

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXXVII.
KÖTET
2025.

4. FÜZET

ÁRTATLANSÁG ÉS A SZUBJEKTUM SZÜLETÉSE | 3

A TUDATTALAN LEHETSÉGES MEGKÖZELÍTÉSEI
HUSSERL FENOMENOLÓGIÁJÁBAN | 23

A HIT SZAVÁNAK GYENGESÉGÉRŐL ÉS EREJÉRŐL,
AVAGY GIORGIO AGAMBEN WALTER BENJAMINT
ÉS SZENT PÁLT OLVAS | 32

MEURSAULT LÁZADÁSA.
AZ IDEGEN EGY LEHETSÉGES
SZABADSÁGÉRTELMEZÉSÉNEK KÖRVONALAI | 50

KÖZÉPIGE ÉS MEDIALITÁS – FILOZÓFIAI
LEHETŐSÉGEK ÉS NYELVI KORLÁTOK? | 61

„FOGÓDZÓ NÉLKÜL GONDOLKODNI”.
HANNAH ARENDT KANT „POLITIKAI
FILOZÓFIÁJÁRÓL” | 76

KANT JERUZSÁLEMBEN | 85

CHANTAL MOUFFE A BALOLDALI HEGEMÓNIA
ESÉLYEIRŐL | 98

POLITIKA A POSZTVALÓSÁG KORÁBAN | 112

HOGYAN VÉDJÜK MEG A FÖLDET
PARADICSOMSZÓSSZAL? | 123

AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA | KOLOZSVÁR



ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület bölcsészettudományi és társadalomtudományi folyóirata
A folyóirat CNCS B és ERIH PLUS akkreditációs minősítésekkel rendelkezik.

Felelős szerkesztő Varga P. Ildikó

Szerkeszti Fejér Tamás, Papp Kinga (szerkesztőségi titkár), Tánczos Vilmos,
Varga P. Ildikó, Veress Károly

A szám szerkesztője Veress Károly, Lang Mark

Szerkesztőségi tanácsadók Barta János, Domokos Johanna, Egyed Emese,
Gebei Sándor, Konrad Gündisch, Kovács András, Kovács Magdolna, Mohay Tamás,
Monok István, Nyíró Miklós, Olay Csaba, Szokolczai Árpád

Korrektor András Zselyke

Szerkesztőség:

Cluj-Napoca/Kolozsvár, str. Napoca/Jókai u. nr. 2. szám, etaj I. em.

Telefon/Fax: +40 264 595 176

Postacím: 400750 Cluj-1. C.P. 191, România

E-mail: titkarsag@eme.ro

www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lap megjelenését támogatta:



Nemzeti
Kulturális
Alap



Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

A lapszám DOI-száma: <https://doi.org/10.36373/em-2025-4>

Grafikai- és műszaki szerkesztés: Metaforma Kft.

Készült a kolozsvári IDEA nyomdában

Felelős vezető Nagy Péter igazgató

Tartalom

TANULMÁNYOK

ULLMANN TAMÁS: Ártatlanság és a szubjektum születése	3
NAGY IMOLA: A tudattalan lehetséges megközelítései Husserl fenomenológiájában . .	23
ILYÉS ZALÁN-GYÖRGY: A hit szavának gyengeségéről és erejéről, avagy Giorgio Agamben Walter Benjamins és Szent Pált olvas	32
LANG MARK: Meursault lázadása. Az idegen egy lehetséges szabadságértelmezésének körvonalai	50
LURCZA ZSUZSANNA: Középige és medialitás – filozófiai lehetőségek és nyelvi korlátok?	61
DEMETER M. ATTILA: „Fogódzó nélkül gondolkodni.” Hannah Arendt Kant „politikai filozófiájáról”	76
BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE: Kant Jeruzsálemben	85
KISS LAJOS ANDRÁS: Chantal Mouffe a baloldali hegemonia esélyeiről	98
TAMÁS DÉNES: Politika a posztvalóság korában	112
HORVÁTH GIZELA: Hogyan védjük meg a földet paradicsomszósszal? A műalkotások elleni támadás mint a környezetvédelem fegyvere	123
RANCZ MÓNICA: Emberi, nagyon is emberi? A mimézis szerepe Hans-Georg Gadamer és Giorgio Agamben olvasatában	141
VERES ILDIKÓ: Elmélet és megéltség. Brandenstein Béla sorseseményei és az életvilág alrendszerének elmélete	153

MŰHELY

SÁPÁTARU MARK-ALEK: Órigenész a Sátán megváltásának lehetőségéről	168
ERŐSS RÉKA: Az állam törékeny teste. Rousseau politikai gondolkodása a Politikai gazdaságtan tükrében	183
VERES EVELIN: Előtte és utána. A francia forradalom és annak változatai Eötvös Józsefnél	194
KUNKLI EMESE: Mr. Bennet mint Jane Austen legironikusabb karaktere	201
MIKÁCSÓ ALEXANDRA: Meztelen jelentés. A gondolat mint műalkotás Marcel Duchamp és a konceptuális művészet tükrében	218
MARIN DIANA-KAROLA: Az állat felől érkező kérdés	232

