamit „konzerválólág” szükségeltetik-e kezelni, avagy [...]: *lege artis* csak akkor vágunk, ha muszáj [...], egyébként nem, és soha nem vágunk ki mindent; nincs operáció konzervatív kezelés nélkül: hisz az emberből mégsem lehet az egész embert kivágni. Amit [...] szem előtt tévesztenek azok, akik a konzervatizmus fogalmától elborzadnak (Marquard 2001b. 29 [a fordítást módosítottam – B. L. L.]).

Ennek a szemléletnek legnagyobb erénye, hogy képes magába olvasztani a különböző eszméket és azokat afféle modernitás-tradicionalizmussá összegyúrva nem törekszik teljes koherenciára, legfeljebb békés szinkretizmusra. Ennek politikai szempontból legfontosabb iránya a liberálkonzervatizmus, amely a liberalizmus szabadságeszményét és annak kulturális környezetét intellektuálisan megalapozza és védelmébe veszi, mert a filozófia ugyan önmagában nem teremt jobb világot, de feltételezi, hogy a praxist a filozófiai belátások alapozzák meg, és ezeknek szüksége van védelemre és beleegyezésre a parttalan kritikával és támadásokkal szemben. Ennek megtestesítője a felelősséget viselő és a közügyekben részt vevő polgár, akinek alakjában a modern individuum és szabadságai összeegyeztethetővé válnak. A modernitást a több szabadság jellemzi, ez azonban nem egyetlen szabadság, hanem szabadságok sokasága, amelyek kölcsönösen kiegészítik és korlátozzák egymást. A hatalommegosztás tehát a szabadság megosztottságát is jelenti egyben. A modernitásnak nem kevesebb, hanem többféle hatalma – ha tetszik, hagyománya – van, amelyek más hagyományokat nem helyettesítenek, hanem azok mellé lépve túlsúlyukat vagy hiányukat kompenzálják.

VI. KOMPENZÁCIÓ

Első pillantásra talán az lehet az érzésünk, hogy a szkepszis individualizáló jellege, a hatalommegosztást és a kontingenciát elfogadó volta miatt valamilyen relativizmus forrása vagy melegágya lehet, erről azonban nincs szó. A szkepszis ugyanis Marquard szerint nem a beleegyezés és elfogadás megtagadása, hanem éppen ellenkezőleg, annak feltétele. Ez a szkepszis egy irányított szkepszis, vagyis a megtagadás megtagadása. Ha a szkepszis illuzórikus és abszolút törekvésekre irányul, akkor valójában lehetővé teszi, sőt segíti az elfogadást. A bele-

egyezés feltételezi a végesség és az esetlegesség elfogadását (Marquard 1994. 10). A szkeptikus számára az elérhető második legjobb megoldás mindig elfogadhatóbb, mint az elérhetetlen legjobb. Az ember „nincs olyan jól elerestve, hogy megengedhetné magának a tökéletlenség lefitymálását; rá van utalva a pótmegoldásokra, a második legjobb lehetőségekre, csupa olyasmire, ami éppen nem maga az abszolútum” (Marquard 2001a. 7). Ha valami már kiállta a szkepszis próbáját, akkor azt nyugodt szívvel elfogadhatjuk. A szkepszis végső soron az az önvédelmi reflex, amelyet az ember az e világi abszolútum-pótlékok ellen használ, amelyek minden más elfogadást kioltanak és tiltanak. A sokféle valóság együttes jelenléte azt jelenti, hogy nincs egy sem, amely az igazságot reprezentálná, és így mindenki elfogadná, ezért e valóságok nem is számíthatnak mindenki beleegyezésére. Ez a politika számára nem elsősorban kompromisszumkeresésben nyilvánul meg, hanem sokkal inkább vélemények folyamatos versengésében. Aki a sokféle valóság együttes jelenlétét preferálja, nem az állandó konszenzust keresi, hanem a termékeny félreértéseket és vitákat. Ez a fajta magatartás politikailag értékké válva republikánus erények alapja lehet.

A világ elfogadásának lehetősége abban áll, hogy képesek vagyunk-e a szkepszist és az elfogadást kiegyensúlyozni. Ehhez nem az egyiket vagy másikat kell választani, hanem el kell fogadni, hogy ezek csakis kompenzatív módon érvényesülhetnek. Természetesen hajlamosak vagyunk a világot egyoldalúan szemlélni, de vajon a modernitás folyamatai nem indítják-e be a maguk ellenfolyamatait: a világ varázstalanítása nem jár-e együtt a világ újravarázslásával, a szekularizáció a reszakralizációval, az uniformizálódás az individualizálódással és pluralizálódással, a hagyományokat romboló gyorsulás a művészetek és a történetmesélés lassúságával. Aki mindkét tendenciát észreveszi, az elutasítja az antimodernizmust, és elfogadja a modern világot a maga esetleges és kompenzáló jellegével együtt is. A kompenzáció a modern világ sajátos viszonyaira reagál, amennyiben a racionalizálás és eldologiasodás azon tendenciáit igyekszik ellensúlyozni, amelyek a modern tudománnyal és technikával járnak együtt (Heidbrink 2000. 190–195 és 204–208). Ezzel a folyamattal áll szemben a szubjektíválás és esztétizálás, amelyek tudatában vannak, hogy a modern világ viszonyait sem restaurációval, sem progresszióval nem lehet meghaladni. A kompenzáció eszközei elsősorban a kultúra és a szellemtudományok, amelyek lehetővé teszik, hogy a modern világ tendenciáival meg tudjunk békélni, azokkal együtt tudjunk élni. A kompenzáció hatása elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a modern világ egyre gyorsuló folyamatait lassítja, és ezzel a folyamatosság és maradandóság érzését képes fenntartani. Minél gyorsabb a változás sebessége, minél gyorsabb a jelen múlttá válása, annál inkább igyekszik azt hagyománnyal kompenzálni és a múltat jelenvalóvá tenni, amely tájékozódásul szolgál. A kompenzáció a modern világ uniformizáló hatása ellen lép fel pluralizáló képességeivel. A hatalom-megosztás szkepszise lép a végső okok helyére, a második legjobb megoldások az emberiség megváltó üdvтана helyére, az értelem fogyókúrája az abszolút ér-

telemigény helyére. A kompenzáció a világ fikcionalizálásával és absztrakciójával szemben a tapasztalathoz fordul, amely a kéznél levő és elérhető dolgokra irányul. A kompenzáció a hiányérzetre reagál. Nem pótol, hanem a hiányt ellensúlyozza; nem gyógyít, hanem enyhít (Marquard 2000b. 41). A rosszat nem a jóval, hanem a jobbal ellensúlyozza. Az ember ugyan a csinálhatóság révén átveszi Isten helyét, de halandó marad, és ebből adódik hajlandósága a kompenzálásra. A kompenzáció politikai jelentősége abban rejlik, hogy a politikai rendre is úgy tekint, hogy az nem egyetlen egész, hanem kiegészítések egész sora. Minden egységvágyat totalitásigénnyként bélyegez meg. Marquard számára a politikában nincsenek abszolút megoldások, ezért rá vagyunk utalva a kiegészítő folyamatokra, amelyek a politika abszolút kategóriáit nem vetik el, de relativizálják és a tapasztalathoz kötik. A demokráciát mint a modernitás politikai programját éppen az jellemzi, hogy a politikai normák abszolutizálására vonatkozó igényt kompenzatorikus tehermentesítéssel és hatalommegosztással ellensúlyozza.

VII. A POLGÁRIASSÁG VÉDELME

Marquard szerint ezeknek az eszményeknek leginkább a polgári világ felel meg, amelynek plurális viszonyait védelmezi, minden abszolút igénnyel szemben. Marquard a polgáriasságot inkluzivitása miatt affirmálja, tekintettel arra, hogy az minden réteget képes magában foglalni anélkül, hogy bármilyen egységeséget követelne. A polgár az, aki hajlandó ennek árát megfizetni azzal, hogy lemond valamennyi abszolutizáló pozícióról. Ezért gondolja azt, hogy a fennálló rend polgárias jellegét minden körülmények között védelmezni kell. „A döntő az, hogy az individuumot filozófiailag és politikailag polgárként fogjuk fel: mert az individuum többféleképpen lehetséges, de csak polgárként valóságos” (Marquard 2004a. 93). Aki az individuumot meg akarja védeni, annak a polgárt kell védeni. Polgáriasságon Marquard a polisz szabad és egyenlő polgárát érti, aki önmagáért és polgártársaiért is jótáll, nem tulajdonít jelentőséget a citoyen és burzsoá megkülönböztetésének, nyitott, plurális volta révén pedig képes mindenkit integrálni. Ezek az alapvető inkluzív tulajdonságok teszik a polgáriasságot védelmezendővé, mert a polgáriasság megtagadása mindig totalitarizmusba fullad. „A világban nem azért mennek rosszul a dolgok, mert túl sok a polgári társadalom, hanem mert túl kevés” (Marquard 2004a. 94). A polgáriassághoz bátorság kell, de nem a támadásához, hanem a védelméhez, amely előnyben részesíti a közepet a szélsőségekkel szemben, a kisebb javításokat kétségbevonásával szemben, a szabályozottat az ihletettel szemben, az iróniát a radikalizmussal szemben, az ügymenetet a karizmával szemben, a normálisat az abnormálissal szemben, az individuumot a szekuláris üdvközséggel szemben: azaz a polgárt a tagadásával szemben (Marquard 2004a. 94).

Marquard szerint a polgáriasság megkérdőjelezése azt jelenti, hogy a világban a maradék rosszért azt tesszük felelőssé, ami a többi rosszat felszámolja, leginkább attól szenvedünk, ami számunkra a szenvedést megspórolja. Akinek egyre kevesebb szenvednivalója van, az a kevesebbtől egyre jobban szenved (Marquard 2000b. 37–38). E jelenség arra vezethető vissza, hogy azok a vívmányok, amelyeket a polgári világ biztosít számunkra, normalitásuk miatt hamar magától értetődővé válnak, így az ember hajlamos arra, hogy kellemetlenségeit felnagyítsa és tökéletlenségéért ezeket tegye felelőssé, akár kétségbe is vonva azokat. Azonban a világ inkább nem válság, mint válság (Marquard 2007. 21), és a polgári filozófia feladata éppen az, hogy a túldramatizáló tendenciákat enyhítse. Kétségtelen, hogy ebben van egy jó adag apologetika és affirmáció, de Marquard ezeken éppen a szkepszisre hivatkozva képes túllépni. A polgári világ nem tökéletes ugyan, és mivel vívmányai magától értetődőnek tűnnek, talán kicsit unalmas is. Az ember azonban túlzottan törékeny ahhoz, hogy a valóság pozitív vonatkozásait lebecsülje, és nincs olyan jól eleresztve, hogy megtagadja vagy lebecsülje a jobb híján talált megoldásokat. A polgári világ ugyanis nem a mennyország vagy a pokol a földön, hanem a föld a földön.

IRODALOM

- Arendt, Hannah 1950/1986. The Aftermath of Nazi Rule. Report from Germany. *Commentary*, 1950/10. 342–353. Németül: Besuch in Deutschland. Die Nachwirkungen des Naziregimes. In Marie Luise Knott (szerk.) *Zur Zeit. Politische Essays*. Berlin, Rotbuch Verlag. 43–70.
- Habermas, Jürgen 1985. Die Kulturkritik der Neokonservatismus in den USA und in der Bundesrepublik. In uő *Die Neue Unübersichtlichkeit – Kleine politische Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 30–56.
- Habermas, Jürgen 1994. Válságtendenciák a kései kapitalizmusban. In uő *Válogatott tanulmányok*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Habermas, Jürgen 1998. *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc és Zoltai Dénes. Budapest, Helikon.
- Hacke, Jens 2006. *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen, Vandenhoeck / Ruprecht.
- Hacke, Jens 2007. Der Liberalkonservatismus als *Identitätsressource* der Bundesrepublik. Auf den Spuren liberaler Denker. *Die Politische Meinung*, Nr. 455. 2007. október, 43–46.
- Hacke, Jens 2008. Bürger im Geist der Skepsis. Odo Marquard, dem Vordenker der Inkompetenzkompensationskompetenz, zum 80. Geburtstag. *Berliner Zeitung*, 2008. február 26. (<http://www.berliner-zeitung.de/archiv/odo-marquard-dem-vordenker-der-inkompetenzkompensationskompetenz-zum-80-geburtstag-buerger-im-geist-der-skepsis,10810590,10541610.html>) 2013. május 12.
- Heidbrink, Ludger 2000. Kompensatorische Kulturkritik. Verteidigung eines aktuellen Programms. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2000/2. 190–220.
- Kersting, Franz-Werner 2002. Helmut Schelskys „Skeptische Generation” von 1957. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 2002/3. 465–495.
- Kersting, Franz-Werner – Reulecke, Jürgen – Thamer, Hans-Ulrich 2010. Aufbrüche und Umbrüche: Die zweite Gründung der Bundesrepublik 1955–1975. Eine Einführung. In

- Die zweite Gründung der Bundesrepublik. Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975.* (Nassauer Gespräche der Freiherr-Vom-Stein-Gesellschaft.) Stuttgart, Franz Steiner Verlag. 7–18.
- Koselleck, Reinhart 2005. Ich war weder Opfer noch befreit. Christian Esch beszélgetése Reinhart Koselleckkel. *Berliner Zeitung*, 2005. május 7.
- Lepénies, Wolf 2000. A „német kultúra” vége. Száműzetés, emigráció és újraegyesítés. Ford. Baticz Attila. *BUKSZ*, 2000/2. 183–191.
- Makropoulos, Michael 2000. Historische Kontingenz und soziale Optimierung. In Rüdiger Bubner – Walter Mesch (szerk.) *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?* (Akten des Internationalen Hegel-Kongresses 1999.) Stuttgart, Klett-Cotta. 77–92.
<http://www.michael-makropoulos.de/Historische%20Kontingenz%20und%20soziale%20Optimierung.pdf> (2013. 03. 11.)
- Marquard, Odo 1986. Skeptiker. In uő *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam. 6–10.
- Marquard, Odo 1994. Skepsis und Zustimmung. In uő *Skepsis und Zustimmung*. Stuttgart, Reclam. 9–14.
- Marquard, Odo 2000a. Apologie der Bürgerlichkeit. In uő *Philosophie des Stattdessen*. Stuttgart, Reclam. 94–107.
- Marquard, Odo 2000b. Philosophie des Stattdessen. In uő *Philosophie des Stattdessen*. 30–49.
- Marquard, Odo 2001a. A szkepszis mint a végesség filozófiája. In uő *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz. 7–13.
- Marquard, Odo 2001b. Elvbúcsúztató. In uő *Az egyetemes történelem és más mesék*. 15–33.
- Marquard, Odo 2001c. A sors vége? In uő. *Az egyetemes történelem és más mesék*. 51–74.
- Marquard, Odo 2001d. A politeizmus dicsérete. In uő *Az egyetemes történelem és más mesék*. 75–100.
- Marquard, Odo 2001e. Szokás dolga. In uő *Az egyetemes történelem és más mesék*. 187–203.
- Marquard, Odo 2001f. A véletlen apológiája. In uő *Az egyetemes történelem és más mesék*. 319–341.
- Marquard, Odo 2001g. A holnap és a tegnapja. In uő *Az egyetemes történelem és más mesék*. 361–374.
- Marquard, Odo 2004a. Mut zur Bürgerlichkeit. In uő *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam. 91–96.
- Marquard, Odo 2004b. Sola divisione individuum. *Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung*. In uő *Individuum und Gewaltenteilung*. 68–90.
- Marquard, Odo 2007. „Ich bin Weigerungsverweigerer.” Ein Gespräch mit Odo Marquard. In uő *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart, Reclam. 13–22.
- Miklós, Tamás 2011. A vonakodás filozófiája. Odo Marquard, a tagadásmegtagadó. In uő *Hideg démon*. Kísérletek a tudás domesztikálására. Budapest, Kalligram. 313–360.



MAKKAI MIHÁLY

Az absztrakt halmazok elmélete függő típusos elsőrendű logikára alapozva*

I. BEVEZETÉS

A jelen tanulmány célja, hogy eloszlasson bizonyos alapvető félreértéseket és tévképzeteket, amelyekkel számos alkalommal találkoztam a megalapozásról folyó vitákban, mind kategóriaelméleti, mind hagyományos logikai kontextusban. A tévképzetek közül a legrosszabb az, hogy a kategóriaelmélet és a logika inkompatibilis, választani kell közöttük ahhoz, hogy *koherensek* maradjunk. (Sajnos ha lecseréljük a „koherens” kifejezést arra, hogy „a közösség számára elfogadható”, akkor jóval nehezebb a dolgom.) A *Matematika Típuselméleti Kategoriális Megalapozása* címet viselő program (*Type-Theoretic Categorical Foundation of Mathematics*; TTCFM) első szintjének informális tárgyalásával igyekszem megértetni, hogy a toposzelmélet az első jelentős lépés egy globálisabb, egyelőre félkész megalapozási rendszer felé, amelyben a kategóriaelmélet és a logika békében megfér egymással.

Azzal kell kezdenem, hogy vitába szállok Solomon Feferman nézeteivel a matematika kategoriális megalapozásáról – erre általánosságban CFM-ként hivatkozunk. Következzen egy részlet Fefermantól (Feferman1977, 154), amelyet Jean-Pierre Marquis tanulmánya nyitódízetéül választott (Marquis 2012). (Az idézet tagolása, a számozás és a kiemelések tőlem származnak.)

A félreértések elkerülésére hadd ismételjem meg, hogy nem a matematika jelenlegi halmazelméleti megalapozása mellett érvelek. Hanem amellett, hogy a matematika platonista felfogása szerint

(1) bármely kategoriális megalapozást meg kell előznie valami olyasminak, mint a halmazelmélet jelenlegi rendszerei.

Általánosabban:

(2) az absztrakt matematika bármely felfogása mellett a művelet és a kollekció fogalmát elsőbbség illeti meg.

* A szerző Máté András meghívására 2013 márciusában tartott egy – erősen technikai – előadás-sorozatot az Eötvös Loránd Tudományegyetem Logika Tanszékén. E tanulmányt a Máté tanár úr és az előadások közönsége által a tárgy iránt tanúsított élénk és beható érdeklődés inspirálta. A tanulmányt Máté Andrásnak ajánlom 60. születésnapja alkalmából.

A válaszom röviden annyi, hogy a (2) résszel egyetértek, de (1)-gyel nem. A „kollekció” és a „művelet” természetesen alapvetőek; így (2)-vel nem is vitatkoznék. (1)-gyel viszont nem tudok egyetérteni. Az a sugallt következtetés, hogy az absztrakt matematika bármely szisztematikus felfogását, amelyben elsőbbséget élvez a kollekció és a művelet fogalma, *szükségképpen* „meg kell előznie valami olyasminak, mint a halmazelmélet jelenlegi rendszerei”, nincs érvekkel alátámasztva, és szerintem nem is helyes. Még ha Feferman úgy találja is, hogy megítélése szerint az irodalomban eddig felvetett különféle kategóriaelméleti megalapozási rendszerek alapjául valami olyasmi szolgál, „mint a halmazelmélet jelenlegi rendszerei” vagy annak változatai, ebből nem következtethet – és valójában egyetlen érvet sem hozott fel, ami alapján következtethetne – arra, hogy egy újonnan felvetett megalapozási rendszer, még ha „kategóriaelméletiként” hirdeti és ezzel gyanúba keveri is magát, *metafizikai értelemben* valami olyasmitől fog függeni, mint „a halmazelmélet jelenlegi rendszerei”. Ha „valami olyasminak, mint a halmazelmélet jelenlegi rendszerei” helyett „naiv halmazelmélet” szerepelt volna az idézetben, akkor nem lenne semmi kifogásom. Más szóval: az a kifogásom, hogy Feferman a naiv halmazelméletet, amely olykor egymásnak ellentmondó, de mégis igen termékeny gondolatok egy lényegéből adódóan *nem-rendszerezett* komplexuma, azonosítja a létező formalizált halmazelméletek kodifikált *rendszereivel*.

Még egy bekezdés e tanulmány és a TTCFM általános kontextusáról. A TTCFM-projekt leírásában a „megalapozási” jelző félrevezető. Úgy tekintem, hogy a matematikát a szokásos értelemben „jól megalapozta” mindaz, ami az elmúlt két évszázadban történt a matematika szigorításában, a matematikai logikában, a halmazelméletben és a kategóriaelméletben, és nem áll szándékomban az így kialakult matematika szűkebb értelemben vett *megalapozását* tökéletesíteni. (Lehet, hogy másképp beszélnék, ha ösztöndíjra pályáznék; de szerencsére kiöregedtem az ösztöndíjpályázatokból.) Az absztrakt fogalmak világa érdekel: a kollekciók, a műveletek, az azonosság, a számok, a logika, a bizonyítások, a formális nyelvek, mindaz, amire akkor gondolunk, amikor a *naiv halmazelméletet* említjük; ami megint csak félrevezető elnevezés, hiszen valamiért a „halmazra” helyeződik benne minden hangsúly. Az a helyzet, hogy ez a „naiv halmazelmélet” – jobb lenne a „naiv fogalomelmélet” – *matematikai* elmélet, ha a módszerei alapján ítéljük meg; de ha közelebbről szemügyre vesszük, a matematika az, ami a (naiv) fogalomelmélet módszereit *használja*, a matematika fogalomelméleti, nem pedig fordítva. Úgy vélem, hogy ami Fregével és azután történt a naiv fogalomelméletben – az ő egészében véve sikeres (!) kísérlete, hogy megszabadítsa a „naiv” jelzőtől –, az minden tudományos vállalkozás között a leglenyűgözőbbé teszi ezt a tárgyat. Minél többet tudunk meg benne és róla, annál rejtélyesebbé válik – „rejtélyessé” abban az értelemben, ahogy a tudomány általában is rejtélyes. Kár, hogy Platón nem láthatja ezeket a fejleményeket. Ő az, aki a leginkább értékelni tudná a fogalomelméletet minden múltbeli, jelen-

kori és talán jövőbeli ember közül. (Vö. mindezt Lawvere 1969 első fejezetének első három bekezdésével; F. V. Lawvere a fentiekkel rokon, de egyszersmind azoktól eltérő nézeteket fogalmaz meg.)

A tanulmány fő részében azt az – *absztrakt halmaznak* nevezett – halmazfogalmat tárgyalom, amelyre a TTCFM legalsó szintje épül. A TTCFM-nek van végtelen sok más, „magasabb” kollektiótípusa is; olyanok, amelyek *mögött nincsenek* (absztrakt) halmazok. Az utolsó szakaszban nagyon röviden túllépek a halmazokon a kategóriákhoz, n -kategóriákhoz és ω -kategóriákhoz. Az ω -kategóriákhoz egészen más metafizika társul; erről a montreali Oktoberfesten beszéltem 2004-ben, ahol Bertrand Russell *Logikai atomizmus*ából vettem a nyitóidézetemet. Egyszerű szavakkal: itt az absztrakt halmazok atomjai (*urelementjei*) eltűnnek, és átadják a helyüket a létezők végtelen és soha véget nem érő, „egyre atomibb” összetevőkben történő elemzésének.

Futólag hadd említsem meg, hogy a TTCFM tiszta változatában csak kollektiók vannak, ezektől elkülönített műveletek nincsenek.

Az absztrakt halmaz fogalma a naív halmazelméletből származik, és a 19. században keletkezett, jelesül Georg Cantor munkásságában. A TTCFM magasabb kollektiótípusait részben bevezeti, részben sugallja (a „kategorifikáció” intuitív elgondolásával) a *kategóriaelmélet*, amelyet az 1940-es években dolgozott ki S. Eilenberg és S. Mac Lane. Mára a kategóriaelmélet a matematika elfogadott területe lett, és a TTCFM *metaelmélete* teljes mértékben felhasználja. Mégsem az a helyzet, hogy a TTCFM magasabb típusú kollektiói maguk kategóriák volnának. Valójában a második szinttől kezdve még csak nem is hozzáadott struktúrával rendelkező kategóriák. Például egy *bikategória* (a fogalom J. Benabouótól származik) nem hozzáadott struktúrával rendelkező kategória; nincs is *mögöttes* kategóriája.

A TTCFM legfőbb újdonsága az azonosságelmélete, amely a *FOLDS-azonosság* fogalmán alapul. A FOLDS-azonosság felváltja Gottlob Frege globális azonosságfogalmát (egyenlőségfogalmát), amelyet a (modellelméleti) logikában egyetemesen elfogadnak – és így az axiomatikus halmazelméletben is – az *azonosságleles elsőrendű logika* részeként a maga tiszta (alkalmazás-előtti) formájában. A FOLDS-azonosság része a tiszta FOLDS-nak is; vagyis a FOLDS-azonosságot a FOLDS minden alkalmazása átveszi a FOLDS általános elméletéből. Az azonosság az absztrakt matematika fogalmi apparátusában alacsonyabbrendű fogalomként eltörpül a „kollektió” és a „művelet” mellett – legalábbis, ahogy Feferman mondja, „valami olyasminnek, mint a halmazelmélet jelenlegi rendszerei” a nézőpontjából. Ezért az új azonosságelmélet *megkülönbözteti* a TTCFM-et „halmazelmélet jelenlegi rendszereitől” csakúgy, mint minden más elmélettől is, amelyről tudomásom van.

Fontos leszögezni, hogy a TTCFM *metaelmélete* függ a standard halmazelmélettől. Formalizált változata azonban, lévén explicit és *elemi* – vagyis *elsőrendű* –, önmagában is megáll, bármi „őt megelőző” nélkül. Egyáltalán nem versengünk

a standard halmazelmélettel: egy alternatívára teszek javaslatot, nem pedig egy minden mást kizáró megalapozási sémára. A TTCFM rendszere, még félkész formában is, lényeges metaelméleti megfontolások alapjául szolgálhat.

II. AZ ABSZTRAKT HALMAZ FOGALMA LAWVERE-NÁL

F. William Lawvere a (Lawvere 1976) második szakaszában tárgyalja az *absztrakt halmazokat*, és azt, ahogy az (elemi) toposz fogalma lehetővé teszi az absztrakt halmazok elméletének matematikai formalizálását. Így ír: „Az x absztrakt halmaznak olyan elemei vannak, amelyek egyike sem bír bármiféle belső struktúrával”; más szóval: x „urelementek” halmaza a mai halmazelmélet bevett terminológiája szerint. Az urelementeknek korlátozott szerepe volt a halmazelmélet korábbi rendszereiben: jelesül a ZFC egy korai, E. Zermelo-tól származó változatában; az NFU-ban, amely W. V. O. Quine New Foundations-ének R. Jensen által kidolgozott változata; és a Kripke–Platek-axiómarendszer J. Barwise-féle változatában. De az urelementek mindezekben a rendszerekben egy *kumulatív* struktúra alján helyezkedtek el, amelyben egy képzeletbeli és többé-kevésbé korlátlanul ismételt *konstrukciót* hajtunk végre (Gottlob Frege komprehenziós elvének formális vagy informális alkalmazásával), amelynek eredménye minden lépésben egy már hozzáférhető entitásokból álló kollekció. Ezeknek az entitásoknak egy része urelement, amelynek egyáltalán nincs eleme, más része már megkonstruált halmaz. Az absztrakt halmazok toposzában, a toposzokat definiáló elsőrendű (!) axiómák „standard modelljében”, amit az idézett helyen Lawvere tárgyal, éppúgy, mint az absztrakt halmazok itt előadott elméletében, az *egyetlen kollekciófajta* az „absztrakt halmaz”: *minden halmaz minden eleme urelement*. Másfelől mindkét elméletben van egy primitív *műveletfogalom*, *leképezés* az x halmazról az y halmazra; $f: X \rightarrow Y$. A toposz olyan *kategória*, amely néhány további elsőrendű axiómát is kielégít. Ezek az axiómák meglepően kompakt axiómarendszert alkotnak, amely igen gazdag következményekben.

A témával most ismerkedő olvasónak érdemes belegondolnia, mennyire meglepő, hogy a matematikát fel lehet építeni kizárólag az absztrakt halmazok és a közöttük értelmezett függvények (leképezések; ezt is primitív fogalomnak tekintjük) szűkös erőforrásaira támaszkodva. Valójában a toposzelmélet megértésének legcélravezetőbb módja, ha komolyan megkíséreljük így felépíteni a matematikát a kezdetektől, anélkül hogy bármilyen előzetes elképzeléssel élnénk a toposz-axiómákkal, vagy akár a kategória-axiómákkal szemben, és úgy jutnánk el ezekhez az axiómákhoz, mint amik szükségszerűek. Nyilvánvaló területi okokból az absztrakt halmazok itt következő tárgyalása nem tudja érzékelteni, hogy milyen *erős* ez az elmélet valójában.

Ahelyett, hogy az „absztrakt halmazelmélet” tárgyalásában követném a (tiszván) kategóriaelméleti nyelvet, a következő fejezetben típuselméleti nyelvet

fogok használni, amely megmutatja, miképpen szeretném a toposzelméletet kiterjeszteni a TTCFM-re. Bár Lawvere célja az volt, hogy bevezesse és hatékonyra tegye a tisztán *kategoriális* nyelvet, tanulmánya számos olyan vonatkoztatási pontot tartalmaz, amelyek segítenek az általunk követett *típuselméleti* metafizika kifejtésében.

Lawvere 1976. 119. oldalának utolsó két bekezdésében a következőket olvashatjuk:

Úgy vélem, levonhatjuk azt a következtetést, hogy

(1) az elsődlegesként felfogott elemviszonyból következik az elemviszony globális és abszolút volta, míg a gyakorlatban az elemviszony lokális és relatív; (...).

Ezek a megfontolások elvezetnek ahhoz, hogy bevezessük a (konstans) *absztrakt halmaz* következő „megtisztított” fogalmát – valójában ez az, amit a modern matematika naiv halmazelméleti gyakorlata használ:

(2) Az x absztrakt halmaznak olyan elemei vannak, amelyek egyike sem bír semmiféle belső struktúrával;

(3) x -nek nincs belső struktúrája elempárjainak egyenlőségén és egyenlőtlenségén kívül,

(4) és a számosságán túl nincs külső tulajdonsága sem;

(5) egy absztrakt halmaz abban a tekintetben mégis kifinomultabb (kevésbé absztrakt), mint egy számosság, hogy vannak elemei, míg a számosságnak nincsenek. Az utóbbi sajátosság teszi lehetővé, hogy az absztrakt halmazok támogassák azokat a külső relációkat, amelyeket

(6) *leképezésként* ismerünk, és amelyek a naiv halmazelmélet másik alapvető fogalmát alkotják (a számosságok csak azt a kevésbé kifinomult külső relációt engednék meg, hogy az egyik kisebb a másiknál vagy sem). Így a „leképezés” túl alapvető ahhoz, hogy formálisan definiáljuk, bár annyit megjegyzünk, hogy egy leképezés kielégíti a jól ismert minden- x -hez-van-pontosan-egy- y feltételt (...). A harmadik fogalom a

(7) leképezések *kompozíciója* (...).

A kompozíció természetesen

(8) *asszociatív*, és minden halmazhoz tartozik egy *identikus leképezés*.

Úgy érzem, e ponton hangot kell adnom a fenntartásaimnak. Lawvere idézett cikkében sokszor hivatkozik „a (matematikai) gyakorlatra”; mindjárt a fenti idézet elején, az (1) sorban is. El kell határolódnom attól, ahogyan Lawvere szembeállítja a kategoriális módszerek és a halmazelméleti módszerek *matematikai gyakorlatban* betöltött szerepét [rögtön az (1) sorban is]. Az a véleményem, hogy az ezekben az állításokban sugallt kép valószerűtlen, amennyiben a kategóriaelméleti módszereket globálisan felsőbbrendűnek mutatja a halmazelméleti módszereknél. Fontos hozzátenni a fentiekhez, hogy Lawvere *fogalomelméleti* nézeteit nem találok kevésbé figyelemre méltónak vagy kevésbé jelentősnek csak azért, mert nem értek vele egyet a *matematikai gyakorlatot* illetően. Az igaz-

ság az, hogy a klasszikus matematikai logika után William Lawvere gyakorolta a legnagyobb hatást a gondolkodásomra.

A következőkben néhány lawvere-i fogalom formalizálásával adok egy első illusztrációt a FOLDS-ról, mind „tisztátalan”, „szintaktikai cukorral” meghintett formában, mind pedig „tisztá formájában”.

El fogok távolodni a lawvere-i kontextustól azzal, hogy explicit módon bevezetem a halmazok *elemeit*. Ezt Lawvere el szeretné kerülni, hiszen a „toposz” általa megcélzott fogalmában a „halmaz” „elemeit” a „halmazba” történő leképezések képviselik. Szeretném megmutatni a FOLDS flexibilitását: nem csak szigorúan kategóriaelméleti kontextusokban működik.

III. AZ ABSZTRAKT HALMAZOK TÍPUSELMÉLETI FELFOGÁSA

A következőképpen értelmezzük az (1) passzust. Az értelmezés eleinte tisztán *grammatikai* lesz: annak leírása, hogy mit tudunk és mit nem tudunk *értelmesen* mondani. Ezután óvatos metafizikai kalandozásba kezdünk.

Abban a felfogásban, amely szerint „az elemviszony globális”, egy változóval – mondjuk x -szel – jelölünk egy tetszőleges entitást, egy másikkal – mondjuk a -val – pedig egy halmazt, és értelmesnek tekintjük az „ $x \in A$ ”, „ x az a -hoz tartozik” kijelentést. Az „ $x \in A$ ” kijelentés igaz vagy hamis lehet aszerint, hogy mi x és mi a . Szintaktikai (grammatikai) értelemben értelmes negálni a kijelentést, és azt írni, hogy $\neg x \in A$; és értelmes korlátozás nélkül mondatok szerkesztésére használni ezt a kijelentést a logikai operátorok segítségével.

Másfelől a „lokális és relatív elemviszony” értelmében a , a halmaz, egy adott *változótípusba* tartozik, míg x egy újabb változó, amelyet $\text{El}(A)$ típusúként *deklarálnunk*: „ a eleme”; szimbólumokkal: „ $x:\text{El}(A)$ ”. A deklaráció értelmében az x változót csak úgy lehet használni, mint ami az a halmaz elemei felett fut. Tehát a „van olyan x , amelyre »... x ...« fennáll” azt fogja jelenteni, hogy A -nak van olyan eleme, amelyre fennáll „...”; a „minden x -re fennáll »... x ...«” pedig azt, hogy A minden elemére fennáll „...”. Észrevehetjük, hogy x típusa, $\text{El}(A)$, *függő* típus: a típus maga *függ* az A változótól – A -t magát pedig Set *konstans* típusúként deklarált változónak tekinthetjük. Észrevehetjük továbbá, hogy az $x:\text{El}(A)$ deklaráció már nem kijelentésként funkcionál. Nem tudjuk például negálni; grammatikánk nem engedi, hogy $\neg x:\text{El}(A)$ -t írjunk. Ez felveti a kérdést, hogy milyen lehetséges használatai vannak az „ $x:\text{El}(A)$ ” „állításnak”. A válasz: a fentebb elmagyarázott kvantifikációs kifejezésekben használjuk, mint a „ $\exists x:\text{El}(A) \dots$ ” és a „ $\forall x:\text{El}(A) \dots$ ” – és semmilyen más kontextusban.

Elképzelésünk szerint *metafizikai* értelemben az a absztrakt halmaz x elemei nem léteznek abszolút értelemben, A -tól függetlenül. A „mi az x ?”, „milyen tulajdonságai vannak x -nek?”, „milyen relációkban áll x az y -nal?” kérdéseknek nincs értelme addig, amíg nem deklaráltuk vagy nem tettük fel, hogy x A eleme,

y pedig B eleme valamely „adott” A -ra és B -re, amelyeket már azelőtt tekintetbe vettünk, hogy x -szel és y -nal ezt tettük volna. Az x entitás csak A *elemeként* rendelkezhet valamely tulajdonsággal. Magáról A -ról is csak azután mondhatjuk, hogy rendelkezik bármilyen tulajdonsággal, miután már *deklaráltuk* vagy felismertük vagy feltettük, hogy halmaz. Másfelől ha azt mondjuk, hogy *valami* igaz A összes elemére vagy A némely elemére, akkor ennek a *valaminek* értelmesnek kell lennie A elemeire, de más dolgokra nem feltétlenül.

FOLDS-ban ez a fajta relatív egzisztencia lesz általános. Bizonyos entitások (voltaképpen a többségük) egy vagy több *korábbi* entitástól fognak *függenni* (a fentebbi x egyetlen *korábbi* entitástól, A -tól *függ*). Tulajdonképpen minden entitás *korábbi* entitások egy szervezett rendszerétől, egy *kontextustól* fog függeni (amely „alap esetben” üres is lehet).

Az absztrakt létezőknek ez a metafizikája első látásra különösnek tűnhet, de fel kell ismernünk, hogy ez egy olyan elgondolás, amelyet a modern *absztrakt* matematika (a csoportelmélet, a ponthalmaz-topológia és a „magasabb” matematika sok más területe) lépten-nyomon használ. Ezzel természetesen nem állítjuk, hogy az absztrakt halmazok metafizikája lenne az *egyetlen*, amit a matematika „lépten-nyomon” használ. Amikor azt mondjuk: „legyen G egy feloldható csoport”, úgy képzeljük, hogy G elemei urelementek, és nehézség nélkül megértjük, mit jelent G feloldhatósága; de ha azt mondjuk: „tekintsük a (korábbi) G automorfizmusainak A csoportját”, akkor A elemei már nem urelementek. Fontos pont az absztrakt halmazelmélet megértésében, hogy ez az elmélet tud ilyen entitásokat kezelni, mint ez az A , mindamellett, hogy egy absztrakt halmaznak csak urelementek lehetnek az elemei. E kezelni-tudás ellenére nem állíthatjuk, hogy a matematika gyakorlatában *csak* absztrakt halmazokat *használnánk!*

A matematikai objektumok *típusainak* Bertrand Russelltől származó elgondolását mozgósítottuk. A típuselmélet eredeti eszméje azzal kívánta elkerülni a paradoxonokat, hogy megtiltotta a (szükségképpen) új típusba tartozó újonnan konstruált objektumoknak, hogy „megkérdőjelezhető” *relációkba* lépjenek a régi típusok régi objektumaival; olyan *relációkba*, amelyek eredetileg *csak* a régi típus régi objektumaiba voltak definiálva. Ilyen *relációra* maga az *elemviszony* az elsődleges példa. Most pedig az következik, hogy különböző halmazok elemeit még *egyenlőségi* relációba sem hozhatjuk egymással. Persze a russelli kontextusban és annak modern változataiban – mint az egyszerű típuselmélet – a különböző típusba tartozó elemek egyenlősége triviális kérdés, hiszen mondhatjuk azt, hogy *különböző* típusba tartozó elemek szükségszerűen *nem egyenlők*. Más szóval: a globális azonosság ártalmatlan feltevés. Nem így a halmazelméletben – hiszen nincs külön elgondolásunk arról, hogy mit jelent két halmaz esetében *különbözőnek* lenni, szemben az egyszerű típuselmélet nem-változó típusaival.

Ahogy fentebb megállapítottuk, az idézet (2) része azt mondja ki, hogy *minden* absztrakt halmaz *minden* eleme urelement.

A (3) passzus szerint minden egyes a halmazhoz adott egy *egyenlőségi* reláció $=_A$, vagy egyszerűen $=$, ha A -t odaértjük – úgy, hogy A bármely x és y elemére értelmes $x =_A y$ -t írni. Ez egy *kijelentés*, amely lehet igaz vagy hamis, és amelyet felhasználhatunk a logikai operátorokkal történő mondat szerkesztés folyamatában. Természetesnek fogjuk találni, hogy *axiómának* tekintsük a $=_A$ reláció reflexivitását, szimmetriáját és tranzitivitását – röviden azt, hogy ekvivalenciareláció. Ez az első alkalom, hogy felírjunk néhány formulát és axiómaként felvett kijelentést a formális elméletünkben, még ha csak előzetes formában is.

Reflexivitás: $\forall A:\text{Set} . \forall x:\text{El}(A) . x =_A x$.

Szimmetria: $\forall A:\text{Set} . \forall x,y:\text{El}(A) . x =_A y \rightarrow y =_A x$.

Tranzitivitás: Az olvasóra bízunk.

Megragadjuk ezt az alkalmat arra is, hogy szakítsunk „a halmazelmélet meglevő rendszereinek” *mindegyikére* jellemző metafizikával. A „szokványos” halmazelméletben – legyen az ZF, GB, MK, NF vagy bármely hasonló rendszer, amely globális elemviszonyt használ – értelmes és fölöttébb ésszerű is az a és B halmazok *egyenlőségét* úgy definiálni, hogy $A = B$ akkor és csak akkor, ha $\forall x . x \in A \leftrightarrow x \in B$. Ez a definíció – vagy ha úgy tetszik, extenzionalitási axióma – nem hozzáférhető az absztrakt halmazelméletben, hiszen a mondat legalább két értelemben agrammatikus. Nincs típusba nem sorolt változó; ezért nem tudjuk leírni azt, hogy „ $\forall x$ ”. Másfelől „ $x \in A$ ”, vagyis hozzáférhető megfelelője, „ $x:\text{El}(A)$ ” nem alkalmas mondatképzésre: nem használható úgy, ahogy az extenzionalitás bikondicionálisában tettük. Megpróbálhatjuk ilyesféleképpen korrigálni az állítást:

$$\forall x:\text{El}(A) . x:\text{El}(B) \wedge \forall x:\text{El}(B) . x:\text{El}(A).$$

Az utóbbi megfogalmazás csak típusba sorolt változókat használ, de kijelentésként szerepeltet egy olyan változódeklarációt, mint „ $x:\text{El}(B)$ ”, állítva azt; ez pedig nem engedélyezett. Végül megpróbálkozhatunk ezzel:

$$\forall x:\text{El}(A) . \exists y:\text{El}(B) . x = y \wedge \forall y:\text{El}(B) . \exists x:\text{El}(A) x = y.$$

Ez azért lesz hibás, mert *globális egyenlőséget* használ: különböző típusú változók – x és y – egyenlőségét állítja. Ez a fogalom nem hozzáférhető az absztrakt halmazelméletben. Éppen az az absztrakt halmazelmélet legjellemzőbb tulajdonsága, hogy nem használja a fregei globális egyenlőséget.

Felteszek egy retorikai kérdést a bírálóknak, akiknek fő képviselője Solomon Feferman: még mindig „a halmazelmélet meglevő rendszereinek” metafizikájában vagyok? A bírálók kétségbe vonhatják, hogy bármi ésszerűhöz tudnék kezdeni azután, hogy így megfosztottam magam az extenzionalitási axiómától, és megállapíthatják, hogy elhagytam a civilizációt a sivatagi lét kedvéért, de azt

nem tudják egyszersem fenntartani, hogy még mindig annak a civilizációnak a szabályai szerint élek.

Fontos észben tartanunk, hogy az absztrakt halmazelméletben a halmazok egyenlősége (azonossága) nem definiálható extenzionalitással. Ez végül ahhoz vezet, hogy teljesen lemondunk a halmazokra vonatkozó azonosságról.

Pár szó általában a FOLDS-ról. A tiszta FOLDS-ban nincsenek relációk, mint a $=_A$ típusos azonosság; a relációkat további függő típusok imitálják. Például élhetünk a

$$A:\text{Set} . x,y:\text{El}(A) . e:\text{Equ}(A,x,y)$$

deklarációval. Itt Equ egy új *fajta* (típusfej), amely bevezeti a helyesen formált $\text{Equ}(A,x,y)$ típust, és a fenti változódeklaráció *mellett* „ $\exists e . \tau$ ” annak felel meg, hogy „ x egyenlő y -nal”. Az újraformulázásnak van egy intuitív (metafizikai) jelentése: *e tanúsítja* azt a tényt, hogy x egyenlő y -nal.

Később, a FOLDS „cukrozott” változatában közvetlenül fogjuk használni az *alkalmazás* műveletét, amelyet a tiszta FOLDS-ban hasonló módon tudunk ki-küszöbölni egy új fajta és a megfelelő új típusok bevezetésével.

A tiszta FOLDS-ban csupán a következők vannak:

- (1) „konzisztensen formált” függő típusok;
- (2) változók, amelyeket ilyen típusúakként deklarálunk;
- (3) kvantorok, amelyek egy deklarált változó felett futnak (lásd fentebb a kvantorok tárgyalását!), és így „a kvantor nem hagy egy változót sem a levegőben lógni” (az „ $A:\text{Set} . x:\text{El}(A) . \text{Equ}(A,x,x)$ ” deklaráció után nem írhatom a „ $\forall A . \exists e . \tau$ ” kvantifikált mondatot, mert ez levegőben lógva hagyná x -et – a helyes „ $\exists e . \tau$ ” formulában A és x szabad változó, így a helytelen „ $\forall A . \exists e . \tau$ ” formulában csak x lenne szabad, ami A -tól függ –; ezzel szemben azt le szabad írni, hogy „ $\forall x . \exists e . \tau$ ”, mert ebben egyedül az A változó marad szabad, A pedig nem függ x -től); és
- (4) a τ és a $\perp$ kijelentéskonstansok, valamint a szokásos kijelentéslogikai konnektívumok; ezek korlátozás nélkül használhatók.