SZEMLE

KOVÁCS ATTILA: A szubjektum kettős természete, avagy adalékok Lurcza Zsuzsanna <i>Új korszellem kísértetek hálójában</i> című könyvéhez	240
VERESS KÁROLY: Identitáskérdésekről hermeneutikai perspektívában	245

EGYESÜLETI KÖZLEMÉNYEK

BITAY ENIKŐ: A Magyar Tudomány Napja a Partiumban. Partium helye és jelentősége az akadémiai mozgalomban	252
BITAY ENIKŐ: Közös felelősségünk a magyar tudomány. A Magyar Tudomány Napja Erdélyben – 24. fórum, ünnepi megnyitóbeszéd	255
BITAY ENIKŐ: KoMaTE30: A Kolozsvári Magyar Történezhallgatók Egyesülete megalakulásának harmincadik évfordulója. Kolozsvár, 2025. december 13. . . .	257

TANULMÁNYOK

ULLMANN TAMÁS

Ártatlanság és a szubjektum születése*

Az az állapot, amelyről az újkori tudatfilozófia Descartes-tól Husserlig olyan magától értetődően beszél a szubjektum kapcsán, a felnőtt öntudat élménye. Ez az élmény azonban nem öröktől való, hanem kialakul, megformálódik, alakot ölt és megmutatkozik. Az én kialakulásának a kérdése érdemben fel sem merült a klasszikus tudatfilozófia horizontján, illetve, ha felmerült, elsősorban a német idealizmus szerzőinél, akkor többnyire az abszolútumból való kiemelkedésként vagy az abszolútumtól való elkülönülésként tematizálódott. Fichte, Schelling és Hegel megpróbált beszélni a transzcendentális tudat létrejöttének rejtélyéről, de ezt többnyire az abszolút én, illetve abszolút szellem és az individuális én kapcsolatánaként ragadták meg. Az én létrejöttének a kérdését a XX. századi gondolkodás a személyiségpszichológia területére utalta, és ezzel a gesztussal mintegy kizárta a lehetséges és legitim filozófiai problémák köréből. Nem nagyon szoktunk az öntudat kialakulásának rejtélyes pillanatáról vagy átmenetéről gondolkodni, ez a téma szép lassan eltűnt a lehetséges filozófiai témák sokaságában.

Kiinduló állításom ez: ha az öntudat és a szubjektivitás lényegéről akarunk megtudni valamit, akkor nem tekinthetünk el az öntudat, illetve szubjektivitás létrejöttének folyamatától. Ennek a megközelítéséhez most egy különös és avíttnak tűnő fogalmat próbálok körül járni: ez az ártatlanság fogalma, helyesebben az ártatlanság elvesztésének megrázkódtatása. Egy olyan megrázkódtatás, amelyet valamilyen formában minden szubjektum átél. Az öntudatra ébredés folyamatát nemcsak kognitív gazdagodásként, a kognitív képességek teljes kibontakozásaként érthetjük, hanem valamiféle egzisztenciális ébredésként is. Ez az ébredés pedig többnyire az ártatlanság elvesztéseként jelenik meg. Az alábbi esszében az ártatlanság egzisztenciális fogalmát az ártatlanság elvesztése, a keresett ártatlanság lehetősége és az ártatlanság és normalitás viszonya felől, Kierkegaard, Nietzsche és Dosztojevszkij írásai mentén próbálom bemutatni.

Kierkegaard és az ártatlanság elvesztése

Az ártatlanság teológiai és keresztény antropológiai értelmezései mellett és után kétségtelenül Kierkegaard elemzései jelentik a fenomén első filozófiai megfogalmazását.

* | A tanulmány megírását az NKFIH 138745 számú pályázata támogatta.

A szorongás fogalma című mű első fejezetének fő témája az ártatlanság elvesztése, teológiai, pszichológiai és egzisztenciális értelemben.

Az ártatlanság tudatlanság. Ártatlanságában az ember nem szellemileg meghatározott, hanem – lelkiileg, természetességével közvetlen egységben. A szellem álmodik az emberben. [...] Az ártatlanság állapotában béke és nyugalom honol; de ugyanakkor még valami más is, de az nem békétlenség vagy harc; hiszen itt semmi sincs, amivel harcolni lehet. Mi van akkor? Semmi. De mi a hatása e semminek? Szorongást szül. Ez az ártatlanság nagy titka, az, hogy egyben szorongás is.¹

Nehéz Kierkegaard szövegének hatása alól kikerülni. Mégis megpróbálom e egyszerű sorokat a keresztény dogmatika kontextusától függetlenül, elsősorban pszichológiai, fenomenológiai és egzisztenciális módon értelmezni. Sőt, azt fogom hangsúlyozni, hogy e három eltérő aspektus együtt alkotja az ártatlanság, illetve az ártatlanság elvesztésének lényegi jellemzését.