Ennyi remélhetőleg elég lesz ahhoz, hogy kapjunk egy első képet a tiszta FOLDS – egyszerű! – szintaxisáról. És, ismétlem, a tiszta FOLDS is elég, vagyis eléggé tehető, esetleg a nyelv *szignatúrájának* bővítése árán. A FOLDS-beli megfogalmazások esetleges bonyolultsága a használt *szignatúrák* bonyolultságából ered: azokból a szabályokból, amelyek megadják, hogyan lehet konzisztens (grammatikailag helyes) módon függő típusokat bevezetni a már deklarált változókkal.

Visszatérve a naiv halmazelmélet nézőpontjára: láthatjuk, hogy a FOLDS számos „halmazt”, kollekciót használ, pusztán kollekciókat is, még ha (olykor igen-csak) korlátozottan is. Példa erre azon e entitások kollekciója, amelyek tanúsítják az „ $x =_A y$ ” állítást; egy olyan kollekció, amely az A , az x és az y entitásoktól

függ. Ezt és a többi hasonlót nem nevezzük azonban „halmaznak”. A „halmaz” szót a Set típusú entitásokra tartjuk fenn. A FOLDS metafizikája számos különböző fajtába tartozó kollekció és entitás relatív, korlátozott elfogadását jelenti, ahol minden egyes entitást csak egy sajátos függőség deklarálásával fogadunk el, és csak behatárolt helyzetekben használhatjuk őket grammatikailag helyesen. Ez igen éles kontrasztban áll a halmazelmélettel (osztályelmélettel), ha úgy tekintjük, ahogy Gottlob Frege formalizálta; ez az első formalizálás, és máig teljesen releváns – az összes többi, a jelen változattal együtt, a paradoxonok kiküszöbölésére tett kísérlet eredménye! Persze ez a jellegzetesség önmagában nem a FOLDS újdonsága; először a hagyományos típuselméletben tűnik fel. A FOLDS-ban a korábbi elméletekhez képest meg többszöröztük a kollekciókat; de (továbbra is) szigorú ellenőrzést gyakorlunk a használatuk felett.

Minden nyilvánvalósága ellenére is fontos hangsúlyozni azt a tényt, hogy a FOLDS szemantikája, pontosabban a kvantorok kiolvasása, amit a fentebbi megjegyzések a naív halmazelmélet részeként vázoltak, természetes módon alakítható át *formális* szemantikává, amelyet a halmazelmélet valamely elfogadott rendszerében, mondjuk ZFC-ben fogalmazunk meg. A TTCFM kidolgozása szempontjából fontos, hogy a FOLDS szemantikája adekvát módon megfogalmazható egy toposzban, például egy Grothendieck toposzban. Vanak formális elméleteink a klasszikus FOLDS-ban csakúgy, mint az intuicionista FOLDS-ban, és mindkét változathoz van teljességi tételünk (lásd Makkai 1995). A klasszikus verzióból következik, hogy egy FOLDS-kijelentés halmazelméleti szemantikán alapuló bizonyítása mindig átalakítható egy olyan formális bizonyítássá, amely teljes egészében a FOLDS formalizmusán belül marad. Az intuicionista változatból hasonló konklúzió következik az intuicionista halmazelméletre nézve.

IV. AZ ABSZTRAKT HALMAZOK TÍPUSELMÉLETI NYELVÉNEK KIDOLGOZÁSA: A KONKRÉT KATEGÓRIASZTRUKTÚRA

Lawvere-idézetünk (4)-es állítása nagyon fontos, bár formalizálás híján önmagában kissé homályos lehet. Tekintsük az „ A és B számossága megegyezik” jelentését adottnak ezen a ponton (ez természetesen az ismerős jelentés). (4) egy *meta*állítás az elmélet *nyelvéről*, és ezt mondja ki: „ha az A és a B halmazok számossága megegyezik, akkor B osztozik az A minden *grammatikailag helyesen megfogalmazott* tulajdonságában. Más szavakkal: egy *ilyen* $P(-)$ tulajdonságra $P(A)$ akkor és csak akkor, ha $P(B)$. Lawvere állítása durván az, hogy a halmaz számossága *mindent* elmond, amit a halmazról *önmagában* el lehet mondani, *amennyiben csak a megfelelő nyelvet használjuk*. Fenntartom, hogy ez az a megállapítás, amely egy megfelelő formális nyelv szerkesztését *igényli*; egy olyan nyelvé, amely kielégíti a (4)-ben implicit követelményt. A „szokványos halmazelméletben” ha

$P(A)$ -nak azt választjuk, hogy „5 eleme A -nak”, A -nak ebben a tulajdonságában nem osztozik az összes többi halmaz, amelynek a számossága megegyezik A -éval. Így a „szokványos halmazelméletben”, annak hagyományos formális (elsőrendű) nyelvével, a (4) állítás nyilvánvalóan hamis lesz. Lawvere nem tudta volna a (4) állítást megtenni, ha nem valamiféle megszorított nyelvben gondolkodott volna, amely – úgy gondolom – szükségszerűen kizárja a globális egyenlőséget, és amelyben az absztrakt halmazelmélet kifejtését elképzelte. Lawvere tanulmányában azonban nincs jele annak, hogy megkísérelte volna egy *ilyen* nyelv kodifikálását; és ami azt illeti, Lawvere más hasonló témájú munkáiban sem. Másfelől, mivel én éppen egy ilyen nyelvet javaslok, kötelességem válaszolni a kérdésre, hogy javaslatom megfelel-e Lawvere elvárásának. A „Lawvere imperatívusza” kifejezéssel arra az állításra fogok utalni, hogy a kérdésre „igen” a válasz. Lentebb formálisan is kimondom Lawvere imperatívuszát, adok rá egy bizonyításvázlatot, azután átfogalmazom egy általánosabb és érdekesebb formába is.

Az (5) passzus azt állítja, hogy lehetetlen a halmazok azonosságának elméletét (vagy például a csoportokét) a puszta „megegyező számosság” relációra (izomorfia) redukálni.

Rátérek a maradékra: (6), (7) és (8). Ezek alkotják az absztrakt halmazok *kategóriastruktúráját*, pontosabban *konkrét* kategóriastruktúráját. A legfontosabb új fajta a Map , ami a „leképezést” képviseli; arra szolgál, hogy $\text{Map}(A, B)$ típusokat formáljunk, ahol A és B halmazok (halmazváltozók). A mi absztrakt halmazelmélet-változatunkban, Lawvere-étől eltérően (nem sugalljuk azt, hogy „a miénk jobb”, mint Lawvere-é!), van egy fontos művelet, app az *alkalmazásra*; ha $A:\text{Set}$, $B:\text{Set}$, $f:\text{Map}(A, B)$, $x:A$, akkor $\text{app}(f, x):B$. Van ebben az utolsó, „cukrozott FOLDS”-ban írt állításban némi csalás, hiszen valójában egy egzisztencia-állítást von maga után, nem pedig deklarációt – azt ugyanis, hogy valami, amit $\text{app}(f, x)$ -nek hívunk, *létezik* a B elemeként. A tiszta-FOLDS kezelés eltávolítja a csalást: itt van egy további fajtánk, App , amellyel $\text{App}(A, B, f, x, y)$ alakú típusokat formálhatunk, ahol A, f és x mint fentebb; továbbá $y:B$. Intuitíve $a:\text{App}(A, B, f, x, y)$ azt jelenti, hogy a tanúsítja a tényt – sőt mi több, *oka* a ténynek –, hogy $y:B$ *nem más, mint* $\text{app}(f, x)$, vagyis f értéke, amikor x -re alkalmazzuk. Természetesen felvesszük azt az egzisztenciaaxiómát, hogy ilyen tanú (ok, tény) *létezik*:

$$(Ax1) \vdash \forall A, B:\text{Set} . f:\text{Map}(A, B) . x:\text{El}(A) . \exists y:\text{El}(B) . \exists a:\text{App}(A, B, f, x, y) . \top.$$

$A \vdash$ szimbólum az ítéletjel, amelyet axiómákra tartunk fenn; a $\vdash$ jelet is fogjuk használni abban az esetben, ha tételről van szó, olyan állításról, amit bebizonyítottunk korábban már kimondott axiómákból és tételekből (ha vannak ilyenek). Az első kivételével minden univerzális kvantort elhagytam; a későbbiekben azt is el fogom hagyni.

Ebben az utolsó példában megmutatkozik egy nagyon fontos körülmény, amelyre nincs magyarázatom; az összes fontos egzisztenciaaxiómában, még

a magasabb dimenziójú kategóriák elméletében is, ha helyesen fogalmazzuk meg, pontosan két egzisztenciális kvantor szerepel: nem egy, nem három, nem négy... hanem kettő. (Amikor korábban csak egy egzisztenciális kvantorunk volt, például az egyenlőségi axiómákban, akkor negligáltunk bizonyos magasabb dimenziójú hátteret, ami valójában ott van.)

Hadd vezessek be egy rövidített jelölést a legutóbbi formulára, amelyet később további magyarázat nélkül utánozni és bővíteni fogok.

$$(Ax1) \vdash f: A \rightarrow B . x:A \Rightarrow y:B . a:\text{App}(f,x,y)$$

Elhagytam azt a deklarációt, amely A -t és B -t halmaz típusúként vezeti be. Elhagytam a kvantorokat, az univerzálisakat a „ $\Rightarrow$ ” bal oldalán, az egzisztenciálisakat a jobb oldalon. Lerövidítettem az App típus jelölését, és elhagytam a „ $\vdash$ ” kijelentéskonstanst. Ha nincs „ $\Rightarrow$ ”, akkor minden kvantor univerzális.

Amit „cukrozott FOLDS-nak” neveztem, az J. Cartmell nyelve (Cartmell 1986) kvantifikációval kiegészítve (Cartmellnél nincsenek kvantorok). Ez egy nagyon *hasznos* nyelv: nagy kifejezőerejű és intuitív; mindazonáltal alapjaiban tér el attól a tiszta metafizikától, amelyre a FOLDS épül. Például használhatunk halmazok közötti egyenlőséget, és ha $A = B$ és $f:A \rightarrow B$, akkor $f:B \rightarrow B$, $f:B \rightarrow A$, $f:A \rightarrow A$. A cukrozott FOLDS teljes kifejtése rendkívül bonyolult, mert az egyenlőség révén „minden megengedett”; lásd Cartmell eredeti cikkét.

A tiszta FOLDS metafizikájának nézőpontjából a hagyományos értelemben vett műveletek (mint nálunk az $\text{app}(f,x)$) csak egy olyan egyenlőségfogalom jelenlétében teljesen értelmesek, amely szerint azt mondhatjuk, hogy egy művelet értéke bármely adott argumentumra *egyértelműen* meghatározott – márpedig FOLDS-ban az egyenlőség csak nagyon korlátozott esetekben hozzáférhető. Nem hozzáférhető például halmazok számára; így egy olyan művelet, amelynek az értéke halmaz, nem „tiszta FOLDS” művelet. A műveletekkel kiegészített FOLDS még mindig érdekes a megalapozásban érdekeltek számára: ők azt szeretnék tudni, hogy a műveletek *ideális* bővítései-e a tiszta FOLDS-nak, amelyek *metaelméleti eszközökkel eliminálhatók* mint a tiszta FOLDS konzervatív kiterjesztései. (Az utolsó mondatbeli felvetés David Hilbert metamatematikájából származik.) Ezzel elérkeztünk a tárggyal kapcsolatos kurrens matematikai problémák területére: oda, hogy van-e lényegi ekvivalencia a tiszta FOLDS kifejezések, valamint a naiv halmazelméleti, és ennél fogva könnyebben kezelhető fogalmak között.

A FOLDS tovább is cukrozható, és algebrai jelölésekkel írhatunk $f x$ -et, $f(x)$ -et, vagy akár fx -et $\text{app}(f,x)$ helyett.

A gazdaságosság kedvéért rövidítéseket fogunk bevezetni FOLDS jólformált formuláira, és a logikában szokásos módon *definiált fogalmaknak* nevezzük ezeket. Ahogy a szokványos logikában is, fel szabad cserélni a szabad változókat *megengedett* helyettesítéseikre a definiált fogalmakban, számítva arra, hogy érthe-

tőek maradunk. A korábbiakkal összhangban A, B, C, D Set típusúként deklarált változókat képviselnek. „ $f:A \rightarrow B$ ” ugyanaz a típusdeklaráció, mint „ $f:\text{Map}(A, B)$.” A következő definiált fogalmak mindegyikében először típusba sorolt változók egy kontextusa szerepel; e változók *mindegyikét* szabadnak kell tekinteni. Az első esetben például a standard uniform jelölés valami olyasmi lenne, hogy $\text{EQUAL}(A, x, y)$; az $x = y$, amit ehelyett használunk, drasztikus rövidítés.

$$\begin{aligned}
 x : A . y : A &:: x = y &::: \exists e : \text{Equ}(A, x, y) . \top \\
 x : A . y : A . f : A \rightarrow B &:: y = f(x) &::: \exists a : \text{App}(A, B, f, x, y) . \top \\
 f : A \rightarrow B . g : A \rightarrow B &:: f = g &::: \forall x : A, y : B . \\
 & & (y = f(x) \rightarrow y = g(x)) \\
 f : A \rightarrow B . g : B \rightarrow C . \\
 h : A \rightarrow C &:: h = gf &::: \forall x : A, y : B, z : C . (z = h(x) \leftrightarrow \\
 & & \exists y : B (y = f(x) \wedge z = g(y))) \\
 f : A \rightarrow A &:: f = \text{id}_A &::: \forall x : A, y : A . (y = f(x) \leftrightarrow y = x) \\
 f : A \rightarrow B &:: \text{Iso}(f) &::: \exists g : B \rightarrow C, i : A \rightarrow A, j : B \rightarrow B . \\
 & & (i = \text{id}_A \wedge j = \text{id}_B \wedge i = gf \wedge j = fg) \\
 A \text{ iso} - \text{to} B &::: \exists f : A \rightarrow B . \text{Iso}(f)
 \end{aligned}$$

A fenti definiált fogalmak jelölésében közönséges egyenlőségjelet használtunk: $=$. De ez inkább csak emlékeztető egy analógiára, mintsem közvetlen azonosítás a közönséges egyenlőségfogalommal. A definiált $x = y$ kifejezésnek a bal oldalon szereplő típusdeklarációk mellett van értelme, és a szabad változói valójában nem csak x és y , hanem A, x és y . Az a tény, hogy a nem jelenik meg a jelölésben, komolyabb visszaélés a nyelvvel, mint az $=$ szimbólum használata. Az „ $y = f(x)$ ” kifejezésben A, B, f, x és y a szabad változók. „ $y = f(x)$ ” nem áll elő helyettesítéssel valamilyen „ $y = z$ ”-ból; FOLDS-ban nincsenek olyan terminusok, mint $f(x)$.

A $\exists!$ szimbólumot a szokásos módon rövidítésként használjuk; bármely típusos változó elé illeszthetjük. Most pedig további axiómákat sorolunk fel.

(Ax2) Az egyenlőség ekvivalenciareláció:

$$\vdash x, y, z : A . (x = x \wedge (x = y \rightarrow y = x) \wedge ((x = y \wedge y = z) \rightarrow x = z)).$$

(Ax3) A függvényalkalmazás jóldefiniált:

$$\vdash f : A \rightarrow B . x, u : A . y : B . ((x = u \wedge y = f(x)) \rightarrow y = f(u)).$$

(Ax4) A függvényalkalmazás *műveletszerű*, az érték egyértelműen meghatározott.

$$\vdash f : A \rightarrow B . x : A . y, z : B . ((y = f(x) \wedge z = f(x)) \rightarrow y = z).$$

(Ax5) A függvényalkalmazás *invariáns* az egyenlőségre:

$$\vdash f : A \rightarrow B . x : A . y, z : B . ((y = f(x) \wedge y = z) \rightarrow z = f(x)).$$

(Ax6) Identikus morfizmus létezése:

$$\vdash \tau \Rightarrow f: A \rightarrow A . f = \text{id}_A.$$

(Ax7) Komponálható nyilak kompozíciójának létezése:

$$\vdash f: A \rightarrow B . g: B \rightarrow C \Rightarrow h: A \rightarrow C . h = gf.$$

Az (Ax1)–(Ax7) axiómák az *absztrakt halmazok minimális elméletének* axiómái. Ezt az elméletet T_{abssmin} fogja jelölni. T_{abssmin} egy *mintatétele* az asszociativitási törvény; egy lehetséges formájában:

$$\begin{aligned} &\vdash f: A \rightarrow B . g: B \rightarrow C . h: C \rightarrow D . i: A \rightarrow C . j: B \rightarrow D . k: A \rightarrow D . \\ &\quad ((i = gf \wedge j = hg \wedge k = hi) \rightarrow k = jf) \end{aligned}$$

A fentebb megadott informális szemantika elegendő kell, hogy legyen az olvasó számára a tétel bizonyításához, megmutatva, hogy az következik az axiómákból. Mégis úgy vélem, megéri a fáradságot, hogy belemenjünk a nyelv formális szemantikájának részleteibe.

Kezdeként újradefiniáljuk L_{abss} típusstruktúráját. L_{abss} az absztrakt halmazok különféle lehetséges axiomatikus elméletei – köztük T_{abssmin} – *mögött* álló nyelv.

- $A: \text{Set}$
- $A: \text{Set} :: x: \text{El}(A)$
- $A, B: \text{Set} :: f: \text{Map}(A, B)$
- $A: \text{Set} :: x, y: \text{El}(A) : e: \text{Equ}(A, x, y)$
- $A, B: \text{Set} :: f: \text{Map}(A, B) . x: \text{El}(A) . y: \text{El}(B) : a: \text{App}(A, B, f, x, y)$

Minden egyes sor egy szabály arra, hogy hogyan lehet új változót bevezetni a korábban bevezetett változókra támaszkodva. Például az $\text{Equ}(A, x, y)$ típus, és vele együtt az $e: \text{Equ}(A, x, y)$ változódeklaráció is akkor és csak akkor helyes grammatikailag, ha $A: \text{Set}$ (A egy Set típusú változó), és $x, y: \text{El}(A)$ (x és y az $\text{El}(A)$ típusba tartozó változók). Megfigyelhetjük, hogy a változóismétlést tartalmazó

$$A: \text{Set} . x: \text{El}(A) . e: \text{Equ}(A, x, x)$$

és

$$A: \text{Set} . f: \text{Map}(A, A)$$

deklarációk helyesek, hiszen követik a szabályokat.

A (jólformált) formulák szerkesztési szabályait korábban már leírtuk általában a FOLDS-ra.

Az $L = L_{\text{abss}}$ nyelv halmazelméleti (vagy *enszemblista*) szemantikáját megadhatjuk úgy, hogy a fenti típus-hozzárendelési szabályokat az L interpretációjának

specifikációjává alakítjuk. Egy L -struktúrát adunk meg; mondjuk M -et. Egy halmazrendszert kell megadnunk, amely a következőkből áll:

- az $M(\text{Set})$ halmazból;
- $M(\text{Set})$ (minden) A elemére az $M(\text{El})(A)$ halmazból;
- $M(\text{Set})$ -beli A -ra és B -re az $M(\text{Map})(A, B)$ halmazból;
- $M(\text{Set})$ -beli A -ra és $M(\text{El})(A)$ -beli x, y -ra az $M(\text{Equ})(A, x, y)$ halmazból;
- $M(\text{Set})$ -beli A -ra és B -re, valamint $M(\text{Map})(A, B)$ -beli f -re, $M(\text{El})(A)$ -beli x -re és $M(\text{El})(B)$ -beli y -ra az $M(\text{App})(A, B, f, x, y)$ halmazból.

Az L -struktúrának ez a leírása nyelvünk formális szemantikájának definiálására van szabva. Amikor egy formulát kiolvasunk egy M L -struktúrában, akkor minden egyes változót a megfelelő M -beli típus egy elemeként olvasunk: például egy $t: \text{App}(A, B, f, x, y)$ változót az $M(\text{App})(A, B, f, x, y)$ elemeként, ahol A, B, f, x és y alkalmas elemek, vagyis A és B az $M(\text{Set})$ -ben van, x az $M(\text{El})(A)$ -ban, y pedig az $M(\text{El})(B)$ -ben. A $\exists t: \text{App}(A, B, f, x, y)$ kvantornak világos jelentése van, amikor M -ben olvassuk ki: azt értjük rajta, hogy van egy t az $M(\text{App})(A, B, f, x, y)$ halmazban.

Hadd jegyezzem meg, hogy szinte minden korábbi írásomban és előadásomban egy egyszerűsített szemantikát használtam, amely klasszikus esetben ekvivalens a fentebb megadottal. Az egyszerűsített változatban az L -struktúra egy Set -értékű *funktor* egy bizonyos, a nyelvhez társított kategóriából. A FOLDS eredeti közlésekor, a Makkai 1995 monográfiában leírok egy „családi megközelítést” is a FOLDS-hoz általában; ennek a megfelelő speciális esetét alkalmaztuk itt (lásd a 22. és 23. oldalakon az idézett monográfiában). Az absztrakt halmazok metafizikájának szempontjából a „családi megközelítés” a találóbb.

A szokásos módon beszélhetünk L egy mondatának *modelljeiről*, egy T elmélet *modelljeiről* és T egy *tételéről*. A fenti szemantikával nem nehéz igazolni, hogy az asszociativitási törvény tétele T_{abssmin} -nek.

$T = T_{\text{abssmin}}$ egy nagyon elemi elmélet. T modelljei lényegében a *konkrét kategóriákkal* esnek egybe, vagyis egy kis C kategóriával, amelyhez tartozik egy hű $F: C \rightarrow \text{Set}$ funktor. Pontosabban: legyen (C, F) egy konkrét kategória. Defináljuk az M L -struktúrát a következőképpen:

- $M(\text{Set}) = \text{Ob}(C)$;
- ha A az $M(\text{Set})$ -ben van: $M(\text{El})(A) = F(A)$;
- ha A és B az $M(\text{Set})$ -ben van: $M(\text{Map})(A, B) = \{f \in \text{Arr}(C): f: A \rightarrow B\}$;
- ha A az $M(\text{Set})$ -ben van, x és y az $M(\text{El})(A)$ -ban: $M(\text{Equ})(A, x, y) = \{\emptyset\}$, ha $x = y$, máskor $M(\text{Equ})(A, x, y)$ az üres halmaz;
- ha A és B az $M(\text{Set})$ -ben van, f pedig az $M(\text{Map})(A, B)$ -ben, x az $M(\text{El})(A)$ -ban és y az $M(\text{El})(B)$ -ban, akkor $M(\text{App})(A, B, f, x, y) = \{\emptyset\}$, ha $(Ff)x = y$, máskor $M(\text{App})(A, B, f, x, y)$ az üres halmaz.

Nevezzünk egy konkrét kategóriából ilyen módon nyert L -struktúrát konkrét L -struktúrának. A következők teljesülnek:

- (i) Minden konkrét L -struktúra modellje T -nek.
- (ii) Van elég konkrét L -struktúra: bármely L -ben tett FOLDS-beli kijelentés, amely minden konkrét L -struktúrában igaz, igaz T minden modelljében.
- (i) bizonyítása közvetlen verifikáció; (ii) bizonyításához tulajdonságokat kell bizonyítani egy tetszőleges M modellre – például az asszociativitási törvényt –, majd végrehajtani egy műveletet, amelynek része, hogy ekvivalenciaosztályokat képzünk az elemekből és nyilakból. Így eljutunk egy $[M]$ konkrét L -struktúrához, amely egy nagyon erős értelemben ekvivalens M -mel (FOLDS-ekvivalencia); és ennek következtében: M és $[M]$ ugyanazokat az L -mondatokat elégítik ki.

Most már kimondhatjuk és bebizonyíthatjuk azt, amit a Lawvere-imperatívusznak neveztünk: „[egy absztrakt halmaznak] a számosságán túl nincs külső tulajdonsága.”

Állítás: *Lawvere imperatívusza* Bármely $\phi(A)$ formulára, amelynek A az egyetlen szabad Set-változója, a következő tétel T_{abssmin} -ben:

$$\models ((\phi(A) \wedge A \text{ iso-to } B) \rightarrow \phi(B)).$$

Az állítás egy tételséma a T_{abssmin} elméletben, amennyiben végtelen sok, a ϕ paramétertől függő T_{abssmin} -beli tételt mond ki.

Kategóriákban fogalmazva: ha egy konkrét kategóriában egy a objektumnak van egy, a FOLD L nyelvén kifejezhető tulajdonsága, akkor bármely más B objektum, amely izomorf A -val, rendelkezni fog ugyanezzel a tulajdonsággal.

Természetes módon a bizonyításnak ϕ összetettsége szerinti indukcióval kell történnie, ami pedig egynél több változós formulákkal jár.

Legyen x *változókontextus*, vagyis egy véges változóhalmaz, amelyet úgy kapunk meg, hogy egymás után csatoltunk a meglevőkhöz a fentebb kimondott szabályok szerint deklarált változókat. Legyen y az x egy diszjunkt izomorf másolata – röviden: *másolata* –, ahol az izomorfizmus egy x -beli x -et az y -beli $\bar{x}$ -be képez le. Konstruáljunk a következőképpen egy új $I(X, Y)$ kontextust, amely az $X \cup Y$ kiterjesztése. Minden egyes x -beli Set típusú x -re legyen $i(x)$ egy új $\text{Map}(x, \bar{x})$ típusú változó; és adjunk minden ilyen $i(x)$ -et hozzá $X \cup Y$ -hoz. Defináljuk $\text{Iso}(X, Y)$ -t a következő formulák konjunkciójaként:

- ha x : Set x -ben van, akkor a formula $\text{Iso}(i(x))$;
- ha x, y : Set, $f: x \rightarrow y$ mind X -ben van, akkor az a formula, amely kimondja, hogy az alábbi

$$\begin{array}{ccc}
 x & \xrightarrow{\quad f \quad} & y \\
 i(x) \downarrow & & \downarrow i(y) \\
 \bar{x} & \xrightarrow{\quad \bar{f} \quad} & \bar{y}
 \end{array}$$

négyszet kommutál; ez a formula a következő:

$$\exists k: x \rightarrow \bar{y} . k = i(y) \cdot f \wedge k = \bar{f} \cdot i(x);$$

– ha $x: \text{Set}$, $y: \text{El}(x)$ X -ben van, akkor a $\bar{u} = (i(x))(u)$ formula.

Állítás: Legyen ϕ egy formula, és X a formula szabad változóinak kontextusa. A fentebb definiált $\text{Iso}(X, Y)$ formulával a következő tétel T_{abssmin} -ben:

$$\models \phi(X) \wedge \text{Iso}(X, Y) \rightarrow \phi(Y).$$

Tegyük fel, hogy X és X' kontextusok, és X részkontextusa X' -nek úgy, hogy $X' \setminus X$ egy egyelemű $\{u\}$ halmaz. A nyelvünkben megengedett ötféle változódeklarációval összhangban u -nak ötfajta típusa lehet. Az ötödik lehetőség például az, hogy $u: \text{App}(A, B, f, x, y)$ megfelelően deklarált X -beli A, B, f, x és y változókra. Legyen továbbá Y' az X' egy másolata úgy, hogy Y' kiterjesztése az X kontextus egy Y másolatának. Az $I(X', Y')$ kontextust konstruáljuk meg úgy, hogy kiterjesztése legyen az $I(X, Y)$ kontextusnak.

Tekintsük az $I(X', Y')$ kontextust. A következő új elemek vannak benne $I(X, Y)$ -hoz képest: u és $\bar{u}$, és ha $u: \text{Set}$, akkor még egy, az $i(u): u \rightarrow \bar{u}$ nyíl. Az $\text{Iso}(X', Y')$ formula rendelkezésünkre áll az $I(X', Y')$ kontextusban. Írjunk $\text{Iso}^*(X', Y')$ -t a

$$\exists i(u): u \rightarrow \bar{u} . \text{Iso}(X', Y')$$

formula helyett, ha $u: \text{Set}$; máskor pedig legyen $\text{Iso}^*(X', Y')$ ugyanaz, mint $\text{Iso}(X', Y')$. Az $\text{Iso}^*(X', Y')$ -beli szabad változók halmaza mindkét esetben $I(X, Y) \cup \{u, \bar{u}\}$.

Lemma: A fenti jelölésekkel a következő formula (univerzális lezártja) tétel T_{abssmin} -ben:

$$\models \text{Iso}(X, Y) \rightarrow \forall u: \tau . \exists \bar{u}: \bar{\tau} \text{ Iso}^*(X', Y').$$

„ $u: \tau$ az u típusdeklarációja (fentebb adtunk rá egy példát); $\bar{u}$ pedig u másolata Y' -ben.

A lemma azt fejezi ki, hogy az x és y „diagramok” bármely f izomorfizmusára és bármely „ x -re alapozott” új u elemre tudunk találni egy $\bar{u}$ „ y -ra alapozott” elemet úgy, hogy ki tudjuk terjeszteni f -et $X' = X \cup \{u\}$ -ről $Y' = Y \cup \{\bar{u}\}$ -ra képező

izomorfizmus. A kategóriaelmélet számára ez trivialis, kivéve, hogy itt a „diagram” értelme árnyalatnyit különböző és tágabb, mint a kategóriaelméletben. A lemma bizonyítása nem jelent nehézséget; csak a fentebb említett „öt esetet” kell különválasztani.

Az Állítás bizonyítása is egyszerű a lemma felhasználásával.

Az utolsóként kimondott állítás figyelemre méltó módon kiterjeszti „Lawvere imperatívuszát”, és ennek jelentősége van a strukturalizmus szempontjából; „Benacerraf imperatívuszának” is nevezhetjük – lásd (Benacerraf 1965), (McLarty 1993), (Makkai 1999). Vegyük a *csoport* fogalmát az absztrakt halmazelméletben ugyanannak, ami a fogalom standard adoptációja a kategóriaelméletben: *csoport-objektum* egy kategóriában. A csoport-objektum egy *diagram*, amely a következőkből áll: egy G objektumból – számunkra ez egy halmaz –; egy másik halmazból, a $G \times G$ (kategoriális) szorzatból a π_0 és $\pi_1: G \times G \rightarrow G$ projekciókkal; az $m: G \times G \rightarrow G$ csoportműveletből; és az $1 \rightarrow G$ egységeleképézésből (ahol 1 a terminális objektum, ez az absztrakt halmazelméletben egyelemű halmaz); ezekkel az adatokkal együtt feltételek is adóttak, amelyek először is azt specifikálják, hogy a $G \times G$ a projekciókkal valóban kategoriális szorzat, 1 pedig egy egyelemű halmaz, és azután – és főképpen – a szokásos csoporttörvényeket. Nézőpontunkból az említett feltételek egyáltalán nem számítanak: két csoport izomorfizmusának fogalma ugyanaz, mint két diagram izomorfizmusáé az Állításban, csak két változófajta szerepel bennük, a halmaz típusúak és a nyíl típusúak. A végeredmény az, hogy egy csoport minden olyan tulajdonsága, amely kifejezhető az absztrakt halmazok *bármely* T FOLDS elméletében, (de) *az adott* L nyelvben, és teljesíti azt a minimális feltételt, hogy T kiterjesztése T_{abssmin} -nek, invariáns a csoportizomorfizmusokra.

V. TOVÁBBI MEGFONTOLÁSOK A HALMAZOKRÓL; TÚL A HALMAZOKON

Azt, ahogy az előző szakaszokban bemutattuk az absztrakt halmazelméletet, az elmélet tisztán analitikus részének nevezhetjük. Vannak további, szintetikus természetű megfontolások is: ítéletek absztrakt halmazok létezéséről, és általánosabban: *absztrakt struktúrák* létezéséről, amelyek részint absztrakt halmazokból állnak, részint más entitásokból, amelyeket a nyelvben előírt tulajdonságokkal nevezünk meg. (Az absztrakt struktúrákat tekinthetjük *realizált kontextusoknak*, utalva a *változók kontextusának* szintaktikai fogalmára. A fentebb tárgyalt csoportok példával szolgálnak absztrakt struktúrára.) A ZFC halmazlétezési axiómái szintetikus ítéletek az elsőrendű axiomatikus halmazelmélet metafizikájának kontextusában (elsőrendű logikán egyenlőségjeles elsőrendű logikát értek a szokásos értelemben). Az alábbiakban rá fogok mutatni arra, hogy az absztrakt halmazelmélet analitikus keretei alkalmasak az elsőrendű halmazel-

méleti ítéletek kifejezésére, *amennyiben elfogadjuk a regularitási axiómát*. Ennek az az oka, hogy lehetséges adekvát módon absztrakt struktúrákként kezelni a *tiszta halmazokat*, azokat a halmazokat, amelyekre igaz a regularitási axióma.

Másfelől a TTCFM túlmegy az absztrakt halmazelméleten. A halmazlétezés problémái a tisztahalmaz-elméletben, amelyek a Burali-Forti-paradoxonban öltenek testet, arra ösztönöznek bennünket, hogy új, kategóriaelméleti módon konstruáljuk meg az absztrakt halmazok összességét mint egy *sajátos kategóriát*, a *halmazok kategóriáját*. Bevezetjük a kategóriák nyelvét, amelyben egyetlen kiinduló fajta van, a CATEGORY. Az absztrakt kategóriaelméletben a $C:CA\text{-}CATEGORY$ változódeklaráció (C helyén esetleg másik betűvel) nyit meg minden kontextust (változódeklarációs rendszert), ugyanúgy, ahogy az absztrakt halmazelméletben $A:SET$ (A helyén esetleg másik betűvel) nyit meg minden kontextust. Ahogy az absztrakt halmazok nyelve természetes módon elvezetett a kategória fogalmához, és azután a kategóriák nyelvéhez, a kategóriák nyelve is utat nyit annak, hogy a kategóriák összességét a *kétdimenziós kategória* sajátos eseteként tekintsük, a *kategóriák kétdimenziós kategóriájaként*. Ebben a halmazok kategóriája sajátos alapvető objektumként jelenik meg, amelyet bizonyos specifikációk karakterizálnak; nincs a fregei abszolút értelemben egyedileg karakterizálva, hanem csak kategoriális ekvivalencia erejéig. Ez a fogalom veszi át a halmazokról szólva a „megegyező számosságú” („izomorf”) helyét.

Ahogy a kategória nem halmaz (nincs mögötte halmaz, mert objektumaira nem tesszük fel az egyenlőséget), a kétdimenziós kategória sem kategória többé, még csak nem is hozzáadott struktúrával rendelkező kategória. Például az 1-cellák (nyilak) kompozíciója nem (szigorúan) asszociatív.

Természetes módon merül fel ezen a ponton, hogy minden nemnegatív egész n -re kellene léteznie n -kategóriának (az $n = 0$ a halmazok esete) úgy, hogy *az n -kategóriák összessége $n + 1$ -kategória*. És itt felsejlik egy történet, amely még korántsem ért véget, mert (érdekes!) matematikai bonyodalmak merülnek fel. A történetet az hajtja előre, amit fregei imperatívusznak nevezek: *értelmezd* a szintézis folyamatának egy korábbi pontján bevezetett, világosan határolt fajtába tartozó entitások összességét – *ha szükséges*, egy újfajta összesség speciális eseteként. Megjegyzem, hogy az ω -kategóriák összessége maga is ω -kategória; itt az „új” totalitás már nem egy újfajta példánya!

Itt szükségesnek tűnik tisztázni néhány grammatikai kérdést. Mint az előző szakaszban rámutattunk, az absztrakt halmazok (többes szám!) nyelvét lehet *egyetlen konkrét* kategória nyelvének tekinteni. Használhattuk volna ehelyett *egyetlen* kategória („konkrét” nélkül) FOLDS nyelvét is, és ezen a módon közelebb is kerültünk volna Lawvere szándékához, az (elemi) toposz fogalmának bevezetéséhez. Egyetlen kategória L_{cat} tiszta FOLDS-nyelve explicit módon ki van fejtve (Makkai 1998)-ban; számtalanszor használtam is a FOLDS-ról beszélve. A toposz-axiómák jólformált FOLDS-mondatokként jelennek meg L_{cat} -ban. Az előző szakaszokban tárgyalt L_{abss} -hez hasonlóan L_{cat} -nak is öt „fajtája” van, de persze

ezek a fajták nem ugyanazok. A fő különbség az, hogy L_{cat} -ban – csakúgy, mint Lawvere metafizikájában – a kompozíció primitív. L_{cat} *interpretálható* L_{abss} -ben, és ezt az interpretációt valójában javarészt el is végeztük az előző szakaszban. Az említett interpretálhatóság lényegében ugyanaz, mintha azt mondanánk, hogy minden konkrét kategóriának van egy mögöttes kategóriája. A kategóriák (többes szám!) nyelve, amelyet az előző bekezdésben említettünk, „magasabb” nyelv, amelyben a kategóriák pluralitása *egy változó értéktartományául* szolgál.

Az előző bekezdésekben elmondottak igen vázlatosak. Elhallgattam például a „gyenge” jelzőt a „magasabb kategória” kifejezés mellől. Ha az olvasó el akarja helyezni a fentebb elmondottakat a szakirodalom kontextusában, akkor ki kell egészítenie ezzel a jelzővel az olyan kifejezéseket, mint „kétdimenziós kategória”, „ n -kategória” stb.

Hadd térjek vissza a tiszta halmazokra. Helyezkedjünk egy (egyenlőségjeles) elsőrendű halmazelméletbe, mint a ZFC – bár ennek az elméletnek csak egy kis töredékére van szükségünk, és ami fontosabb: csak intuicionista logika kell a gondolatmenethez. Legyen x egy tetszőleges halmaz, és $\text{tr}(\{x\})$ legyen az egyelemű $\{x\}$ tranzitív lezártja, vagyis a legszűkebb olyan y halmaz, amely tranzitív ($u \in v \in y$ -ből következik $u \in y$), és tartalmazza x -et. Tekintsük azt az x struktúrát, amelynek mögöttes halmaza $\text{tr}(\{x\})$, kitüntetett benne az x elem, és tartalmazza a mögöttes halmazra korlátozott $\in$ relációt. Ki fog derülni, hogy *ha feltesszük a regularitási axiómát* – amit mostantól megteszünk –, az $X[x] = (\text{tr}(\{x\}); x, \in|_{\text{tr}(\{x\})})$ struktúrák, amelyeket egy tetszőleges (tiszta) x halmaz meghatároz (a regularitási axióma értelmében minden halmaz tiszta) *izomorfia erejéig karakterizálhatók tisztahalmaz-struktúrákként*, azon $X = (|X|; x, E)$ struktúrákként, amelyekben E bináris reláció x -en, x eleme x -nek, és kielégítik az alábbi feltételeket:

- (1) E tranzitív: $uEvEw$ -ből következik uEw ;
- (2) E jólfundált: nevezzük x egy A részhalmazát induktívnak, ha bármely $u \in X$ -re abból a tényből, hogy $\{v: vEu\}$ részhalmaza A -nak, következik, hogy u az A -ban van. A feltétel az, hogy ha A induktív, akkor $A = |X|$;
- (3) E extenzionális: $u = v$ akkor és csak akkor, ha minden w -re wEu akkor és csak akkor, ha wEv ;
- (4) $|X|$ az $\{x\}$ leszálló E -lezárása: X bármely A részhalmazára ha $x \in A$ és bármely $v \in A$ -ra és olyan u -ra, amelyre uEv , teljesül, hogy u az A -ban van, akkor $A = |X|$.

Az $X[x]$ tisztahalmaz-struktúrákat standard tisztahalmaz-struktúrának nevezzük. A következőt állapíthatjuk meg:

Minden X tisztahalmaz-struktúrához létezik pontosan egy x tiszta halmaz úgy, hogy X izomorf $X[x]$ -szel; továbbá az $X \rightarrow X[x]$ izomorfizmus egyértelműen meghatározott.

Valójában az x megkülönböztetett elemet ki is lehet venni a struktúra elnevezéséből, és ehelyett csak a létezését biztosító (4) feltételt megkövetelni, hiszen ha létezik ilyen x , akkor szükségképpen egyedi is.

Az imént kimondott állítás egy változata a Mostowski suvasztási lemmaként ismert eredménynek. Az $X = (|X|, E)$ *tranzitív struktúrákra*, a kitüntetett elem és (4)-es feltétel nélküli tisztahalmaz-struktúrákra az teljesül, hogy bármely X és Y tranzitív struktúrára legfeljebb egy struktúratartó morfizmus van X -ből Y -ba, és ha $f: X \rightarrow Y$ ilyen, akkor f az X -et Y egy kezdőrészhalmazába képezi le, vagyis $|Y|$ olyan B részhalmazába, amelyre $u(E^Y)v$ -ből és $v \in B$ -ből az következik, hogy u benne van B -ben. Speciális esetként egyetlen $X \rightarrow X$ leképezés van, az identikus leképezés. Továbbá minden x tranzitív struktúrára pontosan egy y tranzitív halmaz van úgy, hogy x izomorf $(y, \in|y|)$ -nal. Rendszerint ez utóbbi állítás az, amit Mostowski-lemmának neveznek.

Jelölje $x[X]$ a kiemelt állításban szereplő egyértelműen meghatározott x -et. X és Y mostantól tisztahalmaz-struktúrát jelent; $X = (|X|; x, E_X)$, $Y = (|Y|; y, E_Y)$. $X(\text{EQUALS})Y$ rövidíti azt az állítást, hogy x izomorf y -nal, $X(\text{EPSILON})Y$ pedig a következő állítást: van olyan

$$f: (X, E_X) \rightarrow (Y, E_Y),$$

amelyre $f(x)(E_Y)y$. A következő két eredmény bizonyítható halmazelméletünkben:

Bármely X és Y tisztahalmaz-struktúrára $X(\text{EQUALS})Y$ akkor és csak akkor, ha $x[X]=y[Y]$, és $X(\text{EPSILON})Y$ akkor és csak akkor, ha $x[X]$ eleme $y[Y]$ -nak.

Az olvasó valószínűleg látni fogja, hogy a fenti eredmények a tisztahalmaz-elmélet teljes absztrakthalmaz-elméleti jellemzését jelentik. Tekintsük L_{abss} -ben a következő változódeklarációt:

$$A, E: \text{Set} . l, r: E \rightarrow A . x: \text{El}(A).$$

A két $E \rightarrow A$ nyíl célja az, hogy az A halmaz feletti bináris relációt pótolja. FOLDS-ban tudunk olyan ϕ formulát írni, amely pontosan az említett három szabad változót tartalmazza, és amely azt *fejezi ki*, hogy (A, x, E) tisztahalmaz-struktúra. $\phi(A, E, l, r, x)$ azt mondja ki, hogy A egy halmaz, (E, l, r) egy reláció A -n – értve ezen, hogy bármely A -beli a -ra és b -re legfeljebb egy e van E -ben úgy, hogy $l(e) = a$ és $r(e) = b$ (ha van ilyen e , azt úgy mondjuk, hogy aEb) –, és az (1)–(4) feltételek teljesülnek. A formula L_{abss} -beli megfogalmazásához szükségünk van arra, hogy *a részhalmazairól* tudjunk beszélni az absztrakt halmazelméletben; ebben a toposzelmélet javaslatát követjük. Lawvere 1976-ban, amely a jelen tanulmány kiindulópontja, sok információt találunk a toposzelmélet motivációjáról és annak matematikájáról is.

A tiszta halmazelmélet axiómái kimondhatók az absztrakt halmazelméletben. Az extenzionalitási axióma például ilyen formát ölt:

$$\begin{aligned} & \forall X \forall y (\phi(X) \wedge \phi(Y) \rightarrow (X(\text{EQUALS})Y \leftrightarrow \\ & \forall Z(\phi(Z) \rightarrow (Z(\text{EPSILON})X \leftrightarrow Z(\text{EPSILON})Y))))). \end{aligned}$$

Természetesen itt x és y rendezett n -eseket rövidítenek, mint a fenti (A, E, l, r, x) a megfelelő deklarációkkal. Lesz majd egy könnyű metatételünk arról, hogy az így kapott L_{abss} feletti elmélet deduktívan ekvivalens a tisztahalmaz-elmélettel, amellyel indítottunk.

Azért részleteztem a fentiekben a tiszta halmazokat, hogy hangsúlyozzam: az absztrakt halmazelmélet szempontjából a szokásos axiomatikus halmazelmélet (amelyben feltesszük a regularitási axiómát) egy sajátos *struktúrafajta elmélete*, hasonlóan a csoportokhoz vagy a topologikus terekhez. A topologikus terek itt relevánsabbak, mert a definíciójuk nem elsőrendű, mint a csoportoké. A tiszta halmazok sem elsőrendben definiált struktúrák: erről tanúskodnak az univerzális kvantorok a definíciójukban.

A tisztahalmaz-elmélet kidolgozása az absztrakthalmaz-elméleten belül csak akkor természetes dolog, ha az absztrakt halmazok egy *természetes* axiómarendszerére épül. A kidolgozás során a fentebb megadott $\phi(X)$ formulát használnánk a „tiszta halmaz” definiálására. Ezt a definíciót úgy kezelnék az elméletben, ahogy például a topologikus tér definícióját kezeljük a topológiában.