Mi hát az ártatlanság? Pszichológiai értelemben öntudatlanság, olyan állapota az embernek, amelyben nem kíséri minden cselekvését a cselekvésre és e cselekvés lehetséges megjelenésére és értelmére vonatkozó reflexió. A tudat úgy aktív, hogy nem lát rá önnön cselekedeteire és e cselekedetek mások számára való megjelenésére. Az öntudat képessége nem egyszerűen egy kognitív funkció, amely hol jelentkezik, hol nem. Ha az öntudat megszületik, akkor bizonyos értelemben a szubjektum születik meg. Az emberi tudat nem olyan egyszerű rendszer, amely alapszinten mindig rendelkezik a tudati tevékenység egy bizonyos fokával, időnként pedig e tudati aktivitást valamiféle reflektált öntudat kíséri. Nem fokozati eltérésről van szó tudat és öntudat között, hanem ugrásról. Ha ez az ugrás megtörténik, akkor már nem lehet visszatérni a korábbi állapotba. Az öntudat kialakulása után a tudat nem süpped vissza egy korábbi állapotába, hanem olyan tudat lesz, amely időnként öntudattal kísérve működik, időnként pedig az öntudat alacsonyabb foka (nem pedig teljes hiánya) jellemzi. Ez az öntudatlanság negatív állapota, amikor időlegesen kialszik az öntudat (belefeledkezünk egy tevékenységbe, flow-élményünk van, elmerülünk egy műalkotás szemlélésébe, rezonanciaélményünk van, vagy egyszerűen csak elborítanak a hétköznapi feladatok, és egy pillanatra sem tudunk kitekinteni e teljes bevonódásból), nem az a pozitív öntudatlanság, amelyet ártatlanságnak nevezünk. Ha az öntudatlan ártatlanság a tézis, akkor az öntudat az antitézis, az öntudat csökkenése pedig már nem a tézis, hanem egy új minőség: a szintézis. A hegeli analógiával itt csak a minőségi különbséget akarom megvilágítani az ártatlanság öntudatlansága és az ártatlanság elvesztése *után* öntudatlanság (sportolás, gyönyör, flow-tevékenység, meditáció) között. Az analógia azért nem teljesen helytálló, mert Hegelnél folyamatos és szerves átmenetekről van szó, Kierkegaard viszont a legszigorúbb értelemben olyan ugrásról beszél, amely megváltoztat mindent. Ami után nincs érdemi visszatérés a kezdeti állapotba. Egyik legfőbb vádja a hegeli filozófiával szemben a túlságos racionalitás és a rendszerszerűség mellett éppen a folyamatos átmenetek állítása. Kierkegaard ezzel szemben úgy véli, hogy az emberi egzisztencia jellemzője az, hogy az egyéni

1 | Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Rác Péter. Göncöl Kiadó, Bp. 1993. 51.

élet drámájában (amely sohasem képes megjeleníteni a racionális és rendszeres egész elgondolása felől) váratlan ugrások történnek, és ezek az ugrások új egzisztenciális állapotot hoznak létre. „Az új minőség rejtélyes váratlansággal, az Első által, ugrás révén jelenik meg”² – állítja Kierkegaard, nem pedig a mennyiség minőségbe való folyamatos átmenete révén.

A tudat megléte és az öntudat hiánya fenomenológiai értelemben azt is jelenti – és itt valóban zárójelezzük a kognitív fejlődés racionális leírását –, hogy még nem látjuk magunkat mások tekintetén keresztül. Sem a tekintet idegensége, sem a tudat belső idegensége nem játszik még szerepet a tudat életében. Tudat és tudattalan különbsége, csakúgy mint felettes én és én különbsége még értelmezhetetlen. Nem arról van szó, hogy önmagamam még nem mások tekintetén keresztül nézem, hanem sokkal inkább arról, hogy önmagamam nem is *nézem* semmilyen értelemben. Egy jelenleg még kifejtetlen hasonlattal élve: a tudatnak még nincs belső dimenziója, a tudat bizonyos értelemben még csak egy felület, amelyen értelmek, érzetek, örömek és bánatok cikáznak. Az, hogy a tudat öntudattá válik, talán éppen azt jelenti, hogy a tudat „elmélyül”, nem bölcsőbbé és érettebbé válik, hanem mintegy belülről kimélyül, és létrejön egy belső szféra, amelyben a tudat önmagát figyeli, ellenőrzi és értékeli. (A monitoring és a mentalizáció modern pszichológiai szakszavai talán éppen ezt próbálják objektivált módon kifejezésre juttatni.) Az öntudat nélküli tudatnak még nincs belső szférája, amelyben egyrészt a világ karteziánus módra reprezentálódna, másrészt a belsővé tett erkölcsi normák révén állandóan értékelné önmagát. A tudat tehát ebben az állapotban egy felületen érintkezik a világgal, mindazzal, ami nem ő, és ennek az érintkezésnek nem a belső képzetek legyártása a megfelelő modellje, hanem valóban az érintkezés: hallás és érintés a kimerevítő látás helyett. A tudat pedig talán nem is más, mint az a felület, amelyen az érintkezés megtörténik. Belső világ nélküli érzékenység.

Az ártatlanság tehát öntudat előtti tudat, belső dimenzió nélküli felület. A másik még része a természet egészének, nem pedig ítélkező és tárgyiasító tekintet, vagyis mások jelenléte ekkor még nem a tudat önmegfigyelését jelenti, hanem az együttlét örömet vagy kellemetlenségét. Tudat és öntudat különbsége fenomenológiai dimenzióban ragadja meg az ártatlanság és az ártatlanságot követő állapot ellentétét.

A második mozzanat a bűntelenség. Kierkegaard szerint az ártatlanság állapotában még nincs bűn – ez a tautologikus kijelentés azonban pontosítható, és tartalommal tölthető fel. Az ártatlanság ugyanis sohasem lehet tökéletesen ártatlan, tökéletesen tudatlan, és ennek következtében tökéletesen bűntelen. Az ártatlanság csak akkor lehetne tökéletesen ártatlan, ha állati lényekről beszélnénk. Emberek esetében azonban más a helyzet. Kierkegaard ezt azzal az antropológiai képpel ragadja meg, hogy az ember nemcsak testből és lélekből áll, hanem a test és lélek szintézisét jelentő szellemből is. Teste és lelke tekintetében teljes mértékben a természet része, olyan, mint egy állat. De az ember sohasem csak test és lélek, hanem egyszersmind szellem is, vagyis valamiféle elementáris nyugtalanság, sóvárgás, kibillentség.

Az ember a lelki és a testi szintézise. De minden szintézis elképzelhetetlen, ha a kettő nem egyesül a harmadikban. Ez a harmadik a szellem. Az ártatlanságban

az ember nem csak állat, ha az egyáltalán, mert ha életének bármelyik pillanatában csupán állat lenne, soha nem válhatna belőle ember. A szellem tehát jelen van, de közvetlen, álmodó szellemként.³

A szellem Kierkegaard által alkalmazott fogalmának az a német idealizmusból származó gondolat áll a középpontjában, hogy az individuális (vagyis pszichológiai) én mindig – a szó szoros értelmében mindig – kapcsolatban áll az abszolút énnel. Ha így vesszük a szellem fogalmát, akkor nem valamiféle rejtett spiritualisztikus kapcsolatot pillantunk meg az emberi tudat mélyén, amely az emberi tudatot egy isteni háttérből mozgatja, hanem ahhoz az egyszerű belátáshoz jutunk, hogy az emberi én komplex jelenség, és mindig van olyan aspektusa, amelyre nincs rálátása: a test, a tudattalan, az öntudat, a szellem.

Az ártatlanságban tehát van hiányzik a szellem, hanem jelen van, de „álmodik”. Az „álmodó szellem” metaforája készíti elő az öntudatra ébredés metaforáját. Az álmodó szellem kettős értelmű: a szellem még nem aktív (vagyis még nem történt meg az ugrás), ugyanakkor már jelen van (hiszen különben lehetetlen lenne az ugrás). Az ártatlanság ilyen értelemben büntelenség, hiszen a bűn tudata párhuzamos avval a tudattal, hogy az egészet végzetesen el is lehet rontani. Ám mielőtt a bűntudat roppant bonyolult jelenségét megvizsgálánk, térjünk vissza az ártatlanság némiképp talán egyszerűbb jellemzőihez. A bűntudat lesz bizonyos értelemben a jéghegy látható része, amelynek szüksége van a láthatatlan részek hordozó erejére.

Az ártatlanság Kierkegaard szerint tudatlanság. Ez minden további nélkül elfogadható. A kérdés inkább az, hogy mivel kapcsolatos tudatlanság az ártatlanság? Mit nem tud az, aki ártatlan? Itt újra le kell szögeznünk, hogy a gyermek ártatlansága nem pszichológiai és kognitív fejletlenségről árulkodik. Nem abban a tekintetben tudatlan a gyermek, hogy még sok mindenről nem értesült. Ez is persze egyfajta tudatlanság: sokáig nem tudjuk, hogy a Föld egy bolygó, hogy vannak kontinensek, hogy a bálna nem hal. Az egzisztenciális ártatlanság azonban nem a kognitív tudatlansággal vagy a műveltség hiányával azonos. A tudás másféle formáiról és tartalmairól van szó. A tudatlanság a jó és rossz különbségének nem tudása, a saját különálló énről vagy szelfről való nem tudás, a hazugság lehetőségéről való nem tudás, az önzésről való nem tudás, a szexualitásról való nem tudás, a halálról való nem tudás, a vágyról való nem tudás, mindarról való nem tudás, amit a „szellem” fogalma alá sorolhatunk. Vegyük ezeket sorjában szemügyre.