Az absztrakt halmazokra természetes axiómarendszert kapunk, ha T_{abssmin} ki-terjesztéseként felvesszük a nyelvünkben megfogalmazott toposzaxiómákat. Nevezzük a kapott elméletet T_{topos} -nak; ennek nyelve továbbra is az L_{abss} lesz. Két példa T_{topos} tételeire: mind a fentebb kimondott „extenzionalitási axióma”, mind a szokásos hatványhalmazaxióma L_{abss} -beli fordítása bizonyítható. Más, erősebb rendszerek is elgondolhatók; például felvehetünk egy korlátozás nélküli részhalmazkomprehenziós sémát (vö. Makkai 2010).

Az absztrakt halmazelmélet nézőpontjából azt kell mondanunk: természetellenes és szükségtelen is feltételezni, hogy minden csoport mögött egy olyan halmaz van, amely tisztahalmaz-struktúrával rendelkezik, és ennek a struktúrának semmi köze magához a csoporthoz – de észre kell vennünk, hogy a szokásos axiomatikus halmazelmélet (ha a naiv halmazelmélet nem is) éppen ezt a „főlősleges” feltevést teszi meg.

VI. TÖRTÉNETI MEGJEGYZÉSEK

A FOLDS kifejtését lásd Makkai 1995 és Makkai 1998. A TTCFM további aspektusait lásd Hermida *et al.* 2000/2001/2002 és Makkai 1999/2004.

2003 nyarán, az ASL Chicago-beli ülése után két üzenetet küldtem a FOM listára (fom@nyu.edu); az első június 22-én, a másodikat július 18-án (lásd Makkai 2003). Ezekben felvázoltam az absztrakt halmazok e tanulmányban tárgyalt rendszerét. Az L_{abss} nyelvet szóról szóra ugyanígy adtam meg a második üze-

net 5. oldalán. Nem mondtam ki azt a két állítást, amelyeket ma Lawvere- és Benacerraf-imperatívusznak nevezek, de a második üzenet 3. oldalán így fogalmaztam: „lesznek metamatematikai eredményeink, amelyek szavatolják, hogy pontosan azt tesszük, ami szükséges a megfelelő invarianciatulajdonságok megtartásához az összes állításban és konstrukcióban”, például a csoportokra vonatkozóan. A tiszta halmazok kezelésére, amit itt viszonylag részletesen megadtunk, a második üzenet utal.

E tanulmánynak fontos előfutára Colin McLarty tanulmánya (McLarty 1993). Ő Lawvere 1964-ből indul ki, és azt állítja, hogy a Lawvere-féle Halmazok Kategóriájának Elemi Elmélete (Elementary Theory of the Category of Sets; ETCS) olyan elmélet, amely megfelel az általam Benacerraf-imperatívusznak nevezett elvnek. A 494. oldalon megtaláljuk a Benacerraf-imperatívusz egy fontos esetének kimondását a természetesszám-objektumra mint absztrakt struktúra speciális esetére, és a tanulmány 495. oldalán megtaláljuk a Lawvere-imperatívusz kimondását is. Találunk bizonyításvázlatokat arra, hogy ezek az állítások ETCS-ben tétel-sémák. Itt is érvényesek azonban a Lawvere fentebbi (4) passzusában tett állítással szembeni fenntartásaim: ahogy Lawvere tanulmánya, úgy McLartyé sem ad meg egy adekvát mögöttes nyelvet azokhoz az állításokhoz, amelyeknek invariánsnak kellene lenniük az izomorfizmusra. Az egyetlen – de lényegi – újdonság a jelen tanulmányban és annak korábbi változataiban – (Makkai 2003) egy ilyen nyelv, az absztrakt halmazelmélet FOLDS nyelve.

A Lawvere 2005 tanulmány reprint Lawvere 1964 már 1965-ben létező teljes verziójából. Lawvere 2005 részletesen kifejti az absztrakt halmazok elméletét klasszikus (boole-i) elsőrendű logikában. Bár Lawvere 2005 nem utal arra, hogy az elsőrendű logikát korlátozni lehetne vagy kellene azon a módon, ahogy L_{abss} teszi, a Lawvere 2005-ben kifejtett elmélet minden lényegi tartalmi változtatás nélkül lefordítható az absztrakt halmazelmélet FOLDS-ban, a L_{abss} nyelven történő kifejtésére.

A tiszta halmazok versus absztrakt halmazok jelen tárgyalása rokon Johnstone 1977 9.2. szakaszával.

Mekis Péter fordítása

IRODALOM

- Benacerraf, Paul 1965. What Numbers Could Not Be. *Philosophical Review* 74. 47–73.
- Cartmell, John 1986. Generalized Algebraic Theories and Contextual Categories. *Annals of Pure and Applied Logic* 32. 209–243.
- Feferman, Solomon 1977. Categorical Foundations and Foundations of Category Theory. In *Logic, Foundations of Mathematics and Computability Theory* (Proc. Fifth Internat. Congr. Logic, Methodology and Philos. of Sci., Univ. Western Ontario, London, Ont., 1975). Univ. Western Ontario Ser. Philos. Sci. 9. kötet. Dordrecht, Reidel. 149–169.

- Hermida, Claudio – Makkai Mihály – John Power 2000/2001/2002. On Weak Higher Dimensional Categories I. *Journal of Pure and Applied Algebra* 153. 221–246; 157. 247–277; 166. 83–104.
- Johnstone, Peter T. 1977. *Topos Theory*. London, Academic Press.
- Lawvere, William F. 1964. An Elementary Theory of the Category of Sets. *Proc. National Acad. Sci. USA* 52. 1506–1511.
- Lawvere, William F. 1969. Adjointness in Foundations. *Dialectica* 23.
- Lawvere, William F. 1976. Variable Quantities and Variable Structures in Topoi. *Algebra, Topology and Category Theory, A Collection in Honor of Samuel Eilenberg*. Academic Press. 101–131.
- Lawvere, William F. 2005. An Elementary Theory of the Category of Sets (Long Version) With Commentary. *Reprints in Theory and Applications of Categories* 11. 1–35.
- McLarty, Colin 1993. Numbers Can Be Just What They Have To. *Nous* 27/4. 487–498.
- Makkai Mihály 1995. First Order Logic with Dependent Sorts with Applications to Category Theory. <URL: <http://math.mcgill.ca/makkai> >, utolsó hozzáférés: 2013. november 28.
- Makkai Mihály 1998. Towards a Categorical Foundation of Mathematics. In J. A. Makowski – E. V. Ravve (szerk.) *Logic Colloquium '95. Lecture Notes in Logic* 11. Springer-Verlag. 153–190.
- Makkai Mihály 1999. On Structuralism in Mathematics. In R. Jackendoff és mások (szerk.) *Language, Logic and Concepts. Essays in Memory of John MacNamara*. Cambridge/MA, The MIT Press. 43–66.
- Makkai Mihály 1999/2004. The Multitopic Omega-Category of All Multitopic Omega-Categories. <URL: <http://math.mcgill.ca/makkai> >, utolsó hozzáférés: 2013. november 28.
- Makkai Mihály 2003. A New Foundation for Abstract Mathematics. Postings on June 22 and July 18. fom@cs.nyu.edu. <URL: <http://math.mcgill.ca/makkai> >, utolsó hozzáférés: 2013. november 28.
- Makkai Mihály 2010. Notes (October 27). <URL: <http://math.mcgill.ca/makkai> >, utolsó hozzáférés: 2013. november 28.
- Marquis, Jean-Pierre 2012. Categorical Foundations of Mathematics, or how to provide foundations for abstract mathematics. *The Review of Symbolic Logic*. 51–75.

WEISS JÁNOS

„A tévedésekre specializált filozófus”

Ezt Odo Marquard mondta magáról egy 1984-es előadásában (Marquard 1995/2008. 79); ekkor ötvenhat éves volt, és a gießeni egyetem professzoraként a pályája csúcsán állt. Ebben az évben kapta meg a Sigmund Freud-díjat, és egy év múlva az Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland elnökének választották. A címben szereplő idézetet Marquard is (nagy valószínűséggel) ironikus túlzásnak szánta, de annyi alapja azért van, hogy a saját koncepcióját szívesen nevezte szkepticizmusnak. Egy szintén 1984-es előadásban ezt mondta: „A szkepszis annyit jelent, mint elfogadni a saját kontingenciánkat” (Marquard 1987. 8). Ha Marquard nem túloz, talán csak ennyit mondott volna: egy filozófus, aki tudja, hogy tévedhet. De a tévedés már mindig feltételez egy koncepciót, amelyet az alábbiakban három könyv elemzésén keresztül szeretnék rekonstruálni.¹

I. ODO MARQUARD: DER EINZELNE. VORLESUNGEN ZUR EXISTENZPHILOSOPHIE

E koncepció gyökerei egy egyetemi előadásig nyúlnak vissza; ezt az előadást Marquard 1974 és 1978 között többször is megtartotta és részletesen kidolgozta. A kiadó az előadások kéziratát a marbach-i Deutsches Literaturarchivból szerezte be; ott őrizték az „őskéziratot”.² A kiadó az előadásokról ezt írja: „[Az előadások] gondolatai és eredményei Marquard publikációiban alig kapnak valamilyen szerepet. [De] az eredetiségük miatt mégis megérdemlik, hogy egy nagyobb

¹ Marquard a hetvenes évek elején kidolgozott egy rangosnak számító történelemfilozófiai koncepciót; ennek a korszaknak a fő műve: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Marquard 1973). Így ha Marquard önálló filozófiai koncepciójára gondolok, akkor mindig a történelemfilozófia *utáni* fázis filozófiájáról beszélek.

² Ennek az őskéziratnak a státusza mégsem egészen világos: (1) nem lehet az első előadás kézírata, mert már szerepel benne Heidegger 1976-os és Sartre 1980-as halálozási dátuma; (2) ha egy megírt előadásról van szó, akkor érthetetlen, hogy miért érezhető rajta az időzavar, és miért vannak benne feltűnő aránytalanságok és kidolgozatlanságok.

olvasóközönség számára is hozzáférhetőek legyenek” (Marquard 2013a. 139). Az előadások abból az időből származnak, amikor Marquardnak még nem volt meg a saját filozófiája. Így én inkább abban látnám az előadások aktualitását, hogy ezek előkészítik Marquard önálló filozófiai koncepcióját. Mindenekelőtt az alcímből érdemes kiindulni, amely az egzisztencia-filozófia (történeti) tárgyalását és bemutatását ígéri. Ez a történeti tárgyalás persze egy bizonyos aktualitásra tekintettel történik. „Az egzisztencia-filozófia aktuális: ennek a megállapításnak úgy tűnik, első megközelítésben ellentmond, hogy az egzisztencia-filozófia klasszikus képviselői már nem a jelenkor filozófusai. A reprezentatív képviselők Kierkegaard, Heidegger és a korai Sartre” (Marquard 2013a. 7). A hetvenes évek közepén és második felében általában is fontos kérdés volt az „öndefiníálás” és az „aktualitás” meghatározása. Nagyjából Marquard előadásaival egy időben Hans Magnus Enzensberger a következőket mondta: „Én azt jónak találom, hogy a diákmozgalmak a kulturális jelenségeket átfogóan és gyorsan relativizálták. És ez nem csak az irodalomra érvényes. A kultúra mindig is egy erős presztízzsel feltöltött dolog volt, és ennek nagyon sokszor maguk a művészek lettek az áldozatai” (Andersch/Enzensberger 1979. 93). Az előadásokban Marquard két divatos filozófiai irányzatot említ: a neomarxizmust és az analitikus filozófiát. De erről az utóbbiról hamarosan megfeledkezik, és így a neomarxizmus (amelyet részben a diákmozgalom honosított meg) marad a legdivatosabb irányzat. Ezekben az előadásokban Marquard a következőkben látja a marxizmus fő problémáit. (1) „1970 körül a »pluralizmus« volt az a csatakiáltás, amely a Szövetségi Köztársaságban behatolt a tudományos intézményekbe, és ahol megvetette a lábát, ott a »pluralizmust« azonnal szitokszóvá változtatta” (Marquard 2013a. 117). Innen kezdve a pluralizmus hangoztatóit „igazság-absztinensekként” denunciálták, és elzárták előlük a tudományos intézményekbe vezető utat. (2) Marquard több tanulmányában is azt tekinti a marxizmus legnagyobb problémájának, hogy a neutrális tudományok nem-morális világát a valóság hiper-moralizálásával próbálja kompenzálni. De a hiper-moralizálás is elvéti a moralitást: létrejön a morál nélküli moralizálás (Marquard 2013a. 86). A hiper-moralitást Marquard többször is úgy írja le, hogy a „lelkiismerettel bírni” a „lelkiismeretnek lenni” patetikus és radikális beállítottságának adja át a maga helyét (Marquard 2000. 12, illetve Marquard 2001. 24).

Az egzisztencia-filozófia „aktualitása” így mindenekelőtt a marxizmus (és a neomarxizmus) ellen irányul. „Az utolsó [divatfilozófia] a – maga összes árnyalatában, a Szövetségi Köztársaságban a Frankfurter Iskola kritikai elmélete által életre hívott, és onnan kiindulva megint hatékonnyá vált – marxizmus. De most mintha megjelenne egy bizonyos elégedetlenség a marxizmussal szemben” (Marquard 2013a. 9–10).³ Mindenesetre az egzisztencia-filozófia az utolsó előtti

³ „És ez nemcsak nálunk van így, hanem ott is, ahol a marxizmus meggyökeresedett, de talán ott az elégedetlenség nem a megfelelő szó, hanem inkább a kiegészítés szükségességé-

divatfilozófia, amelyet a marxizmussal kapcsolatos problémák megjelenése után (vagy azok következtében) újra elő kell venni és aktualizálni kell. A filozófiatörténeti előadások így programatikus karaktert kapnak. Persze Marquard előadásában is van egy érzékeny kétértelműség: úgy tűnik, mintha az egzisztencia-filozófiát a német közvélemény vagy legalábbis a szakmai nyilvánosság figyelmébe szeretné ajánlani; igazából azonban egy saját filozófiai program megalapozására törekszik. Marquard szerint az egzisztencia-filozófia aktualitására vonatkozó kontrafaktuális tézis három indokra épül. (1) „Az egzisztencia-filozófia azért aktuális (vagy lesz aktuálissá), mert mint az utolsó előtti divatfilozófia fontos a filozófiatörténet utolsó divatfilozófiájának, vagyis a neomarxizmusnak (amelyhez jelenleg hozzátartozik egy rossz közérzet) a megismeréséhez és a megértéséhez” (Marquard 2013a. 16). Némileg pontatlan vagy talán pongyola a megfogalmazás: Marquardot nem nagyon érdekli a neomarxizmus, nem lehet látni az érdeklődésre vonatkozó motivációkat, és miért is érdekelné valami, ami pusztán divatjelenség, és ráadásul a divatjelenségek sorában mindig az utolsó a leggyanúsabb. Elég az, hogy elégedetlenség mutatkozik vele szemben. És persze tudjuk, hogy a hetvenes évek közepén – a diákmozgalmak után és következtében – a neomarxizmus valóban súlyos válságba került. (2) „Az egzisztencia-filozófia [aztán] azért aktuális, mert megőrzi és visszaadja a filozófia egy olyan témáját, amely jelenleg [...] mintha kicsúszna a filozófia kezei közül: az egyes témája. Miközben azt feltételezem, hogy az ember számára elkerülhetetlen, hogy egyes legyen” (uo.). Ezt a lehetőséget nagy valószínűséggel a marxizmus veszélyezteti. A marxizmus ugyanis olyan elnyomási mechanizmusokat, egyenlőtlenségi viszonyokat és társadalmi-strukturális összefüggéseket elemez, amelyekben az egyes ember csak funkcionális összefüggések megszemélyesítőjeként jelenik meg. (Marquard eltekint a fiatal Marx értelmezésének ama tradíciójától, amely éppen ezzel próbált szembeszállni.) (3) Az egzisztencia-filozófia aktualitása nem adott előzetesen, hanem éppen a jelenlegi előadások újdonságtartalmával kell megkonstruálni; olyan szempontokat kell tehát kidolgozni, amelyek eddig elkerülték a szakemberek figyelmét. „Az egzisztencia-filozófiáról szinte már partatlanul nagy irodalom áll rendelkezésre. De még mindig vannak olyan témák és kérdések, amelyeket eddig ez a kutatás [...] tárgyalatlanul hagyott. Mármost az mindig aktuális, ha valamit mondunk egy filozófiai formációról, amit erről még

nek belátása: gondolok itt elsősorban a cseh, a lengyel és a jugoszláv marxistákra, akik számára az egzisztencia-filozófia megint vonzóvá válik, és éppen a marxizmus gyakorlati diadala után” (Marquard 2013a. 10). Marquard itt nagyvonalúan megfélemedezik a „magyar marxistákról”, akik ellen már 1973-ban egy filozófusper is lejátszódott. Úgy tekint ezekre a gondolkodókra, mint akik a saját meggyőződésükkel vívódva belátták (sajnos, mert mit lehet tenni?), hogy a marxizmus kiegészítésre szorul. Ez a folyamat azonban – az esetek nagy részében – a marxizmus reneszánszától a marxizmustól való egyetemes távolodás felé mutatott. Ezekről az országokról is elmondható, hogy a „lelkiismeretnek lenni” magasztos küldetése lassan szétmállik, a filozófia egyszerű szakmává minősül vissza. És ez nem egyszerű lefokozást, hanem egy befelé irányuló felszabadulást is jelentett.

nem mondtak el, amelyet [...] eddig még nem próbáltak ki” (Marquard 2013a. 17). Ez az utóbbi pont némileg zavarba ejtő: Marquard mindig nagyon pontosan tudatában van az előadásai programjának; itt azonban mintha egy üres helyet szeretne hagyni. És mintha messzemenően ironikusan fogalmazna, miközben az előadások így a „saját” filozófiájának megteremtése felé mutatnak előre.

„Az egzisztencia-filozófia döntő fogalma [...] az egzisztencia. Ezért lehetőleg gyorsan ki kell mondani és interpretálni kell, hogy mit értünk ezen a fogalmon. Biztos, hogy nincs [...] egy patent-eljárás, biztos, hogy nincs egy örülten biztos módszer” (Marquard 2013a. 23). Mintha toporogni kezdenénk, de a kiindulópont már a birtokunkban van: az egzisztencia-filozófia kiindulópontja az egzisztencia fogalma, pontosabban annak primátusa. A primátus pedig a lényeg-fogalom ellen irányul. És ezzel már el is jutottunk Sartre híres meghatározásához, amit Marquard az előadások vezérfonalává tesz: „Mit jelent itt, hogy az egzisztencia megelőzi az esszenciát? Azt, hogy az ember először is létezik, előfordul, feltűnik a világban, és csak azután definiálja önmagát” (Sartre 1984. 229). Marquard így egy bizonyos történeti megközelítést szeretne kiküszöbölni, vagy inkább elkerülni. Otto Friedrich Bollnow-nak 1955-ben megjelent egy könyve *Existenzphilosophie* címmel, amelyben az egzisztencia-filozófiát a 19. század végén és a 20. század elején kidolgozott életfilozófiák (Nietzsche és Dilthey) meghosszabbításának tartja. „Az életfilozófia célkitűzése az emberi életet, minden ezen túlmenő tételezés kikapcsolásával, tisztán és önmagából kiindulva megérteni; és ebben egy alapvető filozófiai újrakezdés fejeződik ki” (Bollnow 1984. 11).⁴ Igazából Marquard nem is néz szembe ezzel a javaslattal, hanem csak elbagatellizálja: az egzisztencia-filozófiáról nem tudunk semmit, ezért semmi értelme visszalépni az életfilozófiához, amelyről szintén nem tudunk semmit. Ha ebből a perspektívából tekintjük Marquard elemzéseit, akkor azt mondhatjuk, hogy ő maga két fontos történeti szempontot érvényesít. *Egyrészt* egy érdekes kapcsolatot állít föl az egzisztencia-filozófia és a filozófiai antropológia között, amelyet elsősorban Arnold Gehlen neve fémjelez. Mindkettőben közös, hogy az egzisztenciát az esszencia elé helyezi. Marquard néha ezt a két irányzatot az egzisztencia-filozófia variációjának nevezi, de az elemzések domináns szóla-

⁴ Bollnow egy évvel később írt egy újabb könyvet *Neue Geborgenheit* címmel, amelyben az egzisztencia-kérdésnek az irodalomban való megjelenését ünnepelte: „Ezért különösen jelentősnek tűnik, hogy a költészetben, különösen az utóbbi évek lírájában a borzalmak minden tapasztalata után a lét-igenlés érzése kezd kirajzolódni, az ember a saját létezésével szemben örömet érez és hálásan egyetért vele” (Bollnow 1956. 205). Ezt a tendenciát a kortárs költészetben Bollnow elsősorban Bergengruen lírájában éri tetten, aki 1950-ben publikálta a *Die heile Welt* című verseskötetét. Erről az utóbbiról írja Adorno: „Bergengruen kötete csak egy pár évvel fiatalabb, mint az a kor, amelyben a zsidókat, akiket nem gázosítottak el elég alaposan, a tűzbe vetették, ahol azok újra visszanyerték az eszméletüket, és ordítani kezdtek” (Adorno 1973b. 429). Ez a kritika természetesen a dicsőítő Bollnow-ra is rávetül, vagy talán elsősorban ő ellene irányul. Kizártnak tartom, hogy Marquard ne ismerte volna ezt a kritikát, de gondosan ignorálja.

maiban mégis a különbséget hangsúlyozza. „Ezt a különbséget talán két rövid kérdéssel lehet jellemezni. Az egyik filozófia, az önfenntartási filozófia ezt kérdezi: egzisztencia – min keresztül? A másik filozófia, az egzisztencia-filozófia ezt kérdezi: egzisztencia – mi végre? Láthatják: itt belép valami olyasmi, amit értelem-kérdésnek nevezhetünk” (Marquard 2013a. 44). *Másrészt* arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy miért került az egzisztencia a filozófiai érdeklődés középpontjába. Marquard Sartre egyik megjegyzésére támaszkodva azt állítja, hogy ez az Istenbe vetett hit megingására vezethető vissza. (A túlélési filozófia már az újkor elején megjelenik, és azóta is virulens, az egzisztencia-filozófia viszont csak a 19. század közepén üti fel a fejét. De ha az istenhit megingására vezethető vissza ez a filozófia, akkor miért kellett annyit várni a megjelenésére?⁵) Ezt a megingást Marquard általában Isten *végének* nevezi. „Nem szeretnék ennek a tézisnek túl nagy nyomatókat adni: én itt csak próbatéziként állítom föl, és semmiképpen sem szeretném, hogy önök azt higgyék, hogy ez számomra egy elintézett és biztos dolog. Az elintézett és biztos dolgok általában unalmasak; engem a bizonytalan és a nem elintézett dolgok érdekelnek” (Marquard 2013a. 56). Nem lesz teljesen egyértelmű, hogy ez a kiszólás az Isten végére vonatkozik, vagy inkább arra, hogy Isten vége az egzisztencia-filozófia alapja.⁶

Az egzisztencia-filozófia témája az egyes, akik mi mindannyian vagyunk. „Ezt a tézist szeretném makacsul aláhúzni: csak aki megtanult egyesnek lenni, tanult meg élni” (Marquard 2013a. 15). De a megisméltés egy normatív mozzanatot is tartalmaz: meg *kell* tanulnunk egyesnek lenni. Ezt Marquard így érti: „Önök minden bizonnyal ismerik ezt a híres mondást: az élet nehéz, de megedzi az embert. És a ránk kényszerített megedzéshez, és a tőlünk elvárt képességekhez hozzátartozik a magányosnak-lenni-tudni képessége” (uo.). Az egzisztencia-filozófia így – mondhatnánk – a leíró és normatív értelemben vett magánnyal foglalkozik. Ennek a teoretikusai Kierkegaard, Heidegger és Sartre. Marquard hat előadáson keresztül foglalkozik Kierkegaard-ral, Heideggernek három és fél előadást szán, Sartre pedig (akitől az egész elemzés perspektívája származik) érdemben majd csak a kitekintésben kap szerepet. Így az elemzések gyakorlatilag az első két szerzőre szűkülnek le. Az elemzésekben közös a fölvezetés: mindkét gondolkodónak el kellett vetnie a metafizikai pótlékokat. „Azt mondhatnánk, hogy azok a problémák, amelyek az egzisztencia-filozófia felé mutatnak és

⁵ Többször is az az ember benyomása, hogy Marquard elemzései sok ponton Pascalra vannak szabva. Egy helyen aztán maga is mondja: „Pascal a kora újkori egzisztencia-filozófia lehetséges képviselője. De ebbe a szerepbe – úgyszólván – csak utólag helyezték bele. Itt nem tudom kifejtetni, hogy miért nem vontam bele az egzisztencia-filozófiának ebbe a formációjába. Ha ezt megpróbálnám kifejtetni, akkor ez az előadás egy kimondottan Pascal-előadássá válna – és hát nem ezt hirdettem meg. Hagyjuk tehát Pascalt” (Marquard 2013a. 98–99).

⁶ Marquard nem akarja használni az „Isten halott” nietzschei formuláját, mert így az egzisztencia-filozófia mégiscsak az életfilozófiára menne vissza, amit pedig Bollnow-ra tekintettel elutasított. De mivel nem tud meghatározni markáns különbséget, ez a gyanú mégis fennmarad.

ezt kikényszerítik, abban a pillanatban válnak megragadhatóvá és plauzibilissé, amikor a tradicionális metafizika széttörik, amikor a teleológiája eltűnik, amikor a lényegfogalmi búcsút intenek, és amikor fellép az önfenntartás filozófiája”⁷ (Marquard 2013a. 98). Kierkegaard-nak a történelemfilozófiával (és annak hege-li alakzatával), Heideggernek pedig a fenomenológiával (és annak husserli változatával) kellett megküzdenie.⁸ Mind a történelemfilozófia, mind a fenomenológiai lényeglátás akadályozza az egzisztencia elsődlegességét és tematizálását. (Ez a megközelítés a minimumra csökkenti az egzisztencia-filozófia egyetlen kontinuumként való bemutatásának esélyeit.) Az előadások érdekes epizódja, hogy amikor Marquard Heidegger életrajzát mutatja be, röviden beszél a náci múltjáról is, de még csak fontosnak sem tartja ennek az egzisztencia-filozófiától való elhatárolását. Szerinte a Heidegger náci elköteleződéséről szóló vitát sürgősen ki kellene egészíteni azzal a másik kérdéssel, hogy miért határolta el magát egy idő után a nácizmustól. Aztán az előadások egy érdekes kitekintéssel zárulnak (az utolsó előadás talán utolsó tíz percében). Marquard az elhatározottság (*Entschlossenheit*) heideggeri fogalmában látja az egzisztencia-filozófia problémamaradványát. Hogyan lehetne értelmezni az önmagunkkal szembeni elhatározottságot? (Az persze egyáltalán nem lesz világos, hogy ez a heideggeri probléma mennyiben következik az egzisztencia-filozófia általános meghatározásából.) Erre válaszulva alkotta meg a fiatal Sartre a decizionizmus elméletét: „Ami én vagyok, azt egy approximatív, determinálatlan nullapont-pillanatban rögzítem a saját jövőm számára” (Marquard 2013a. 235, vö. Sartre 1984. 230–231). A hermeneutika viszont ezzel szemben azt állítja, hogy egy ilyen döntés túlzottan nagy elvárás az embertől. „Egy ilyen totális döntés számára [...] az ember túlzottan véges. És az embernek – úgy tűnik – nem is kell hoznia egy ilyen globális döntést, mert ő már mindig valaki, és tartalmilag és meghatározott módon már mindig is [kapcsolódik] meghatározott erkölcsökhöz, szokásokhoz, megértési lehetőségekhez és érzékenységekhez” (Marquard 2013a. 236). Egyelőre nem tudjuk, hogy ezzel az egzisztencia-filozófián belül maradunk-e, vagy átlépünk rajta. Mint ahogy azt sem, hogy ez a kritika összhangban áll-e a bevezetésben megfogalmazott kritikával: „Az egzisztencia-filozófiában a magány és »az egyes« élet penzuma egy felizgatott filozófia kiindulópontjává vált. Én személy szerint azt gondolom, hogy ez egy nem-felizgatott filozófia kiindulópontjává is válhatna” (Marquard 2013a. 15). Lássuk!

⁷ Ebből a felsorolásból az utóbbi elem nehezen kezelhetőnek tűnik, mert hiszen az antropológiát korábban – igaz, felemás módon – leválasztottuk az egzisztencia-filozófiáról.

⁸ Ebben a vonatkozásban Heidegger és Sartre között aligha lehetett volna érdemleges különbséget tenni, így Sartre bemutatásának elmaradása talán nem is annyira véletlenszerű.

II. ODO MARQUARD: GLÜCK IM UNGLÜCK

A *Glück im Unglück* című kötet összesen kilenc konferencia-előadásból, illetve tanulmányból áll, amelyek 1978 és 1994 között születtek. A szerző ezt az előadásgyűjteményt *szerves* könyvnek tekinti, ezért az előadásokat „fejezeteknek” is nevezi; vagyis a könyvnek szerinte van egy (legalább többé-kevésbé) egységes koncepciója. Erről írja:

[Ezek a dolgozatok] – az emberre vonatkoztatva – a tökéletlenséget veszik védelmükbe: a második legjobb lehetőséget, a helyettes-megoldást, a nem-abszolútumot. Az abszolút – a teljességgel tökéletes és rendkívüli – emberileg nem lehetséges, mivel az emberek végesek. A »minden vagy semmi« számukra nem élhető jelszó: az emberi valahol közte van, az igaz a fél. Ilyenek az emberek, akiknek valamit valami helyett kell tenniük, tudnak tenni és tesznek: minden ember – az abszolútum hiányában – egy semmirekellő, aki aztán homo compensatorrá válik (Marquard 1995/2008. 9).⁹

Ez a passzus – első megközelítésben úgy tűnik – közvetlenül kapcsolódik az egyetemi előadások kicsengéséhez; csak közelebbi szemügyrevételnél tűnnek fel az újdonságai. *Először is* nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy Marquardnál a saját filozófiai programjának kidolgozásában döntő szerepet játszott Karl Jaspers egyik megjegyzése. Tudjuk, hogy 1978-ban jelentek meg Jaspers összegyűjtött feljegyzései Martin Heideggerről, amelyek közül az egyik így szól: „Ez homályosítja el nála a gondolatokat – nála mindig az abszolútumban vagyunk” (Jaspers 2013. 65). Nem az elhatározottságban (*Entschlossenheit*) rejlik tehát a probléma, hanem Heideggernek a *jelenvalólétről* (amit Marquard egyszerűen egzisztenciának nevez) kialakított egész elmélete hibás. Pedig Heidegger éppen a *jelenvalólét* végességének elméletét akarta kidolgozni. *Másodszor* fölfigyelhetünk az emberi végesség leírásában rejlő újdonságra is. Abban a filozófiában, amely az embert hangsúlyozottan véges lénynek tekinti, az igazság a felemáság, a visszafogottság, a második legjobb megoldás és a kompromisszum formájában jelenik meg. Vagyis az ember mindig valamit valami helyett csinál, helyettesítő lény: *homo compensator*. (Marquard újra és újra elmondta, hogy ezt a gondolatot

⁹ Ez az idézet tele van filozófiai utalásokkal, amelyeket Marquard nem bont ki, inkább csak játékosan kezeli őket. A legfeltűnőbb utalás kétségtelenül Hegelre vonatkozik, aki az abszolútumot az életmű egy döntő helyén így határozta meg: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg” (Hegel 1979. 18). Azt is tudjuk, hogy a *Minima Moralia* egy inkább véletlenszerű helyén Adorno erre azt válaszolta: „Az egész a nem-igaz” (Adorno 1973a. 55). Adorno itt a totalításra irányuló gondolkodással általában próbál szembe szállni. Hegel a filozófiát csakis rendszerként tartotta elképzelhetőnek. Marquard viszont azt mondja, hogy az igaz a „fél”. És ezzel mintha azt sugallná, hogy Hegel mondatát ne a megfordításával cáfoljuk, hanem a bekorlátozásával: az igaz a nem-egész, vagy, mondjuk, a fél. (Rögtön láthatjuk, hogy a „fél” nem egészen pontos megjelölés: a fél csak annyit jelent, hogy az egész mínusz X.)

egykori tanárától, Joachim Rittertől vette át.¹⁰) Ettől kezdve az egzisztencia-filozófiát fölváltja egy olyan általános antropológiai koncepció, amely az emberi végességet a kontingencia irányába radikalizálja.¹¹

(1) A legfontosabb tanulmány a könyv nyitó dolgozata, amelynek címe: *Glück im Unglück*. (A tanulmány szerepel a magyar nyelvű kötetben is, *Szerencse a szerencsétlenségben* címmel.¹²) A dolgozat 1978-ban készült, a könyv kronológiailag is legrégebbi írása. Ennek nyitósorai a következőképpen szólnak:

A boldogságra vonatkozó kérdés elvont marad, ha elválasztjuk a boldogtalanság kérdésétől. Mert az ember számára nem létezik az árnyék nélküli boldogság. Emberileg nem lehetséges, hogy minden, ami hasznos, meglegyen, és minden, ami káros, hiányozzék. A tiszta boldogság nem ebből a világból való: ezt az is beláthatja, aki kételkedik abban, hogy van egy olyan másik világ – az örökkévalóság vagy a jövő –, amelyből való lenne a boldogság (Marquard 1995/2008. 11 [Marquard 2001. 129]).

Az embernek óhatatlanul is az a benyomása, hogy Marquard Adornóval vitatkozik, méghozzá a *Minima Moralia* leghíresebb tézisével: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen” (Adorno 1973a. 43). Adorno elsősorban arra gondolt, hogy a polgári hidegség világában nincs esély a boldogság szigeteinek megteremtésére. Marquard most mintha ennek a mondatnak egy érdekes vonására figyelne föl. Ezt a mondatot valószínűleg így kell olvasnunk: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen [Leben].” Így tehát a körülmények is relevánsak a boldogság szempontjából, vagyis a helyes életet mindig a hamis élet veszi körül; másként fogalmazva: a boldogság csak a boldogtalanság körülményei között létezhet. Marquard így nemcsak egyszerűen megfordítja a mondatot, hanem ezzel együtt elveszi a kritikai töltését is. Ha az ember csak a boldogtalanság közepette lehet boldog, akkor teljesen értelmetlen a körülményeket kárhoztatni. A boldogtalanságban való boldogság mindig az emberi boldogtalanság relativizálása. „Ebben

¹⁰ Marquard elsősorban Ritter 1948-tól többször is megtartott esztétikai előadásaira hivatkozik. Ezek az előadások a közelmúltban meg is jelentek (lásd Ritter 2010).

¹¹ Hogyan lehet kidolgozni az emberi végesség elméletét úgy, hogy közben következetesen lemondunk az ember abszolutizálásáról? Ennek a nem-abszolút, véges embernek a filozófiáját szeretné kidolgozni Marquard; ennek áll neki a hetvenes években, és ettől kezdve jön létre a marquardi filozófia. Persze Marquard ezen jót mulatna. A most tárgyalt kötetből tudhatjuk, hogy talán 1979-ben volt egy konferencia, amely egyik szekciójának ezt a címet adta: „Der Ansatz von Marquard”. Erre Marquard így reflektált: „Nekem nincs koncepcióm (Ansatz), vagy helyesebben van ugyan egy Ansatz-om, nevezetesen egy kis pocakom (Bauchansatz); de ez csak a túlflektáltak számára tűnik filozófiai pozíciónak (úgyis szólva az én *embonpoint de vue-m*)” (Marquard 1995/2008. 62).

¹² A cím fordításának nehézségeiről ír Mesterházi Miklós: „A német *Glück* szó boldogságot is, szerencsét is jelent, és mert a tanulmány – úgy tűnik – nem csak a boldogság különben patinás problémájáról szól, a fordításban kénytelenek voltunk a *Glück* magyar megfelelőit változtatni” (Marquard 2001. 129). A Marquard-idézeteket saját fordításban adom meg, ami már megvan magyarul, azt szögletes zárójelben tüntetem fel.

az a boldogság [szerencse], hogy a boldogtalanság nem abszolút tény, nem valamiféle végső instancia” (Marquard 1995/2008. 13 [Marquard 2001. 131–132]). Az emberi végesség első értelmezése szerint a boldogtalanság kiküszöbölhető, legfeljebb mérsékelhető. Ennek a problémának a megragadására jött létre a teodicea elmélete.

A klasszikus leibnizi teodicea – és ennek újabb alakzata: a történelemfilozófia – az ebben a világban lévő boldogtalanságot a boldogtalanság *teleologizálásával* próbálja relativizálni. Úgy teleologizálunk egy malumot, hogy ezt az optimum lehetőségének feltételévé tesszük; ez pedig azt jelenti, hogy a boldogtalanság a lehető legnagyobb boldogság mint cél eszközévé válik (Marquard 1995/2008. 16 [Marquard 2001. 134]).

E gondolat modifikációját látja Marquard abban a 18. század óta fölvirágzó beszédben, amely az indirekt módon létrejövő pozitivitásokról szól (Marquard 1995/2008. 29). Ebben az összefüggésben az emberre a kiegyensúlyozás, illetve a kompenzáció feladata hárul.

Szeretném jelezni az optika megváltozását: a teleologizáló biztos a célban és [...] a boldogtalanságot eszközként számolja el. A kompenzáló ismeri a boldogtalanságot és [...] a lehetséges kiegyenlítésre gondol. Az előbbi [...] a célra tekintve gondolkodik, az utóbbi pedig [...] a boldogtalanságtól szeretne eltávolodni (Marquard 1995/2008. 23 [Marquard 2001. 142]).

Ezzel eljutottunk a kompenzáció elméletének kiindulópontjához, az ember *homo compensator*. Ez az újraértelmezett, a kontingencia irányába radikalizált emberi végesség központi fogalma.

(2) A könyv több nekifutásban ennek az antropológiai elképzelésnek a következményeit (illetve részleteit) dolgozza ki. E tanulmányok közül az első helyen a *Das pluralistische Manifest* című dolgozat áll, melynek kezdő sorai így szólnak: „»Egy kísértet járja be Európát«: de az ördögbe is, miért csak »egy« kísértet? Én a sokféleség mellett szállok síkra: kell, hogy több kísértet is lehetséges legyen; és nemcsak kísérteteknek szabad lenniük, hanem nem-kísérteteknek is, és ezekből is többnek” (Marquard 1995/2008. 115). Furcsa allúziókkal rendelkező sorok: nyilvánvaló, hogy mindenekelőtt *A kommunista kiáltványra* történik utalás, ennek első mondatát variálva: „Kísértet járja be Európát – a kommunizmus kísértete”¹³ (Marx–Engels 1975. 37). Marquard tanulmánya 1994-ben született, már egy fél évtizeddel a berlini fal leomlása után vagyunk. A kísértet, amely ekkoriban bejárta Európát, inkább az a kérdés volt, hogy mit lehet

¹³ A németben szerepel az „egy”, amelyet Marquard hangsúlyossá is tesz: „Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus.”

kezdeni az egykori kísértettel.¹⁴ Marx és a marxi koncepció teljesen halott volt. Jacques Derrida a *Marx kísértetei* című könyvének mindjárt az elején ezt írja: „Marx kísértetei. Miért e többes szám? Több volna belőlük? Több mint egy, ez csödületet jelenthet, ha nem tömeget, hordát vagy társadalmat, vagy éppen fantomok populációját, emberekkel vagy azok nélkül, közösséget főnökkel vagy anélkül” (Derrida 1993/1995. 13). Marquard éppen ehhez kapcsolódik: igen, azt akarom, hogy sok kísértet legyen, meg mindenféle más is. De őt nem annyira a kísértet vagy a kísértetek meghatározása érdekli, hanem sokkal inkább a *pluralizmus* maga. A pluralizmus így tartalmilag nem határozható meg, hanem csak formálisan. Ezt Marquard úgy fejezi ki, hogy a pluralizmus mindig szituációkhoz kötődik, vagyis a szituáció határozza meg a pluralizmus tartalmát. Az elemzések elején Marquard ezt a gondolatot a következőképpen vezeti be: „A pluralizmust nem szabad a transzcendentális vasárnapi beszédek témájává tennünk; mert általában a pluralizmusra vonatkozó kérdés nem principiálisan merül föl, hanem meghatározott szituációkban” (Marquard 1995/2008. 115). Ezzel Marquard egy másik régi gondolatát idézi fel, amely tulajdonképpen ugyanúgy programadónak tekinthető, mint a boldogság és a boldogtalanság összefonódására vonatkozó koncepció. Egy 1981-es tanulmányában meghirdeti a princípiumoktól való búcsút.

Búcsú a principiálistól: ez a filozófiától való búcsút is jelenti? Ez a kérdés itt azonos azzal a másik kérdéssel, hogy a szkeptikusok a filozófusok közé tartoznak-e vagy nem; ennek a kis kötetnek a címadása [...] megerősíti a *szkepszishez való odafordulásomat*. Ez az odafordulás a szkepszishez volt eddig a filozófiában az én utam és munkám (Marquard 2000. 4 [Marquard 2001. 15]).

(Marquard önmagát hangsúlyosan a Helmut Schelsky által szkeptikus generációnak nevezett korosztályba sorolja; ezen azt a generációt értve, amely életkoránál fogva éppen hogy megúsza a II. világháborús katonai szolgálatot. [Vö. Schelsky 1957.]) Ez a programatikus gondolat konkurálhatna a most elemzett kötet programjával, de Marquard szinte teljesen felismerhetetlenné teszi, s így lesz belőle a pluralizmus kiáltványa. Marquard, ha ezt a könyvet valójában a saját reprezentatív filozófiai programjaként akarja bemutatni, akkor a principiálistól való búcsút alá kell rendelnie a boldogság-tematikának.¹⁵

¹⁴ A zsurnalisztikus zsargon a kilencvenes évek elején inkább *A kommunista kiáltvány* motívóját variálta: „Világ proletárjai, egyesüljetek!” helyett „Világ proletárjai, bocsássatok meg!”

¹⁵ A magyar kiadás nem sokat foglalkozik ezzel a latens feszültséggel, de a *Búcsú a principiálistól* című dolgozatot teszi a kötet nyitó tanulmányává (amely a magyar fordításban az *Elbúcsúztató* címet viseli). És így tulajdonképpen a feje tetejére állítja a most elemzett kötet alapvető szisztematikus kihívását.

Ez a búcsú a principiálistól azonban nem jelenti – mint ahogy azt gyakran hallani – a belezuhanást a teljes tetszőlegességbe. Egy ilyen benyomás tulajdonképpen csak a hiányos figyelem következtében jöhet létre. Aki a kötelező sztemderdekét (igazság, moralitás) az abszolútum magasságába emeli, vak lesz azokkal a kötelezettségekkel szemben, amelyek ez alatt az abszolút magasság alatt helyezkednek el: a gyengéd kötelezettségek iránt. Habár ilyenek vannak (Marquard 2000. 120).

Így sikerül a principiálistól való búcsút beintegrálni az abszolútum elrelativizálásának perspektívájába.

(3) Marquard 1985 májusában a nyugatnémet rektorok bambergi konferenciáján tartott egy híressé vált előadást a szellemtudományok nélkülözhetetlenségéről. Ebben mondta:

Ebben az előadásban egy olyan, még ma is széleskörűen elterjedt előítéletet szeretnék megcáfolni, amely nagyjából a következőképpen szól: a modernizálás következtében a szellemtudományok manapság egyre inkább elavulttá válnak; mert a modern világ egyik meghatározó sajátossága a kemény – vagyis kísérletező – tudományok expanziója (Marquard 1987. 99).

Szett az előítéletet Marquard a következőképpen cáfolja: „A kísérletező tudományok által mozgatott modernizáció olyan életvilágbeli veszteségeket okoz, amelyek kompenzációjához a szellemtudományok is hozzájárulhatnak” (Marquard 1987. 102–103). Marquard most bevezet egy új szempontot: már nem az abszolútum fogalmának antropológiai korrekciójáról van szó, hanem a modernizáció történelmi folyamatáról. (És most tekintsünk el attól a kétértelműségtől, hogy ez egy önálló vagy pedig a természettudományok által mozgatott folyamat.) A mostani kötetben Marquard e koncepcióval szemben megfogalmazott ellenvetésekre válaszol. A boldogságról szóló tanulmány egyik helyén még arról írt, hogy a boldogtalanságra adott egyik lehetséges reakció, hogy kiegyensúlyozni próbáljuk.

Ekkor keresnünk kell valami olyasmit, ami a boldogtalanságot kiegyenlíti. És ebben a következő feltevés rejlik: a boldogtalanságot ezen a világon – kielégítően vagy nem kielégítően, igazságosan vagy igazságtalanul – a boldogság egyenlíti ki. Könnyű belátni, hogy melyik gondolat jelenik meg itt: a *kompenzáció* gondolata (Marquard 1995/2008. 22 [Marquard 2001. 141]).

Jól látható módon Marquard itt már nem a történelmi folyamatra magára, hanem a történelem életvilágot károsító hatására figyel. „Szükségünk van a modernségnek egy olyan elméletére, amely nem válságelmélet, és amely különbözik a haladás-elmélettől. És éppen ez lesz a kompenzáció filozófiája” (Marquard 1987. 112–113). És így a szellemtudományok tulajdonképpen az e világi boldog-

ság megteremtőivé lépnek elő.¹⁶ (Nagyjából ezt érti Marquard a „moralisztika” fogalmán.¹⁷) Ennél azonban fontosabb, hogy Marquardnak e könyv koncepcionális egységesítése érdekében ki kell küszöbölnie a történelemfilozófiát, ami pedig (korábban) elsődleges érdeklődési területe volt.¹⁸ A most elemzett kötet antropológiai koncepciója így szembeszegül a történelemfilozófiával, pontosabban megpróbálja antropológiailag áttranszformálni azt.