Az ártatlanságban még nem tudunk jó és rossz különbségéről, helyesebben talán úgy kellene fogalmazni, hogy nem tudunk jó és rossz erkölcsi, nyilvános, normalizált különbségéről. Jó és rossz érzéki különbsége természetesen a kezdetektől fogva adott, jó és rossz erkölcsi különbsége azonban valamiféle beavatást feltételez, olyan beavatást, amelynek ára van, és amelynek a megszerzése után már semmi sem ugyanaz, mint előtte. Jó és rossz erkölcsi tudása már állandó ítélkezést feltételez. Már nem önmagukban látjuk a dolgokat, hanem bizonyos értékek alapján megítéljük emberek, események, tényállások erkölcsi értékét. Értékelünk és magunkat is állandóan értékeljük. Megjelenik az önmagunkkal szembeni elítélés lehetősége: kiderül, hogy nem mindig vagyunk olyanok, amilyenek lehetnénk. Az ártatlanság állapotában minden

3 | Uo. 53.

olyan, amilyen, és én is olyan vagyok, amilyen vagyok. Éppen olyan, és nem más. A dolgok és az én még nem hasonul meg az értékes és az értéktelen, a jó és a rossz között, hanem színtiszta neutralitásában éppen az, ami. Az ártatlanság állapotában vagy érdekes, vagy unalmas valami, de semmiképpen sem valamilyen normához képest jó vagy rossz. A gyermek tökéletesen semleges pillantással méri fel a környezetét, és minden érdekes a számára. Még nem tanult meg undorodni, ítélezni és elutasítani. Egy giliszta ugyanolyan szép, mint egy fűszál, a pisi ugyanolyan érdekes, mint a limonádé, a gyurma puhasága ugyanolyan elbűvölő, mint a vizes föld nyirkossága. A gyerek a szülő tekintetén keresztül tanulja meg, mi az, hogy undorító, bűdös, koszos, ugyanígy a szülő tekintetén keresztül tanulja meg, hogy valakinek a viselkedése rossz, másvalaki viselkedése meg jó. A szülő affektív reagálása a környezet eseményeire tájékoztatja a gyermeket arról, hogy mi jó és mi rossz.

A tiltásnak pedig egészen különleges beavató szerepe van: a tiltás nem csak azt mutatja meg, hogy mi a rossz és kerülendő: például zsírkkrétával a fehér falra rajzolni elég érdekes egy darabig, de egy idő után már nem olyan érdekes, ha viszont a szülő megtiltja, akkor éppen attól lesz érdekes, hogy a szülő dühösen és egyensúlyából jócskán kibillenve reagál rá, vagy egyszerűen attól, hogy erre már legalább odafigyel. A tiltás tehát áttételesen megmutatja a gyermeknek, hogy mi az, amit nem kaphat meg, de amire vágyakozhat. Más megfogalmazásban: mi az, amire vágyakoznia kell, de amit soha nem szabad legálisan megkapnia. A tiltás szüli a vágyat, a vágy pedig az ártatlanság elvesztését jelenti. A vágy tapasztalati tudás arról, hogy a létezésünk nem teljes és nem elégséges önmagában. Akit a tiltás megtanít vágyakozni, az már túl van az egészzel való harmonikus és organikus egységben léten. Az már elvesztette az ártatlanságát. Kierkegaard azonban óva int attól, hogy oksági összefüggést lássunk a felnőttek tiltása és a gyermekek vágyának felébredése között. Ekkor ugyanis valami külsőtől, már megformálttól és saját alakkal rendelkező adottságtól tennénk függővé a tudat önmagára ébredését.

Ha a bűnbeesést a tilalomtól tesszük függővé, akkor azt mondjuk, hogy a tilalom ébreszti fel a vágyat (concupiscentia). A pszichológia itt máris túllépett illetékességi körén. [...] Az sem tisztázott, hogy a tilalom milyen módon kelt vágyakat, noha pogány és keresztény tapasztalatból egyaránt tudható, hogy az ember vágya a tiltottra irányul.⁴

Kierkegaard azt igyekszik megmutatni, hogy az ártatlanság elvesztése, a bűnösség érzése és a szorongás nem kívülről ered. Nem egy külső ok hozza létre: hiszen akkor végzettről vagy természeti meghatározottságról lenne szó, nem pedig bűnről. A tiltás csak mintegy becsatornázza azt az érzést, amelyet nem a tiltás hoz létre. A tiltás nem okozza a bűntudatot, hanem a vágy irányába tereli azáltal, hogy első alakot ad a vágnak.

A jó és rossz különbségének nem tudása összefügg az igaz és hamis különbségének tudásával, de nem esik egybe evvel. A gyermek minden további nélkül élvezetes játékot tud játszani az igaz és a nem igaz kijelentésekkel, de még nem tudja, mit jelent hazudni. A hazugság lehetősége egy minőségi ugrás, és a hazugság tudása már egy

4 | Uo. 50.