(4) Valóban a kompenzáció lenne a szellemtudományok legfontosabb feladata és sajátossága? A nyolcvanas és a kilencvenes évek fordulóján Marquard írt egy rendkívül érdekes tanulmányt a Weimari Köztársaság filozófiai életéről. A kiindulópont ennek a filozófiának az aktualitása (megint az aktualitás):

A filozófia – Hegel szerint – »a maga kora gondolatokban megragadva«. A Weimari Köztársaság filozófiája ugyanakkor a jelenkor szempontjából is nagy jelentőséggel rendelkezik: a Szövetségi Köztársaság filozófiája számára a klasszikus nehézségek közé tartozik. S ez azért lehetséges, mert a két köztársaságnak van legalább egy közös vonása: mindkettő polgári köztársaság, és ezekben a nem-polgári kiindulópontok akceptálási problémákat hívnak életre. Az igent-mondáshoz mindkét esetben nehézségek kötődnek (Marquard 1987. 123).

Vagyis ezeknek a polgári köztársaságoknak megvannak a maguk problémái a saját polgáriságukkal. Ha ezeket a filozófiákat együttesen akarjuk jellemezni, akkor azt mondhatjuk, hogy a filozófiát ebben a két korszakban a „polgáriság megtagadása” jellemzi (uo.). Ebből egy olyan nagy ívű koncepció következik, amelyet azonban Marquard nem dolgoz ki: a szellemtudományoknak a modernséget (a modernség életvilágbeli következményeit) kellene kompenzálniuk, de a német szellemtudományok ehelyett egyszerűen a polgáriságot próbálják meg tagadni.¹⁹ Itt persze rendesen belebonyolódunk az „igent-mondás” és a „nemet-mondás” dialektikájába. Mindenesetre úgy tűnik, hogy a „nemet-mondás” (a kompenzáció) csak az „igent-mondás” bázisán lehetséges. Ezért Marquarddal szemben az a fenntartás fogalmazható meg, hogy a kompenzációt egy *affirmatív* beállítottság jellemzi. „Természetesen a szellemtudományok [...] szembehelyezkedhetnek a nagy nem-hangulattal, amely a mai világunkat

¹⁶ A szellemtudományok így maguk is antropológiai szükségleteket elégítenek ki, míg a természettudományok a történelmi haladáshoz kötődnek. Ha azt kellene fölvázolnom, hogyan fogalmazza újra Marquard a természet- és a szellemtudományok különbségét, illetve szembemállását, akkor ebből a megfigyelésből indulnék ki.

¹⁷ Persze itt támad egy kis zavar, amikor Marquard a „moralisztikát” az „antropológiával” állítja szembe.

¹⁸ Lásd a magyar kötetben szereplő tanulmányok közül *Az egyetemes történelem és más mesék* címűt.

¹⁹ Egy másik tanulmányban Marquard az elméletről általában írja: „Az elmélet a szemel-lenzők ledobása (vagyis a látási határok összeomlása; az elmélet ennyiben az exklúzió vége; az elmélet az, amit az ember akkor tesz, amikor már nincs mit tennie” (Marquard 1987. 59).

uralja: az én ízlésem szerint a szellemtudományok – és ezért [...] el kell fogadnunk az »akceptáló tudományok« megnevezést – különösen kritikusak: negálják a mai negációs konformizmust” (Marquard 1987. 111–112). Ez előtt a háttér előtt Marquard rendkívül érdekesen mutatja be a Weimari Köztársaság filozófiai tablóját. Én ebből most csak a heideggeri filozófia jellemzésére szeretnék röviden kitérni. Marquard most már nem azért bírálja Heideggert, mert nem dolgozta ki az elhatározottság (*Entschlossenheit*) elméletét, és (ennek meghosszabbításaként) abszolutizálja a (véges) szubjektumot; most inkább az az ember benyomása, hogy egyetért e szubjektum leírásával: „Az emberi jelenvaló lét »véges«, az ideje haladék. Ez a döntő kérdés, a »létre vonatkozó vezérkérdés« a heideggeri »fundamentálonológia« számára” (Marquard 1987. 136). Heidegger tehát jól ragadta meg a véges szubjektumot, vagyis sikeresen küszöbölte ki e szubjektum abszolútumát. A hibát akkor követte el, amikor e szubjektum szerkezetének leírásába beemelte a „rendkívüli állapotot”. Ez az állapot Heideggernél az autentikusság és a nem-autentikusság szembeállításában jelent meg. A rendkívüli állapot az autentikusságra való felszólításban ölt testet: az „önmagaságra”, az „eredendősségre” vonatkozó felszólításban (Marquard 1987. 140). Carl Schmitt-nél a rendkívüli állapotról a következő jól ismert formulát olvashatjuk: „A szuverén az, aki a rendkívüli állapotról dönt” (Marquard 1987. 138). Erre Marquard nagy humorral ezt válaszolja: „ésszerű az, aki elkerüli a rendkívüli állapotot” (uo.). Nemcsak történelmileg, hanem az elméletképzésben is. A negáció-konformizmus vezetett a rendkívüli állapothoz, ez pedig a nemzetiszocialista valóság közvetlen előzménye. „Így csapott át a polgáriság filozófiai megtagadása a polgáriság felbomlásztásába” (Marquard 1987. 141).²⁰

III. ODO MARQUARD: ENDLICHKEITSPHILOSOPHISCHES. ÜBER DAS ALTERN

Marquard számára az emberi egzisztencia heideggeri elmélete, majd ennek a kontingencia irányába radikalizált elmélete jó feltételeket teremtett az öregség filozófiai tematizálásához. Mindenesetre a kilencvenes évek közepe táján a marquardi koncepció már a kifulladás jegyeit mutatta. Az 1994-es Bambergi Hegel-hetek előadójaként már ő maga is arról beszélt, hogy az előadásaiiban van

²⁰ Marquard ezzel érdekes választ adott arra a kérdésre, hogy a Weimari Köztársaság filozófiája mennyiben készítette elő a nemzetiszocializmust. Ne felejtsük el, hogy éppen e cikk megírásakor különösen heves viták zajlottak erről a kérdéstről és Heidegger náci múltjáról. Marquard válaszában újdonsága, hogy a parttalan negativizmus (a polgáriság tagadása vagy megtagadása) a diktatúra számára készíti elő a talajt. Persze nem tudjuk pontosan, mit jelent a „parttalan negativizmus”. Jelentheti egyrészt a totálissá vált kritikát, de másrészt jelentheti a polgáriság megkérdőjelezését is. Ezzel szemben Marquard azt javasolja, hogy fogadjuk el a „megszokottságainkat”.

egy sajátos ismételtes, nemcsak a témák változatlanok, hanem még a poénokat és a kiszólásokat is ismételte. Ezért az első előadás elején mintha bocsánatot is kért volna: „Bocsánat, nekem nem jut eszembe sok új! Egy kicsit lassú vagyok” (Marquard és mások 1995. 19). Ugyanakkor a végesség tematikusan is egyre inkább a filozófiájának középpontjába kerül. A magyar nyelvű esszégyűjteményéhez írt előszóban ezt írja: „[Ezek az] írások [...] egytől egyig az emberi végesség szkeptikus filozófiáját hirdetik. Antropológiai tézisük így szól: az ember nem abszolút, hanem véges lény” (Marquard 2001. 7).²¹ Vagy egy kicsit részletesebben: „Az emberi élet rövid. A legbiztosabb jövőnk a halál. A legelkerülhetlenebb múltunk pedig a születés. És ez minden emberre érvényes: mivel az emberi mortalitás és natalitás most is, mint egyébként mindig, száz százalékos” (vö. Marquard 1994. 45–58).

Marquard egyik legszebb és legzseniálisabb esszéje a *Zeit und Endlichkeit* címet viseli.²² Ez a kis írás (vagy előadás) igazi stiláris bravúr:²³ „Mindössze 45 percem van itt arra, hogy filozófiai módon, nyilvánosan mondjak valamit az időről; és szeretném is betartani ezt az időbeli korlátot, mivel – különös tekintettel az Önök végességére – ügyelnem kell az időre” (Marquard 2013b. 40). A hallgatóság végességére való utalás egy kicsit messzire megy: mindössze arról van szó, hogy aki az időről tart előadást, udvariatságot követne el, ha nem tartaná be a neki kijelölt időbeli keretet. De az előadás elején a hallgatók mintha nem rendelkeznének explicit tudással a saját végességükről, és mintha az előadás végén az előadó már bízhatna abban, hogy ezt a tudatot sikerült felébresztenie. „Ezzel a nyitott kérdéssel, hölgyeim és uraim, be is fejezem előadásomat, hogy ne vegyem tovább igénybe az idejüket; mert a nap a vége felé közeledik, az idő [pedig] véges, az élet rövid” (Marquard 2013b. 53–54). Az előadó csak a végén szólítja meg a hallgatóit és nem az előadás elején, ahogy szokás. A hallgatóság csak a végére konstruálódik meg, amikor már tud a maga végességéről. De most valami nagyon furcsa dolog következik: miután a hallgatóság tudomást szerzett a maga végességéről, mehet a dolgára: a nap a végéhez közeledik (a hallgatók szeretnék elérni az utolsó buszt, villamost, S-Bahnt, vagy ki tudja, mi dolguk van). És most az előadó mintha már önmagára is gondolna: az én időm is véges, megtettem a kötelességem, engedjék, hogy menjek a dolgomra. Marquard elem-

²¹ Ezt a szöveget használta föl Marquard az agyvérzése utáni előadásban; ennek az előadásnak a bevezetésében mondja: „A második megjegyzésben bevallom, hogy ez az előadásom – könnyebb variációkkal és elsősorban a végén – nagyjából és egészében megfelel annak a szövegnek, amely időközben – Miklós Tamás gondozásában – az Atlantisz Kiadónál Budapesten megjelent kötetem bevezetéseként szolgál. [...] Magyarul tehát már olvasható, lengyelül meg németül még nem: ha valaki, aki tud magyarul, már olvasta volna, attól bocsánatot kérek” (Marquard 2002. 5).

²² Eredetileg 1991. október 4-én hangzott el előadásként Bonnban, az Általános Német Filozófiai Társaság zártkörű ülésén (lásd Marquard 2013b. 40 skk.).

²³ Marquard a stílusról: „A filozófia az, ha az ember mégis gondolkodik, a stílus az, ha mégis ír” (Marquard 2004. 22).

zéseinek motivációi Hans Blumenberg nagy sikerű *Lebenszeit und Weltzeit* című művére támaszkodnak.²⁴ Blumenberg a paradicsomi állapotot úgy interpretálja, hogy abban az életidő és a világidő még közvetlenül egybeestek.

Az életidő és a világidő egykor – a körülmények valamiféle kedvező összejárása következtében – azonosak voltak. És itt nemcsak a vágyak kertvilágának imaginárius értékéről van szó, amit egy elveszett birodalomban lokalizálunk; hanem egy visszafelé mutató konvergenciáról, ami nélkül az »életvilág« szztenderdjét sem lehetne meghatározni (Blumenberg 2001. 72–73).

Marquard a magára hagyott életidő elméletét akarja kidolgozni, ami némileg trivializálja a blumenbergi koncepciót. Ebben ugyanis az életidő és a világidő elszakadása elementáris kihívásként jelenik meg; vagyis azt kell megértenünk, hogy a világ nem szorul ránk, és nélkülünk is tovább fog létezni. A végességünk megértése így válik első számú filozófiai kérdéssé. „Az idő elsődlegesen az életidőnk: ezzel az idővel rendelkezünk még (a halálunkig), és ez csak egy rövidke haladék, amely megadatott nekünk és hamarosan már nem fog megadatni nekünk” (Marquard 2013b. 43). Mivel az életidőnk rövid, ezért úgy próbáljuk meghosszabbítani, hogy minél többet belezsúfolunk. Blumenberg ezt írta: „a világ időbe kerül” (Blumenberg 2001. 73). Ha a világból egyre többet meg akarunk élni, akkor az egyes szegmensek megélésére egyre kisebb időt kell fordítanunk; a modernség így az élet rövidségére a *rohanással* válaszol. „Az emberek olyanok lesznek, amilyeneknek – úgyve az idő végessége és az életük rövidsége által – egyébként is lenniük kell, modernnek [...], vagyis gyorsak lesznek, és egyre gyorsabbak, egy egyre gyorsabban pörgő világban” (Marquard 2013b. 46). Marquard ebben az összefüggésben a modern világ hagyományos önértelmezéseire utal: így beszél haladásvilágról, változásában fölgyorsult világról, felejtés- és eldobó-társadalomról. (A szociológiai analíziseket azonban magunknak kell odagondolnunk.) A gyorsaság azonban a modern életnek csak az egyik oldala; a modern ember temporálisan kettős életet él: a rohanás kompenzációjaként megjelenik a lassúság is. (A gondolat talán a német romantikában jelent meg először a lustaság és a semmittevés dicséretéért. Lásd Eichendorff 1993.) De lehet-e a lassúságot és a lustaságot is olyan elementáris életforma-elemekhez kötni, mint a gyorsaságot? Marquard ebben az összefüggésben az életünkben rejlő állandóságokra hivatkozik. És most következik az egész tanulmány talán legszebben megfogalmazott részlete:

²⁴ E könyv első megjelenése: 1986. Marquard tanulmánya pedig először a következő kiadványban jelent meg: Baumgartner 1993. 363–377.

A változásában fölgyorsított és ezáltal újra és újra ismeretlenné és idegenné váló modern világban a felnőtteknek is [...] szükségük van a maguk macijára, pl. abban, hogy maguknál tartják a klasszikusokat: akikről tudni vélik, hányadán is állunk velük; és így aztán Goethével haladhatunk az éven át, Beethovennel Bonnon át, Habermasszal a tanulmányainkon át, Reich-Ranickival a kortárs irodalmon át stb. (Marquard 2013b. 48).

Az olvasó hangosan nevet: mindenkinek megvannak a maga macijai vagy plüssállatai. Az ember a változó világban így keres szilárd kapaszkodókat; és ezeket szorítja magához, akkor is, ha feladatokat kell megoldania és kihívásokkal szembenéznie.²⁵ Látványos koncepció, szociológiailag azonban aligha tartható, mivel egyáltalán nem számol a jelenségek súlyával. A legújabb szociológiai kutatások rámutattak, hogy vannak ugyan bizonyos lassító tendenciák, de ezek az általános gyorsulás határértékei vagy szigetei. „A gyorsulás és a lassulás között a modern társadalmakban van egy nyilvánvaló strukturális aszimmetria, és ebből kiindulva a modernizációt joggal nevezhetjük a társadalmi fölgyorsulás tartós folyamatának” (lásd Rosa 2013. 58).

Az öregedéssel együtt a mögöttünk lévő idő egyre hosszabb lesz, és így egyre nagyobb szerepet kap az emlékezés. Marquard stílusában talán azt is mondhatnánk, hogy az öregedés az embernek a felejtés-társadalomból való kiöregedését jelenti; az öregedéssel együtt egyre fontosabb lesz a kompenzáció, és az ember macija a saját élete lesz. Marquard 1995. július 18-án tartott egy előadást, bő két hónapos késéssel a II. világháború vége alkalmából. (És ez az előadás a Weimari Köztársaság filozófiájáról szóló korábbi dolgozat folytatásának tekinthető, azzal a különbséggel, hogy most már minden végtelenül személyes lett.) „A »saját tudatos életidő« megemlézése 1945. május 8-a kapcsán jelzi vagy jelezte, hogy aki itt beszél, nemcsak megfontolásokat fog közzé tenni, hanem saját emlékei is vannak” (Marquard 2013b. 25). Marquard maga mondja, hogy a háború végén 17 éves és 71 napos volt. De miért számolja ezt ki valaki ilyen pontosan? Marquard 12 éves korától egy Adolf-Hitler-Schulében (vagyis egy náci kollégiumban) tanult és nevelkedett. Egy 1981-es írásában erről így írt: „1940-től 1945-ig – közvetlenül a 17. születésnapom utáni időig – egy politikai bentlakásos iskolában tanultam [...]. Egyedül a világidegenséget megtanulva érkeztem meg (a háború

²⁵ Az alapminta egy kis könyv vagy kalendárium, amely Németországban (illetve az NSZK-ban) már az ötvenes évek óta megjelent: *Mit Goethe durch das Jahr*. Szerepeltek benne az év Goethével kapcsolatos rendezvényei, kiemelve az év Goethe számára fontos napjait, idézetekkel és számos hosszabb szöveggel, olvasnivalókkal. És aztán a turisztikában és az idegenvezetésben elkezdődtek az olyan programok, hogy egy nagy szerző nyomában keresztül a városon, így Beethovennel Bonnon keresztül. (Bonn ekkor még az ország fővárosa, de a főváros-lét napjai is meg vannak számlálva.) Az igazi csattanó azonban ezután következik: Habermasszal a tanulmányokon és Reich-Ranickival a kortárs irodalmon keresztül: a saját generációjának két nagy alakja. Marquard nem irigykedik, rafináltan nevet a szerepükön.

vége és egy hadifogság után) a történelmi valóságba” (Marquard 1991. 6 [Marquard 2001. 17–18]). Még másfél évtizeddel később is meglehetősen szűkszavú ennek az iskolának a jellemzése:

Az Adolf-Hitler-Schule a nemzetiszocialista vezetői utánpótlás bázisa akart lenni [...], minden állásba olyan náciakat akartak ültetni, akik nem voltak teljesen buták. Én pl. abban az időben építész akartam lenni. Ha az AHS-t néhány címszóval jellemeznem kellene (többre itt amúgy sincs lehetőségem), akkor ezt mondanám: a tendenciát és a célt (és nem feltétlenül a valóságot) tekintve mindennek és mindenkinek a politizálása (Marquard 2013b. 28).

Aztán ugorjunk egyet: 1982-ben Marquard a Wissenschaftskolleg zu Berlin vendége volt, ahol a bemutatkozásakor többek között Konrád György után került sorra, és elmondta, hogy 1940 és 1945 között egy Adolf-Hitler-Schuléba járt, és ehhez hozzáfűzte: „Én ezt azért említtem, hogy ne ne említsem” (Marquard 2013b. 30). Erre a „megemlítésre” Marquard valószínűleg büszke volt, ezért említi még egy tizenhárom évvel későbbi előadásban is. A saját emlékei felé kanyarodva újra föleleveníti az életidő fogalmát, de ez csak a megnyilvánulás szubjektív fordulatát van hivatva jelölni; Marquard így teljesen elfedi, hogy Blumenberg az általa bevezetett fogalmi párossal a nemzetiszocializmusról is lényeges gondolatokat tud megfogalmazni. „Egy egyedi élet a maga értelmét éppen azáltal definiálja, hogy arra tart igényt, ami után már semmi sem következhet. Freud nyelvének kitágításával ezt az »abszolút nárcizmusnak« is nevezhetjük” (Blumenberg 2001. 80). A címben a szerző már az életidő és a világidő kongruenciáját örületnek nevezi. (Ez nem egyszerűen a paradicsomi állapot visszaállítását jelentené, hanem a különválásnak az életidőből kiinduló megszüntetését, vagyis az ember önmegváltását.) „De van ilyen? Volt valaha is ilyen? Aligha lehetne rábírnunk minket, hogy éppen Hitler halálát ebből az inkább privátnak tűnő aspektusból szemléljük, ha a füstben és a romokban elmerülő diktátor véletlenszerűen áthagyományozott kijelentései nem ezt hozták volna napvilágra” (uo.). Nicolaus von Below, a Luftwaffe volt segédtisztje csak 1980-ban mesélte el egy beszélgetését Hitlerrel, amelyben Hitler azt mondta, hogy *sohasem fogunk kapitulálni, elbukhatunk, de akkor az egész világot magunkkal rántjuk*.²⁶ Ebből Blumenberg ezt a következtetést vonja le: „Az életidő és a világidő konvergenciájának kikényszerítése volt a legutolsó az általa elkövetett szörnyűségek sorában. Emögött még a »Néró-parancs« vulgáris biologizmusa is elmarad” (uo.). Marquardnak viszont óriási nehézségei vannak, amikor a személyes emlékekről a megfontolásokra akar átmenni. Tulajdonképpen Manes Sperberre támaszkodva mondja, hogy a nemzetiszocializmus lényege a mindennapoktól való megszabadulás vágya volt. „A mindennapokkal való elégedetlenség hozza létre a

²⁶ Azóta más bizonyítékok is előkerültek, amelyeket a *Bukás* című film hasznosított is.

»mindennapok moratóriuma« iránti lelkesedést; a »mindennapok moratóriuma« azonban a háború» (Marquard 2013b. 34). Marquard a nemzetiszocializmust a 68-as diákmozgalmak kapcsán értékeli újra; miközben a nemzetiszocializmusról kellene beszélnie, átcsap a diákmozgalmakra. Marquard szembeszegül a Szövetségi Köztársaság szokott baloldali értelmezésével: eszerint ez nem volt képes az igazi gyásmunka elvégzésére. „Ennek következménye pedig ez volt: az igazi újrakezdés elmulasztása. A Szövetségi Köztársaság – mert egy polgári köztársaság lett – egy sikertelen forradalom: a világjobbítás megtagadása a polgárisághoz való fordulat révén» (Marquard 2013b. 30). A 68-as diákmozgalmak a náciizmussal szembeni ellenállást szerették volna bepótolni, de teljesen új körülmények között. „A türannisszal szembeni nem-ellenállást a nem-türannisszal szembeni ellenállással akarták kiegyenlíteni. És a diktatúra elmulasztott megtagadását a meglévő demokrácia megtagadásával helyettesítette» (Marquard 2013b. 37). Így úgy néz ki, hogy a náciizmus és a diákmozgalmak között mégis van valamiféle törés, még akkor is, ha ebben a bemutatásban üres kompenzációnak tűnnek. Ez a kompenzáció azonban nemcsak elhibázott, hanem a következményei is fatálisak: a forradalmi diktatúrák iránti vonzalom.²⁷ Erre a meggondolásra támaszkodva alakította ki Marquard a maga affirmatív politikai beállítottságát:

Mert a polgáriság megtagadása az a rossz, ami ellen harcolnunk kell, ha a totalitarizmus ellen akarunk harcolni, és ezt nem lehet a polgáriság megtagadásán keresztül, hanem csak ennek ellenkezőjén keresztül: amennyiben síkraszállunk a polgáriság, a Szövetségi Köztársaság liberális parlamenti demokráciája mellett (uo.).

Ezért mondja Marquard a címben: „a polgáriság megtagadásának megtagadása.” Így szerzőnk (történetileg teljesen elfogadhatatlanul) valamiféle folytonosságot lát a Weimari Köztársaság és a háború utáni Szövetségi Köztársaság között: mindkettő az ellentmondás szellemére épül. Ezzel állnának szemben a szellemtudományok, illetve speciálisan a marquardi filozófia. A „tévedésekre specializált” filozófus így mintha maga is belépne a „lelkiismeretet képviselő” filozófusok sorába.

²⁷ Innen valóban már csak egy kis lépést kell megtenni Götz Aly nagy port felkavart könyvének koncepciójáig. Aly kapcsolatot teremtett a hitleri rendszer fiatal felnőtt generációja és a diákmozgalmak résztvevői között. Ezek éppen a szülők és a gyerekek viszonyában állnak egymással. Szerinte a szülők akcionizmusa örökítődt tovább. Lásd Aly 2007.

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1973a. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In uő *Gesammelte Schriften*. 4. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 1973b. Jargon der Eigentlichkeit. In uő *Gesammelte Schriften*. 6. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Aly, Götz 2007. *Unser Kampf 1968*. Berlin, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Andersch, Alfred – Enzensberger, Hans Magnus 1979. Die Literatur nach dem Tod der Literatur. Ein Gespräch. In W. Martin Lüdke (szerk.) *Nach dem Protest. Literatur im Umbruch*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Baumgartner, Hans Michael (szerk.) 1993. *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*. Freiburg/München, Karl Alber Verlag.
- Blumenberg, Hans 2001. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Bollnow, Otto Friedrich 1956. *Neue Geborgenheit*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Bollnow, Otto Friedrich 1984. *Existenzphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Derrida, Jacques 1993/1995. *Marx kísértetei*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor.
- Eichendorff, Joseph von 1993. *Aus dem Leben eines Taugenichts*. SWAN Buch-Vertrieb.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Jaspers, Karl 2013. *Notizen zu Martin Heidegger*. Szerk. Hans Saner. München/Zürich, Piper Verlag.
- Marquard, Odo 1973. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Marquard, Odo 1987. *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Philipp Reclam jun.
- Marquard, Odo 1991. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo 1994. *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo és mások 1995. *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*. Bamberg, Verlag Fränkischer Tag.
- Marquard, Odo 2000. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Philipp Reclam jun.
- Marquard, Odo 2001. *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz.
- Marquard, Odo 2002. *Skepsis als Philosophie der Endlichkeit*. Bonn, Bouvier Verlag.
- Marquard, Odo 2004. *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo 1995/2008. *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Marquard, Odo 2013a. *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Szerk. Franz Josef Wetz. Stuttgart, Philipp Reclam jun.
- Marquard, Odo 2013b. *Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern*. Stuttgart, Philipp Reclam jun.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1975. *A kommunista kiáltvány*. Budapest, Kossuth.
- Ritter, Joachim 2010. *Vorlesungen zur philosophischen Ästhetik*. Szerk. Ulrich von Bülow – Mark Schweda. Wallstein Verlag.
- Rosa, Hartmut 2013. *Beschleunigung und Entfremdung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Sartre, Jean-Paul 1984. *Az egzisztencializmus: humanizmus*. Ford. Csatlós János. In Köpeczi Béla (szerk.) *Egzisztencializmus*. Budapest, Gondolat.
- Schelsky, Helmut 1957. *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf/Köln, Diederichs.



MOLNÁR GÁBOR

Soha ne mondd, hogy soha

Ellenvetések Tőzsér János *Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?* című tanulmányával szemben^{*}

Vitaindító írásában Tőzsér (2013a. 169) az alábbi érvet fogalmazza meg:

- „(1) A filozófia minden területén disszenzus van a különböző filozófusok között.
- (2) A filozófusok közötti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn.
- (3) Ha a filozófusok közötti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn, akkor a filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.
- (K) A filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.”

Az első premissza Tőzsér szerint a filozófiát művelők közös tapasztalatát fogalmazza meg, a harmadik premisszát pedig triviálisan igaznak tekinti. Így első sorban a második tétel esetében érzi szükségét, hogy érveléssel támassza alá. A filozófiában található disszenzus, hangsúlyozza, nem valamiféle kognitív vagy morális fogyatékoságából fakad, hanem mindkét tekintetben egyenrangú felek között áll fenn, még hozzá pozitív értelemben véve, azaz kiválóságban és nem fogyatékoságban egyenrangú felek között (Tőzsér 2013a.165). A konklúzióból aztán további következtetéseket von le. Mindenekelőtt, ha így áll a helyzet, akkor nem hihetünk „komolyan és őszintén” (racionálisan) filozófiai elméletekben. Mivel pedig a filozófiát a maga egészében megismerő vállalkozásnak tekintti, ebből arra következtet, hogy a filozófia művelésének csak valamiféle filozófián kívüli értelme lehet, önmagában tekintve azonban sikertelen vállalkozás.

Tőzsér markánsan, provokatívan, mégis afféle megnyerő közvetlenséggel megfogalmazott írásával szemben a lap következő számában Forrai Gábor, Mekis Péter és Sutyák Tibor, valamint Schwendtner Tibor fogalmazott meg ellenvételeket. Bírálták Tőzsér egyetemes disszenzust kimondó tézisét, a disszenzusból vett érv kétértelműségét és inkonkluzivitását (Forrai, Mekis és Sutyák),

^{*} A tanulmány a K 109638 azonosító számú OTKA kutatási projekt támogatásával készült. Köszönettel tartozom Bács Gábornak a tanulmányhoz fűzött megjegyzéseiért.

továbbá Tőzsér végső következtetését, illetve az alapjául szolgáló filozófiafelfogást (Mekis és Sutyák, Schwendtner). Viszonválaszában Tőzsér tovább finomította ugyan érvelését, ám valójában mindenben kitartott az eredeti álláspontja mellett.

A következőkben mindenekelőtt ahhoz a kérdéshez szeretnék hozzászólni, hogy van-e olyan mértékű disszenzus a filozófiában, amilyen Tőzsér argumentumához szükséges. Igyekszem kimutatni, hogy ezt a kérdést nem válaszolhatjuk meg, ha egyfelől nem tisztázunk két fogalmat, amely Tőzsér érvében központi szerepet tölt be, ám amelyet az eddigi bírálók nem vizsgáltak meg kritikailag: a maximális kompetencia és az episztemikus egyenrangúság fogalmát; másfelől ha nem adunk választ arra a kérdésre, amelyet a vita során vagy nem érintettek, vagy nem válaszoltak meg megfelelően: mi az *oka* a disszenzusnak. Tőzsér érve ugyanis csak akkor állja meg a helyét, ha olyan okra tudunk rámutatni, amely valamilyen értelemben szükségszerűvé teszi a disszenzust, vagy legalábbis nagyon valószínűtlenné a konszenzust. Végül azt nézem meg, hogy ha az előbbi két szempont bevonásával vizsgáljuk meg Tőzsér érvét, akkor a konklúziója és a belőle levont további következtetések helytállóak-e.

I. VAN-E EGYETEMES DISSZENZUS A FILOZÓFIÁBAN?

Forrai és a Mekis–Sutyák szerzőpáros egyaránt tagadja, hogy a filozófiára olyan univerzális nézetkülönbség lenne jellemző, mint amelyenről Tőzsér ír. Az első premisszát alátámasztó példák szerintük egyoldalú, tendenciózus válogatás eredményei, amelynek okaként Forrai három elfogultságot azonosít: az érdekesség iránti, illetve a nagy kérdések iránti elfogultságot, valamint a történetietlen gondolkodást. Mindkét kritika szerzői számos ellenpéldát hoznak fel Tőzsér tézisével szemben.

Tőzsér válaszában két megkülönböztetéssel igyekszik elhárítani az ellenvetéseket. Egyfelől azt állítja, hogy az egyetemes disszenzus tételét kizárólag *az igazságra igényt tartó nem triviális filozófiai elméletekre* kell érteni. Nyilvánvalóan nem igaz a trivialitásokra, amelyeket mindenki elfogad (Tőzsér 2013b. 136), de a filozófiai problémák és a lehetséges megoldási javaslatok (álláspontok) beazonosításában, e megoldások erőnyeinek és gyengéinek értékelésében sincs feltétlenül nézetkülönbség az adott terület kompetens művelői között (uo. 139–140). Mivel azonban ez utóbbiak (vagyis a filozófiai problémák, álláspontok, érvek stb.) Tőzsér szerint nem tárgyai, csak eszközei a filozófiai megismerésnek, következtetését továbbra is fenntartja.

Ehhez azonban még kezdenie kell valamit azokkal az ellenpéldákkal, amelyeket nem tud diszkreditálni sem trivialitásként, sem úgy, hogy kimutatja, bírálói állításával szemben korántsem örvendenek általános elfogadottságnak, igenis kontroverzálisak. Itt újabb megkülönböztetést vezet be *masszív és nem masszív*

konszenzus között. Noha az érvelése ezen a ponton (Tőzsér 2013b. 138–139) nem teljesen explicit, úgy tűnik, azt állítja, hogy azok a kérdések, amelyekben el sem tudjuk képzelni, hogy valaki új szempont, új megfontolás bevezetésével felül tudná írni az egyetemes konszenzust (ahol tehát masszív egyetértés van), nem eleven filozófiai problémák, ezért a trivialitásokhoz hasonlóan (vagy azok egy típusaként?) ezek sem tartoznak a disszenzus-tétel hatókörébe. Kizárólag azok az esetek érdekesek, amelyekben a konszenzus nem masszív, amikor nagyon is el tudjuk képzelni, hogy valamilyen új meglátás kikezdi. Amennyiben helyesen értelmezem Tőzsér argumentációját, meglehetősen aggályos az érvelési stratégiája. Ha egy kérdésben masszív konszenzus uralkodik, akkor nem érdekes a disszenzusból vett érv szempontjából; ha viszont „puha és törékeny” az egyetértés, akkor éppen annak *elképzelhetősége*, hogy valaki a jövőben racionálisan, argumentáltan képviseljen a konszenzuálistól eltérő álláspontot, elegendő ahhoz, hogy ne tekintsük ellenpéldának az egyetemes disszenzust kimondó tétellel szemben. De akkor pontosan milyen konszenzust is fogadna el Tőzsér ellenpéldának?

Nem meggyőző Tőzsérnek az az állítása sem, hogy kizárólag a filozófiai elméletek igazságértékének megállapítása számít filozófiai megismerésnek, minden egyébnek csupán instrumentális értéke van. Ő maga is elismeri, hogy e kérdésben vita van közte és Forrai, illetve a Mekis–Sutyák szerzőpáros között.

Mint írja, „[a]hhoz, hogy különböző filozófusok között *egyáltalán* nézetkülönbségek alakulhassanak ki, *nyilván* létezniük kell jól meghatározott és konszenzuálisan elfogadott filozófiai problémáknak, filozófiai álláspontoknak és filozófiai érveknek” (Tőzsér 2013b. 139–140; kiemelés az eredetiben). Ez eddig megegyezik Mekis és Sutyák (2013. 115) álláspontjával: „Filozófiai vita csak ott jöhet létre, ahol az alapkérdéseket illetően konszenzus van.” Amíg azonban a szerzőpáros ezt emellett hozza fel érvként, hogy a filozófia területén korántsem olyan egyetemes jelenség a disszenzus, mint Tőzsér állítja, addig Tőzsér e konszenzusképes dolgokat kirekeszti a vitából: „az ezekben való egyetértés nem a filozófiai megismerés célja, hanem az előfeltétele. A filozófiai tevékenység apparátusához vagy eszköztárához tartozik, és nem az elért kutatási eredmények közé” (Tőzsér, i. h.).

A disszenzus-tétel érvényességi körének ezt a korlátozását sajnos érveléssel nem támasztja alá. A motivációja persze érthető. Egyrészt így nyugodtan elismerheti a konszenzus fennállását a kirekesztett kérdésekben anélkül, hogy ezzel fedezet nélkül hagyná az első premisszát. Ráadásul ezáltal szkeptikus fordulata után is fenntarthatja azt a korábbi meggyőződését, hogy „az analitikus filozófiában fel van tárva a legtöbb filozófiai probléma fogalmi-logikai szerkezete, és egyúttal az is, hogy azoknak milyen konzisztens megoldási javaslatok lehetségesek” (Tőzsér 2013a. 171; vö. Tőzsér 2009. 25).

Hogy láthatóvá váljék, miért képtelenség a filozófia kognitív teljesítményének ez a leszűkítése az elméletek igazságértékének megismerésére, fogalmaz-

zuk meg ugyanezt az állítást a fizikára! Eszerint fizikai problémák beazonosítása, a rájuk adható alternatív elméleti megoldások kidolgozása, e megoldások erőnyeinek és hátrányainak felmérése, illetve az ezekben a kérdésekben elért konszenzus nem tartozhatna a fizikai kutatás eredményei közé, csupán e kutatás eszköztárához kellene sorolnunk. Vagyis az elméleti fizikus teljesítménye – hasonlóan például a ciklotron-mérnökéhez – csak instrumentális jelentőségű volna a kísérleti fizikuséhoz képest...

A filozófiában, ahol ciklotronhoz hasonló eszközre nem támaszkodhatunk, a formális és az informális logikát, az argumentáció szabályait joggal tekinthetjük a megismerés organonjainak. Ám valamely konkrét terület saját fogalmi szerkezetét, az ott feltárt problémákat és elméleti opciókat, az őket alátámasztó konkrét érveket nem lehet ugyanilyen értelemben eszköznek tekinteni. Szerves alkotórészei a megismerési folyamatnak.

Ha viszont – jóllehet csak részleges értelemben – a fenti problémafeltáró tevékenységek is megismerésnek számítanak, és ezek során kialakulhat (esetleg ténylegesen ki is alakult!) konszenzus, akkor már nem tekinthetjük a filozófiát a maga egészében alkalmatlan megismerési módnak. Ahogyan Mekis és Sutyák (2013. 118) írja, „[n]em új válaszokat köszönhetünk [a filozófiatörténeti fordulatoknak], hanem a korábbiaknál kevésbé naivan feltett kérdéseket és a válaszadás új módszertani standardjait. [...] a fejlődés éppen abban áll, hogy egyre kifinomultabban vagyunk képesek azonosítani a problémás pontokat.” Botorság volna tagadni, hogy ez is kognitív teljesítmény. De még inkább botorság volna letagadni a megismerő teljesítményt azokban a Forrai (2013. 107) által leírt, méghozzá tipikusként leírt helyzetekben, amikor nagy filozófiai kérdések nem úgy nyernek megoldást, hogy „egyszer csak valaki előáll a döntő érveléssel [...]”, hanem úgy, hogy megjelenik egy sor különböző elgondolás, melyek együttes eredményeképpen a kérdés olyan alakot ölt, hogy megválaszolhatóvá válik.”

Persze ha azt látjuk, hogy minden ilyen konceptuális előrelépés után lernéi hidraként új filozófiai problémák bukkannak fel, amelyekre megint csak eltérő megoldási javaslatokat, elméleteket dolgoznak ki, és végül ismét disszenzus alakul ki, mert a terület a legkompetensebb művelői nem tudnak megegyezni abban, hogy melyik elmélet igaz – nos, ez a tapasztalat, gondolnánk, mégis Tózsér első premisszájának igazsága mellett szól. Pedig nem feltétlenül. Például úgy is értelmezhetnénk a dolgot – a régi jó hegeli séma szerint –, hogy a szellem, vagy az azt hordozó filozófusközösség, az ellentétes álláspontok egyre magasabb szinten megismételt dialektikus közvetítése révén végül majd eljuthat a minden ellentétet összebékítő abszolút tudáshoz. Bármennyire implauzibilisnek érezzük is ma ezt a hegelianus metafilozófiát, érvelés nélkül nem zárhatjuk ki. Illetve megfogalmazhatjuk a számunkra érdekes alapgondolatot a hegelinél plauzibilisebb előfeltevések mellett is: például valamiféle evolúciós ismeretelméleti keretben. De még ha valamiképpen bebizonyosodna is, hogy a filozófia lezárhatatlan megismerő vállalkozás, mert minden megoldott kérdés mélyén mintegy

fraktálszerűen szükségképpen újabb kérdések és dilemmák bukkannának fel, ámde abban az intenzív értelemben mégiscsak tapasztalnánk benne fejlődést, hogy egyre-másra oldódnak meg problémák, a filozófiát mint megismerő vállalkozást akkor sem tekinthetnénk kudarcnak.

Úgy tűnik tehát, hogy Tőzsér egyik védekezési stratégiája sem válik be. A filozófiai megismerés nem korlátozható pusztán az elméletek igazságértékének megállapítására (még ha ezt tekintjük is a végcéljának), hanem olyasmi is a körébe tartozik, amiről Tőzsér elismeri, hogy a hozzáértők egyetértésének tárgya lehet. De azt sem tudja bizonyítani, hogy az alternatív elméletek igazsága kérdésében egyetemes disszenzus uralkodna a filozófiában. Az indukció problémáján kívül ez azért sem sikerül, mert az ehhez bevezetett szempont (a konszenzus masszivitása, pontosabban annak hiánya) a Tőzsér által adott megfogalmazásban elfogadhatatlanul erős: immunizálja az érvet minden cáfolattal szemben.

Eszerint az első premissza menthetetlenül hamis? A következőkben azt igyekszem megmutatni, hogy a konszenzushiány sokkal általánosabb jelenség a filozófiában, mint Tőzsér vagy eddig tárgyalt bírálóinak példái és meghatározásai alapján gondolnánk. A harmadik (eddig nem érintett) bírálat szerzője, Schwendtner, aki egyetért Tőzsérrel, hogy a disszenzus szükségszerűen és tartósan jellemzi a filozófiát, már elindul a fogalom általánosítása felé, amikor arról ír, hogy különálló problémák vizsgálata helyett helyénvalóbb „az egész fogalmi megragadására irányuló vállalkozásként” felfognunk a filozófiát (Schwendtner 2013. 131). Ekkor olyan komplex filozófiai műveket, gondolati építményeket találunk, amelyek – mivel mindegyik szükségszerűen őt egyedileg jellemző „töréspontokat, feszültségeket” tartalmaz – egymással összeegyeztethetetlen világ-leírásokat és világtérképeket kínálnak. Viszonzásában Tőzsér (2013b. 145) szerintem félreértelmezi Schwendtner szándékát, amikor úgy érvel ellene, hogy a disszenzus-érv éppúgy vonatkozik a komplex filozófiai művekre, mint a részproblémákra adott megoldásokra. Schwendtner ezt nem vitatja. Nem úgy érvel, hogy a részproblémák esetében, mivel egyszerű igazságfogalom érvényes rájuk, van disszenzus, az összetett filozófiai építmények esetében viszont, mivel sokkal komplexebb igazságfogalommal közelíthetők meg, nem beszélhetünk disszenzusról. Ehelyett azt állítja, hogy e művek egymással összeegyeztethetetlen perspektívái, igazságai nem érvénytelenítik egymást. Ez persze relativista igazságfelfogást implikál, ám a disszenzus elismerését nem zárja ki.

De nem csak a teljes világmegértésre törekvő individuális filozófiák közötti disszenzusról beszélhetünk. Különböző filozófiai irányzatok, áramlatok, tradíciók (így a Schwendtner és Tőzsér vitájában főszerepet kapó kortárs analitikus és „kontinentális” filozófia) viszonyában szintén használható a kifejezés. Ehhez azonban felül kell vizsgálnunk Tőzsér és a Mekis–Sutyák szerzőpáros közös tételét arról, hogy egyet nem értés csak alapvetőbb dolgokra vonatkozó egyetértés talaján jöhet létre. Úgy gondolom, hogy ez – nevezzük *konszolidált disszenzusnak* – az egyetértés hiányának csak az egyik lehetséges típusa. Meggyőződé-

sem szerint értelmesen beszélhetünk *spontán disszenzusról* is, amikor egymástól függetlenül kialakuló irányzatok vagy filozófiák viszonyát jellemezzük. És beszélhetünk *divergens fejlődésből fakadó disszenzusról*, amikor egy eredetileg fennálló hagyományközösség töredezik szét egymással már nem kommunikáló, egymástól függetlenül továbbfejlődő irányzatokra. Lehet persze azzal érvelni, hogy nagyon tág értelemben ezekben az esetekben is van valami közös (a „közös [élet-]világ” struktúrái, a „közös emberi cselekvésmód” vagy a közös eredeti hagyomány). Vagy ellenkezőleg – ragaszkodva a fenti tételhez – úgy is érvelhet valaki, hogy a közös alapok hiánya miatt ezt nem tekinthetjük disszenzusnak. Én azonban azt gondolom, hogy itt egyfelől nagyon más helyzettel van dolgunk, mint az egymással szüntelenül kommunikáló filozófusközösségekben fennálló, „összehangolt” nézetkülönbségek esetében, másfelől, ha nem akarunk relativisták lenni az igazság kérdésében („külön világban élünk”), igenis értelmesen használható a disszenzus, nézetkülönbség terminus. Nemcsak abban van valami mélyen nyugtalanító a filozófiai megismerés alkalmasságára, megbízhatóságára nézve, hogy a fent meghatározott értelemben konszolidált körülmények között nem képesek a legkompetensebb szakértők megegyezésre jutni, de abban is, ha a filozófia egymást nem értő, egymással kommunikálni képtelen szektákra hullik szét, amelyeket már csak a közös eredet tudata és a közösen megörökölt név fűz egymáshoz.

II. MILYEN DISSZENZUSRA VAN SZÜKSÉG AZ ÉRVHEZ?

Gondolatmenete egy pontján Tőzsér (2013a. 164) fontosnak érzi, hogy fényt derítsen a filozófusok közti disszenzus természetére, arra, hogy miből fakad, min alapul a megszüntethetetlen nézetkülönbség a filozófiában. Végül azonban mégsem ad választ a kérdésre. Csupán negatívan jellemzi: nem valamelyik vitapartner kognitív fogyatékoságából fakad, de nem is egyikük morális fogyatékoságából.

Ezek a lehetőségek egyaránt hatástalanítanak az érvelését, hiszen a disszenzust *látzat-disszenzussá* fokoznák le: a kognitív fogyatékoság esetében az igazság és a tévedés, a morális fogyatékoság esetében az igazság és a hazugság szembenállására, összetettebb esetekben pedig tévedések és/vagy hazugságok szembenállására. Noha logikai értelemben mindegyik esetben ellentmondás van a deklarált álláspontok között, episztemikusan mégsem beszélhetünk valódi disszenzusról, hiszen mindegyik esetben egy kitüntetett állásponthoz viszonyítva értékeljük az álláspontokat. A morális fogyatékoság esetében a felek „őszintén és komolyan” hitt álláspontjai jelenleg is megegyeznek, a kognitív fogyatékoság esetében pedig e fogyatékoság leküzdése eredményezne konszenzust.

A disszenzusnak ezek a fogyatékoságon alapuló magyarázatai Tőzsér számára „extrémül implauzibilisek”. „Ha ilyenekkel állna elő valaki – írja –, „arra

gyanakodnék, hogy az illető elméjét valamilyen eddig ismeretlen és különös összeesküvés-elmélet fertőzte meg” (Tőzsér 2013a. 165). Ez persze *ad hominem* érvelés, mindazonáltal később igyekszem válaszolni rá. Jelenleg inkább azt veszem szemügyre, hogy mivel támasztja alá Tőzsér a fenti scenáriók implauzibilitását.

Nem tetszőleges, bárkik által képviselt álláspontok közötti ellentmondással foglalkozunk, hanem csak az adott terület legkompetensebb személyeinek álláspontját vesszük figyelembe. Olyan filozófusok közötti disszenzust vizsgálunk (nevezzük ezt minősített szakértői disszenzusnak), „akik *mindent* megtesznek/megtették azért, hogy álláspontjukat a lehető legerősebb érvekkel támasszák alá, és hogy *mindama* propozicionális és képességtudás birtokában kerüljenek, *aminek csak lehetséges* a birtokába jutni” (Tőzsér 2013a. 165; kiemelések az eredetiben). Csakugyan nem lenne plauzibilis azt állítani, hogy ebben a válogatott körben a nézetkülönbségek következetesen azon alapulnak, hogy az egyik (netán mindegyik) felet valamilyen hátsó szándék vezérli. Ez egy-egy esetben persze előfordulhat, de hogy valamennyi disszenzus esetében így állna a dolog, az rendkívül valószínűtlen. Hasonló mondható el arról a lehetőségről, hogy a két fél intelligenciabeli különbségei vagy fogyatékoságai okoznák a nézetkülönbséget. Korábbi korszakokban, amikor a filozófiai tevékenységgel foglalkozók viszonylag kevesen voltak, előfordulhatott ilyesmi, a mai „nagyüzemi” filozófiáznál azonban valószínűtlen azt gondolni, hogy minden disszenzus hátterében egy lángelme és az őt megérteni képtelen, ámde makacs középser ellentéte áll. Úgy vélem azonban, hogy a szerzett képességek és tulajdonságok tekintetében már korántsem ilyen egyértelmű a helyzet.

Tőzsér természetesen arra gondol, hogy a filozófiai kultúra adott területének legkiválóbb művelőiről lévén szó, nyilván valamennyien egyaránt birtokolják és aktívan használják e kultúra ismeret- és képességjellegű közös tudáskészletét. Közelebről szemügyre véve azonban a dolgot, jóval differenciáltabb képet kapunk.

Fogadjuk el a Tőzsér által hivatkozott Frances (2010. 420–421) meghatározását az episztemikus felsőbbbségről, és képezzük belőle szimmetrikusan az episztemikus egyenrangúság jellemzőit. Eszerint két személy akkor és csak akkor lesz vitathatatlanul episztemikusan egyenrangú, ha (1) ugyanakkora született intelligenciával rendelkeznek; (2) azonos mértékben tájékozottak az adott területen; (3) ugyanolyan hosszú ideje és ugyanolyan mélységben gondolkodtak és vizsgáldtak az adott területen; (4) a rokon témákról is ugyanolyan hosszú ideje és ugyanolyan mélységben folytattak vizsgálódásokat, mint az érintett területen; (5) intellektuálisan egyformán alaposak; (6) azonos mértékben elfoglaltak; (7) megértették és alaposan értékelték egymás bizonyítékait és észérveit az adott kérdésben.

A fenti listán szereplő képességek vagy tulajdonságok (1) kivételével valamennyien szerzett képességek/tulajdonságok, és úgy vélem, hogy valamennyi

releváns az episztemikus (vagy inkább kompetenciabeli) egyenrangúság kérdésénél. Azt feltételezni azonban, hogy a filozófia – vagy akár csak a kortárs analitikus filozófia – valamennyi területén, valamennyi kérdésében egymásnak feszülő álláspontok képviselői egyenrangúak a fenti szempontok mindegyikében, meggyőződésem szerint, olyan mértékű idealizáció, amely éppen Tőzsér álláspontját teszi rendkívül implauzibilissé. Ahol ez az idealizáció – távolról – szépen, egyenletesen nyírt pázsitot mutat, ott valójában parlagon heverő mező található, spontán módon tenyésző növényzettel. Még egyszer: ez nemcsak az adott terület átlagos művelőire, de a legkiválóbbakra is igaz.¹

Az „episztemikus egyenrangúsághoz” hasonlóan a „maximális kompetencia” fogalma is problematikus, kétértelmű: Tőzsér a jelenleg (illetve adott korszakban) létező legkompetensebb személyek, az episztemikus elit hozzáértésére gondol. Amennyiben azonban különbséget tesz az egyenrangúság két formája: a kiválóságban és a fogyatékoságban megmutatkozó egyenrangúság között, és úgy fogja fel, hogy csupán az előbbi vezet valódi disszenzushoz, azt gondolom, joggal vethetjük fel, hogy csak az *elvileg* lehetséges, vagy legalábbis az *emberileg* elérhető maximális kompetencia esetében van jogunk valódinak tekinteni a disszenzust.² Vajon mi garantálhatná azonban, hogy a jelenlegi episztemikus elit egésze nem teljesítene gyalázatosan rosszul egy efféle elvileg/emberileg lehetséges kompetenciát mérő képzeletbeli teszten? Márpedig ekkor a helyzet átalakulna a fogyatékoságban egyenrangú felek csupán látszatszásszerű disszenzust magában rejtő szituációjává. Erre persze azt lehet válaszolni, hogy az égvilágon semmi értelme egy ilyesféle (elvi okokból csak részlegesen megismerhető) kompetenciakálára támaszkodni, és kizárólag a létező személyek létező kompetenciáiról beszélhetünk. Ezt elfogadom, viszont akkor egyetlen disszenzusról sem jelenthetjük ki bizonyossággal, hogy nem látszólagos, ez viszont kérdésessé teszi az érv második premissáját.

III. A DISSZENZUS (SZÜKSÉGSZERŰSÉGÉNEK AZ) OKA

Első pillantásra azt gondolhatnánk, hogy a disszenzusból vett érvhez ennél mélyebben nem szükséges feltárni a nézetkülönbségek okát. Elegendő, ha tapasztalatilag kimutatjuk egyetemes jelenlétüket, és rámutatunk, hogy nem kognitív/morális fogyatékoságból fakadnak. Ez azonban nincs így. Ha ugyanis nem

¹ Végképp elfogadhatatlan idealizáció arról beszélni (Tőzsér 2013b. 145–146), hogy a filozófiatörténet nagy klasszikusai episztemikusan egyenrangúak voltak.

² A kétértelműség szembetűnő a fentebb Tőzsér eredeti írása 165. oldaláról már idézett szövegrészben: vajon a kulcsállításokat úgy kell érteni, hogy „minden *tőlük telhető* megtesznek/megtettek” és „aminek csak *számukra* lehetséges birtokába jutni”, vagy inkább úgy, hogy „minden *egyáltalán/emberileg lehetséges* megtesznek/megtettek” és „aminek csak *egyáltalán/emberileg* lehetséges birtokába jutni”?

tudjuk igazolni, hogy a konszenzus elérhetetlensége szükségszerű a filozófia minden területén, akkor – mint láttuk – semmi okunk feltételezni, hogy a jövőben ebben a tekintetben hasonlítani fog a múlt, hogy soha nem alakul ki konszenzus a filozófusok között.³ Ha pedig a jövőre nézve nem jelenthetjük ki a disszenzus szükségszerűségét, akkor az érv harmadik premisszájában és a konklúziójában szereplő „nem alkalmas (nem megbízható)” modális predikátumot sem állíthatjuk a filozófiai megismerésről. Ha tehát nem adunk meg okot, akkor a disszenzus egyetemességének tétele pusztán indukción alapuló általánosítás lesz, amely nem képes megalapozni Tőzsér kategorikus konklúzióját. Sőt, még csak azt sem jelenthetjük ki, hogy erős induktív érveléssel van dolgunk, ugyanis lehet, hogy olyan sajátos körülmények miatt volt mindeddig sikertelen a konszenzus elérése, amelyek a jövőben megszűnnek. Ha viszont kontingens okkal (morális/kognitív fogyatékoság) igyekszünk magyarázni, akkor a disszenzus látszattárszennussá gyengül, és így megint csak nem alapozza meg a konklúziót (ráadásul az érvelés továbbra is gyengén induktív marad). Vagyis nem pusztán a disszenzus okát kell feltárnunk, de olyan okra kell rámutatnunk, amely szükségszerűvé, leküzdhetetlenné teszi a filozófiai nézetkülönbségeket. Azt kell kimutatnunk, hogy a disszenzus szükségszerűsége vagy magában a tárgyban, a filozófiai problémák természetében, vagy legalábbis az emberi gondolkodás természetében rejlik. Például hogy minden esetben valamiféle kanti értelemben vett feloldhatatlan vagy közvetíthetetlen *antinómia* körül jön létre egyet nem értés a filozófiában.

Schwendtner (2013. 130) ilyesfajta magyarázatot kínál, amikor arról ír, az emberi végességből fakad, hogy minden filozófiai elmélet, minden „gondolati építmény szükségképpen töréspontokat tartalmaz”, és ennek köszönhetően áll fenn disszenzus a különböző elméletek között. A végesség fogalmával szemben ugyanakkor felhozható, hogy túl homályos, tapasztalatilag megragadhatóbb fogalmakkal kellene aprópénzre váltani. Schwendtner ezt meg is teszi. Mint írja, „[a] törések révén a filozófiák az emberi végesség lenyomatai, tükrözik azt az esetleges történeti perspektívát, esetleges műveltségi háttérrel, egzisztenciális struktúrával, melyek létrehozójukat jellemzik” (Schwendtner 2013. 132). Itt felvethető persze, hogy az ő szeme előtt más típusú filozófia lebeg. Míg Tőzsér, Forrai, Mekis és Sutyák érvelésében alapvetően az analitikus filozófia szolgál paradigmául, addig ő a klasszikus és a kontinentális filozófiákra tekintettel fogalmazza meg állítását. Valójában azonban a véges történeti pozíció, perspektíva stb. gondolata nem csak a nagy, teljességre törő filozófiákkal kapcsolatban értel-

³ Tőzsér maga is óvatos a jövőre vonatkozó jóslásban. Jelzi, hogy tisztában van vele, nem lehet „egy tudományterület jövőbeli állapotára indukcióval következtetni” (2013a. 162). Végül azonban mégis ragaszkodik hozzá, hogy aki megfelelő tanulságot von le a filozófia történetéből, az nem tudja még elképzelni sem, hogy egyszer a jövőben majd megszülessen a „befejezett filozófia”, azaz minden nézetkülönbséget feloldva valamennyi filozófus egyetértésre jusson valamennyi filozófiai kérdésben.

mezhető, hanem lokális, egy részdiszciplínán vagy egy irányzaton belüli viták elemzésében is. Mint az előző fejezetben láttuk, elfogadhatatlan idealizáció azt feltételezni, hogy akár adott korban, egyazon nemzeti kultúrán vagy filozófiai irányzaton belül is valamennyi kiemelkedő filozófus azonos módon és mértékben birtokolja a közös filozófiai kultúra javait.

Vegyük elő ismét Frances szempontrendszerét! Az egyéni gondolkodás idioszinkráziái ugyanis ezeknek a tényezőknek a sajátos konfigurációival magyarázhatók legjobban. Vagyis a filozófus *szakmai tájékozottságának*, olvasottságának egyedi összetételével; a filozófia adott területén általa *befektetett szellemi munka* mennyiségével és minőségével; személyes *elfogultságaival* (beleértve a gondolkodását befolyásoló ideologikus és tudattalan tényezőket); azzal, *ahogyan a rivális megközelítésekkel próbált megküzdeni* – de azt hiszem, e felsorolást kiegészíthetnénk még azokkal az *(élet)tapasztalatokkal*, amelyek beszűrődnek filozófiai gondolkodásába. Ugyanakkor a gondolatmenetet az egyéni, idioszinkratikus értelemképződmények kialakulásáról továbbvihetjük a szellemi műhelyek, filozófiai iskolák, körök, irányzatok, gondolati hagyományok elemzésére, hiszen e hagyományközösségek, mikro- és szubkultúrák egyéni teljesítményekből jönnek létre, és egyéni teljesítményekben mennek végbe átalakulásaik, a szubkulturális tagolódás újrendeződései is.

Úgy vélem, kijelenthetjük, hogy a filozófiai álláspontok különbsége, a diszzenzus háttérében legáltalánosabban éppen *szociokulturális különbségeket* kell keresnünk. Ezt az általános magyarázatot azonban kiegészíthetjük két további lehetséges magyarázó sémával.

Az egyik az elfojtásból származó *dinamikus tudattalan* Freud által kidolgozott koncepciója, amely szerint az egyén számára elfogadhatatlan, kínos elmetartalmak a tudatból kiszorulva nemcsak fennmaradnak, de rejtve továbbra is hatékonyak maradhatnak a viselkedés irányításában („az elfojtott visszatérése”). A második séma pedig a *hamis tudat* és az *ideológia* Marx és Engels által kidolgozott, majd az ideológiakritika és a tudásszociológia különböző irányzatai által továbbvitt koncepcióján alapul. Eszerint a legkülönbélebb társadalmi tényezők, elsősorban társadalmi-gazdasági érdekek játszanak bele gondolkodásunk számunkra („belülről”) általában elfogulatlannak tűnő folyamataiba. Egyes irányzatok, így maga a marxizmus is, a makrotársadalom érdekviszonyaira koncentrálnak, mások viszont (például Martin Kusch *Psychologism* című műve; Kusch 1995) a tudomány vagy a filozófia világának belső társas viszonyaira, ismét mások pedig (köztük Pierre Bourdieu) valamiféle szintézist igyekeznek kialakítani e két (sajátos, szociológiai értelemben externalistának és internalistának nevezhető) megközelítés között.

A disszenzus fennállásának e három potenciális magyarázatát, amelyeket Tőzsér nem vesz figyelembe, egyaránt az általa számításba vett és elutasított két lehetséges ok, a kognitív fogyatékból fakadó tévedés és a morális fogyatékből eredő hazugság *közt* kell elhelyeznünk. Az elfojtás könnyen belátha-

tóan a skála hazugság felőli oldalához közelebb helyezkedik el, miközben morális fogyatékoságnak mégsem tekinthetjük minden további nélkül, hiszen nem tudatos megtevesztésről van szó: a megtevesztés nem az egyén és más egyének között, hanem szupraindividuális szinten, a tudattalan és a tudatos elmerész között megy végbe. A szociokulturális magyarázat viszont inkább a kognitív fogyatékoságból fakadó tévedés pólushoz áll közel, ám ismét csak nem tekinthető egyszerűen fogyatékoságnak. Végül a tudásszociológiai magyarázat valahol középpüth helyezkedik el, és nyitott mindkét másik magyarázattal való összekapcsolásra.

Bizonyos értelemben mindhárom séma általános érvényű. A mélylélektan számára a dinamikus tudattalan, a tudásszociológia számára a társadalmi érdekszerekhez kötött gondolkodás egyetemes jelenség. Mégis, ellentétben e két utóbbi, ricoeuri értelemben „gyanakvó hermeneutikával” (két egyáltalán nem ismeretlen összeesküvés-elmélettel, amely ugyancsak sokak elméjét megfertőzte már...), úgy vélem, az első séma alkalmasabb a disszenzus egyetemességének magyarázatára, a másik kettő pedig inkább csak partikuláris esetekben, a szociokulturális alapon nyugvó nézetkülönbségek sajátos eseteinek magyarázatára alkalmazható (a fenti felsorolásban ezért szerepelnek az elfogultságok között). Nemcsak azért lehetnek kevésbé univerzális magyarázatok, mert maguk is erősen kontroverzális elméletek. Még ha elfogadjuk is alaphipotéziseiket, akkor sem látható be, hogy miért kellene *minden* eleven filozófiai vitakérdésnek az egyéni vagy a társadalmi érdekszerek számára olyan jelentőséggel bírnia, hogy ilyen érdekek mentén konstituálódjának a nézetkülönbségek.

Bármennyire egyetemes érvényű is azonban a szociokulturális magyarázat, ahhoz nem elegendő, hogy a disszenzus szükségszerű fennállását bizonyítsa. A kulturális különbségek esetében ugyanis mindig megvan a lehetőség, hogy kommunikáció, nézetegyeztetés, meggyőzés vagy kulturális innovációk révén e különbségek csökkenjenek, valamiféle homogenizáció menjen végbe. Másfelől az is igaz, hogy egyetlen kulturális homogenizáció sincs védve az ismételt diverzifikációval szemben. Gondoljuk csak meg, a fent vázolt scenáriók közül nemcsak a hegeliánus, de a fraktálszerűen végtelenül elmélyülő filozófiai fejlődés forгатókönyve esetében is előfordulhat, hogy egy új szempont vagy új paradigma felmerülése olyan disszenzust teremtsen, amely relativizálja az egész addigi, kumulatív fogalmi építkezést.

Mindent összevetve, a szociokulturális magyarázat alapján nem a disszenzus szükségszerűségére, csak a konszenzus elérésének rendkívül csekély valószínűségére lehet következtetni. Milyen további következtetést lehet mindebből levonni a Tőzsér által felvetett alapproblémára nézve?

Először is, a disszenzus sokkal áthatóbb (és sokkal megszelídíthetlenebb) jelenség a filozófiában, mint akár maga Tőzsér is állította. Ugyanakkor, mint láttuk, a szemben álló felek episztemikus egyenrangúságának és maximális kompetenciájának fogalma egyaránt problematikus, ezért a második premisszáról,

amelynek szerepe az lenne, hogy a látszatdisszenzust kizárja, nem lehet eldönteni, hogy igaz-e vagy sem. Következésképpen az érv nem helytálló. Azonban, paradox módon, a második premisszát aláásó megfontolásokat magukat nehéz volna nem szkeptikusnak tekinteni. Aligha segítenek minket hozzá, hogy őszintén és komolyan higgyünk filozófiai elméletekben...

IRODALOM

- Forrai Gábor 2013. Nem, Platón, te nem vagy irracionális. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2, 101–113.
- Frances, Bryan 2010. The Reflective Epistemic Renegade. *Philosophy and Phenomenological Research*. 81/2. 419–463.
- Kusch, Martin 1995. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. Routledge.
- Mekis Péter – Sutyák Tibor 2013. Egyetértés és egyértelműség. (Válasz Tőzsér János *Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?* című tanulmányára.) *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 114–127.
- Schwendtner Tibor 2013. Értelmes megismerő vállalkozás-e a filozófia? Megjegyzések Tőzsér János tanulmányához. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 128–133.
- Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai.
- Tőzsér János 2013a. Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/1. 159–172.
- Tőzsér János 2013b. Maradok szkeptikus, tisztelettel. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 135–146.

A filozófiai tudás természetéről

Legnagyobbbrészt egyetértek Tőzsér János cikkével, elsősorban azért, mert egyetértek kiinduló diagnózisával, melynek felállítása a cikk legnagyobb és leginkább argumentált részét teszi ki. Szerintem is mély disszenzus van a filozófiai kérdésekre adott válaszok sikerességét illetően, és disszenzus van a filozófiatörténet nagy teljesítményeinek értelmezését illetően is. A filozófia története valóban arra tanít, hogy ez a disszenzus szinkrón és diakrón módon egyaránt fennállt és fennáll, s hogy a filozófiai viták nem eldőlnének a vitázó felek valamelyikének javára, hanem inkább a világ fordul el a filozófia alatt, és a kérdések rendre megválaszolatlanok maradnak: a filozófiai vitákat inkább abbahagyják, mint eldöntik (lásd erről Kusch 1995. esettanulmányát). Abban is egyetértek, hogy ez a mindent átható disszenzus nem a vitázó felek kognitív fogyatékságaiból ered, hanem a filozófiai tevékenység természetéből fakad. Azzal a következtetéssel azonban nem értek egyet, amit Tőzsér ebből a szerintem egyébként helyes diagnózisból levon –, azaz nem értek egyet azzal a képpel, amelyet Tőzsér a filozófiai tudás természetéről fest.

Egyet nem értésem főként abból fakad, hogy nem osztom Tőzsér vízióját a filozófiai tevékenységről általában. Különösképpen nem osztom *megszorítások nélkül* azt a meggyőződését, hogy a filozófia kognitív szempontból haszontalan vállalkozás volna. Úgy tűnik, Tőzsér olyasfajta tudásigénnyel fordul a filozófia felé, amelyet kimondatlanul a természettudományokból merít, s amikor így tesz, olyan mérlegen méri a filozófiát, amelyen az csak könnyűnek találtathat. Az a tény, hogy nincsenek konklúzív, filozófiai kérdéseket eldöntő érvek, nem jelenti azt, hogy a filozófia csak intellektuális és morális képességeink fejlesztésének eszköze lehet – azaz nem jelenti azt, hogy a filozófia tanulmányozásával, filozófiai elméletek és filozófiatörténeti értelmezések kidolgozásával pusztán valamilyen gyakorlati tudást finomítanánk, s hogy az elméletek tartalma felé legfeljebb technikai – de nem tartalmi – érdeklődéssel lenne értelme fordulni.

Tőzsérrel ellentétben úgy gondolom, hogy hihetünk filozófiai elméletekben, sőt nincs is más választásunk, ha a filozófiára úgy tekintünk, ahogy Gary Guttinggal (2009) magam is: mint prefilozófiai meggyőződések argumentatív fino-

mítására vagy revíziójára, amely végső soron (fogalmi) intuíciónkra alapoz, és egyúttal azok hangolását célozza (Demeter 2012). Itt természetesen van egy redukálhatatlan szubjektív tényező (az intuíció),¹ de hát a filozófia az én olvasatomban éppen ebből a szubjektív tényezőtől fakad, abból az igényből jelesül, hogy a körülöttünk lévő világot értelmessé tegyük úgy, hogy a jelenségekkel kapcsolatos intuíciónkat, illetve a velük kapcsolatos beszédmódokat egymással összehangoljuk.

A különböző szofisztikáltságú, fókuszú és kiindulópontú filozófiai álláspontok éppen ennek lehetőségét kínálják. Ha nem hisszük, nem hihetjük őszintén ezen elméletek valamelyikét, akkor a filozófiai tevékenység valóban értelmetlenné (vagy Tőzsér víziója szerint: észművészetté) válik – de akkor mihez kezdünk azzal az így vélhetően kielégíthetetlen kognitív igénnyel, hogy különböző intuíciónkat összehangoljuk egymással, és kognitív békében éljünk a világgal és önmagunkkal?

Ezzel az igénnyel valamit kezdenünk kell, és Tőzsér nem győz meg arról, hogy nem a filozófiai tevékenység lenne itt az egyetlen járható út. Ez az út pedig valóban járható, mert Tőzsérnek szerencsére nincs igaza, amikor azt állítja, hogy ha „*nincsen episztemikus* vagy – ha úgy tetszik – *racionális indokod* arra, hogy egyáltalán higgy *bármilyen* filozófiai elméletben”, akkor „nincs episztemikus indokod arra, hogy az általad képviselt filozófiai elméletet igaznak tartsd”, s akkor „*nem is hihetsz* abban komolyan és őszintén”.

Számos problémám van ezzel az érveléssel.² Egyrészt az, hogy számomra teljesen implauzibilis emberképre támaszkodik, amikor azt sugallja, szabadságunkban áll azt hinni, amit akarunk. Mert bár argumentálhatónak tartom, hogy van a hiteknek olyan köre, amelyek vonatkozásában bizonyos szabadságunk és ezért felelősségünk van, ez aligha öleli fel az összes hitünket. Vannak olyan hiteink, amelyeket nem kerülhetünk el, rendelkezünk velük, ha tetszik, ha nem, azaz még akkor is, ha nincs rationális alapunk hinni őket.

Számos filozófiai vagy filozofikusabb hitünk ilyen, például – hogy Hume-hoz, Moore-hoz és Wittgensteinhez egyszerre forduljak – a külvilág létezésébe vetett hitünk is, hisz bárhogy forgatjuk is a rendelkezésünkre álló tapasztalatokat, itt mindig marad tere a szkepszisnek, s racionálisan nem fogjuk tudni kényszerítő erővel megindokolni, miért hiszünk a külvilág létezésében. Márpedig ez igen erősen filozofikusnak tűnő meggyőződés, mely kevésbé filozofikus pillá-

¹ Máshol Tőzsér (2012) is úgy érvelt, hogy a filozófia végső soron intuíció-alapú tevékenység. Álláspontja vélhetően megváltozott, vagy intuíció-fogalmunk nagyban különbözik. Szerintem az intuíció szubjektív és kevésbé racionális, márpedig ha a filozófiában az így értett intuíciónk központi szerepet játszanak, akkor a racionális érveléstől legfeljebb az intuíciók befolyásolását lehet remélni, de azt aligha, hogy lehetségesek konklúzív érvek a megváltoztatásukra. Inkább fordítva képzelem: a makacs intuíciók könnyen ösztönöznek ellenérvek kidolgozására.

² Úgy tekintem, hogy az ‘episztemikus indok’ és a ‘racionális indok’ Tőzsér szerint szinonim fogalmak, noha azt hiszem, az amit mondani fogok, éppen ezt cáfolja.

natainkban aligha foglalkoztat bennünket, viszont ha rákérdeznek, akkor erős intuíciónknak adunk hangot, amikor meggyőződésünket megfogalmazzuk. Különféle érvekkel operálhatunk e meggyőződés megalapozására, problematikuságának megmutatására vagy aláásására, de akár filozófiából való kitessékelésére is azért, hogy mások vonatkozó intuícióit valamiképpen hangoljuk. Ugyanakkor számomra elég valószínűnek látszik, hogy e hit racionális alapját felmutatni reménytelen vállalkozás – ennek ellenére rendelkezünk olyan intuícióval, amely filozófiai argumentáció alapja és célpontja is lehet egyszerre.

De általánosabb szinten is tévedésnek tűnik Tőzsér részéről úgy érvelni, hogy ha nincs racionális indokom hinni valamit, akkor azt nem hihetem komolyan és őszintén. Ennek megmutatására nagyon könnyű filozófiatörténeti illusztrációkkal szolgálni. Például David Hume-nak az okság fogalmával kapcsolatos érvelése szerintem Tőzsér verdiktjének nagyon erős ellenpéldája. Hume az okság fogalmát három komponensre visszavezetve elemzi, jelesen az ok és okozat tér-időbeli érintkezésére, azok egymásutániságára, és a köztük fennálló szükségszerű kapcsolatra. A filozófiai problémát empirista alapállásából fakadóan abban látja, hogy míg az első két komponensről van tapasztalati ideánk, addig a harmadikról nincs, ahhoz tehát, hogy oksági kapcsolatokról legitimen beszélhessünk, valamilyen empirikus dedukcióját kell adni a szükségszerű kapcsolat ideájának – le kell vezetni a rendelkezésünkre álló tapasztalatokból.

Hume érvelésének lényege, hogy a szükségszerű kapcsolat ideájának nincsen racionálisan megalapozható forrása: sehogyan nem tudjuk megmutatni, hogy racionális következtetés vezetne ahhoz a belátáshoz, hogy az ok valamiféle szükségszerűséggel váltja ki okozatát. És ugyanígy érvel Hume az indukció kapcsán is: nem tudjuk racionálisan megalapozni azokat a következtetéseinket, amelyek során tapasztalatainkból olyasmire következtetünk, ami a közvetlen tapasztalatok körén túl fekszik. Mégis, tapasztalati megismerés lehetséges (azaz működik), és bizony elkerülhetetlenül hisszük, hogy a világban oksági kapcsolatok állnak fenn – anélkül, hogy ezt a hitünket racionálisan magyarázni tudnánk. Hume szerint hiteink alapja ezekben az esetekben olyan pszichológiai folyamatokban keresendő (közismerten a megszokásban), amelyek távolról sem racionálisak – de ettől még mi emberek így működünk (legalábbis Hume szerint). A tanulság tehát az, hogy komoly és őszinte – ez esetben oksági és induktív következtetési – hiteink alapja gyakorta nem racionális, és hogy az ember kognitíve nem (pontosabban: kognitíve sem) csak racionalitáson él – sőt, ha Hume-nak igaza van, akkor szinte a legkevésbé azon él.

Hasonló tanulságok vonhatók le Wittgenstein szabálykövetéssel kapcsolatos belátásainak társas-szociológiai affinitású értelmezéseiből is (Kripke 1982, Bloor 1997, Kusch 2006). Ezek szerint ugyanis a szabályokkal kapcsolatos tudásunk – legyen szó szemantikai vagy matematikai tudásról – nem alapozható meg racionálisan, a szabálykövető viselkedés és a szabályok normativitása végső soron társas gyakorlatokban horgonyzódik le. És az ilyesfajta felfogás jellemző – Nyíri

Kristóf (1986. 12) találó megfogalmazásával élve – az ismeretelméleti dimenziójú konzervatív elméletekre általában.

Összességében tehát sok filozófus nem ért egyet Tőzsérrel abban, hogy ha nincs racionális indokunk hinni valamit, akkor azt őszintén nem is hihetjük, sőt sokan gondolják úgy, hogy még az az alapzat sem racionális, amelyen racionálisnak tűnő hiteink épülnek. Ebben a kérdésben is disszenzus van tehát, s ez Tőzsér diagnózisát erősíti, csak hogy az ebben a kérdésben mutatkozó disszenzus Tőzsér konklúzióját egyúttal alá is ássa.

A tanulság a filozófiai tudás természetére nézve itt az, hogy ha a filozófiát úgy fogjuk fel, ahogy Gary Guttinggal egyetértve javaslom, akkor a disszenzus és az a tény, hogy a filozófiai viták a mélyükön racionálisan eldönthetetlennek nem fogyatékoságnak tűnik, hanem *adottságnak*, amely abból fakad, hogy intuíciónk különbözőképpen működnek és különbözőképpen reagálnak érvekre. Nem tudunk (pontosabban: elég sokan nem tudunk) lemondani arról az igényről, hogy a világot valamiképpen értelmesnek és koherensnek lássuk, hogy intuíciónkat filozófiai képpé fejlesszük, s az én olvasatomban a filozófia végső soron ebből az igényből fakad. A koherenciateremtés sokféleképpen megkísérelhető, különböző alapállásokból, különböző fogalmiságokkal, különböző intuíciók szolgálatában stb. és ez a sokféleség különböző filozófiai argumentációkon keresztül vezet különböző filozófiai képekhez.

A mentális fikcionalizmus elmélete (Demeter 2008) például a népi pszichológiai *beszédmód* jellegzetességeit rekonstruálja, s arról ad számot, hogy ettől a rekonstrukciótól indulva miként lehet magyarázni a népi pszichológia működését és felépítését. De egészen más képet kapunk pszichológiánkról, ha a mentális *jelenségek* felől, azokat adottnak véve közelítünk. És ezt is tehetjük legalább kétféleképpen, *a)* harmadik személyű perspektívából, mondjuk fizikalista elkötelezettségekkel, vagy *b)* első személyű perspektívából, a mentális jelenségek fenomenológiájától indulva. Nehéz lenne kényszerítő érvet találni arra, hogy melyik az a perspektíva, amelyet a filozófiai elméletalkotásnak el kell foglalnia, de a kép, amelyhez ezekből az alapállásokból jutunk, könnyen radikálisan különböző lehet. Viszont nem látom okát, miért ne kecsesgessen kognitív szempontból értékes belátásokkal bármelyik kiindulópont következményeinek feltérképezése. Még akkor is, ha a végeredmény nem egy kupac konkluzív válasz lesz, hanem mondjuk a fogalmi lehetőségek világosabb körvonalazása, vagy valamely intuíciónk világos és argumentált megfogalmazása – különösen fogalmi természetű, normatív vagy metafizikai vagy egyszerűen csak: filozófiai kérdésekben, ahol empirikus megalapozottságú válasz nem adható.

Mindebből szándékom szerint az látszik, hogy Tőzsér meggyőződésével ellentétben a filozófiának nem pusztán filozófián kívüli, ha úgy tetszik, képességfejlesztő jelentősége van. Nem pusztán a tevékenység során megszerezhető képességek jelentik a filozófia hozadékát, de persze ezek sem elhanyagolhatók. Mégis, ezen túlmutató jelentősége van a filozófiai (elméleti) tartalomnak, amely

– ahogy én látom – ahhoz segít hozzá, hogy a világra különböző perspektívákat nyissunk, hogy különböző útjait térképezzük fel annak, ahogy a világról és benne az emberről gondolkodni lehet. Ezzel a feladattal akkor is szembesülni kell, ha Tőzsér pesszimista metaindukciója arra tanít bennünket, hogy ezek a próbálkozások minden valószínűség szerint végzetes hibáktól fognak szenvedni. Az elméletalkotásnak, a tudományosnak sem, de a filozófiaiak különösképpen nem egyetlen lehetséges erénye az igazság. Filozófiai elméleteink különböző mélységekben és különböző formákban vallhatnak kudarcot, de ettől még különböző képekhez segíthetnek hozzá (az emberről, a világról, a mentálisról, a moralitásról, stb.), amelyek túl azon, hogy elrendezik különféle intuícióinkat, különböző – hol áldásos, hol kártékony – gyakorlati következményekhez is vezethetnek.

Arra is megtanít ugyanis a filozófia története, hogy a filozófiai képek a világról vagy valamely szegmenséről ritkán maradnak teljesen sterilek: a tudomány- és társadalomfejlődés története éppenséggel megmutatja e képek filozófián kívüli potenciális tartalmi (azaz nem pusztán képességfejlesztő) hatékonyságát. A nagy képek persze óhatatlanul magukkal hozzák a filozófiai (történeti és argumentatív) aprómunkát, amelynek a közvetlen jelentősége jószerével láthatatlan, azonban az üzemszerű működések (azaz a filozófia akadémiai intézményrendszerbe történő betagozódásának) elkerülhetetlen szociológiai következménye. Arra azonban hangsúlyt kellene fektetni, hogy az üzemszerű működés viszonyai közepette is megmaradjon az, ami nézetem szerint a filozófiai tudás természetéhez tartozik: valamiképpen rendet vinni széttartó intuícióink és beszédmódjaink kuszaságába.

IRODALOM

- Bloor, David 1997. *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London, Routledge.
 Demeter Tamás 2008. *Mentális fikcionalizmus*. Budapest, Gondolat.
 Demeter Tamás 2012. A fogalmi intuíció védelmében. *Magyar Tudomány*. 119/4. 488–492.
 Gutting, Gary 2009. *What Philosophers Know*. Cambridge, Cambridge University Press.
 Kripke, Saul 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford, Blackwell.
 Kusch, Martin 1995. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London, Routledge.
 Kusch, Martin 2006. *A Sceptical Guide to Meaning and Truth: Defending Kripke's Wittgenstein*. Chesham, Acumen.
 Nyíri Kristóf 1986. *Európa szélén: Eszmetörténeti vázlatok*. Budapest, Kossuth.
 Tőzsér János 2012. Filozófia és az intuíciók. *Magyar Tudomány*. 119/4. 484–487.

Probléma és perspektivizmus*

(válasz Tőzsér János: *Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?* című írására)

A következő oldalakon – Tőzsér János inspiráló írásának apropóján – metafilozófiai problémákat boncolgatok. Tőzsér fontosabb állításaira reagálok, és a belőlük kibontható problémákat elemzem. Tőzsér írásának központi tételével egyetértek, azaz elfogadom, hogy a filozófiában nincsen olyan elgondolás vagy elmélet, amellyel kapcsolatban a filozófusok között teljes konszenzus uralkodna. Hívjuk ezt a továbbiakban, a szerző nyomán, a disszenzus tételének. Ugyanakkor túl a filozófia történetén, amely valóban egymással összeegyeztethetetlen filozófiai elméletekről szól, és túl a szerző történeti esetekből levont következtetésén, amely szerint a jövőben sem várható a filozófiai elméletekkel kapcsolatban konszenzus, megpróbálunk egy olyan mozzanatra rámutatni a filozófiai gondolkodáson belül, amely elvi okokból zárja ki a konszenzus fennállását. Ez, ahogy látni fogjuk, átértékeli Tőzsérnek azt az állítását, hogy a filozófiai tevékenység problémamegoldás, és elsődleges célja annak filozófiai leírása, ahogy a dolgok vannak. És végül megkérdőjelezi azt is, hogy a filozófiai tevékenység híján van minden belső értelemnek, azaz hogy nem teljesíti a működésével szükségképpen és csak e működéssel együtt járó vállalását. Mivel Tőzsér szerint a disszenzus tételét mindenekelőtt a filozófiatörténet tanúsítja, első lépésben érdemes röviden vázolni a filozófiai problémák és a filozófiatörténet közötti kapcsolat lehetséges olvasatait, és ezen keresztül megmutatni azt a filozófiai hátteret, amelynek fényében a szerző fő tétele, valamint a belőle levont következtetések elnyerik jelentőségüket, és problémává válnak.

1. A filozófiatörténetre – legalábbis a problémákra adott megoldások vonatkozásában – többféle módon tekinthetünk. Itt a témánk szempontjából legfontosabb három nézetet vázolom. Egyrészt viszonyulhatunk a filozófiatörténethez úgy, mint a különféle filozófiai problémák fokozatos tisztázásának és a lehetséges válaszok rendszerező áttekintésének, tudományok által is megtámogatott folya-

* A tanulmány az OTKA K81576-os számú projektjének támogatásával készült.

matához, amely egy visszaesésekkel és zsákutcákkal tarkított úton bár, de szép lassan a különféle problémák megoldása felé tart. Ekkor a filozófiatörténet a türelmes, kitartó és aprólékos munka lassú beérésének története. Ez az elképzelés mindenekelőtt az analitikus filozófia berkeiben terjedt el, de, ha csak a nem is nagyon távoli múlt fejleményeit tekintjük, jelen van a marxizmusban, a strukturalizmus gondolkodóinál, és a fenomenológiai mozgalom bizonyos képviselőinél.¹ Ettől eltérő nézetet vall a filozófiai hagyomány legtöbb közismert képviselője. Bár elfogadják a filozófiai problémák megoldásának lehetőségét, azt nem annyira fokozatokban, sokkal inkább egy csapásra, egyetlen filozófiai rendszer válaszaiban gondolják beteljesíteni. A filozófia története egy hosszú tévút története, de utólag, a valódi filozófia fényében értelmet nyernek a tévedések is, még ha változó is annak megítélése, mindez miként történik.² E hagyomány, amely a problémákat egy csapásra, egyetlen filozófia segítségével látja megoldani, függetlenül attól, milyen szerepet tulajdonít az elődöknek, a filozófia addigi kereteinek újraírásában és újrameghatározásában látja a filozófia lényegét. Ez magyarázza, hogy e hagyomány képviselői, akik az elmúlt időszakban leginkább a kontinentális filozófiában jelentek meg, a konkrét problémák elemzése helyett rendszerint az alapokat firtató és kidolgozni kívánó filozófiákat alkotnak. Igaz ez még a fenomenológiára is, ahol a látszólagos módszertani szigor ellenére az értelemadó alaptapasztalat újra és újra megváltozik (az ego, a lét, a hús, a másik...), amely radikális változást eredményez a világ, a másik és általában a fenomének megjelenésének módjában. E nézetből következik, hogy a filozófia státusza (célja, problémái, módszere) maga is folyamatos bizonytalanságban van, hiszen állandóan ott lappang az a lehetőség, hogy érkezik egy új filozófia, amely az egész addigi filozófiatörténetet – részben vagy teljesen – érvényteleníti, hogy aztán más pozícióból, más keretek között, de újraalkossa, végső megoldást adjon, de csak azért, hogy aztán ismét lehetővé váljon felszámolódása. Egyszerre áll küszöbön az összes probléma végső megoldása, és az összes addigi filozófia teljes megsemmisülése. Az itt ismertetett két megközelítés közös forrása Hegel,

¹ Így például S. Gallagher és D. Zahavi munkásságában. Lásd S. Gallagher – D. Zahavi 2009. *A fenomenológiai elme*. Budapest, Oriold és Társai Kft.

² E hagyományon belül legalább három további olvasata van a múlt megítélésének. Egy részük a filozófiatörténetre olyan kumulációként tekint, amely logikusan vezet egy végső, immár meghaladhatatlan szintézishez (mint Hegelnél), egy másik részük úgy gondolja, hogy a tévúton járó filozófiákkal párhuzamosan, szórványokban és bűvópatakszerűen, létezik egy alternatív, „igaz” filozófia, amit saját filozófiai teljesítményük tesz nyilvánvalóvá és kidolgozottá (ez az „igaz” filozófia Heideggernél a létre, Levinasnál a végtelenre, Deleuze-nél az empirizmus egy sajátos fajtájára, az analitikus filozófiában az érvelések módjára, a fenomenológiában a tapasztalat leírására stb. épül), míg a harmadik nézet képviselői szerint a filozófiai hagyomány csupán arra szolgál, hogy világossá tegye a problémákat, és kontrasztként minél érthetőbbé tegye a helyes válaszokat (e felfogás legkésőbb Arisztotelésztől uralja a filozófiai hagyományt, aki először reflektált a filozófia történetére). E felfogás szerint például a kanti filozófia egyáltalán nem jött volna létre Hume, Leibniz és mások nélkül, ugyanakkor nem vezethető le belőlük.

akinél talán a legkidolgozottabban jelenik meg egyrészt a szellem teleologikus mozgásának gondolata, másrészt az az elképzelés, hogy egy-egy újonnan felbukkanó filozófiai elmélet egyszerre képes megszüntetni, és saját nézőpontja alapján újraírni, különféle módokon, az addigi filozófiákat, így, miközben érvényteleníti, saját megszületéséhez – megint csak különböző módokon – mégis elengedhetetlennek tekinti azokat.³ E két hagyomány mellett létezik egy harmadik megközelítés, amely szemben áll az előző kettővel, amennyiben a Tőzsér által is képviselt disszenzus tételét vallja a problémamegoldás helyett. E nézet azonban, szemben Tőzsér megközelítésével, a nézetek és elméletek összeegyeztethetetlenségében nem akadályt lát, nem is az ítéletek felfüggesztésére következtet, hanem a filozofálás új lehetőségeit próbálja megmutatni. Itt a filozófus nem problémamegoldó, nem a végső igazság kimondója, hanem olyan keretek megteremtője, amelyek között a valóság vagy annak egy-egy szelete hirtelen értelmet nyer. E keretek nem pályáznak egymás kiiktatására, legalitásuk egyetlen feltétele, hogy egy nem érthető jelenséget érthetővé tegyenek. E felfogás szerint tehát a filozófiai tevékenység értelme maga az értelemteremtés. E megközelítés legismertebb képviselői Nietzsche, Foucault és Deleuze. Hívjuk ezt, Nietzsche nyomán a perspektivizmus hagyományának.

Úgy gondolom, hogy Tőzsér, miközben szakítani kíván a problémamegoldó filozofiatörténet elképzelésével, nem szakít azzal az episztemológiai hagyománnyal, amely természetes velejárója a filozófiai felfogásnak. Eszerint a filozófia, ahogy maga a cikk írója is vallja, olyan episztemikus vállalkozás, amely „az igazságra pályázik”, és amennyiben az igazságra pályázik, a dolgokat csak egyféleképpen mutathatja be, nevezetesen ahogy azok vannak (nem lehet a lélek egyszerre mulandó és halhatatlan, nem lehetünk egyszerre szubsztancialisták és antiszubsztancialisták stb.). És valóban, a problémamegoldás episztemológiai hagyománya számára a disszenzus ténye feloldhatatlan ellentmondást szül, és a filozófia belső értelme, ahogy maga a cikkíró is jelzi, veszendőbe megy. A következőkben bizonyos hangsúlyeltolódásokra kerül sor egy lehetséges perspektivista filozófia irányába, és Tőzsér állításait ezen az új terepen teszem próbára. Amennyiben képesek vagyunk kilépni a problémamegoldó filozófia nézőpontjából, és a problémákat immár nem megoldandó feladatként fogjuk fel, hanem, ahogy lejjebb látni fogjuk, olyan lehetséges gondolati utak kezdeményeinek, amelyek a valóság jelenségeinek jobb megértéhez vezetnek, áthangolódik a filozófia jelentése, így célja és értelme is. Ahogy látni fogjuk, ekkor már nem csupán „parttalannak” tűnő vitákig jutunk el, hanem a valóság jobb megértéséhez is.

³ A filozófia történetében nem ritka, hogy egy szerző vagy mozgalom által hevesen elutasított filozófia alap gondolatai visszalopódnak a bíráló vagy bírálók elgondolásaiba. Ez érvényes az analitikus filozófia és Hegel kapcsolatára is.