ártatlanságát elvesztett tudat tudása. A fejlődépszichológiában sok kísérlet tanúskodik a fejlődési fázisokon való átlépésről: egy olyan kísérletben, ahol megcseréljük a dobozokban a zsírkrétákat és a gyertyákat, és megkérdezzük a gyerekeket, hogy valaki, aki látta, hogy melyik dobozban mi van először, de nem látta a cserét, mit fog hinni, akkor a háromévesek azt fogják gondolni, hogy az illető azt hiszi, abban a dobozban van a zsírkréta, amelyikbe áttettük, a négyévesek viszont már tudni fogják, hogy az illető rossz helyen fogja keresni a zsírkrétákat, mert hamis hite van. A kognitív képességekben ez egy ugrás, és jelentős lépés a mentalizációban, vagyis abban, hogy mit tudunk a másik ember gondolatairól és hiteiről. Ettől a fejlődési fázistól kezdve már nem az az érdekes, hogy mi mit tudunk arról, hogy hol van a zsírkréta, hanem az, hogy a másik mit *hisz* arról, hol van a zsírkréta. Hasonlóan jelentős változás a kognitív fejlődésben, amikor a tudásunkat szándékosan el tudjuk titkolni mások előtt. Nem az a fontos, hogy mi mit tudunk, hanem az, hogy a másik ne sejtse sem az igazságot, sem azt, hogy mi tudjuk az igazságot. Ezek fontos fejlődési lépések. Egzisztenciális értelemben azonban akkor van szó döntő ugrásról, ha az igaz-hamis különbsége után megjelenik a hazugság lehetősége. Az a felismerés, hogy képesek vagyunk hazugságra, egészen megrendítő tapasztalat, nem pedig mennyiségi bővülés a kognitív képességekben.

A fejlődépszichológia és a kognitív pszichológia alapos és megvilágító kísérleteken keresztül tárja fel és különíti el egyre jobban azokat a fejlődési fázisokat, amelyek elvezetnek a felnőtt emberi lény teljes kognitív fegyvertárához. Ebben a fejlődési sorban vannak tisztán mennyiségi értelemben vett bővülések (pl. nyelvi képességek gazdagodása) és vannak fejlődési átmenetek (pl. hamis hitek tulajdonításának képessége). A hazugság képességének megjelenése azonban nem egy én képességeinek gyarapodása, hanem egy olyan ugrás, amely magát az ént változtatja meg: ha tudok hazudni valaki másnak, akkor énszerűbb módon vagyok én, mint korábban, jobban be vagyok zárva az énembe, mint korábban. Bizonyos értelemben akkor kezdődik a szubjektív életem. Az ártatlanság elvesztésének tapasztalata tehát semmiképpen sem azonos a kognitív fejlődés egy állomásával, és nem is pusztán valamiféle vallásos világkép maradványa. Az ártatlanság elvesztése magának a szubjektum születésének az élménye.

Az ártatlanság tehát tudatlanság. Minek a nem tudása? Például még annak a nem tudása, hogy végzetesen be vagyok zárva egy énbe. Öntudatra ébredék, de ez az ébredéslélmény nem csak a felnőtté válás ujjongó élménye, hanem annak felismerése, hogy végzetesen be vagyok zárva énem határai közé. Annak a felfedezése, hogy mit jelent „vak dióként dióban zárva lenni” – ahogy Babits írja *A lírikus epilógja* című korai versében.

Az ártatlanság elvesztése az öntudatra ébredéssel párhuzamos: már tudom, hogy van énem, és hogy én én vagyok. Az énről való tudomás talán avval a képpel ragadható meg, hogy azonos voltam a léttel, és még ha ez a lét, a körülöttem lévő emberek és dolgok nagyszerű egésze valamilyen formában rám is vonatkozott, de még nem voltam evvel a léttel *szemben* elhelyezkedő ellenétes pólus. Még nem voltam ennek a telített, eleven létnek az ellentéte, a megfigyelője, a kívülállója. E lét rajtam keresztül vonatkozott önmagára, és én még a léten keresztül vonatkoztam önmagamra. Az öntudat megszületésének pillanatában már nem a lét vonatkozik rajtam keresztül önmagára, hanem én magam vonatkozom önmagamra, és a lét szétterül előttem, mint

egy hatalmas, idegen tárgy. Leválok a létről, és azonosulok önmagammal, közel kerülök önmagamhoz, de távol kerülök a léttől. Ám nem a hangsúlyok tolódtak el csupán. Az öntudat megszületésének pillanatában egy olyan elem kerül bele a „rendszerbe”, amely azelőtt nem létezett: megszületik a szubjektum. Nem mint egy gondolkodó szubsztancia, nem is mint egy réteg a pszichében, hanem mint a létezés egy tökéletesen új módja. Nem arról van szó, hogy a reflexív tudatosság megerősödik (mintha az már valamilyen formában előzetesen is létezne), hanem arról, hogy megszületik a reflexív tudatosság, azáltal pedig kiszakadok a létből, és bezáruk abba, amit önmagamnak nevezek (de ami talán nem egyszer s mindenkorra adott valóság, hanem olyan, amit meg kell tanulnom birtokba venni).