2. Tőzsér nem egyszerűen azt állítja, hogy vannak olyan filozófiai problémák, amelyekkel kapcsolatban nem lehetséges megoldás, hanem azt, hogy amennyiben filozófiai problémáról beszélünk, a filozófia keretei között nem lehetséges végleges megoldás, azaz minden filozófiai probléma elméletek közötti disszenzust von maga után. Az állítás alapja egy empirikus érv, nevezetesen a filozófia konszenzus nélküli története, amely arra enged következtetni, hogy a filozófiában a múlt mellett a jövőben sem – így aztán általában sem – beszélhetünk elméletek konszenzusáról. Az érv mellett a szöveg egy későbbi helyén feltűnik egy másfajta gondolatmenet is, amely eredetileg arra hivatott, hogy egy példán keresztül (Thészeusz hajója) felmutassa az ellentétes filozófiai álláspontok mögött húzódó elvek episztemológiai egyenrangúságát. A leírás jól érzékelteti az adott problémában megbúvó aporetikus tendenciát, ugyanakkor nem von le néhány, meglátásom szerint levonható következtetést, amely általánosabb szinten is képes kezelni a disszenzus feltételeit. Az írás következő részében tehát arra teszek kísérletet, hogy továbbgondoljam a példát, és a filozófiai disszenzus tényét – túl a tapasztalatból adódó intuíciónkon – elvi alapokra helyezzem, azaz a filozófiai gondolkodás olyan szükségszerű szerkezeti elemére hívjam fel a figyelmet, amely eleve kizárja a filozófiai elméletek közötti konszenzust. Innen haladunk tovább annak megvitatásához, vajon a filozófia elsődleges feladata valóban egy-egy probléma megfejtése-e, és vajon igaz-e az a kijelentés, hogy a filozófia művelésének nincs belső értelme.

A filozófiai hagyomány (azaz a különféle filozófiai problémák, elméletek és gondolatok egysége) a filozófiai gondolkodás eltérő színreviteleinek összessége. Ezért aztán aligha tűnik abszurdnak, ha a filozófiatörténetben nyomon követhető disszenzus-tétel kibontásához a filozófiai gondolkodás működéséhez fordulunk. Állításunk szerint a filozófiai elméletek, gondolatok közötti disszenzus a filozófiai gondolkodást szükségképpen kísérő perspektivizmus eredménye. Perspektivizmus alatt a gondolkodásnak arra a teljesítményére utalok, amely egy adott jelenséghez egyszerre több pozícióból képes igazolható értelmet társítani, míg perspektíván a gondolkodásnak azt a lokális pozícióját értem, ahonnan egy jelenséghez igazolható értelem társítható. Egy értelem pedig annyiban igazolható, amennyiben rátalálunk egy olyan perspektívára, ahonnan kidolgozhatóak feltételei. Fejtsük ki bővebben, mire is gondolunk.

A filozófiai gondolkodás megjelenésének ha nem is elégséges, de minimális feltétele, hogy egy jelenséggel kapcsolatos értelmes nézet mellett egy másik, őt kizáró és értelmes nézet bukkanjon fel. Amíg meg vagyunk győződve például arról, hogy cselekvéseinket a pszichofizikai felépítésünkéből fakadó vágyaink és törekvéseink irányítják, nem vagyunk ráutalva, hogy eltöprengjünk azon, milyen perspektívából, mely feltételek mellett válik relevánssá cselekvéseinket így értelmezni. Ha azonban alternatív értelmezési keret bukkan fel, például cselekvéseinket a társadalmi preformáltság perspektívájába helyezzük, cselekvéseink magától értetődősége megkérdőjeleződik és problémává válik. De miért válik problémává? Azért, mert két, egymást kizáró perspektívából is képes va-

gyok cselekvéseinkhez olyan értelmet társítani, amely joggal pályázik arra, hogy ha teljesen feltárjuk feltételeit, kijelölje a jelenség értelmét. A gondolkodás tehát egyszerre két, egymástól eltérő értelmezési keretet ígér egy adott jelenség számára, azaz meghaladhatatlan kettős látásban szenved, röviden: problémát idéz elő. A problematizáció feltétele a filozófiai tevékenységnek, de nem azonos vele. Maga a filozófiai gondolkodás akkor lép működésbe, ha megkísérli az egyértelmű értelem nélkül maradt jelenséget (jelen esetben életünk cselekedeteit) ismét egyértelmű értelemmel felruházni, valamilyen kizárólagos keretrendszeren keresztül értelmezni, filozófiai műszóval, sematizálni.

E folyamat – azaz a sematizáció – összetett, és két irányba mozog: egymással nem összeegyeztethető perspektívákat (problematizáció), és egymással összeegyeztethető perspektívákat mozgat (az igazolás folyamata). Mit jelent ez? Egyrészt a gondolkodás olyan perspektívákra találhat rá, amelyek, ha előző példánknál maradunk, cselekvéseinknek szintén képesek értelmet adni. A cselekvést talán nem is egyedi vágyaink motiválják, hanem a vágy tudattalan működése, de ez is eloldódhat, és átadhatja helyét egy további perspektívának, például egy evolúciós olvasatnak stb. A problematizáció kettőssége végig fennmarad, de a benne részt vevő elemek váltakozhatnak. Eközben a gondolkodás próbálgatja, kóstolgatja a lehetséges, még kidolgozatlan perspektívákat, a potenciálisan igazolható értelmeket. Ahol lehetőséget lát a kiépítésre, azaz ahol ígéretes perspektívát talál az értelem rögzítésére, ott megkísérli kiépíteni azt. Ez jelöli a gondolkodás másik irányát, és azt jelenti, hogy a gondolkodás képes eddigi álláspontjához (például a vágyvezérelt cselekvéshez) egy olyan, az eredetivel összeegyeztethető, további perspektívát találni, amely, ha csak ideiglenesen is, de képes megtámogatni a kiinduló perspektívát, azaz újabb szempontot és így újabb értelmet talál az adott jelenség további differenciálódásához. Ezt aztán egy újabb alternatív nézet ismét csak megkérdőjelezheti, hogy aztán egy következő perspektívából ismét csak sikerüljön korábbi álláspontunkat – és így magát a jelenséget – még differenciáltabban látni. A gondolkodás folyamatosan új és új szempontokat, perspektívákat keres, például a cselekvés egy meghatározott elképzelésének a kidolgozására, amelyek összekapcsolódnak a korábban megtalált perspektívákkal, és így mélyíti és dolgozza ki perspektíváknak, azaz igazolható értelmeknek azt a rendjét, ami aztán idővel egy komplett cselekvésméletet, ismeretelméletet, ontológiát és etikát is kirajzolhat, azaz perspektíváknak egy olyan összefüggő rendjét, ami maga is egy meghatározott, példánk alapján, a spinozai perspektívára utal (minden filozófiai elmélet több perspektívát egyesít magában, miközben maga is egy meghatározott perspektívából beszél). Fontos hangsúlyozni, hogy az összefüggő perspektívák rendje mindig csak lehetséges alternatív perspektívák fényében kapja meg értelmét és jelentőségét, vagyis egy komplex gondolati rend minden egyes perspektívájához elvileg hozzá kell tudni rendelni egy-egy vele nem konzisztens perspektívát. A filozófiai gondolkodás sematizációja egyre több jelenséget egyre differenciáltabb alakzatban láttat, de mindig nyitott marad a problematizációra,

így teljesen lezárt sémát soha nem hoz létre, még ha közeledik is feléje. Jelen esetben nincs szükség a gondolkodás működésének teljes bemutatására, csupán a vázlatokat kívánjuk jelezni, és azokat a mozzanatokot, amelyek nélkül aligha beszélhetünk filozófiai gondolkodásról.⁴

Amennyiben elfogadható, hogy a filozófiai problémát olyan egymást kizáró perspektívák gerjesztik, amelyek, kidolgozva, eleve alkalmasak egy nem érthető jelenség érthetővé tételére, eleve kizárt, hogy bármely perspektíva tisztán a gondolkodás segítségével megszüntethető vagy teljesen érvényteleníthető volna. Egyrészt az adott értelmezési keretet kínáló perspektíva nem képes értelmetlenné, és így teljesen érvénytelenné tenni önmagát, amennyiben eleve valamilyen értelmet fejez ki (és *per definitionem* ezt fejez ki), másrészt az alternatív, őt kizáró perspektíva sem képes kilépni saját köréből, és saját nézőpontját ki-terjeszteni egy tőle teljesen különböző perspektívára. A gondolkodás természetesen képes behelyezkedni más perspektívákba, sőt a filozófiai gondolkodás alapjellemzője, a perspektívák létrehozása mellett, a legkülönbébb perspektívákba való behelyezkedés. A filozófia története éppen a különféle perspektívák, a platóni, az arisztotelészi, a kanti stb. színre vitele, azaz teremtmése, illetve feldolgozása, megértése. Az egyes filozófiák e színre vitel során, soha nem cáfolták meg elődeiket vagy kortársaikat. Arisztotelész „Platón-cáfolata”, Spinoza „Descartes-cáfolata”, Kant „Leibniz-cáfolata” valójában nem tette érvénytelenné a platóni, descartes-i vagy leibnizi filozófiát, a filozófiai „érvek” csupán áthangolják, új perspektívába terelik a gondolkodást, új szűrőt vezetnek be a valóság értelmezésére, esetleg jobban kidolgozott, átfogóbb perspektívát nyújtanak. Ugyanakkor csak önkényes, filozófián kívüli szempontok semmisíthetnek meg egy perspektívát, és tehetnek adott esetben egyeduralkodóvá egy másikat.

E rövid leírással több dolgot kívánunk hangsúlyozni. A filozófiai gondolkodás eleve feltételezi magát a problematizációt, azaz egy állítással szembehelyezett ellenérvet, egy kettős perspektívát. A problematizációnak, vagyis a perspektívák kettősségének végig fenn kell maradnia, ez a kettősség garantálja a filozófiai gondolkodás működését, és mindenfajta továbbgondolás értelmét. Amennyiben egy állítást nem tudunk problematizálni, aligha beszélhetünk filozófiáról. A filozófiai tevékenység tehát addig tart, amíg a gondolkodás perspektivikussága működik, amint ez megszűnik, megszűnik maga a filozófiai gondolkodás is. A gondolkodás perspektivikussága és az abból fakadó disszenzus tehát nem akadály, hanem a filozófiai gondolkodás lehetősége. Ez teszi lehetővé nem csupán egy probléma megfogalmazását, hanem a legkülönbébb értelemalakzatok kidolgozását is, azaz a filozófiai tevékenységet. E megközelítésben a filozófia, szemben Tőzsér elképzelésével, nem annyira annak a bizonyítása, ahogy a dolgok (magukban) vannak, hiszen perspektivikusságánál fogva erre nem is képes, sokkal inkább kiépíti

⁴ A filozófiai gondolkodás részletesebb elemzéséhez lásd Farkas Henrik *A gondolkodás tere* című doktori értekezését (kéziratban).

azokat a kereteket, amelyek között a különféle jelenségek és elképzelések megkapják jelentőségüket. A naturalizmus ugyanúgy megkaphatja a jelentőségét egy kidolgozott perspektívában, mint az idealizmus, a szellem, az állam stb. fogalma, sőt maguk a jelenségek, attól függően, hogyan közelítünk feléjük, más és más jelentőségre tesznek szert. E kereten belül ugyanakkor továbbra is érvényben maradhat az igazság fogalma, de egyrészt érvényességi köre feltételeknek alávetett és lokális, másrészt, előző megjegyzésünkéből következően – és a filozófiatörténet tanúsága szerint – nem feltétlenül tartja meg konstans értelmét (az igazság egészen más fogalmait jelennek meg Arisztotelésznél, a pragmatizmusban és Heideggernél). Végül természetesen mindez nem jelenti azt, hogy minden perspektíva hasonló filozófiai érvényességgel bír. Minél kidolgozottabb, differenciáltabb, vagy a leibnizi elvet felelevenítve, minél több dolgot, minél koherensebben és rendezettebben fejt ki egy perspektíva, annál alaposabb munkát végzett a gondolkodás. A filozófiatörténet a filozófiai gondolkodás ragyogó teljesítményeinek tárháza.

3. A hátralévő részben rátérnék Tőzsér két további okfejtésére. Egyrészt arra, hogy „valamennyi filozófia az igazságra pályázik”, hiszen képviselői „arra tesznek kísérletet, hogy azt írják le, ahogy szerintük a dolgok vannak”. Másrészt arra a következtetésére, hogy mivel a filozófiai tevékenység ebben a formájában sikertelen, mivel nincs megsemmisítő érve valamelyik elmélet mellett, aligha tulajdoníthatunk neki belső értelmet. Más megfogalmazásban azt lehetne mondani, hogy a filozófiai tevékenység célja az igazság filozófiai feltárása, leírása, de mivel ez nem lehetséges, a filozófiai tevékenység önmagában céltalan, értelmetlen. E fenti leírások valójában már megválaszoltak ezekre a felvetésekre, de mielőtt kifejténénk őket, néhány általános megjegyzéssel kezdenénk.

A komplex tevékenységek egy jó részének alighanem több, még ha nem is korlátlan számú értelmes célja lehet, ezért a célok közötti hierarchia megállapítása, akár abban a formájában, hogy az értelmes célok közül kiemelünk egy elsődleges célt, akár úgy, hogy egyetlen cél kivételével minden más opciót értelmetlennek nyilvánítunk, nemritkán fölöttebb kockázatos vállalkozás. Tőzsér vállalja a kockázatot, amikor a filozófiai tevékenység belső értelmének kizárólag az igazság kutatását nevezi meg. Ez az ambíció, amely legkésőbb Arisztotelész óta jelen van a filozófiai gondolkodásban, valójában egy általánosabb, szintén arisztotelészi gyökerű ontológia részét képezi, amelyet Tőzsér konzekvensen képviselni látszik. Amennyiben a dolgok valamilyenek, nem csupán igazságértékük állapítható meg, de elvileg megadható az a sajátosságuk is, amelytől lényegiségüket nyerik, vagyis azt, amitől, azok, amik, és ez természetesen igaz a tevékenységekre, így a filozófiai tevékenységre is. Ebből kifolyólag aztán megadható az a legfőbb cél, amit az adott tevékenység minden más tevékenységtől eltérően adhat nekünk, és amit elvárhatunk tőle. Ennek az okoskodásnak a kizárólagos érvényessége vitatható, ahogy ezt a filozófia történetében, más-más okokból bár, de számosan vitatták is, többek között maguk a disszenzust af-

főmáló filozófusok (Nietzsche és különösen erőteljesen Foucault), megkérdőjelezve a jelenség konstans értelmét, de a definíció lehetőségét vitatva Wittgenstein, a pragmatisták és mások is. Anélkül, hogy elmélyednénk e roppant fajsúlyos probléma rejtelmeiben, csupán egy kézenfekvő példát hoznánk, ami érzékelteti Tőzsér megközelítésének nehézségeit. Azt hiszem, értelmes vállalkozás azért focizni, mert valamiképp le kívánok fogyni, vagy azért focizni, mert sajátos örömet szerez ez a fajta játék, vagy azért focizni, mert egyedi módon fejleszti a láb különféle izmait, esetleg azért, mert egy bizonyos módon növeli a kombinációs készséget, stb. Ugyanakkor nem értelmes cél azért focizni, hogy okosak legyünk, vagy hogy jó legyen a frizuránk, stb. Azt is hiszem, hogy néhány határesetet leszámítva viszonylag nagy magabiztossággal meg tudjuk határozni, hogy egy tevékenység mire lehet jó, milyen célokat szolgálhat, és azt is, hogy mire nem jó egyáltalán. Azt gondolom, azért hívhatjuk a fenti példákat értelmes céloknak, mert a futball tevékenysége fenomenálisan és/vagy külső nézőpontból is egyedi élményekkel és/vagy következményekkel jár, azaz nem pótolható a cél szempontjából más tevékenységekkel (a fociban egy bizonyos módon fejlődik a combizom, egy bizonyos módon örülök a játéknak stb., amit nem pótolhat egy izomfejlesztő gép, illetve egy másik játék). Ugyanakkor ha egy tevékenység elsődleges célját kívánjuk meghatározni, vagyis az értelmes célok között hierarchiát vezetünk be, azt feltételezzük, hogy az értelmes célok között vannak még értelmesebb célok. Ezzel összezavarjuk az értelem itt használt fogalmát, hisz aminek van értelme, azt fölösleges tovább fokozni, attól se több, se kevesebb nem lesz (ahogy az egyenlőbb se több az egyenlőnél, úgy az értelmesebb se több az értelmesnél). Amennyiben az értelmes célok és feladatok között hierarchiát állítunk fel, csupán egy értelmén kívüli, azaz önkényes szempont segítségével tudjuk ezt megtenni. Így amennyiben egy tevékenység kapcsán több értelmes célt is találunk, utólag aligha szerencsés egy fő célt kiemelni. Akkor sem járunk jobban, ha az értelem fogalmát leszűkítjük, és már eleve egyetlen – a tevékenységből szükségképpen kibontható és azt elsőrendűen meghatározó – értelmes célról beszélünk. Ekkor – szintén önkényesen – már előzetesen döntünk az értelem fogalmáról, és – megint csak önkényesen – értelmetlennek titulálunk értelmesnek tűnő célokat. A helyzet tarthatatlanságát jól mutatja az az intuitív belátásunk is, hogy egy tevékenység célja nem feltétlenül azonos a tevékenységgel szükségképpen együtt járó következményekkel. A focival nem szélsőséges körülmények esetén (fizikailag) szükségképpen együtt járó következmények (az egészség, az izomnövekedés, kombinációs játék) mellett célként tételezhetjük a focival szükségképpen semmi esetre sem együtt járó öröm képzetét is. E megjegyzéseket kiterjeszthetjük a filozófiai tevékenységre is.

A filozófia művelésével, hasonlóan más tevékenységekhez, például a focihoz, szintén több értelmes cél járhat együtt. A dialektikus gondolkodás gyakorlása, a csak a filozófiára jellemző sajátos örömrészlet elérése, a létezők rendjének filozófiai bemutatása, vagy ahogy feljebb írtuk, egy jelenség érthetővé tétele. A sor

folytatható. Ezek, talán az öröm és általában bármilyen affektus kivételével, olyan mozzanatai a filozófiai gondolkodásnak, amelyek változó hangsúllyal más módon és más szinteken, de mindig együtt járnak vele, csak vele járnak együtt és tényleges értelmet adhatnak művelésének. Minden filozófia kapcsán rá lehet kérdezni az állítások koherenciájára, meggyőzőerejére, eredetiségére, arra, milyen létezőket ismer el, és miket nem, milyen jelenségeket világít meg, stb. Ugyanakkor lehetnek téves elvárásaink is olyasmivel kapcsolatban, amit a filozófia művelése biztosan nem nyújt. Szerintem sem várhatjuk el a filozófiától azt, amit Tőzsér szerint annak képviselői elsődlegesen várnak tőle, vagyis azt, hogy képes legyen igazoltan megismerni a dolgok tényleges állását. Ez ugyanakkor nem zárja ki, hogy a filozófiai tevékenység egy sajátos típusú „episztemikus” vállalkozásként is értelmezhető legyen, amennyiben ez utóbbit nem a problémamegoldással, az igazság leírásával azonosítjuk. A gondolkodás perspektivizmusa nem teszi lehetővé a problémamegoldást, amennyiben a perspektívák, ahogy korábban utaltunk rá, nem szüntethetők meg. Ha a filozófiai gondolkodástól mégis ezt várjuk, ugyanúgy félreértjük működését, mint ha a politikától azt várnánk, hogy megoldja életproblémáinkat (holott gyakran ezt ígéri).

Nem ritka, hogy magunktól, másoktól, egy dologtól, vagy épp egy tevékenységtől olyan dolgokat várunk el, amelyeket aligha képesek nyújtani, miközben számos olyan dolgot mégiscsak nyújtanak, amit sokadik pillantásra sem veszünk észre. Úgy tűnik, a filozófiai tevékenység egyik figyelemre méltó „episztemikus” teljesítménye, hogy képes problematizálni, és ennek segítségével, meghatározott feltételek felállításával, elrendezni a valóságot vagy a valóság egy szeletét, azaz képes érthetővé tenni korábban érthetetlen dolgokat, képes megvilágítani egy vagy több fogalom, dolog stb. jelentőségét. Ha valamire, erre bizonyosan képes a filozófia, és úgy hiszem, meglehetősen sikeres is benne, vagyis Tőzsérral szemben nyugodtan állíthatjuk, hogy a filozófiai tevékenység episztemikusan sem sikertelen, és a megismerés egy bizonyos módjának elérése is értelmes célja a filozófiai tevékenységnek. Sőt, e teljesítményén keresztül nyilvánvaló gyakorlati értelmet is találhatunk, amely a gondolkodás episztemikus képességéből fakad. Itt zárszóként csupán egyre térek ki. A gondolkodás perspektivizmusa, természetéből fakadóan, azt követeli a filozófustól, hogy indítson harcot mindenfajta egyoldalúság és kizárólagosság ellen, szüntesse meg a gondolkodásnak azt a már Kant által felfedezett belső kényszerét, hogy a világot valamiképpen totalizálja, azaz egyetlen elvből vezesse le, és egyféle módon lássa. Szüntesse meg a gondolkodás egyoldalúságát, a butaságnak azt a fajtáját, amely képtelen alternatívákat elgondolni, képtelen saját totalizáló nézőpontjából kilépni! Vagyis, Deleuze-zel szólva, a filozófia gyakorlati feladata az, hogy „kárt okozzon a butaságnak”, tegyük hozzá, az élet minden frontján, mindörökké, azért, hogy újra és újra eljussunk a sokalakú valóságig.⁵

⁵ Köszönettel tartozom Bernáth Lászlónak a tanulmányhoz fűzött hasznos megjegyzéseiért.

TŐZSÉR JÁNOS

Miért vagyok továbbra is szkeptikus?*

BEVEZETÉS

Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című tanulmányomban (Tőzsér 2013a) amellet érveltem, hogy nem hihetünk komolyan és őszintén filozófiai elméletekben, és ennél fogva fel kell függeszteni a filozófiai ítéleteinket. Tanulmányomra már korábban is érkezett három bíráló (Forrai 2013; Mekis–Sutyák 2013; Schwendtner 2013), melyekre *Maradok szkeptikus, tisztelettel* című írásomban (Tőzsér 2013b) válaszoltam. Kritikusaimmal vitatkozva ebben a filozófiai nézetkülönbségek mértékét és természetét, a nézetkülönbségből vett szkeptikus érvet, és a filozófiai tevékenység és a filozófiai problémák viszonyát elemeztem. Az alábbiakban Molnár Gábor, Demeter Tamás és Farkas Henrik hozzászólásával vitatkozom.

I. NÉZETKÜLÖNBSÉG ÉS EPISZTEMIKUS EGYENRANGÚSÁG

Újabb három bírálóm közül Molnár a legkritikusabb. Szerinte rosszul értelmezem mind a filozófiai nézetkülönbségek természetét, mind az episztemikus egyenrangúság fogalmát, és nem mutatom meg, hogy a filozófusok közti nézetkülönbség szükségzerű. Ez utóbbival most nem foglalkozom. Elismerem, hogy adós vagyok ezzel, de a részletes kifejtés aránytalanul megnövelné írásom terjedelmét. Válaszomat három pontban fejtem ki.

1. Vitatott tanulmányomban (Tőzsér 2013a) számos példával igyekeztem alátámasztani, hogy a filozófusok között nincsen egyetértés a filozófiai problémák megoldását illetően. E nézetkülönbség vagy konszenzusháány valamennyi fi-

* Köszönettel tartozom Forrai Gábornak, Gébert Juditnak, Márton Miklósnak és Schmal Dánielnek a témában folytatott beszélgetéseinkért. A tanulmányhoz vezető kutatás az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával a TAMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú *Nemzeti Kiválóság Program – Hazai Hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program* című kiemelt projekt keretei között valósult meg.

lozófus (közös) *tapasztalata*: mindenki, aki a filozófia művelésére adja a fejét, előbb vagy utóbb bizonyosan megtapasztalja, hogy a filozófia különböző elméleteket képviselő filozófusok permanens vitáinak színtere. Amikor azt állítom, hogy a filozófusok között nincsen egyetértés, nem azt akarom állítani, hogy a filozófusok a szó szoros értelmében semmiben nem értenek egyet egymással. Bizonyos trivialitásokat minden filozófus elfogad. Egyetlen filozófus sem vitatja például azt, hogy az azonossági viszony tranzitív, ahogy azt sem, hogy hamis kijelentéseket nem lehet tudni (lásd Tőzsér 2013b. 136–137). Amit állítok: a *nem triviális* filozófiai téziseket illetően nincsen konszenzus a filozófusok között.

Persze lehetséges ellenpéldákra vadászni, és ha az ember elég ügyes, találhat is néhány olyan nem triviális tézist, melyekről a karosszékében ülve úgy gondolhatja, hogy ezek mégiscsak konszenzuálisak, mivel lényegesen több kortárs filozófus fogadja el őket, mint amennyi elutasítja. Ilyen például a kortárs filozófiában az a tézis, hogy „a cselekedeteink indokai lehetnek a cselekedeteink okai”, „a mentális állapotok nem viselkedési diszpozíciók”, „a fizikai tárgyak nem redukálhatók érzéki benyomásokra” (lásd Forrai 2013. 103). Az efféle ellenpéldákkal azonban vigyázni kell. Mert ha valóban vannak is szignifikánsan többségi vélekedések a filozófiában, az ilyen „konszenzusok” csak ideig-óráig állnak fenn, vagy ahogy korábban fogalmaztam: nem masszívak, hanem puhák és törékenyek (Tőzsér 2013b. 138–139).

Molnár úgy látja: a masszív és a törékeny konszenzus megkülönböztetésére hivatkozni részemről „aggályos érvelési stratégia” (Molnár 2014. 115). Ahogy fogalmaz: „[h]a egy kérdésben masszív konszenzus uralkodik, akkor nem érdekes a disszenzusból vett érv szempontjából; ha viszont puha és törékeny az egyetértés, akkor éppen annak *elképzelhetősége*, hogy valaki a jövőben racionálisan, argumentáltan képviseljen a konszenzuálistól eltérő álláspontot, elegendő ahhoz, hogy ne tekintsük ellenpéldának az egyetemes disszenzust kimondó tétellel szemben” (Molnár 2014. i. h.). Egyszóval: nem definiálom egzaktan (független kritériumok alapján) a masszív és a puha konszenzus fogalmát, és egyszerűen azt mondom: ha egy konszenzus puha és törékeny, akkor nem valódi ellenpélda, ha viszont egy konszenzus masszív, akkor az nem releváns, mert nem tartozik a filozófiához. Ez pedig inkorrekt eljárás, ugyanis ezzel „immunizál[om] az érvet minden cáfolattal szemben” (Molnár 2014. 117).

Ez az ellenvetés a szememben nem több pusztá értetlenkedésnél. Való igaz, hogy nem tudom egzaktan definiálni e kétféle konszenzus fogalmát, de erre nincs is szükség. Mindkettőnek vannak ugyanis tiszta esetei. A filozófiában *bizárólag* puha és törékeny konszenzusok léteznek. Ez nem olyan állítás, ami mellett bárkinek is érvelnie kell. Egészen egyszerűen a filozófiai gyakorlat természetéhez tartozik az a – jobb kifejezés híján – hallgatólagos megállapodás, hogy egyetlen nem triviális filozófiai tézis és elmélet sem kikezdhettelen. Egyetlen nem triviális filozófiai tézis vagy elmélet sincs az érinthetetlenség

státusával felruházva. A filozófia gyakorlata *ilyen, és kész*: a szakma egyet sem ruházott fel ilyenekkel. Nehéz ennél többet mondani; úgy érzem, máris túlmagyaráztam.

Ami a masszív konszenzusokat illeti: ilyenekre is bőven akad példa, csak nem a filozófiában. A kémiában például masszív egyetértés övezi az égés Lavoisier-féle oxigénelméletét, ezért elképzelhetetlen, hogy komoly folyóiratban megjelenhet olyan tanulmány, melyben a szerzők a flogiszonelmélet mellett szállnak síkra. Vagy vegyük a fizikát. Hasonlóképp elképzelhetetlen, hogy egy rendes lapban megjelenhet olyan tanulmány, melyben a szerzők amellet érvelnek, hogy különbség van a Hold-alatti és a Hold-feletti szféra természeti törvényei között, mivel masszív egyetértés van abban, hogy a természeti törvények mindenhol ugyanazok. Ez sem olyan állítás, ami mellett érvelni kell: a masszív konszenzusok létezése a fizikában és a kémiában éppoly evidens, ahogyan evidens az, hogy a filozófiában nem léteznek ilyenek.

2. Két korábbi tanulmányom egyikében sem vitattam, hogy a különböző trivialisítások mellett abban a nem triviális kérdésben is konszenzus alakulhat ki a filozófusok között, hogy egyáltalán mik a filozófiai problémák, és hogy azoknak milyen lehetséges megoldásai vannak. De nem is vitathattam. Ha nézetkülönbség volna abban, hogy mik a filozófiai problémák, akkor nem állíthatnám azt, hogy a filozófusok között nézetkülönbség van a filozófiai problémák megoldása kapcsán. Ha pedig nem volnának különböző kidolgozott megoldási javaslatok, akkor nem állíthatnám, hogy vita van a különböző filozófiai álláspontok hívei között. Amit állítok: abban nincsen egyetértés, hogy sok-sok rivális, episztemológiaiag egyenrangú filozófiai elmélet közül melyik igaz.

Molnár szerint „[a] disszenzus-tétel érvényességi körének ezt a korlátozását sajnos érvel nem támaszt[om] alá” (Molnár 2014. 115), s eleve „képtelenség a filozófia kognitív teljesítményének ez a leszűkítése az elméletek igazságértékének megismerésére” (uo.).

Molnár itt nem értetlenkedik, hanem egyszerűen félreérti, amit mondok. Egy pillanatig sem állítottam (abszurd is volna!), hogy a filozófiai problémák meghatározása és a különböző megoldási javaslatok kidolgozása nem kognitív teljesítmény. Nyilván kognitív teljesítmény. Mi *más* volna? Tán emocionális teljesítmény? Amit állítottam és állítok: a filozófia abban (ha úgy tetszik: *csak* abban) az értelemben sikertelen episztemikus vállalkozás, hogy egyetlen filozófiai problémának sincsen végleges és megnyugtató megoldása. De ez a „csak” nem csekélység. A filozófia ugyanis olyan helyzetben volt és van, mint az orvostudomány volna akkor, ha noha teljes egyetértés volna az orvosok között abban, hogy léteznek különféle betegek és betegségek, az orvosok egyre precízebben képesek volnának azonosítani a különböző betegségeket, és létezne egy sor kiválóan kidolgozott elmélet a betegségek kialakulásáról és gyógyításuk mikéntjéről, de még egyetlen beteget sem lett volna képes meg-

gyógyítani. Ebben az esetben sem azt állítanám, hogy az orvostudomány eredményei nem kognitív teljesítmények, hanem „csak” azt, hogy ha beteg vagy, felesleges orvoshoz fordulnod.

Egyszóval: elfogadom, hogy „nem tekinthetjük a filozófiát a maga *egészében* alkalmatlan megismerési módnak” (Molnár 2014. 116, kiemelés tőlem). De csak azzal a megkötéssel, hogy megismerési módon *nem* olyan tevékenységet értünk, mely megbízhatóan szállít igaz és konszenzuálisan elfogadott ismereteket a valóság, a megismerés, a helyes cselekvés stb. természetéről. Ha ugyanis ez utóbbit értjük filozófiai megismerésen, akkor a filozófia igenis episztemikusan/kognitíven sikertelen vállalkozás és nem létezik filozófiai tudás. Ezért ha véletlenül egy pályaválasztás előtt álló ifjú ember akad az utadba, aki olyan tudomány művelésére akarja szánni az életét, melynek során különböző igazságokig juthat el, akkor le kell őt beszélned arról, hogy a sok tudomány közül épp a filozófiát válassza (lásd Brennan 2010).

3. A nézetkülönbségből vett érv egyik kulcspremisszája szerint a filozófiai viták résztvevői episztemikusan egyenrangúak. Molnár szerint e premissza „rendkívül implauzibilis” (Molnár 2014. 120). Molnár Bryan Frances (2010) „episztemikus feljebbvaló” fogalmából indul ki. Amennyiben a lehetséges világok metafizikai státusáról van szó, valamennyiünknek be kell ismerni: David Lewis episztemikus feljebbvalónk. Mit jelent ez? Először is, Lewis nagyobb született intelligenciával rendelkezik, mint mi. Másodszor: sokszorosan tájékozottabb a témában nálunk. Harmadszor: hosszabb ideje kutatja a témát, mint mi. Negyedszer: a rokon témákat is hosszabb ideje kutatja, és azokban is sokkal jártasabb nálunk. Ötödször: intellektuálisan alaposabb, mint mi. Hatodszor: jobban ismeri a pro és kontra érveket nálunk. Frances azt akarja megmutatni: annak ellenére, hogy Lewis episztemikus feljebbvalója a lehetséges világok metafizikai státusa kapcsán, ő mint episztemikus renegát mégis racionálisan hiheti azt, hogy Lewis genuin realizmusa hamis, és nem számtalan, hanem csak egyetlen világ létezik, az aktuális világ, a mi világunk.

De most nem az az érdekes, hogy Frances-nek igaza van-e ebben, vagy sem, hanem csak az „episztemikus feljebbvaló” fogalma. Molnár úgy határozza meg az episztemikus egyenrangúság fogalmát, hogy összes tényezőt, melyeket Lewis episztemikus feljebbvalósága kapcsán felsoroltam, teljesen egyenlőnek tételez. E szerint: akkor és csak akkor beszélhetünk két vagy több filozófus episztemikus egyenrangúságáról, ha a fentebbi tulajdonságok egyenlően oszlanak el közöttük: *pontosan* ugyanakkora a született intelligenciájuk, *pontosan* ugyanannyi ideje foglalkoznak a témájukkal, stb. Az episztemikus egyenrangúság e fogalmára hivatkozva azt állítja: a különböző filozófusok között valójában soha nem lehetnek episztemikusan egyenrangúak, mert annak az esélye, hogy két vagy több filozófus esetében a fentebb felsorolt tulajdonságok pontosan megegyeznek, teljességgel valószínűtlen. Ahogy fogalmaz: episztemikusan egyenrangú filozó-

fusokról beszélni „olyan mértékű idealizáció, amely éppen Tőzsér álláspontját teszi rendkívül implauzibilissé” (Molnár 2014. 120).

Molnár e ponton nem értetlenkedik, és nem is érti félre, amit mondok, mégis ez az ellenvetése a legkevésbé komolyan vehető. Mivel ő maga sem fukarkodik a minősítésekkel („*rendkívül implauzibilis*”), én sem fogok: rendkívül nehéz elhinnem, hogy Molnár komolyan gondolja, amit ír. Tulajdonképpen szükségtelen is volna kommentálnom, annyira abszurd, ahogy Molnár érvel. Veszi az episztemikus egyenlőtlenség fogalmát, ami például a lehetséges világok státusát illetően Lewis és köztünk fennáll, majd azt mondja: két filozófusról csak abban az esetben mondható jogosan, hogy episztemikusan egyenrangúak, ha esetükben a fentebbi tényezők pontról pontra (másodpercről másodperce, született IQ-ról IQ-ra stb.) megegyeznek.

Az episztemikus egyenrangúság e fogalma teljes nonszensz: a fentebbi faktorok közti egyetlen aprócska eltérés ugyanis már episztemikus egyenlőtlenséget idéz elő. Az episztemikus egyenrangúság fogalma természetesen nem efféle méricskélő „faktoranalízis” eredménye. Amennyire látom, kétféle értelemben beszélhetünk *értelmesen* episztemikus egyenrangúságról. Egyrészt elismerve a különböző filozófusok episztemikus egyenlőtlenségét, beszélhetünk különböző filozófiai *álláspontok* episztemikus egyenrangúságáról. Ekkor azt állítjuk: az egyes filozófusok között fennálló episztemikus egyenlőtlenségek „nem korrelálnak a filozófiai álláspontok között fennálló törésvonalakkal” (Tőzsér 2013a. 166). Innen nézve mondhatjuk: a nominalizmus episztemikusan egyenrangú a realizmussal, a kompatibilizmus az inkompatibilizmussal stb. Másrészt – és ez a fontosabb – érthetjük episztemikus egyenrangúságon azt, amit egy filozófus *elismer* egy másikról. Ahelyett, hogy azt mondaná: „nekem privilegizált hozzáférésem van ehhez és ehhez a jelenséghez, ennélfogva episztemikus fölényem van veled szemben”, azt mondja: „elismerem, hogy episztemikusan egyenrangú vagy velem ebben és ebben a filozófiai kérdésben”. Ez utóbbi esetben merül fel a kruciális kérdés: „kitarthatsz-e jogosan az általad képviselt filozófiai elmélet mellett (hihetsz-e abban komolyan és őszintén), ha látod, hogy más, akit magaddal episztemikusan egyenrangúnak ismersz el, más állásponton van, mint te?”

II. PERSPEKTÍVA ÉS KOGNITÍV BÉKE

Demeter szerint „hihetünk filozófiai elméletekben, sőt nincs is más választásunk, ha [a filozófiára] mint prefilozófiai meggyőződés argumentatív finomítására vagy revíziójára [tekintünk], amely végső soron (fogalmi) intuíciónkra alapoz, és egyúttal azok hangolását célozza”. E metafilozófiai vízió szerint a filozófia feladata „rendet vinni széttartó intuíciónk és beszédmódjaink kuszaságába”, mivel a filozófiai elméletek „különböző képekhez segítenek hozzá [...], amelyek [...] elrendezik különféle intuíciónkat”, és mivel a filozófia „ahhoz

segít hozzá, hogy a világra különböző perspektívákat nyissunk, hogy különböző útjait térképezzük fel annak, ahogy a világról és benne az emberről gondolkodni lehet” (sorrendben: Demeter 2014. 125–126, 129).

Demeter egyetért velem abban, hogy a filozófiában nem lehetségesek végleges, konszenzuális megoldások. Mint írja: „[s]zerintem is mély disszenzus van a filozófiai kérdésekre adott válaszok sikerességét illetően”; „[a] filozófia története valóban arra tanít, hogy ez a disszenzus szinkron és diakron módon egyaránt fennállt és fennáll”; „[a]bban is egyetértek, hogy ez a mindent átható disszenzus nem a vitázó felek kognitív fogyatékosságából ered, hanem a filozófiai tevékenység természetéből fakad” (Demeter 2014. 125). Csakhogy – teszi hozzá – „a tény, hogy a filozófiai viták a mélyükön racionálisan eldönthetetlenek, nem fogyatékosságnak tűnik, hanem *adottságnak*, amely abból fakad, hogy intuícióink különbözőképpen működnek és különbözőképpen reagálunk érvekre” (Demeter 2014. 128, kiemelés az eredetiben).

Demeter tehát úgy gondolja: a filozófia feladata nem filozófiai problémák végérvényes megoldásának keresésében áll, hanem bizonyos filozófiai perspektívák megalkotásában. Úgy gondolja: e perspektívák kidolgozása az, ami a filozófia értelmét adja: „nem látom okát, miért ne kecsegtetne kognitív szempontból értékes belátásokkal bármelyik kiindulópont feltérképezése [még] akkor is, ha a végeredmény nem egy kupac konkluzív válasz lesz, hanem mondjuk a fogalmi lehetőségek világosabb körvonalazása, vagy valamely intuíciónk világos és argumentált megfogalmazása” (Demeter 2014. 128). Ezekről a széttartó intuícióinkat így vagy úgy megzabolázó filozófiai perspektívákról szerintem azért nem lehet lemondani (és ezért van az, hogy nem tehetünk mást, mint hogy komolyan és őszintén hiszünk valamilyen filozófiai elméletben), mert „[n]em tudunk lemondani arról az igényről, hogy a világot valamiképpen értelmesnek és koherensnek lássuk, hogy az intuícióinkat filozófiai képpé fejlesszük” (uo.).

Egyszerűen, a fejünkben nagy a káosz (intuícióink széttartanak), de természetünkénél fogva e káosz megszüntetésére törekszünk: azon igyekszünk, hogy rendet rakjunk a különböző, egymásnak ellentmondó intuícióink között. A filozófiával szembeni szkepszis, vagyis a filozófiai ítéleteink felfüggesztése azért indokolatlan, mert valamennyien rendelkezünk azzal a „kielégíthetetlen kognitív igénnyel, hogy különböző intuícióinkat összehangoljuk egymással, és kognitív békében éljünk a világgal és önmagunkkal” (Demeter 2014. 126).

A kognitív béke eszméje nekem is szívügyem. Szkeptikusként én is erre töreksem, és az erre való törekvést javaslom filozófustársaimnak is. Csakhogy, Demeter metafilozófiai elképzeléseit követve az áhított kognitív béke nem érhető el.

Mindenekelőtt érdemes megkülönböztetni a perspektíva két fogalmát egymástól. Tegyük fel, hogy többen (az egyszerűség kedvéért ketten) elmesélik ugyanazt a történetet, mondjuk egy filozófiai konferencia tapasztalatait. Még ha e két beszélő őszinte is, és szándékosan vagy akaratlanul egyikük sem torzít,

a két elbeszélés különbözni fog egymástól. Az elbeszélők a történet más-más elemeit hangsúlyozzák, más pontokat emelnek ki, más részleteket állítanak fókuszba. Előfordulhat az is, hogy az egyik elbeszélésben a konferencia olyan aspektusai kerülnek fókuszba, melyekről a másik elbeszélésben egy szót sem esik, és *vice versa*. Míg az egyik elbeszélő azt mondhatja: „nekem az előadások a fontosak, ezért azok gondolatmenetét állítom elbeszélésem fókuszába”, addig a másik azt: „nekem az előadások közti beszélgetések a fontosak, ezért az itt elhangzottakat domborítom ki”. A két elbeszélő perspektívája ebben az esetben nem zárja ki egymást, nem áll ellentétben egymással: a különbség köztük mindössze az, hogy a történet más elemeit hangsúlyozza az egyik, mint a másik.

Természetesen nem csak egy megélt eseményt lehet különböző, egymást nem kizáró perspektívából elmondani, hanem bármilyen történetet, így a filozófia történetét is. Különböző perspektívából, azaz más pontokra, részletekre stb. helyezve a hangsúlyt meséli el a filozófiai történetét például – hogy két nagyon különbözőt mondjak – Bertrand Russell és Wolfgang Röd, és senki nem mondhatja azt, hogy míg az egyik elbeszélés alapvetően elhibázott, addig a másik mindent pontosan úgy ad elő, ahogyan az történt.

Csakhogy, a perspektíva e megengedő fogalma nem alkalmazható a filozófiai problémák megoldási javaslataira, azaz a filozófiai elméletekre. Vegyük például a szubsztanciadualizmus és a materialista szubsztanciamonizmus vitáját. Míg az előbbi szerint az elme nem fizikai entitás (egyetlen fizikai tulajdonsága sincs), addig az utóbbi szerint fizikai entitás. Míg az előbbi szerint az elme képes létezni a testtől függetlenül, és ennél fogva halhatatlan, addig az utóbbi szerint az elme fizikai voltából fakadóan nem képes létezni test nélkül, és ennél fogva a test pusztulásával maga is elpusztul. Meglehetősen fonák volna e két elmélet közti különbséget a perspektíva korábbi, megengedő fogalma alapján értelmezni, azaz így interpretálni vitát: „míg a szubsztanciadualista az elme nem fizikai voltára *helyezi a hangsúlyt*, és ennél fogva az elme testtől való függetlenségét és halhatatlanságát *domborítja ki*, addig a materialista szubsztanciamonista az elme fizikai voltát *állítja fókuszba*, és ennél fogva az elme testtől való függőségét és halandó voltát *helyezi előtérbe*”. Egészen egyszerűen meghamisítanánk a közöttük levő vitát, és a vita tétjét. A két elmélet ugyanis logikailag összeegyeztethetetlen. Az egyik azt állítja, amit a másik tagad. Ha az egyik igaz, akkor a másik hamis. Egyszóval: ha e két elméletet az elme természetére vonatkozó két perspektívának tekintjük, úgy a perspektíva előzőtől *eltérő* fogalmával van dolgunk.

Mindezek fényében a következő a problémám Demeter álláspontjával. Ha filozófiai elméleteken olyan perspektívákat értünk, amelyek egymással logikailag összeegyeztethetetlenek, és nem olyanokat, melyek békében megférnek egymással, ahogy a fentebbi két elbeszélés, akkor egy filozófiai perspektíva mellett elköteleződés (komoly és őszinte hit egy filozófiai elméletben) *nem* eredményezhet kognitív békét. Pontosabban: csak akkor eredményezhet, ha *nem* reflektálunk arra, hogy az általunk képviselt perspektíva *csak egy* a sok, sajátunk-

kal logikailag összeegyeztethetetlen perspektíva közül. Egyszóval: csak akkor, ha dogmatikusként ignoráljuk a belátást: létezik egy sor olyan, velünk episztemikusan egyenrangú filozófus, aki más véleményen van, mint mi.