Másként megfogalmazva az ártatlanság elvesztése valamiféle egységből való kiszakadás élménye, egyszerre veszteség, az egység megszűnése és ugyanakkor egy új tapasztalat, a magába zártság megrendülése. Az egység élménye természetesen nem olyasmi, amiről tudunk, hanem olyasmi, amiről csak elvesztése után, utólag szerzünk tudomást. Az egység meghatározatlan fogalma sokfélét jelenthet: egység a léttel, egység a szeretteinkkel, egység a természettel, egység a mindenséggel. A sokféle megfogalmazás mind azt sejteti, hogy az ártatlanság elvesztése valami olyasminak az elvesztése, amiről sohasem tudjuk pontosan megmondani, hogy micsoda is pontosan, de a veszteségből fájdalom, nosztalgia és melankolikus hangulat ered. A pszichoanalízisben ez az az „óceáni érzés”, amely valamiféle egységet jelent az anyával, és az anya itt nem feltétlenül csak a saját anyánk mint személy, hanem egy létállapot, amelyet jobb híján az anyánkkal való testi és szimbiotikus egység képével tudunk megjeleníteni. A nyelvi eszközök és az életből vett metaforikus képek csupán közelítik azt az egzisztenciális érzést, amelyet sohasem élünk át közvetlenül, de elvesztése után a veszteség nyomait tapasztaljuk.

Az ártatlanság elvesztése tehát az egésszel való egység megszűnése, a jó és a rossz különbségének tudása, az öntudatra ébredés. Ez az egész szerkezet mintegy előrajzolja, hogy a születő szubjektivitás egyik meghatározó élménye az, hogy eleve olyan pozícióban van az elválasztottság révén, hogy képes hazudni. Az ártatlanság nem azt jelenti, hogy igaz lelkűek és egyenesek vagyunk, hanem azt, hogy nincs fogalmunk a hazugság lehetőségéről – mert még csak egy membrán vagyunk, mélységi dimenzió, vagyis különállás nélkül. Az ártatlanság elvesztése pontosan azt az élményt jelenti, hogy ráébredünk a hazugság lehetőségére (aminek feltétele az én kimélyülése) és vonzására. Nemcsak tényszerűen lehetővé válik a hazugság a kognitív fejlődés következtében (tehát a saját mentális állapotunk és mások mentális állapotainak, hiteinek ismerete logikailag lehetségessé teszi az igazság egyidejű ismeretét és mások előtti elfedését), hanem vonzóvá is válik a hazugság. Megoldást kínál nyugtalanító helyzetekre.

Mielőtt továbbhaladnék, leírok két személyes élményt, mindkettő szorosan kapcsolódik az ártatlanság elvesztésének furcsa tapasztalatához. Sejtésem szerint 6 és 7 éves koromban történhettek ezek az események. Az elsőt könnyebb időben elhelyeznem, mert egy óvodai élmény. Miután vakbélgyulladással kórházba kerültem, megműtöttek és felépültem, visszatértem az óvodába. A reggeli tornánál a padon kellett ülnöm, hogy ne erőltessem meg magam a tornával. Aznap vagy a következő napok egyikén (amikor még mindenki tudott arról, hogy nemrég műtéten estem át) az udvaron játszottunk. Az egész csoport kint volt, sem nevekre, sem arcokra nem

emlékszem, az óvónők arcát és nevét sem tudom felidézni (ezt csak azért említtem, mert ennek ellenére az emlék mégis rendkívül eleven és éles). Az egyik kislány a homokozónál egy olyan lovacskával nyargalászott, amely egy seprűnyélre erősített plüss lófej volt. Nekem nagyon tetszett ez a játékszer, és szerettem volna kipróbálni. A kislány azonban nem adta oda. A következő kép az, hogy sírva fakadok, és az óvónénik kérdésére azt válaszolom, a kislány megütötte a még nem teljesen gyógyult sebet a vakbelemnél (a kislány hozzám sem ért). A következő kép az, hogy már nálam van a lovacska, és én mozgok vele, de nem vagyok önfeledt módon vidám, és a mozgásom is tétova. Az emlék legelevenebb része az az érzés, amely akkor elfogott, és amelyet valóban nehéz szavakba önteni, de az érzést akár most is pontosan fel tudom idézni. Az érzés „tartalma” valami olyasmi volt, hogy ez nincs rendben. Az érzés azzal a sejtéssel fonódik össze, hogy most már ezt is tudom. És az „ez” alatt valami olyasmi értendő, hogy most már az életben a hazugság is egy lehetőség. Emlékszem, hogy ez mehökkentett. Csodálkoztam azon, milyen könnyű volt ezt így elintézni: milyen könnyű volt a lovacskát egy hazugsággal megszerezni. Zavaróan könnyű. És az óvónénik szinte tőlem kértek elnézést a feltételezett ütésért, amin különösen csodálkoztam. Akkor jöttem rá, hogy az óvónéniknek engem valóban óvniuk kellett (ezért voltak idegesek a sírásomtól, hiszen ők voltak a felelősek azért, hogy engem nehogy valamiféle bántódás érjen). A hazugságnak tehát több dimenziója is megnyílt: hozzájutottam valamihez, amit amúgy nem kaptam volna meg; mindenki rám figyelt, és engem óvott; nagyon könnyen kiérdekeltem a tekintélyes felnőttek figyelmét és támogatását. Az egész helyzetemben új dimenzió nyílt: az ügyes hazugsággal a magam javára fordíthatok szinte mindent. És mégis jelentkezett ez a kellemetlen érzés, hogy ennek nem így kellett volna történnie. Egyszerre éreztem, hogy így történt, és ez valami új, és hogy ennek nem lett volna szabad így történnie. És hogy ezt már nem lehet visszacsinálni, de közben nem is olyan rossz, hogy nálam van a lovacska. Nem annyira rossz, hogy visszacsináljam a dolgot, de mégis elég rossz, mert nyugtalanít. Az újdonság tapasztalata és az evvel járó zavar pedig – határozottan emlékszem – egy kicsit tétovává és befelé fordulóvá tett. Azután több emlékem nincs erről. Itt véget ér az emlék, mint egy álom. Ennek az emlékeknek pedig az az érzés a köldöke, amelyet most ugyanúgy érzek, mint akkor, a többi csupán ehhez az érzéshez kapcsolódó kép. Az emlék ennek az érzésnek a szálán függ, különben mint emlék nem is létezne, vagyis örökre elfelejtettem volna. Nem a csibészesség örömteli tudata vagy a vagány és merész viselkedés büszkeséggel teli érzése kapcsolódik az emlékekhez, hanem egy alapvető zavarodottság. Erről nem szeretnék moralizálni, vagyis nem azt akarom hangsúlyozni, hogy már akkor tudtam, hogy nem helyes így viselkedni, nem helyes hazugsággal előnyre szert tenni másokkal szemben. Egy ilyesfajta moralizáló értelmezés, azt hiszem, csak a felnőttkori önértelmezésünk visszavetülése egy korábbi fejlődési fázisba. Az érzés inkább ilyesmi volt: zavar és csodálkozás, hogy miért volt ez ilyen könnyű, és ha ilyen könnyű volt megszerezni a lovacskát, akkor most miért nem vagyok mégsem olyan, mint egyébként lennék, ha egy ilyen játékot hirtelen megkapnék; hogy senki nem tudja, mi történt, csak én; hogy nem jó, hogy ez így van, de nem is rossz, csak nagyon furcsa.