A kognitív béke hiányát jól illusztrálja Peter van Inwagen *We're Right. They're Wrong* című cikke (van Inwagen 2010). Mint közismert, van Inwagen és David Lewis sok más egyéb mellett a szabad akarat kérdésében sem ért egyet egymással. Van Inwagen inkompatibilista, szerinte a szabad akarat nem egyeztethető össze a determinizmussal, Lewis kompatibilista, szerinte összeegyeztethető. Van Inwagen cikkének fő kérdése az, hogy racionálisan hihetnek-e mindketten a saját álláspontjukban, ha egymást episztemikusan egyenrangúnak ismerik el. „Ha felteszem – írja van Inwagen –, hogy mindketten racionálisak vagyunk, máris hallom W. K. Clifford szellemének szemrehányó tiltakozását” (van Inwagen 2010. 26). Clifford szelleme azzal szembesíti van Inwagent, hogy ő és Lewis ugyanazokra az evidenciákra alapozva fejtik ki álláspontjukat. Ezek az evidenciák nem kényszerítőek, ezért lehetséges az, hogy ugyanazokra az evidenciákra alapozva van Inwagen inkompatibilista, Lewis pedig kompatibilista legyen. Felmerül hát a gyanú, hogy nézetkülönbségüket az okozza, hogy mindketten másban *akarnak* hinni, vagyis belső motivációik különböznek. A hinni akarás azonban – suttogja a szellem – „nem követi az igazság nyomát”; álláspontjuk „elfogadásához nem azoknak a dolgoknak a természete vezetett, amelyekről a kérdéses proposíciók szólnak” (van Inwagen 2010. 27). E szkeptikus gondolatokat suttogja tehát Clifford szelleme van Inwagennek, aki végül a következőre jut:

[...] Képtelen vagyok Clifford szelleme suttogására hallgatni, azaz képtelen vagyok agnosztikusnak lenni [...] És képtelen vagyok azt hinni, hogy a gnoszticizmusom [...] irracionális. Azt mondom: képtelen vagyok hallgatni ezekre a suttogásokra. Csakhogy, képtelen vagyok válaszolni rá (van Inwagen 2010. 27).

Mindezzel azt akarom mondani: az az episztemikus helyzet, amiben van Inwagen találja magát, nevezetesen hogy „képtelen feladni számos vélekedését, és képtelen elfogadni azt a konklúziót, hogy a vélekedései nem racionálisak, de egyúttal arra is képtelen, hogy megnyugtatóan válaszoljon a szkeptikus kihívásra” (van Inwagen 2010. 10), egészen bizonyosan *nem* a kognitív béke állapota.

Magyarán egy dolog nem megy, ha kognitív békére vágysz: elköteleződnöd egy filozófiai perspektíva mellett, komolyan és őszintén hinned valamilyen filozófiai elméletben, és *emellett* saját tevékenységedre reflektálva belátni, hogy az általad képviselt álláspont mindössze egy a sok-sok létező, azzal episztemikusan egyenértékű, ugyanazokra az evidenciákra alapozó álláspont közül.

Mondom más oldalról. Egyetértek Demeterrel, valóban alapvető igényünk, hogy kognitív békében éljünk a világgal és önmagunkkal. Csakhogy, mivel e kognitív békét nem érhetjük el, ha komolyan és őszintén hiszünk valamilyen

filozófiai elméletben, és egyúttal azt is gondoljuk, hogy az általunk képviselt elmélet csak egy a sok közül, úgy az *egyetlen* lehetőségünk a kognitív béke elérésére (persze, csak ha nem akarunk visszasüllyedni dogmatikus szendergésünkbe), hogy felfüggesztjük a filozófiai ítéleteinket. Demeter szerint e szkepticizmus azért nem járható út, mert „teljesen implauzibilis emberképre támaszkodik, amikor azt sugallja, szabadságunkban áll azt hinni, amit akarunk” (Demeter 2014. 126). Egyetértek. Valóban implauzibilis az az emberkép, mely szerint szabadságunkban áll azt hinni, amit akarunk. De a szkepticizmus nem is ezt várja el. Nem azt várja el, hogy azt higgy, amit akarsz, hanem azt, hogy a filozófiai vélekedéseidet a nézetkülönbségből vett érv meggyőzőereje folytán függesszed fel.

III. PERSPEKTÍVA ÉS SZÜKSÉGSZERŰ NÉZETKÜLÖNBSÉG

Farkas szerint a filozófiai gondolkodás természetéhez tartozik, hogy lehetetlen a konszenzus a filozófusok között: „a filozófiai elméletek, gondolatok közötti disszenzus a filozófiai gondolkodást szükségképpen kísérő perspektivizmus eredménye”. Perspektivizmuson Farkas „a gondolkodás [ama] teljesítményét [érti], amely egy adott jelenséghez egyszerre több pozícióból képes igazolható értelmet társítani”, és azt állítja: „[a] filozófiai gondolkodás megjelenésének ha nem is elégséges, de minimális feltétele, hogy egy jelenséggel kapcsolatos értelmes nézet mellett egy másik, őt kizáró és értelmes nézet bukkanjon fel” (sorrendben: Farkas 2014. 133).

A következőről van szó. Amíg egy jelenség kapcsán csak egyetlen magyarázattal rendelkezünk, addig nem beszélhetünk filozófiáról, mert „nem vagyunk ráutalva, hogy eltöprengjünk azon, milyen perspektívából, mely feltételek mellett válik relevánssá [...] [az adott] jelenséget így értelmezni”. Következésképpen a filozófia szerinte akkor lép porondra, ha „alternatív értelmezési keret bukkan fel”, és filozófiai problémák akkor keletkeznek, ha legalább „két, egymást kizáró perspektívából is képes vagyok [egy adott jelenséghez] [...] értelmet társítani”. Farkas szerint tehát „[a] gondolkodás perspektivikussága, és az abból fakadó disszenzus [...] nem akadály, hanem a filozófiai gondolkodás lehetősége”; a filozófia „addig tart, amíg a gondolkodás perspektivikussága működik”. E perspektivikusság teszi lehetővé „egy probléma megfogalmazását, [...] és a legkülönbébb értelemaalakzatok kidolgozását” (sorrendben: Farkas 2014. 133–136).

Farkas mindebből arra következtet, hogy „a filozófia, szemben Tőzsér elképzelésével, nem annyira annak bizonyítása, ahogy a dolgok (magukban) vannak, hiszen perspektivikusságánál fogva erre nem is képes, sokkal inkább kiépíti azokat a kereteket, amelyek között a különféle jelenségek és elképzelések megkapják jelentőségüket” (Farkas 2014. 135–136). A gondolkodás e perspektivikussága egymással logikailag inkonzisztens, vagy legalábbis egymástól nagyon távoli el-

méleteket is eredményezhet: a „naturalizmus ugyanúgy megkaphatja a jelentőségét egy kidolgozott perspektívában, mint az idealizmus” (Farkas 2014. 136).

Farkas koncepciója feltűnően hasonlít Demeteréhez. Mindketten úgy gondolják: a filozófia pusztán különböző perspektívákat tud kínálni. Csak terminológiailag különbözik, amit mondanak, de még abban sem nagyon. Demeter szerint a filozófia feladata „fogalmi lehetőségek világosabb körvonalazása, [...] valamely intuíciónk világos és argumentált megfogalmazása” (Demeter 2014. 128), vagyis az, hogy „a körülöttünk lévő világot értelmessé tegy[e]” (Demeter 2014. 126). Farkas szerint pedig az, hogy „kijelöl[je] [bizonyos] jelenségek értelmét” (Farkas 2014. 134), mivel a filozófia képes „meghatározott feltételek felállításával elrendezni a valóságot vagy a valóság egy szeletét, azaz képes érthetővé tenni korábban érthetetlen dolgokat, képes megvilágítani egy vagy több fogalom, dolog stb. jelentőségét” (Farkas 2014. 138).

A nagyfokú hasonlóság miatt Farkas álláspontjával szemben Demeter ellen felhozott érvem ugyanúgy áll. E szerint: nem hihetünk komolyan és őszintén filozófiai elméletekben, ha egyúttal azt is gondoljuk (és ez Farkasnál még hangsúlyosabb, mint Demeternél), hogy szükségképpen van disszenzus, és álláspontunk csak egy a sok-sok lehetséges álláspont közül. Vagyis Farkas sem úszhatja meg (ha konzisztens kíván maradni) ama szkeptikus konklúzió levonását, hogy fel kell függeszteni a filozófiai vélekedéseinket. Amennyiben Farkas komolyan gondolja, hogy a filozófia perspektivikusságánál fogva nem képes végérvényes igazságokat mondani, csak különböző értelemkonstituáló perspektívákat tud felmutatni, úgy neki is el kell fogadnia az álláspontomat.

Farkas koncepciójával szemben azonban egyéb kifogásaim is vannak. Nevezetesen: szerintem Farkas implauzibilisen írja le a filozófiai gondolkodás születését, illetve ugyancsak nem túl szerencsés, amit a filozófiai problémák és a különböző filozófiai perspektívák viszonyáról mond. A két ellenvetés összefügg, de külön-külön adom elő őket.

1. Farkas azt állítja, hogy amíg egy jelenségnek mindössze egyetlen magyarázata van (azaz csak egyetlen perspektívából tudjuk értelmezni a kérdéses jelenséget), addig nem beszélhetünk filozófiai gondolkodásról. Ehhez ugyanis az kell, hogy létezzen valamilyen alternatív elmélet vagy perspektíva.

Tegyük fel, hogy t_1 időpontban a fizikai tárgyak időbeli létezésének mindössze egyetlen elmélete van, az endurantizmus. (E szerint: a fizikai tárgyak létezésük minden pillanatában teljes egészükben jelen vannak, minek következtében azok időbeli létezése numerikus azonossággként értelmezendő.) Mivel t_1 -ben csak ez az egyetlen magyarázat létezik, Farkas szerint az endurantizmus nem filozófiai elmélet. Ez ugyanis akkor válik *filozófiai* elméletté, ha t_2 időpontban megjelenik (legalábbis csírájában) egy alternatív elmélet, a perdurantizmus. (E szerint: a fizikai tárgyaknak időbeli létezésük során csak egy meghatározott [spaciotemporális] részük van jelen, minek következtében a fizikai tárgyak időben való létezése spaciotemporális részeik egymás utáni prezentálódása.)

Szerintem azért implauzibilis Farkas álláspontja, mert az az abszurditás következik belőle, hogy az endurantizmus egy olyan esemény révén válik filozófiai elméletté vagy értelemkonstituáló perspektívává, amely teljesen *független* tőle: egy másik elmélet vagy perspektíva megszületésétől t_2 -ben. Farkasnak azt kell tehát állítania: az endurantizmus t_1 -ben még nem filozófiai elmélet, de t_2 -ben (mivel már van alternatíva) egyszerűen azzá válik.

2. Ez átvezet a második ellenvetésemhez. Egyetértek Farkassal abban, hogy valamennyi filozófiai problémához több perspektíva tartozik. Ezzel azonban nem a gyökerénél ragadja meg a dolgot. Nem az a döntő pont ugyanis, hogy egy perspektíva mellett léteznie kell egy másiknak, hogy filozófiai problémáról legyen szó, hanem az, hogy *maguk a filozófiai problémák* rendelkeznek olyan *belső* szerkezettel vagy természettel, hogy azokat nem lehetséges mindössze egyetlen perspektívából megközelíteni. Vagyis a filozófiai elméletek a filozófiai problémák *belső* természetéből fakadóan *elve* aporetikus szituációkban merülnek fel. A fizikai tárgyak időbeli létezésének problémájánál maradva: maga az emberi elme olyan, hogy – Demeter szavaival élve – az ezzel kapcsolatos „intuíciónk széttartanak”.

Íme, e széttartó intuíciónk: (1) a fizikai tárgyak időbeli létezésük során azonosak maradnak (*o* fizikai tárgy azonos lehet t_1 -ben és t_2 -ben), (2) a fizikai tárgyak időbeli létezésük során képesek megváltozni (*o* fizikai tárgy rendelkezhet t_1 -ben *F* intrinzikus tulajdonsággal és t_2 -ben nem-*F*-fel), és (3) *a* fizikai tárgy azonos *b*-vel, akkor *a*-nak és *b*-nek minden tulajdonsága azonos. A három kijelentés együttesen inkonzisztens, azaz közülük legalább az egyik hamis. Míg az endurantista perspektívája szerint az (1), (3) igaz, és a (2) hamis, addig perdurantista perspektívája szerint a (2), (3) igaz, és a (1) hamis. Ez a két elmélet vagy perspektíva épp azért jöhetett létre, mert a fizikai tárgyak időbeli létezésével kapcsolatban egymással inkonzisztens intuíciónk vannak. Mindezzel – *pace* Farkas – azt akarom mondani: nem a perspektívák különbözősége eredményez filozófiai problémákat, hanem épp fordítva. A filozófiai problémákat bizonyos intuíciónk együttes inkonzisztenciája kelti, és e széttartó intuíciónk az okai annak, hogy különböző perspektívákból lehet megközelíteni a filozófiai problémákat.

IRODALOM

- Brennan, Jason 2010. Scepticism about Philosophy. *Ratio*. 23/1. 1–16.
 Demeter Tamás 2014. A filozófiai tudás természetéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/2. 125–129.
 Farkas Henrik 2014. Probléma és perspektivizmus (válasz Tőzsér János *Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?* című írására). *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/2. 130–138.
 Forrai Gábor 2013. Nem, Platón, te nem vagy irracionális. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 101–113.

- Frances, Bryan 2010. The Reflective Epistemic Renegade. *Philosophy and Phenomenological Research*. 81/2. 419–463.
- Mekis Péter – Sutyák Tibor 2013. Egyetértés és egyértelműség. (Válasz Tőzsér János *Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?* című tanulmányára.) *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 114–127.
- Molnár Gábor 2014. Soha ne mondd, hogy soha. Ellenvetések Tőzsér János *Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?* című tanulmányával szemben. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/2. 113–124.
- Schwendtner Tibor 2013. Értelmes megismerő vállalkozás-e a filozófia? Megjegyzések Tőzsér János tanulmányához. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 128–134.
- Tőzsér János 2013a. Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/1. 159–172.
- Tőzsér János 2013b. Maradok szkeptikus, tisztelettel. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 135–146.
- van Inwagen, Peter 2010. We're Right. They're Wrong. In Richard Feldman – Ted A. Warfield (szerk.) *Disagreement*. Oxford, Oxford University Press. 10–28.

SOMHEGYI ZOLTÁN

A varázsfuvola koordinátái

Jan Assmann: *A varázsfuvola. Opera és misztérium.*

Ford. Tatár Sándor. Budapest, Atlantisz,

2012. 454 oldal

„Aki egyedül végigjárja ezt az utat anélkül, hogy hátranézne, megtisztul a tűz, a víz és a levegő által, s ha képes legyőzni a haláltól való rettegést, újra elhagyhatja a földölét, és ismét láthatja a fényt, valamint elnyeri a jogot, hogy felkészítse lelkét Ízisz, a nagy istennő titkai kinyilatkoztatásának befogadására.” A Terrasson abbé regényéből származó idézet, amelyet Assmann *Varázsfuvola*-könyvében olvashatunk (310), szépen foglalja össze a Tamino előtt álló feladatot. Eredetileg szerelemről fűtve vág neki a gonosz birodalmának, hogy megszabadítsa az elrabolt Paminát, majd pedig a cselekmény és a szereplőtársak erős változásai során végül egy próbatétel-sorozat által Ízisz misztériumaiba nyer beavatást. Az operában szabadkőműves gyakorlatok, misztérium és fikció bonyolult szövedéke tűnik fel, és Assmann monumentális elemzése olyan, mintha az egész művet egy háromdimenziós koordináta-rendszerbe helyezné, hogy aztán ebben az összetett rendszerben bontsa – pontosabban inkább: bogozza – ki. Egyenlő figyelemmel végez tematikai, zenei, dramaturgiai, kultúr- és művészettörténeti, misztérium-történeti és misztérium-tudománytörténeti (metatörténeti) elemzéseket. A híresen sokrétű művet tehát úgy akarja felfedni, hogy jelenetről jelenetre végighaladva vizsgálja a szabadkőműves mítosz kutatás és a kulturális emlékezet egyéb formáiban

megmaradó tartalmak felől, és ezt egészíti még ki a zenei nyelvezet, formák, stílári megoldások gondos analízisével, valamint Mozart egyéb műveinek és más zeneszerzők alkotásainak bevonásával. Igen precíz módon helyezi el a mű minden részletét és vonatkozását ebben a bonyolult és soktényezős koordináta-rendszerben. Bemutatja, hogy a mű – különleges és egyes megoldásaiban – sokszor nehezen értelmezhető cselekményvezetése, a zenei formák gazdagsága, a szereplők jellemváltozásai és személyiségfejlődése nem az opera patchwork-jellegéből adódik, ahogy azt egyes elemzők jellemezték (23), hanem ez az összetettség mégiscsak kiteríthető egy olyan logikus rendbe, amelyben minden vonatkozás a pontos helyére kerül. Ehhez csupán annyi kell, hogy Assmann mindenre kiterjedő figyelmével vizsgáljuk végig az operát. Az értelmezés tehát nem egyszerűen megfejtést jelent, a titkok egyszeri hirtelen feloldását, hanem éppen magának az értelmezési tevékenységnek a bemutatását is, és ez a folyamat eredményezi aztán az új értelmet – tárgyából kiindulva is vehetjük az analógiát: az olvasót úgy avatja be a *Varázsfuvola* világába, ahogy a főszereplők értik meg folyamatosan helyzetüket.

Pedig, ahogy szerényen fogalmaz (26), könyvében csupán arra vállalkozik, hogy leírja a művet, illetve valamiféle szoros ol-

vasást végezzen (38), mégis ez aztán egy új olvasattá is válik. Ráadásul egy eredetileg nem zenetudós olvasatává. A bevezetőben saját maga ellen teszi fel a kérdés, miszerint: „Hogy jut eszébe egy egyiptológusnak könyvet írni *A varázsfuvoláról*?” (13). Aki ismeri Assmann munkáit, éppen ez után a kérdés után kezd még jobban érdeklődni, hiszen előző műveiben is a tudomány(terület)-áthágás és -tágítás irigylésre méltó példája következett egy ehhez hasonló, látszólag ön- és olvasó-elbizonytalanító kérdés után. Az Assmann saját szűkebb szakterületén túl is ismertté tévő *A kulturális emlékezet* elején is „szabadkozott”, hogy Egyiptomtól nemcsak Izraelen át Görögorszáig, hanem az emlékezés és kultúratudomány elméleti kérdéseiig jutott, a *Mózes, az egyiptomiban* azért, hogy ott sem Mózes egyiptomiséga érdekli – a kérdés klasszikus értelmében, azaz annak eldöntése és újabb tudományos érvekkel való alátámasztása, hogy az volt-e vagy sem –, hanem az, hogy esetleges egyiptomiséga miként jelenik meg a későbbi emlékezetben, az *Uralom és üdvösség* esetében pedig a kultúra, emlékezet, identitás és politikai teológia ókori formáit vizsgálta, természetesen bőven Egyiptomon túl is.

Ez a fajta emlékezettörténeti érdeklődés válik fontossá a *Varázsfuvola*-könyvben is. „A tulajdonképpeni értelemben vett történelemmel ellentétben az emlékezettörténetet nem a múlt mint olyan érdekli, hanem a múlt csak úgy, ahogy emlékeznek rá. A hagyományozás ösvényeit, az intertextualitás hálóját, a múlt olvasatának diakronikus kontinuitásait és diszkontinuitásait vizsgálja” – írja Assmann a *Mózes-könyvben* (*Mózes, az egyiptomi*. Ford. Gulyás András, Ábrahám Zoltán, Görföl Tibor, Tóth Péter. Budapest, Osiris. 2003. 24), és ez a *Varázsfuvola*-t elemző mű kiindulópontjára is érvényes, még akkor is, ha az elején úgy tűnik, mintha épp az ellentétes irányból közelítene: egy a műhöz hűséges befogadás

kísérletéről ír (14), azaz az eredeti alkotói szándék rekonstruálásáról. Mégis, ez nem egyszerűen egy konkrét előadás vagy egy szűk korszak *Varázsfuvola*-értelmezését célozza, és főleg nem nélküli az emlékezettörténeti távlatot. Fő tézise ugyanis éppen az, hogy a mű Ízisz misztériumainak korabeli értelmezései felől érthető meg teljesen, azaz a misztériológia – legfőképpen a szabadkőműves misztérium-kutatások – 18. századi művelőinek elméletei felől. A *Varázsfuvola* központi szervezőeleme az Ízisz misztériumaiba való beavatási szertartás, és ezért elengedhetetlen annak vizsgálata, hogy minderről mennyit tudtak Mozart és Schikaneder korában.

Misztérium és mese, beavatási rítus és opera, egzisztenciális és esztétikai vonatkozások elválaszthatatlan összefüggéséről van tehát szó. Olyan műről, amely a mítoszt újra- és újjáalkotja, feleleveníti elemeit, de radikálisan új formában: „A *Varázsfuvola*-ban tehát egyrészt egy végtelenszer változatlanul megismételhető ősrégi rituálé bemutatásával, másrészt és ugyanakkor egy egyszeri, minden eddig végrehajtott rituálét forradalmasító, átiró esemény megjelenítésével van dolgunk” (392). Assmann nagy meggyőzőerővel mutatja be, hogy ha ennek tudatában nézzük az operát, az számos megoldhatatlannak tűnő problémára ad magyarázatot, és több helyen pontosításra készíti az eddigi értelmezéseket. Ilyen például az opera helyszínének – és ehhez szorosan kapcsolódva idejének – meghatározása. A rengeteg Egyiptom-utalás, hieroglifák, színpadkép-utasítás, díszletek és öltözékek ellenére az opera nem az ókori Egyiptomban játszódik, sokkal inkább egy olyan utópikus birodalomban, ahol Ízisz kultusza fennmaradt, vagy szívesen rekonstruálták, sőt, az értelmezés így azt is magában foglalhatja, hogy éppen ennek köszönhető Sarastro birodalmának boldog, igazságos és ideális – egyben tehát utópisztikus – jellege.

Az opera ezen olvasata ugyanígy választ adhat az ún. „törélméletre” is. Az elmélet alapján Mozart és Schickaneder először varázsmeseként kezdtek el dolgozni a művön, és menet közben változtatták meg a történet menetét, a szereplők karakterét és az egész opera jellegét, egy szabadkőműves gondolatvilágba és misztikus szférába emelve azt. Az elképzelés képviselői ezzel az alkotófolyamat idején bekövetkezett „töréssel” magyarázzák például azt a változást, ahogy az Éj királynője a kezdeti pozitív figurából – elrabolt lányát kétségbeesetten visszaszerezni próbáló anyja – hataloméhes, lányát kiátkozó és „örjöngő fúriává” változik, vagy az eredetileg gonosznak leírt Sarastro egy ideális birodalom jóságos uralkodójává lesz. Assmann teljes mértékben elveti az elméletet, nem csupán a kéziratvizsgálatok eredményei alapján, hanem sokkal inkább azért, mert saját megközelítése szerint ennek a változásnak éppen hogy igen fontos dramaturgiai, sőt misztériológiai szerepe van: ha ugyanis elfogadjuk, hogy az opera egy rítus esztétikai formába öntése, akkor a beavatandók – nem csupán Tamino és Pamina, hanem maguk a nézők is – át kell hogy essenek egy dezilluzionálási folyamaton, korábbi téveszméiktől meg kell szabadulniuk. Mozart és Schickaneder jelentős újítása viszont az, hogy a beavatás mindkét főszereplőre vonatkozik. Ez nem csupán egy – a szabadkőművesség szemszögéből nézve akár – forradalminak tekinthető lépés, azaz hogy egy nő is a beavatottak közé tartozhat, hanem szerelem és megismerés összefüggésének hangsúlyos előtérbe állításaként is értékelhető.

A zenei formák változatossága – ami miatt például Beethoven is a *Varázsfuvoltát* értékelte a legmagasabbra Mozart ope-

rái közül – pedig mindezek alapján azzal is indokolható, hogy Mozart az egymástól élesen elkülönülő és elkülöníthető szféráknak, a beavatás állomásainak (babonától az igazságig, téveszmétől a beavatottságig) különböző stiláris formákat biztosított, így alakítva ki azokat a zenei idiómákat, amelyben valamennyi szereplő szintje és funkciója kijelölhető és zeneileg ábrázolható. Emellett pedig a zenei változatosság annak biztosításához is nagyban hozzájárult, hogy a mű esztétikum és rituálé kivételes keveréke legyen. Hiszen, ahogy a könyv alcíme – *Opera és misztérium* – is sugallja, a kettő együttesen érvényes és egyaránt fontos. Bármennyire is lényeges az Ízisz-kultusz mint kiindulópont, mégiscsak egy műalkotásról van szó. Mozart ténylegesen színre visz egy rituálét, ahol a két terület, misztérium és esztétikum tökéletes egyensúlyban kerül egyesítésre. A rituális történelem így esztétikai tapasztalat formájában jelenik meg, ahol nem csupán látjuk a főszereplők beavatását, hanem az opera minket is bevon, mi magunk is aktív részeseivé válunk a látott történeteknek.

A közönség megfigyelőből tehát részessé válik – pontosabban inkább csak válhat, hiszen a rítus (és az opera) szövegében többször találunk utalásokat arra, hogy a beavatás valójában nem vég, jóval inkább afféle kezdet. A megvilágosodással kezdődik az a tökéletesítési folyamat – akár önmagunk, akár a világ tökéletesítése –, ami a beavatott fő és befejezhetetlen célja kell hogy legyen. Az opera így végigviszi Tamint és Paminát az úton, vele együtt minket, nézőket is, de a végén értjük meg, hogy a beavatással csak feladatunk kezdetén járunk, és a legjobb esetben is csak érdemesnek méltattunk arra, hogy folytassuk az építkezést.

A víz nyugalma felé

Marsó Paula: *Jean-Jacques Rousseau és az írás problémája.*

Budapest, Kijárat, 2013. 302 oldal

Jean-Jacques Rousseau komplex, irányváltásokkal és paradoxonokkal teli életműve a mindenkori interpretátort komoly kihívás elé állítja. Nem elég, hogy művei kibújnak minden egyértelmű műfaji besorolás alól, hogy a performatívum teljesen átítatja teoretikusnak tetsző szövegeit is, az értelmezőnek még a diszkurzív rendet kikezdő, önmagát felülíró „terminológiával” is meg kell küzdenie. Marsó Paula *Jean-Jacques Rousseau és az írás problémája* című könyvében éppen arra tesz kísérletet, hogy a rousseau-i írásrendszert a maga problematikus, ellentmondásos voltában mutassa be: azt az értelmezői perspektívát keresi, amelyben a paradoxonok kiiktatása nélkül lehet *egybelátni* a széttartónak tetsző szálatokat (30, 119). Rousseau eredetiségét nem a leegyszerűsítő, a radikális megoldásokat elkendőző megközelítésben, hanem az ellentmondásokat igenlő, és azokat az interpretáció terébe beemelő stratégiában véli felfedezni.

A könyv a rousseau-i íráskonceptió(k) elemzésére vállalkozik, ám a téma szempontjából releváns művek (*Esszé a nyelvek eredetéről*, *Emil vagy a nevelésről*, *Vallomások*, *A magányos sétáló álmodozásai*, hátrahagyott önéletrajzi írások) alapos vizsgálata mellett a szerző szinte az egész életművet számba veszi: igyekszik minden olyan szövegre kitérni, amelyben a nyelviség kitüntetettsége, illetve az írásbeliség kérdése

megjelenik. A sokrétű szövegvilág átfogó elemzésének célja elsősorban nem a tematikus teljesség, hanem a kötet fókuszpontjába emelt intranzitív írásfogalom elméleti súlyának kidomborítása (9). A Rousseau életművét lezáró, álmodozásként felfogott írás-konceptió lesz az a pont, amely felől visszatekintve beláthatóvá válik a divergens gondolkodói mozgások által szétszabdalt elméleti terület.

A kötet nyolc kronologikusan és tematikusan is elkülönülő fejezetre oszlik: minimális átfedés mellett az egyes szakaszok Rousseau életművének más-más korszakát és kérdéskörét tárgyalják. Bár a könyv kétségtelenül világos struktúrával rendelkezik, és akár egységes monográfiaként is olvasható, helyenként érződik, hogy a különböző fejezeteket önálló tanulmányoknak szánták. Bizonyos gondolatmenetek, illetve hosszabb idézetek rendre újra és újra felbukkannak a könyvben, amelyek elsőre talán zavarhatják az olvasót; ám ahogyan haladunk előre a szövegben, hasznos útjelzőnek bizonyulnak az adott kontextushoz igazított szövegvariációk. Az egyik ilyen visszatérő mozzanat a Rousseau-receptió zsákutcainak és eredményeinek számbavétele (például 23–29, 87–89). Közben Marsó Paula magabiztosan végigvezeti az olvasót a téma szempontjából releváns szakirodalmon (a receptió minden fontosabb állomását ismertetve), mindvé-

gig ügyel arra, hogy Rousseau szövegeit, és ne a szekunder irodalmat interpretálja. A szerző egyszer sem engedi, hogy az erős és bevett értelmezések eluralkodjanak a szövegen, a segítségül hívott szerzőket kellő távolságtartással kezeli, sőt időnként az egyébként pozitívan értékelt értelmezőket is finom kritikával illeti (például De Mant és Foucault-t). A recepció szerepét taglaló átfedések tehát sohasem teljesek: Cassirer, Derrida, Blanchot vagy Starobinski többször felbukkanó meglátásai minden esetben más kontextusban és más árnyalatot felidézve kerülnek elő.

A bevezetés szerepét is betöltő, *Az írás kérdése* címet viselő fejezetben a szerző a rousseau-i koncepció keretkérdéseit tárgyalja, például élet és mű kettősségének problémáját. Alapvetően azt a kérdést járja körül, hogy az intranzitív írás fogalma révén hogyan válik felszámolhatóvá alany és tárgy kettőssége, miként lesz az írásból leképezés helyett a gondolat létrehozásának módja. Marsó Paula döntően elfogadja Derrida álláspontját, miszerint csakis a szöveg áll rendelkezésünkre, a szövegekben megjelenő élettörténeti mozzanatok is a textus részeként interpretálhatóak (9–10, 135). Ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyes művek más szövegekkel való kapcsolatát ne kellene megvizsgálni, ugyanis Rousseau számára különösen fontos volt írásainak egymáshoz fűződő kapcsolata: a különböző textusokat akár egymás függelékeinek is tekinthetjük (13–15). Már ezen a ponton felmerül Rousseau szövegeinek műfaji bizonytalansága: a szerző mindvégig igyekszik megkülönböztetni a korszak filozófiájának retorizáltságát a nyelviség rousseau-i kitüntettségétől (10–11). A műfajok bizonytalansága, „elmélet és fikció szétbontathatatlansága” nem egyszerűen a filozófia irodalmias tállásának köszönhető, hanem a nyelviség szerepének felismeréséből, a metafora szerepének tudatosításából ered (22–28). A bevezető fejezet ezenkívül szá-

mos, a későbbiekben alaposan ismertetett meglátást és fogalmat előlegez meg az olvasónak, ilyen például a parrhészia, az igaz beszéd bátorsága, a szavojai káplán hitvallásának *canzonettaként* való meghatározása, a létezés érzésének kiemelése és a szupplementumok logikájának bevezetése (11–26).

A *Canzonetta, avagy egy hitvallás szövegvé* című fejezetben a szerző azt a folyamatot mutatja be, hogy Rousseau miként jut el politikai és pedagógiai kérdések felvetése révén a közvetlenül az érzelmi fenomént életre hívó dal, a canzonetta műfaji ideáljához. A szöveg a törvényhozó, politikai nevelő Rousseau gondolatvilágával indít: nyelv és társadalom, ember és polgár, egyedi és általános egymást magyarázó és feltételező kettősségeit elemezve érkezik el a törvényhozó kudarcáig, és a szenvedélyben rejlő lehetőségek felismeréséig (33–42). A politikai nevelést felváltó privát nevelés esetében a hagyományos erkölcsi útmutatásokat revideálni kell, sem a mesék részvétlensége, sem a történetírók negatív példázatai nem alkalmasak az etikai nevelés funkciójának betöltésére: utóbbiak a személyes életutak bemutatásával szemben csak a külsőségeket, a kreált tényeket rögzítik (43–47). A feladat a részvét érzésének felkeltése, amelyet (érzelem lévén) csak érzelmek révén lehet felébreszteni. A hitvallás szövegét a szerző csábító beszédként, az elragadtatott káplán emóciókat felkelteni igyekvő megnyilvánulásaként, az *Emil*-be beiktatott dalbetétként értelmezi (54).

A továbbiakban a szerző azt a gondolatit konstellációt rekonstruálja, amelyben a lelkiismeret közvetlenségére és az érzés intenzitására alapozott új, rousseau-i megismerésforma, a „lelkiismereti ösztön” létrejön, amely képes az ész és az érzelem szintetizálására. Ez hivatott leváltani a karteziánus ész fecsegését (56–63). Marsó Paula a kálvinista hagyomány mellett a görög sztoa örökségét és a montaigne-i

szellem-szél párhuzamot is beemeli a vizsgálódás terébe. Ezek után a dalként felfogott hitvallás lehetőségeit elemzi: a dal a szenvedély előállításának legalkalmasabb módja, ugyanis a meghamisítás veszélyét kiiktató, közvetlen érzelmi fenoménként előálló dallam képes a leginkább a jóra való csábításra (74–78).

Az „*őszinte beszéd*” példája című szakaszban a szerző a paradoxonokban gondolkodó Rousseau egy konkrét, ellentmondásosnak látszó állásfoglalását vizsgálja meg: a természeti és társadalmi állapot egymást nélkülözni nem képes alakzatait teszi elemzése tárgyává. Abból indul ki, hogy a dijoni akadémia kérdésére válaszoló Rousseau a természeti állapot naív feltételezését vetette az elődök és kortársak szemére (91); amikor ők a társadalmi szerződés előtti állapotról értekeznek, voltaképpen a társadalmi állapotra jellemző fogalmakat használnak. Ahogyan a szerző a későbbiekben majd kifejti, a hipotetikus természeti állapot nyelvéhez nem férünk hozzá (170). Csak az éppen uralkodó fogalmi rend felől közelíthetünk a múlt felé, ezért nem találhatunk vissza az eredethez, a reform is csak „feltételes módban lehetséges” (98). Rousseau elméletének paradox jellegét Marsó Paula így foglalja össze: „*beszéd* előtt is volt *emberi* nyelv, a nyelv előtt nyelv, a társadalom előtt társadalom” (94). A tanulmány a már a *Vallomások*at író Rousseau problémájának bemutatásával zárul: mivel írásai fogadtatása miatt a továbbiakban nem foglalkozhatott társadalmi kérdésekkel, ezért önmagával szemben kellett alkalmaznia az őszinte beszéd eljárását, a saját lelke feltárással kellett a jóra csábítani a közönséget (99). Az őszinte, transzparens nyelvhasználatot szorgalmazó érzelmi azonosság vágya és a retorikus csábító beszéd gyakorlata azonban nem egyeztethető össze egymással, ahogyan nem is lehet őket teljesen szétválasztani; ez a fe-

szültség az egyik oka Rousseau irodalommal szembeni ellentmondásos érzésének (100).

A *Pénzhamisítás* című fejezet az előző szöveg záró észrevételeit bontja ki és gondolja tovább: ebben a szakaszban a *Vallomások* Rousseau-jának már korábban pedzegetett, irodalomhoz fűződő ambivalens viszonyával, illetve a művet lehetővé tevő háttérrel és előzményekkel ismerkedhetünk meg. Miután mindenkihez már nem szólhat, Rousseau a teljesen újszerű önéletrrásában úgy foglal állást a társadalmi kérdések ügyében, hogy cini-kus filozófus módjára a maga példájával mutat rá a helytelen gyakorlatra (105–108). A *Vallomásokban* ezért előtérbe kerülnek a megszegyenülés képei, az ezáltal lehetővé váló társadalomkritikát viszont csak az önismeret képes működtetni (122). A szöveg az azonosság kérdésére fókuszál: „A *Vallomások* egyik rétege az életnek a *művé* alakítását beszéli el. A történet másik rétege pedig arról a kitaró rezisztenciáról szól, amellyel ellenáll a kapott éntudatnak, minden és mindenki ellenében szeretne egy saját hangot, egy saját perszónát életre kelteni” (125). A kérdés visszavezet a mű határainak problémájához, a szövegen kívüli és belüli dimenzió dilemmájához: a felelevenítés, visszaemlékezés megírása konstituálja azt a valóságot, amely a szövegben végül fennmarad.

A *Bátorságlecké – Létvágy és imaginárius szenvedély* Rousseau töredékeiben című rész a derridai *feladvány* fogalmát az *Emil*-ből kölcsönzött bátorságlecké-elgondolás tükrében értelmezi. A Rousseau által irodalmi portrénak nevezett szövegek (*Portrém, Előszó* a *Vallomásokhoz*, *Sétákhoz készített jegyzetek*) által felvetett írás-koncepciót a releváns augustinusi, pascali és montaigne-i írásokkal összehasonlítva tárgyalja. A kérdés az, hogy a Rousseau által tételezett belső valóság igazságát hogyan lehetne az írás nyelvére fordítani (150). Az intranzitív

írás, az álmodozással azonosított filozofálás megnyitja az utat egy olyan autentikus gondolkodás lehetősége előtt, amelynek eredeti és hiteles jellege éppen a rögzíthetlenségéből fakad (155). Ez viszont azzal a sajátos körülménnyel is együtt jár, hogy a sétálás mintájára elgondolt írás sosem válhat mesterséggé.

A *Forrásvidék* címet viselő fejezet az *Esszé*ben szereplő szükséglet-szenvedély fogalom párt és a kezdet rousseau-i problémáját igyekszik megérteni. A műben demonstrált ünnep-jelenet interpretációja áll a tanulmány középpontjában: az emotív nyelvet a történelem előtti és a mi korunk nyelve közötti csere közbülső állapotaként írja le (170–171). A forrásnál történtek számunkra pontosan rekonstruálhatatlanok, hiszen nem rendelkezünk azzal a nyelvel, amellyel leírhatnánk az eseményeket. A szerző azonban nem ejti el itt a fonalat, és a megnyíló hőlderlini párhuzamok révén kívánja legalább költőileg megvilágítani a jelenet értelmét (173–174). A *Flora Petruscularis* című rész, amely talán a kötet legérdekesebb tanulmánya, Rousseau botanikai feljegyzéseit tárgyalja az írás fogalma felől. A szöveg arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként válhat a botanika tudománya paradigmaértékű tevékenységmintává az író-gondolkodó Rousseau számára. A botanikus az eleven létezővel foglalkozik, enciklopédiája az erdő, szakmája a sétálás, hasztalan munkát űz, s mint szemtanú rögzítheti észrevételeit: ennek köszönhetően megtestesíti az álmodozó író eszményét (185–186). A nyelvi-retorikai analógiák itt nem merülnek ki: a növények elnevezése még őrzi a képi gondolkodást, sőt a botanikai feljegyzésekben szemiotikai észrevételeket is lehet olvasni (186–187).

Az utolsó, *Rousseau költői emlékműve* című fejezetben a sétálásként felfogott írás további elmélyítő elemzése mellett a lokális emlékezet kérdése áll a középpont-

ban. A *magányos sétáló álmodozásaiban* a gondolkodó bemutatja a számára nyugalmas lakhelyül szolgáló St. Pierre-sziget fokozatos felaprózódását, amelyet részben a tó hullámverése, részben a másik sziget lakóinak tevékenysége eredményez (193). Rousseau szemlélőként és az intranzitív írás gyakorlójaként saját törésalakzatait fedezheti fel a sziget széthullásában, saját rögzíthetlenségére ismerhet rá a víz által összehordott rétegekben (197). A tanulmány ebből a képből bontja ki a gondolkodó által meglett nyugalom értelmét. A belső időtudathoz és színesztéziához kötött állandóság a lét kontinuitására utalhat, amely szembeállítható a szenvedély szüntelen mozgásával (205–206). A víz csendes hullámzása és a lassanként eltűnő sziget látványa Rousseau-ban felébreszti a thalasszális regresszió érzését, a víz nyugalmi állapota a lét egységességének érzetét kelti a gondolkodóban. A fluidum szerepének kiemelése a könyv tematikai és esztétikai záróköve, a gondolatmenet további gondolkodásra késztető befejezése.

A kötetet egy viszonylag terjedelmes, közel százoldalas függelék zárja, amelyben a szerző Rousseau-fordításai kapnak helyet. Az olvasó dolgát mindenképpen megkönnyíti, hogy ezek a fontos, többségében különböző folyóiratokban közreadott írások (*Az ékesszólásról*, *Előszó a Valomásokhoz*, *Portrém*, *Botanikai töredékek* stb.) ilyen módon egy helyen érhetőek el. Az olvasók többsége számára minden bizonnyal még ismeretlen szövegek tovább növelik az amúgy is élvezetes és tartalmas könyv értékét. Ha már a szerző megemlékezett Rousseau bátorságáról, akkor kétségtelenül jogosnak tűnik szót ejteni Marsó Paula korrektségéről is e tekintetben: az elsőre talán riasztó méretű korpusz lehetővé teszi a kötetben felvázolt elmélet gyors ellenőrizhetőségét. Az egyedüli zavaró mozzanat a *Függelék*ben az, hogy a korábban is el-elcsúszó lábjegyzetek itt

már következetesen rosszul vannak számozva, ám mivel a szerző nem hivatkozik a felesleges jegyzetapparátussal, és csak a valóban szükséges, olvasót segítő forrásokat tünteti fel, a figyelmes befogadó így is el tud igazodni a szövegben.

Marsó Paula könyve egy eredeti meg látásokat tartalmazó, igényes és színvonalas mű, amely épületes olvasmányként szolgálhat a Rousseau írás-felfogása iránt érdeklődő közönség számára. Bár a kötet

egyértelműen a francia gondolkodó munkásságát jól ismerő olvasóknak szól, és a szöveget a diszkurzív narráció irányítja, a szerző által Rousseau-nak tulajdonított csábító-kísértő jelleg (54) nem hiányzik egészen belőle. A kötetben felvetett témák, megállapítások, a szerző világos stílusa és szellemes megoldásai arra csábítják az olvasót, hogy ha foglalkozott vele korábban, ha nem, újra elővegye az eredeti Rousseau-t.

Tragoedia finita est? – avagy a történelemfilozófia hőseiről

Miklós Tamás: *Hideg démon – Kísérletek a tudás domesztikálására.*

Pozsony, Kalligram, 2011. 464 oldal

„Igaz, a történelem soha nem heverte ki, hogy nem ért véget. Úgy látszik, mára el-múlt anélkül, hogy véget ért volna – amennyiben megszűnt végiggondolható lenni. De végiggondolható volt-e egységes e világi történelemként valaha is? S amennyiben ez a kérdés okkal tehető fel, s ráadásul legalábbis Kant, Fichte, Schelling és Hegel élesen látták a válasz nehézségeit, miért vallották Kant szavaival, hogy *a filozófus számára itt nincs más kiút?*” (148). A komédia és a tragédia egyik közismert elhatárolása szerint a két műfaj nem ott válik el egymástól, hogy míg az egyik nevetésre, a másik sírásra ösztökél. A nevetés a komédia esetében csak *okozata* annak, hogy a nézők (olvasók) jobb megoldást tudnak a hősöknel a műben felmerülő problémákra, a hősök pedig éppen ezért válhatnak nevetség tárgyává. Egy tragédia ezzel szemben épp attól válik tragikussá, hogy a műben felmerülő konfliktusokra maguk a nézők sem tudnának megoldást találni.

Az utóbbi ugyanakkor nem kizárólagosan irodalmi műfaj: a filozófia tragikus oldalát Platón korai, úgynevezett aporetikus dialógusai óta ismerjük. Miklós Tamás könyve is ehhez a hagyományhoz sorolható: a tudás domesztikálásához vezető út szerinte feloldhatatlan ellentmondásokkal és megengedhetetlen kompromisszumokkal van kikövezve. A belőle levonható tanulság mégis az, hogy az ésszerű és egyetemes em-

beri történelem eszméjét mindezen ellentmondások és kompromisszumok ellenére sem adhatjuk fel. Biztosan *elgondolandó* azonban az emberi cselekedetek tervszerű programja? Amennyiben elfogadjuk azt a – Hegeltől származó – tételt, miszerint minden történetírói munka kimondott vagy kimondatlan történetfilozófiai előfeltevéseken nyugszik, a *Hideg démon*nak már ezt a legelső szándékát is anakronisztikusnak kellene vélnünk. Korunk történészei és történelemfilozófusai az egyetemes történelem eszméje helyett sokkal inkább az egymástól elkülönülten és egymás mellett létező *történelmeket* tekintik követendő paradigmának, s hajlamosak eszmetörténeti kuriózumot látni az egyetemességre számot tartó narratívákban. Olyan kuriózumot, mely akár még veszélyes is lehet, amennyiben az az európai világértelmezés univerzalizmusának trójai falovaként működik. A posztkolonialisták mellett a vitalisták (Oswald Spengler, Arnold Toynbee) vagy a kultúratudományok (Samuel Huntington, Fernand Braudel) szemszögéből nézve ezen aggodalmak jogosnak is tekinthetők: amennyiben az egyetemes történelem elbeszélésére teszünk kísérletet, könnyen abba a hibába eshetünk, hogy saját partikuláris kultúránkat és egyéni nézőpontunkat próbáljuk univerzálissá emelni.

Miért merül fel tehát egyáltalán az egyetemes történelem szükségességének

kérdése? A korábbi hasonlattal élve: miért megy el egyáltalán a néző a színházba, ha már előre tudja, hogy a színpadon játszódó eseményekre ő sem tud majd kiutat jelentő választ adni?

A *Hideg démon* egésze azon tételen nyugszik, mely szerint a nyugati ember önképének elidegeníthetetlen tartozéka, hogy önmagát eszes lényként gondolja el: eszes mivolta különbözteti meg mind az állatok, mind pedig a gépek világától. Hiszi, hogy cselekedeteit az ész határozza meg, ennél fogva amikor végigtekint az emberi cselekedetek összességén (tudniillik az emberi történelmen), abban az ész művét látja megtestesülni.

E tétel ugyanakkor több mint problematikus, hiszen poszthumán korunk meghatározó része fentebb vázolt önképünk feladása. Napjaink embere kevésbé érdekelt abban, hogy a humanista emberképet mindenáron, akár belső ellentmondásaival együtt is megőrizze. Az értelem, mely évezredekken keresztül ember mivoltunk letéteményese volt, elveszteni látszik kitüntetett szerepét: az *animal rationale* szószerkezetben az *eszes* jelző fokozatosan megszűnik *differentia specifica* lenni; egyre inkább akcicensként értelmezhető csupán. Az anakronizmus vádja tehát nem feltétlenül alaptalan, ám éppen ez kölcsönöz a könyvnek tragikus tónust: a *Hideg démon* etikai színezetű tézise szerint egykori önképünk feladásába semmi szín alatt nem törődhetünk bele.

Miklós Tamás könyve a történelemre támaszkodva igyekszik a rációt és vele együtt az ember kitüntetett szerepét visszahelyezni korábbi kiváltságos helyzetébe. Amennyiben meg kívánjuk őrizni *szubsztanciális értelemben vett* ember mivoltunkat, nem mondhatunk le eszes lény mivoltunkról. Ehhez azonban szükség van arra, hogy feltételezzük az emberi cselekedetek ésszerű programját, ami Miklósnál azonos az egyetemes

emberi történelem elbeszélhetőségével. Tétélezzük fel, hogy a világ tényeinek kavalkádja csak bizonyos nézőpontból szemlélve tűnik értelmetlennek! Ebben az esetben nincs más dolgunk, mint megtalálni azt a helyes nézőpontot, ahonnan egy értelmes egészet látunk az egykori kavalkád helyén. Amennyiben az ember eszes lény, akkor cselekedeteit is az ész határozza meg. Amikor tehát végigtekintünk a történelmen, nem is tehetjük másképp, mint az ész szempontjából.

A *Hideg démon*ban tárgyalt szerzők közös vonása, hogy mindannyian a felvilágosodás által megválaszolhatónak vélt, ám ténylegesen meg nem válaszolt problémákra reflektálnak. Az aufkláristák azon ígérete, mely szerint a tudomány majd érthetővé tesz minden olyan jelenséget, ami jelenleg még érthetetlen a számunkra, beváltatlan maradt. Schelling kapcsán írja Miklós: „A tudományok előbb történetek, s csak később válnak elméletekké, ahogyan a természet szemlélete a görögöknél előbb mitológia volt, mielőtt tudományos magyarázat lett volna. Minél jobban kiterjed azonban a törvényekre vonatkozó tudásunk, annál inkább visszaszorul a történelem. Mert a történelem feltételezi a szabadság, a kiszámíthatatlanság princípiumát, a cselekvési lehetőségek sokféleségét. Amiről a priori elmélet lehetséges, annak nem lehet történelme” (160). Márpedig ami a történetfilozófiát *alapvetően* megkülönbözteti az empirikus történelem vizsgálatától, az éppen az, hogy kezdetben lemondunk a tényekről a priori elméletek javára: „A történelemfilozófia tárgya ismeretesen nem az, ami megtörtént (kapuja fölött Rousseau mondata áll: »kezdjük azal, hogy félretesszük a tényeket«) (10). Hegel jól ismert historicizmus-kritikája – mely eleve kizárta az a priori előfeltevésektől mentes „tisza” történettudomány lehetőségét, és ezáltal a *megfelelő* a priori implikáció tétélezését tette szükséges-

sé – egy újabb csapdának látszik csupán: a szabadság metafizikai eszméjét (vagy eszményét), melynek oltárán a történettudományokat feláldoztuk, éppen a filozófia látszik létében fenyegetni apóriái révén.

Az egyént tehát az empirikus történeti tényekkel együtt száműznünk kell a történelemfilozófia színpadáról annak érdekében, hogy egy absztrakt entitás, az emberiség játszhassa a főszerepet. A történelemfilozófia ugyanakkor – szándéka szerint – nem az empirizmusnak, pragmatizmusnak stb. címzett hadüzenet kíván lenni, csupán arra formál jogot, hogy *egy* lehessen a lehetséges nézőpontok közül. Ami az empirikus, hús-vér ember számára kontingens cselekedetnek tűnik, az a történelem szempontjából nézve szükségszerű. Miklós – Hegel és mások nyomán megfogalmazott – állítása, mely szerint hőskorában a történelemfilozófia a metafizika jogutódjaként lépett fel, ezért sem meglepő. A nézőpontok fent látható változtatása emlékezetünkbe idézheti Boethius, Duns Scotus és mások azon kísérleteit, melyek révén az isteni mindentudást igyekeztek az emberi szabadság eszméjével összeegyeztetni: ami az időbe vetett ember nézőpontjából kontingens, az az örökkévalóságban létező Isten szempontjából szükségszerű; a két állítás között pedig – legalábbis feltevésük szerint – nincs ellentmondás.

Istennek a fenti képletben elfoglalt helyét azonban a 19. századra már átvette a világtörténelem. A szekularizáció ezen lépcsőzetes folyamatát igen plastikusan mutatja be a *Hideg démon* Karl Löwithről szóló, *Angelus Perdítus* című fejezete. A korai keresztények a parúzia késlekedése miatt kezdtek a világban tapasztalható rosszra a történelem eszméjének segítségével magyarázatot keresni. Eszerint a rossz csupán látszat, melyet a tágabb kontextus majd jóvá magyaráz. A fejezet címe – mely nyilvánvaló utalás

Walter Benjamin művére – a történelem vigasztalanságának gondolatát juttatja eszünkbe: míg a Paul Klee-kép által ihletett *Angelus Novus* a történelem feltartóztatathatatlanságát röptének benyomását kelti, Miklós szerint Löwith művéhez inkább Pieter Breughel *Ikarosz bukása* című képe szolgálhatna emblémául. Ez a festmény ugyanis olyan környezetben ábrázolja az egyre magasabbra törő modern individuumot, amely teljességgel közömbös iránta. A magát a haladás eszméjével legitimáló szekuláris történelem tehát nem elégséges ahhoz, hogy a történelem eredeti eszméjének feladatát betöltse.

Máskülönben Löwith különös helyet foglal el a könyv egészen belül: sem a Kanttól Walter Benjaminig húzódó tragikus hősök sorába, sem pedig a későbbi fejezetek rezignált szerzői közé nem sorolható be. Metahistorikus szemléletmódjával azt igyekszik bebizonyítani, hogy az újkor meghatározó e világi történetfilozófiai (Hegel, Marx) a kora keresztény gondolatok (Orosius, Ágoston) szekuláris változatai csupán, melyek ugyanúgy magukban foglalják az elődök millenarista várakozásait, csak éppen máshová, tudniillik az e világi időbe helyezik a történelem remélt végpontját.

A *Hideg démon* tizenhárom fejezetének egymáshoz való viszonya nem egyértelmű. Egyrészt tekinthetjük az írásokat egymástól független (vagy éppen csak lazán kapcsolódó) kísérletek (esszék) gyűjteményének. A szövegek keletkezéstörténete ezt a megközelítést erősíti, mivel a könyv nagyrészt már korábban megjelent írásokból áll (ez alól csak négy fejezet jelent kivételt: a Kantról és a Hegelről szóló írások, valamint a Burkhardt és Nietzsche viszonyát elemző részek). Azt az elképzelést, hogy a könyv elsősorban nem lineáris olvasatra szánt, az is alátámasztja, hogy a különböző fejezetek olykor hosszú passzusokon keresztül tárgyalják a korábbi

részek tartalmát; effajta ismételésre viszont aligha volna szükség, ha a szerző feltételezi az olvasóról, hogy a gondolatmenetet az elejétől követi a végéig. Ebben az esetben az alcímben szereplő „kísérletek” szót valóban „esszé” értelemben kell értenünk: a szerző egymástól teljességgel független kísérleteket tesz a tudás domesztikálására (azaz a könyv tematikája nem feltétlenül az egyes részek belső logikája szerint szerveződik egyetlen egésszé).

Az, hogy hiányzik a név- és tárgymutató például, az egyes részek elkülönülésének benyomását erősíthetik az olvasóban, a gazdag jegyzetapparátus pedig ugyancsak arra csábít, hogy enthüméma-szerűen haladva, a könyv határait jócskán túllépve mélyedjünk el egy-egy témában. A *Hideg démon* kézikönyvszerű olvasatának lehetősége tehát teljességgel adott.

A lineáris olvasat azonban meggyőzhet minket arról, hogy a könyv egésze mégiscsak *több* részeinek pusztá összegénél. Ebből a feltételezésből kiindulva a kötet fejezeteinek összeválogatása egyáltalán nem tűnik önkényes döntésnek. Sőt, eljátszhatunk azzal a gondolattal, hogy a fejezetcímekből akár egy önálló történet is kiolvasható. Visszajára fordítva az alkalmazott módszert: elgondolható-e konzisztens módon egy olyan elbeszélés, mely Rousseau-val és Kanttal kezdődik, és Paul Feyerabanddel ér véget?

Az utolsó két – Hans Peter Duerről és Paul Feyerabendről szóló – fejezetet leszámítva a könyv kronologikusan épül fel. Ez azért nem meglepő, mert szándéka szerint a *Hideg démon* egy évszázadokon átívelő párbeszédet dokumentál, melynek résztvevői – implicit vagy explicit módon, de – folyamatosan reflektálnak elődeikre. Ugyanakkor ez nem feltételezi azt, hogy a párbeszéd minden egyes résztvevőjének helyet kell kapnia az elbeszélésben. Más szóval, a *Hideg démon* nem történetfilozófia-történet, s ezért – szemben azzal, amit

Tallár Ferenc vetett föl recenziójában¹ – nem is kérhető számon a szerzőn olyan gondolkodók hiánya, mint Habermas vagy a Frankfurter iskola többi tagja. Ha ilyen szempontból nézzük a könyvet, Fichte, Theodor Lessing vagy Hans Blumenberg (és a sort még jócskán folytathatnánk) hiányát is felpanaszolhatnánk. (Természetesen ezen szerzők is helyet kaptak a kötetben, csak épp a főszövegen kívül: a jegyzetapparátusban, a ténylegesen tárgyalt gondolkodók gondolatmenetének ellenpontjait alkotják.)

Ahelyett tehát, hogy a német felvilágosodásban gyökerező történetfilozófiai hagyomány kézikönyvét látnánk benne, úgy gondolom, sokkal inkább úgy kell tekintenünk a *Hideg démonra*, mint bizonyos szempontból *tragikus* hősök kánonjára. Miklóst szemmel láthatólag olyan szerzők foglalkoztatják, akik – jóllehet tisztában vannak küldetésük súlyával – egy reménytelen vállalkozás megvalósítására tesznek *előre kudarccra ítélt* kísérletet. Amennyiben tehát a *Hideg démon* lineáris olvasatát részéssítjük előnyben, a könyv egészét egyetlen történet kibontásának is tekinthetjük. Ez az elbeszélés pedig nem Kant, Schelling vagy Marquard narratívája többé, hanem Miklós Tamásé, aki egyetlen történetté írta át az említett filozófusok egymástól többé-kevésbé független műveit. A filozófusokat tragikus hőökként felvonultató mű tehát maga is egy történet elbeszélése: az általa feltett kérdéseket ezért a szerzőnek is fel lehet tenni. A történetfilozófia, mely az idegenként megélt tettek bensőségesse tételét a megértés által látta kivitelezhetőnek, maga is idegenként tárul a szemünk elé, egy múlt időben megírt, lezárt történet formájában. Hogyan lehet akkor mégis

¹ <http://www.kortaronline.hu/2012/06/miklos-tamas-hideg-demon/11164> (A hozzáférés időpontja: 2013. 03. 03)

a történetfilozófia – egy halottnak hitt tudomány – története a saját történetünk?

A történelem tragikus cselekményesítése kapcsán mondja Hayden White, hogy bizonyos szerzők a történelmet „helyrehozhatatlan konfliktusok arénájának” tekintik (számára ezen szemlélet első számú képviselője Tocqueville):² a párbaj résztvevői ezek szerint olyan súlyos sebeket ejtettek egymáson, hogy mindannyian odavesztek, felszámolván magát a történetfilozófiát is. Mint ahogy Tocqueville is rettegve csodálta Amerikát, White szerint a tragikus cselekményesítés eszközével élő szerzők is többnyire nosztalgikus érzéseket dédelgetnek tárgyukkal szemben: emlékiratait írják annak, aminek feltámadásában maguk sem hisznek, s eközben rémülten gondolkodnak bele tárgyuk elvesztésének lehetséges következményeibe.

Mennyiben tekinthető azonban legitimnek az olyan avítnak gondolt eszmék iránti nosztalgia, mint az egyetemes történelem, az ember istenképmásisága vagy éppen a teodícea? Egyáltalán miért van szükség a fenti apóriákra?

A tárgyalt szerzők és témák sokfélesége folytán a *Hideg démon*nak számos olvasata lehetséges. Közülük az egyik az, ha a fenti kérdéseket az etika szempontjából vizsgáljuk. A szerző szerint a német idealizmus történelemfilozófiájának szerepe az volt, hogy „az idegenként megélt tettekkel való számvetést [...] megértés általi domesztikálására, a megértett elviselésére, sajátta vállalására tett kísérletekké próbálta formálni” (11). A tényeket eredetileg száműző történelemfilozófia feladata tehát az lett volna, hogy végül mégis a tények vizsgálatába kezdjen, ám egy olyan nézőpontból immár, melyen keresztül megszűnik a tények egykori zűrzavara, mint-hogy azok értelmes egésszé rendeződnek. A *Hideg démon* szerint a világtörténelem a priori nézőpontja lenne ezek szerint az az arkhimédészi pont, ahonnan az egyes jó és rossz cselekedetek megítélhetőkké válnának: a világtörténelem a világ ítélőszéke – idézhetnénk Schiller jól ismert mondatát. A ráció révén megmutatkozó istenképmásiságunk és a belőle kibontakozó emberi egyetemes történelem eszméjét ezért nem adhatjuk fel.

² Hayden White 1975. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press. 193.



Tengelyi Lászlóra emlékezve

Tengelyi László 2014. július 19-én, néhány nappal a hatvanadik születésnapja után elhunyt. Halála váratlan és fájdalmas veszteség a barátok, a kollégák, a tanítványok, de az egész magyar és nemzetközi filozófiai élet számára is. Noha hatását még nehéz felbecsülni, a fenomenológiai irányzat jeles képviselőjeként azon magyar filozófusok közé tartozik, akiket minden bizonnyal a filozófiatörténet is számon tart majd.

Tengelyi László tanulmányait az Eötvös Loránd Tudományegyetemen végezte 1972 és 1979 között, ahol a filozófia mellett történelmet és klasszika-filológiát is tanult. Az egyetemi tanulmányok végétével az ELTE Bölcsészkarának oktatója lett, majd 1997-től a Filozófiatörténet Tanszék (későbbi nevén: az Új-kori és Jelenkori Filozófia Tanszék) tanszékvezetője. A nyolcvanas, kilencvenes években filozófia szakosok és érdeklődők sokasága látogatta legendás szemináriumait és előadásait. Nemcsak felkészült tanár volt, a szó legjobb értelmében vett oktató, hanem kiváló előadó és minden ellenvetésre nyitott vitapartner. Még azok is jól tudták hasznosítani a tőle tanultakat, akik azután nem a filozófia felé fordultak érdeklődésükkel. 2001-től, a Wuppertali Bergische Universität meghívását elfogadva, az ottani Fenomenológia és Teoretikus Filozófia Tanszék professzori tiszttét töltötte be. Előtte már vendégtanárként megfordult Poitiers-ben, Párizsban, Leuvenben és Bécsben, de a wuppertali kinevezés kétségtelenül egész addigi munkásságának elismerése volt. Nemzetközi ismertsége egyre növekedett, Amerikától Kínáig számtalan helyre hívták tanítani. 2010-ben a Memphisi Egyetemen ajánlottak számára professzori állást, de a meghívást elutasította, és Wuppertalban maradt. Tengelyi a nemzetközi sikerek ellenére sem szakította meg kapcsolatát magyarországi kollégáival és diákjaival, évente több konferenciára is hazalátogatott, előadásokat tartott az ELTE BTK Fenomenológia Doktori Iskolájában és nyári egyetemeken. Arra is gondja volt, hogy fontosabb írásai anyanyelvén is megjelenjenek.

Tengelyi László pályája kezdetén Kant filozófiájával foglalkozott, később a fenomenológia klasszikusai felé fordult, majd ő maga is önálló fenomenológiai vizsgálódásokat végzett. Könyvei a magyar mellett francia, angol és német nyel-

ven láttak napvilágot. Az elmúlt évek fenomenológiai kutatásainak elsőrangú megítélője és bizonyos értelemben kortárs történésze volt, másrészt viszont önálló fenomenológiai vizsgálódások szerzője. Tengelyi elismertségét és népszerűségét nemcsak a számos konferenciameghívás igazolja, hanem – többek között – a világ minden tájáról érkezett több mint harminc nála tanult doktorandusz, a Német Fenomenológiai Társaság elnöki tisztsége 2003 és 2005 között, valamint az a nagyszabású konferencia, amelyet a Wuppertali Egyetem a 60. születésnapjának megünneplésére rendezett. Az esemény jól mutatja, milyen nagyra becsülte őt a szakmai közvélemény, mennyire szerették és tisztelték tanítványai és barátai. Szellemiségének emlékéhez talán úgy maradunk hűek, ha az őt legmélyebben foglalkoztató filozófiai kérdésekről ejtünk a továbbiakban szót.

Tengelyi László eredetileg 1988-ban megjelent Kant-monográfiájának 2. kiadásához írott előszavában azt a személyes megjegyzést teszi, hogy Kant volt az a gondolkodó, akitől mindmáig a legtöbbet tanult (*Kant*. Budapest, Áron. 1995². 7). Nem tudhatjuk, ez az 1995-ben leírt mondat az elmúlt években is érvényes volt-e, annyi azonban bizonyos, hogy Tengelyi László filozófiatörténeti érdeklődését, de még fenomenológusi habitusát is mélyen befolyásolta a három *Kritika* szerzője. Erről tanúskodnak a nyolcvanas és kilencvenes évek publikációi, amelyek kezdetben inkább filozófiatörténeti értelmezések, az 1992-ben megjelent *A bűn mint sorseseemény* című könyvtől fogva (Budapest, Atlantisz) pedig önálló fenomenológiai elemzések.

Tengelyi László munkásságát tehát két súlypont köré csoportosíthatjuk: az egyik Kant, a másik a fenomenológia. Ez volt az a két terület, amellyel a legintenzívebben foglalkozott, és hatása is itt volt a legnagyobb. Kant-monográfiája ma is a legalapvetőbb magyar nyelvű írás a filozófusról, s ezt egészítik ki fordításai: Kant néhány fontos levele mellett a latin nyelvű *Székfoglaló értekezés* a Kant-monográfia első kiadásának függelékében, az összefoglalókkal és kommentárral is ellátott, a Matúra-sorozatban megjelent *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (Budapest, Raabe Klett. 1998), és a feleségével, John Évával együtt lefordított *Prolegomena* (Budapest, Atlantisz 1999). Az ifjabb fenomenológus-generációk ugyanakkor méltán tartják őt a kilencvenes években kibontakozó magyarországi fenomenológia atyjának, az ezredfordulótól, vagyis a Wuppertali Egyetem katedrájának elfoglalásától kezdve pedig a nemzetközi fenomenológiai élet egyik meghatározó alakja.

A kulcsfogalmak, amelyek Tengelyi László első terjedelmesebb írásaiban előbukkannak, etikai jellegűek: a morális autonómia, a bűn és a sors, az élet-történet és az interszubjektivitás. Ilyen irányú témaválasztására – az egyéni érdeklődés mellett – minden bizonnyal hatással volt szeretett tanára, Ancsel Éva, akinek töredékben maradt utolsó írását (*Az élet mint ismeretlen történet*. Budapest, Atlantisz. 1995) ő adta ki, s aki filozófiai ízlését is erősen formálta. Kant-értelmezésével pedig másik tanára, Munkácsy Gyula, illetve az általa nagyra becsült idősebb kolléga, Vidrányi Katalin nyomdokaiba lépett. Hiszen Kant Tengelyi

László szemében is elsősorban „az emberi nézőpont” filozófusa, akinek filozófiatörténeti jelentősége mindenekelőtt abban az „antropológiai fordulatban” áll, amely a „Mi az ember?” kérdésben látja a metafizikai kérdések gyökerét.

Első nagyobb lélegzetű munkájában, kandidátusi disszertációjában, amely *Autonómia és világrend* címmel jelent meg 1984-ben (*Medvetánc* 1984/4-es szám melléklete), a kanti etika fundamentumát keresi. Ez a Kant három legfontosabb etikai témájú művét átfogó vizsgálat, amely már egyértelműen jelzi szerzőjének kivételesen finom elemzőképességét, azt mutatja meg, miként fut zátonyra több kísérlet után végképp Kant vállalkozása az etika megalapozására. Tengelyi László szerint ez egyúttal a kritikai rendszer felépítésének kudarca is, hiszen ő szoros kapcsolatot lát a rendszereszmé és az etika átalakulása között. Ez érthető is, amennyiben az autonómia eszméjét Kant teljes kritikai vállalkozása kulcsának tartja.

Ez a megalapozó és rendszerépítő filozófiai törekvések szempontjából negatív eredmény azonban Tengelyi László szemében filozófiatörténeti és fenomenológiai perspektívából is rendkívül gyümölcsöző. Hiszen olyan mély belátások következménye, amelyek ugyan – Kanttól vett kedves gondolati alakzatát alkalmazva – antinómiába torkollnak, ez azonban egyrészt magához a bűntapasztalathoz tartozik, másrészt legyőzésének kísérlete olyan megközelítéseket inspirált, amelyek új belátásokkal gyarapították „a rossz filozófiáját”. Ezt mutatja meg *A bűn mint sorseseemény* című könyv.

Tengelyi László gondolkodásában a kilencvenes évek több szempontból is döntő fordulatot hoztak. Filozófiatörténeti kutatásait lépésről lépésre felváltották önálló filozófiai törekvései, a kanti etika fundamentumának keresése pedig átadta helyét az átfogó fenomenológiai vizsgálatnak. Az ebben az évtizedben megjelent két könyv középpontjában mindazonáltal azok a kérdések állnak, amelyek már Kant-értelmezésének horizontját is meghatározták: bűntapasztalat és sors összefüggése, a személyiség és az élettörténet vonatkozásai; ezen túl pedig az etika problémáinak fenomenológiai átértelmezése a fenomenológiai fundamentáletika fogalma mentén. Az 1998-ban napvilágot látott *Élettörténet és sorseseemény* című könyv (Budapest, Atlantisz) legnagyobbbrészt az ugyanebben az évben megjelent *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* című könyvre támaszkodik (München, Wilhelm Fink Verlag), amely Tengelyi László első önálló kötete idegen nyelven, és amelyet később angolul (*The Wild Region in Life-History*, Evanston, Northwestern Univ. Press. 2004) és franciául (*L’histoire d’une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Millon. 2005) is publikált.

A bűn mint sorseseemény című könyv – mint láttuk – ott kezdődik, ahol Tengelyi Kant-értelmezése véget ér: a gyökeres rossz kanti fogalmában rejtőző antinómiánál. Ez az antinómia olyan termékeny feszültséget hordoz magában, amely nemcsak Kant követői számára, de egészen a 20. századi nagy gondolkodókig meghatározza a rossz eredetéről és mibenlétéről szóló filozófiai gondolkodást. Tengelyi vizsgálódásai abból az állításból indulnak ki, hogy a metafizikai ha-

gyomány a rosszat a jó pusztá hiányaként fogta fel, vagyis a rossz semmisségére alapult. A priváció-tézis azonban nem képes számot adni a rossz tényleges tapasztalatáról, amelyben bűnösség, sors, személyes azonosság, szabadság és felelősség kibogozhatatlanul egybefonódik. A könyv címéről választott kifejezés – a bűn mint sorseseemény – mindkét fogalma a priváció-tézistől való eltávolodást fejezi ki. A *bűn* fogalma azt juttatja kifejezésre, hogy a rossz általános fogalmához csak a szabadság és felelősség fogalmain keresztül juthatunk el, nem pedig a kozmológia vagy a teodicea nagy metafizikai alakzatain keresztül. A *sors* pedig a tragikus bűntapasztalatra utal, amelyre a filozófiai gondolkodás egészen a fiatal Hegelig idegenkedve tekintett.

A könyv mindenekelőtt történeti áttekintést nyújt szabadság és bűnösség összetartozásának problémájáról a Kanttól Heideggerig terjedő időszakban. Kant morális bűnértelmezésével szembefordulva Hegel, Schelling és Heidegger fel fogását az rokonítja, hogy mindhárom a tragikus létszemlélet örökségéből merít. Az etikai világlátás meghaladásának titkos ösztönzője tehát a bűn mint sorseseemény gondolata. Tengelyi a következő szavakkal zárja az első rész elemzéseit: „A kifejezés tehát feladatot jelöl ki: azt a terhet rója ránk, hogy a bűnt sorsunk eseményeként értsük, anélkül, hogy szabadságunkat megsemmisítő végzetként vagy felelősségünket enyhítő esetlegességgként félremagyaráznánk” (104).

Tengelyi ezek után történeti és fenomenológiai elemzések precízen és alaposan kidolgozott szövedékén keresztül egy önálló gondolat kimunkálásán fáradozik. Ez a kezdeményezés a rossz tapasztalata és a metafizika meghaladásának törekvése között szoros kapcsolatot vél felfedezni. Ahogy Tengelyi fogalmaz: „a rossz kérdése, amint leomlik körülötte az a védőfal, amellyel a hagyomány elszigetelte és ártalmatlanná tette, azon metamorfózis fő hajtóerejévé válik, amelyet Heidegger a »metafizika meghaladása« kifejezéssel próbált értelmezni” (123–124).

Az elemzések azzal zárulnak, hogy a hagyományos metafizika priváció-tézisét felválthatja az „ellentmondás a rosszban” Jean Nabertől eredő, de *A bűn mint sorseseemény* című könyv által továbbgondolt fogalma. Noha Tengelyi később is visszatér a rossz enigmájának kérdéséhez, innentől kezdve már elsősorban a kortárs fenomenológia nagy témái foglalkoztatják: a fenomén, a tapasztalat, a kifejezés, a másság, a vadfelelősség, az élettörténet.

Az *Élettörténet és sorseseemény* című kötet íásaiban a filozófiai elmélyültség párosul az irodalmi igényességgel. Tengelyi írásai nem száraz és technikai terminusokkal terhelt fejtegetések, hanem érdekes, mindvégig világos és jól érthető írások. Elég talán csak a kötet nyitó tanulmányára utalnunk, amely eredetileg a *Holmi* 1998. áprilisi számában jelent meg, és sokak számára az egyik legszebben megírt és leggazdagabb Tengelyi-írás. Ebben sors, élettörténet és önazonosság fogalmait gondolja újra Thomas Mann és Marcel Proust regényeiből vett példák alapján. Tengelyi ekkoriban a Merleau-Ponty és Marc Richir által kezdeményezett diakritikai fenomenológia gondolati hagyományához kapcsolódik, és

számos ponton továbbviszi és elmélyíti ezt a gondolati lehetőséget. Ez Tengelyi szerint egy olyan út, amelyen a fenomenológia „éppúgy levetheti magáról az »emberi, túlságosan is emberi« egzisztencializmus burkát, mint a metafizikai előfeltevésekkel súlyosan megterhelt transzcendentálfilozófiáét” (45). Ebből a kiindulópontból olyan témák válnak kezelhetővé, mint értelemképződés és értelemrögzítés, illetve sors és sorsesemény különbsége, az etika problémáinak újragondolása a „vadfelelősség” fogalma alapján, a vágy filozófiai felfedezése, valamint a narratív azonosság elmélete.

Tengelyi László fenomenológiai kutatásainak középpontjában azonban kétségtelenül a tapasztalat fogalmának újraértelmezése állt. Ez legvilágosabban a *Tapasztalat és kifejezés* (Budapest, Atlantisz. 2007) című műben követhető nyomon. A kötetben található nagyszabású tanulmányok újra és újra ugyanahhoz a kérdéshez térnek vissza: „miként válik hozzáférhetővé a tudat számára az értelemképződésnek az a magától meginduló folyamata, amely – Hegel kifejezésével élve – eredendően a »tudat háta mögött« játszódik le” (9). Ez a megfogalmazás egyrészt arra utal, hogy a tapasztalatban felbukkanó értelem nem egyszer s mindenkorra adott, hanem képződik, az időben jön létre, vagyis a közege a változás és alakulás, másrészt arra, hogy a tudat nem teljesen ura a számára felbukkanó értelemnek, végül pedig, hogy a felbukkanó értelem idegenszerűségéről és váratlanságáról csakis a tudat felől, a saját tudatunk nézőpontjából tudunk számot adni, nem pedig a tudaton kívül helyezkedve, valamilyen vélt, magasabb, objektívebb álláspontról.

Tengelyi önálló gondolati útkeresésében nem keres kibúvókat a filozófiai (ez esetben fenomenológiai) beállítódás alól, hanem kitart mellette és módszertanilag elmélyíti. Olyan filozófiát mutat be, amely következetesen megmarad a gondolkodás közegében, és nincs szüksége sem a pszichológia, sem a szociológia, sem bármilyen más tudomány támasztékára. Ezzel egyszersmind hallgatólagosan választ is ad arra a kérdésre, hogy van-e még olyan önálló terepe a filozófiának, amelyet a tudományok nem hódítottak el tőle. Tengelyi szerint a filozófia nem a szellem halott alakzata, amelynek csak múltja van, de jelene már nincs, és nem is csupán egy árnyéktudomány, amely elől a valódi tudományok elszívták az éltető oxigént. Írásai eleven bizonyítékai annak, hogy a gondolkodás mindig megtalálja a maga útjait, és a filozófia nem más, mint a gondolkodás értelmének önálló, a mindenkori tudományoktól független és velük egyenrangú keresése.

Tengelyi a tapasztalat és értelemképződés fenomenológiáját igyekszik kidolgozni, ám ez a megközelítés a husserli fenomenológiától bizonyos döntő pontokon eltér. Az élmény a husserli megközelítésben tudattartalmat jelöl; ez a transzcendentális fenomenológia értelmében nagyjából azt jelenti, hogy a valóság minden megjelenése egy értelemegység, és minden ilyen megjelenő értelemegység a tudat értelemadó tevékenységére vezethető vissza. A tapasztalat ezzel szemben olyasmi Tengelyi szerint, ami éppen újdonsága és váratlansága miatt nem vezethető vissza a tudat értelemadó tevékenységére, mégis a mindenkori tudat tapasztalata. „A fenomenológiában ma minden azon áll vagy

bukik – hangzik Tengelyi programadó tézise –, hogy sikerül-e az élményt egyszerismind tapasztalatként is értelmeznünk” (16). Vagyis sikerül-e a tapasztalatot a husserli fenomenológia szubjektivistikus és idealisztikus következményei nélkül, elevenségében és áramló sokértelműségében megragadni.

A tapasztalat újat hoz, minden valódi tapasztalat az újdonság erejével hat, keresztezi elvárásainkat, és a tudat szándékaitól függetlenül, „a tudat háta mögött” történik meg. Ez a felfogás nem csupán súlyt ad a tapasztalat fogalmának, hanem egyszerismind rámutat a „ritkaságára” is, vagyis arra, hogy nem minden, hétköznapi értelemben vett tapasztalatunk hordozza az újdonságot, az értelem keletkezésének meglepő és váratlan fordulatait. Ám a pregnáns értelemben vett tapasztalatok mégsem csupán határesetei és különleges változatai a hétköznapi észlelésnek, hanem valójában ezek az „igazi” tapasztalatok, ugyanis ezekből a tapasztalatokból áll össze az életünk. „Nem pusztá élmények, hanem jelentőségteljes tapasztalatok alkotják egy élet történetét” (345). Az ilyen értelemben vett jelentőségteljes tapasztalatról bebizonyosodik, hogy nem szerepel az éppen adott pillanat lehetőségei között, hiszen definíciója szerint keresztezi, sőt felrúgja az elvárásokat, vagyis bizonyos értelemben elképzelhetetlen, sőt egyenesen azt kell mondanunk, hogy „lehetetlen”. A tapasztalat illetően felfogása felől két filozófiai döntő fontosságú probléma irányába nyílik meg az út: egyrészt a tudat és a tudattól független valóság érintkezésének és találkozásának vizsgálata felé, másrészt tudat és tudattalan viszonyának fenomenológiai értelmezése felé.

A valóság Tengelyi fenomenológiai megközelítésében nem egyszerűen a tudattól független dologi létezés objektív fennállása. Valóságfogalmunkat ugyanolyan sokféleképpen lehet értelmezni, ahogy a tapasztalat fogalmát. Éppen azért, mert valóság és tapasztalat párfogalmak, egymás korrelátumai. A tapasztalat tárgya a valóság, és a valóság mindig csak egy sajátos tapasztalatban tárul fel. A valóság újkori fogalmát legerőteljesebben a természettudomány határozta meg: a valóság a fizikailag leírható létezés, vagyis a fizika törvényei által leírható dolgok és dologi összefüggések egésze. Ezzel szemben persze beszélhetünk a szellemtudományok által tematizált szellemi valóságról is, az emberi kultúra történeti módon keletkezett alakzatairól, intézményeiről és összefüggéseiről, amelyeknek fennállása alapvetően más típusú létezés, mint a fizikai tárgyak fennállása. Tengelyi azonban a valóságot mindkét felfogástól eltérő értelemben érti. A valóság fogalmát – fenomenológusként – a tudattal való összefüggésében vizsgálja: a valóság az, ami betör a tudatba, ami átalakítja elvárásaink rendszerét, és új belátásokhoz vezet. A valóság az a tudatidegen, ami *meglepi* a tudatot. Ennek következtében a valóság nem a meglévő dolgok tudattól független létezését jelenti: „a fenomenológia szakít a világ készen meglévő tárgyszerkezetének feltevésével, és a világot nem úgy fogja fel, mint dolgok avagy tények összességét” (354).

A tapasztalat eseményében a fenomenológiai tudattalan – jóllehet csak közvetve – ugyancsak megmutatkozik. A tudattalannak ez a fogalma azonban nem esik egybe a pszichoanalízis által kidolgozott fogalommal. Csábító a lehetőség, hogy a

fenomenológiai tapasztalatelemzésben feltáruló, önmagától induló, vagyis a tudattól független értelemkeletkezést a freudi tudattalan fogalommal magyarázzuk és világítsuk meg, Tengelyi azonban ezt az utat nem tartja járhatónak. Noha a könyv többször hivatkozik a fenomenológia és a pszichoanalízis lehetséges párhuzamaira (pl. 26), egy ponton döntő különbséget lát a két megközelítés között. A fenomenológia a tapasztalati értelem keletkezésének folyamatát akarja megragadni, a pszichoanalízis azonban – mint elmélet – minden tapasztalatot egy szimbolikusan rögzített struktúrában helyez el és értelmez. Freud a tudattalan fogalmát az értelem *elfojtására* építi, a husserli tudattalan azonban az értelem *felbukkanását* vizsgálja. Az előbbi szimbolikusan rögzített értelmek öntudatlan manipulációját elemzi, az utóbbi viszont új értelmek keletkezését – leüledett értelmek sajátos felébresztésén vagy értelemcsírák alakot öltésén keresztül. A tudattalan értelemképződés e két felfogása között van érintkezés, de semmiképpen sem beszélhetünk egybeesésükről. A tudattalan fenomenológiai felfogása azt a mozgást igyekszik megragadni, ahogy a tapasztalat áramló sokfélesége „feltöréssel fenyegeti” (46) a mindenkori kategoriális értelemrögzítés burkát, nem pedig azt, ahogy egy értelemrögzítés mögött egy másik, rejtett értelemrögzítés tárul fel. A könyv szövegének egyik legfontosabb és leggazdagabb szála a fenomenológiai tudattalan fogalmának kidolgozása.

Tengelyi szerint az önmagától meginduló értelemképződésnek mint tapasztalati eseménynek a fenomenológiai értelmezése éppen azt teszi lehetővé, hogy túllépjünk az idealizmus és realizmus hagyományos ellentétén. Hogy a tapasztalatot ne a szubjektum vagy az objektum oldalán rögzítsük le, hanem olyan folyamatként ábrázoljuk, amely a tudat és a valóság határán zajlik, és ezt a határt egy szerszmind mindenkor újra is rajzolja. Valójában a filozófia igazi feladata nem más, mint éppen ennek a folyamatnak a leírása, megragadása és értelmezése. Ha ez a megközelítés sikeres, akkor végre nem a tapasztalattól független, metafizikai, teoretikus vagy éppenséggel hétköznapi fogalmiságot erőltetjük rá a tapasztalatra, hanem magát a tapasztalatot, életünk eleven szervezőerejét juttatjuk kifejezéshez.

Tengelyi László a legutóbbi években két nagy feladatnak szentelte erejét. Hans-Dieter Gondek közreműködésével megírta az újabb francia fenomenológia történetét: egy monumentális német nyelvű értelmező-értékelő elemzést az elmúlt 30 év francia nyelvű fenomenológiájáról (*Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin, Suhrkamp. 2011). Saját gondolkodásának középpontjában pedig a világfogalom fenomenológiai újraértelmezése állt, amelynek dokumentuma utolsó könyve (*Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg, Alber. 2014). Ebben a terjedelmes és nagyszabású, halála után néhány héttel megjelent kötetben Tengelyi László a metafizikai hagyomány nagy fogalmait gondolja újra az általa kidolgozott fenomenológia eszköztárával. Ma még nem tudjuk felmérni ennek a műnek a jelentőségét, ahogyan azt sem, mekkora a veszteségünk. Csak a megdöbbenést, a hiányt és a fájdalmat érezzük.

Szegedi Nóra – Ullmann Tamás

Tengelyi László könyveinek bibliográfiája

- Autonómia és világrend. Kant az etika fundamentumáról* (a *Medvetánc* 1984/4-es számának melléklete).
- Kant*. Budapest, Kossuth. 1988. és Budapest, Áron 1995 (az előbbi bővített kiadása a Függelék nélkül).
- A bűn mint sorseseemény*. Budapest, Atlantisz. 1992.
- Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München, Fink. 1998.
- Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz. 1998 (nagyreszt az előbbi magyar fordítása).
- The Wild Region of Life-History*. Evanston Illinois, Northwestern University Press 2004 (a *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* erősen átdolgozott és kiegészített angol fordítása, melyet Kállay Géza és a szerző készített).
- L’histoire d’une vie et sa région sauvage*. Grenoble, Millon 2005 (a *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* átdolgozott francia fordítása, melyet az eredeti és az angol változat alapján Philippe Quesne készített).
- L’expérience retrouvée*. Paris/Budapest, L’Harmattan. 2006.
- Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht, Springer. 2007.
- Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz. 2007 (válogatás és fordítás az előző két kötetből, melyet a szerző Scheer Katalin, Fábián Éva, Ullmann Tamás, Zuh Deodáth és Rónai András közreműködésével készített).
- Neue Phänomenologie in Frankreich* (Hans-Dieter Gondekkel közösen). Berlin, Suhrkamp. 2011.
- L’expérience de la singularité*. Paris, Hermann. 2014.
- Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg, Alber. 2014.

Számunk szerzői

Bacsó Béla (1952) ELTE BTK Esztétika Tanszékének vezetője, egyetemi tanár. Utolsó könyve *Ön-Arc-Kép. Szempontok a portréhoz*. Kijárat kiadó, 2012.

Balogh László Levente (1969) PhD, egyetemi docens, Debreceni Egyetem BTK Politikatudományi Tanszék. Főbb kutatási területei: modern német politikai gondolkodás, politika és vallás viszonya, emlékezetpolitika. Könyvei: *Az erőszak kritikája* (2011) és *Mit Geschichte will man etwas!* (2011) (Harald D. Gröllerrel közösen). E-mail: balogh.laszlo@arts.unideb.hu

Makkai Mihály matematikus, a montreali McGill Egyetem professzora. Fő kutatási területei: matematikai logika, modellelmélet, kategóriaelmélet.

Papp Zoltán 1998 óta az ELTE BTK Esztétika Tanszékének oktatója. Fő kutatási területe a német idealizmus és kora romantika esztétikája. Magyarra fordította többek közt Kant második és harmadik *Kritikáját*, valamint Schiller művészetfilozófiai írásait.

Radnóti Sándor (1946) művészetfilozófus és irodalomkritikus, az esztétika professzora az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Számos könyv szerzője, többek között: *The Fake. Forgery and Its Place in Art*, Rowman & Littlefield, 1999; *Jöjj és láss! – A modern művészetfogalom keletkezése – Winckelmann és a következők*, Atlantisz, 2010.

Summaries

Angol absztraktok

The Paradox of Mimesis

BÉLA BACSO

In my examination of Aristotle's *Poetics*, I tried to delineate an approach which explains the *mimetic* character of artworks. We can explain Aristotle's notion of *mimesis* only if we are able to connect the *Poetics* to his other works (i.e. to *De Anima* and *The Nicomachean Ethics*), and it would be very important as well to sever the notion of *mimesis* from the old-fashioned idea of *imitation*. As Gadamer in one of his early texts explained: „For there is no doubt that the essence of mimetic representation consists precisely in the recognition of the represented in the representation. A representation intends to be so true and convincing that we do not advert to the fact that what is so represented is not 'real'.” Or, as in a recent excellent explanation of Aristotle's mimetic concept of art Halliwell formulated: „The idea of mimetic mirroring dissatisfied Aristotle, and this fits with his general avoidance of a conception of mimesis as a counterfeiting of the real.” In my analysis I scrutinized the interpretation of artworks as being mimetic in a non-imitative sense and also the *paradoxical* existence of artworks in our world, due to their dual status as both reflecting and creating the “real world”.

Skepticism and Compensation. On Odo Marquard's Political Philosophy

LÁSZLÓ LEVENTE BALOGH

Although Odo Marquard is not a political thinker *par excellence*, the political implications of his ideas cannot be denied. Marquard is a representative of that sceptical political generation whose peculiar liberal-conservatism has uniquely determined the intellectual and political relations of the Federal Republic of Germany until to-day. Since Marquard did not write any political works or monographs, or political philosophy, we must reconstruct his political philosophy and its sources from the particular motifs of his thinking. Marquard's two basic philosophical concepts are scepticism and compensation, the examination of which also sheds light on some his other basic ideas.

The Theory of Abstract Sets Based on First-Order Logic with Dependent Types
MIHÁLY MAKKAI

Since the mid 1990's, the author has been working on a foundational project involving higher dimensional categories on the one hand, and model-theoretical methods used for typed versions of first-order logic on the other. In this paper, the project is called the Type-Theoretic Categorical Foundation of Mathematics, and it is referred to by the acronym TTCFM. The present paper is a discussion of the first level of TTCFM, abstract set theory. To display the close relationships, as well as the differences, of abstract set theory and topos theory, I will base my discussion on a review of parts of F. William Lawvere's paper [-]. The present paper starts out with a general introduction to TTCFM.

He Does Care for the Art of Poetry As Such. On Schiller's Literary Typology
ZOLTÁN PAPP

The paper (whose title is an allusion to the *Ars Poetica* of the Hungarian poet Attila József) is a critical analysis of Schiller's treatise *On Naïve and Sentimental Poetry*, focussing on a fundamental contradiction in the text. On the one hand, Schiller insists that modern, artificial culture as a whole cannot regain the naturalness that once marked ancient Greece. On the other hand, sentimental poetry is necessarily imperfect unless it is able to take on traits belonging to its opposite. The first motive seems to be stronger, but the criteria that define the contrast of the two types of poetry are flexible enough to allow for a synthesis. Thus, whereas culture as such remains artificial, literature can represent a new kind of naturalness.

„Abschrift der Natur” – The Copy of Nature
SÁNDOR RADNÓTI

August Wilhelm Schlegel's *The Painting*, written in 1799, is a record of an actual visit to the Dresden gallery a year before. Its characters, Schlegel, his wife, Caroline, and his brother, Friedrich, had in fact a debate about art, and the picture descriptions in the essay were written by Caroline. My study focuses on the question of mimesis; as landscape by definition encompasses a mimetic similarity to a real or imagined land, I concentrate on this part of the debate. At the turn of the 18th and 19th centuries, an academic hierarchy of artistic genres was still prevalent, and the low estimation attached to landscape made it, *par excellence*, a modern genre. This, however, brought about contesting the basis of the hierarchic classification, i.e. that landscape is a mechanic replication of nature, as opposed to poetic narration. To this end the old, Renaissance anti-mimetic argument is actualised: the elective theory, according to which by creating a fictitious montage of selected bits of landscape, the artist can 'improve' nature. This prepared the ground for the more modern anti-mimetic thought that landscape teaches the viewer to see; not in the sense of everyday vision, but as a kind of cultural practice. Landscape aims not to enrich our knowledge about nature, but to evoke a modern relationship with it. That is why Philipp Otto Runge put it onto the agenda of contemporary art.