Az esemény feletti csodálkozással párhuzamosan mintha egy másik átalakulás is végbement volna. Mintha az akarás – amely korábban olyan egyértelmű és magától értetődő volt – átalakult volna vággyá, amely sokkal bonyolultabb, és amelyben

már az is benne van, hogy amit akarok, helyesebben, amire vágyom, azt lehet, hogy nem is szabad megkapnom. Ha akarok valamit, az kell nekem – ha vágyok valamire, akkor arra nem biztos, hogy szabad vágyom, és főleg az nem biztos, hogy meg is kapom. Az akarás közvetlen, a vágy mintha mindig egy elválasztó falon próbálna átjutni. Az akarás még az ártatlansághoz tartozik, a vágy már az ártatlanság elvesztése utáni létmód.

A másik emlékem egy balatoni strandhoz kapcsolódik. Semmiféle körülményre nem emlékszem, vagyis nincs sejtésem arról, hogy mi történt előtte és mi volt utána. Ezért azt sem tudom, hogy hány éves lehettem. Sejtésem szerint 6 vagy 7. Az emlék egy konkrét képpel kapcsolódik össze. Megyek a strandon, és egy nagy nyárfa közelében egyszerre csak tudom, hogy én én vagyok. A nyárfa hatalmas törzse fölött látom a délutáni nap villódzását a levelek között, helyesebben inkább tudom, hogy ott fent villódnak az enyhe szellőben a levelek, mert én csak a törzset látom. Azt a fát azóta kivágták, de most is tudom, hogy hol állt, tehát az emlék tényleg egy konkrét helyhez kapcsolódik. Mégis, mintha nem az időben és nem is a térben lenne, hanem csak és kizárólag „bennem”, és mintha ez a „bennem” lenne kívül az időn és a téren. Ott álltam tehát a nagy nyárfa előtt, és egyszerre tudtam, hogy én én vagyok, és hogy erről *soha senki nem fog tudni semmit*. Vagyis, hogy be leszek zárva ebbe a furcsa önmagamra vonatkozásba, ami nem összeköt a világgal és a többiekkel, hanem örökre elválaszt tőlük. Arra gondoltam, hogy ezt a megdöbbentő élményt meg kellene osztanom másokkal, például a szüleimmel vagy a rokonokkal, de nem lehet. Azt, hogy én én vagyok, már soha senki nem fogja tudni velem együtt. Ez az „érzés” már mindig is csak ez a magányos érzés lesz. Minden egyes pillanatban ebből kell majd kifelé törekednem, noha mindig vissza fogok hullani ebbe a sötét pontba, amelybe összegyűlik minden.

Szintén nem valamiféle kognitív felismerésről volt szó ebben az élményben, hanem egy erős és tisztaságában élesen felidézhető érzésről: én én vagyok, de ez nem jó vagy rossz, hanem meghökkentő és zavarba ejtő. Az élmény legfurcsább része ahhoz a teljesen evidens bizonyossághoz kapcsolódott, hogy erről nem fogok tudni beszélni senkivel. Hogy ezt nem lehet kimondani, elmesélni, megtárgyalni. Mindent, amiről ezentúl beszélni fogok, az fogja mondani, akiről nem lehet beszélni. Részt fogok venni a világ dolgaiban, és jelen leszek mások között, de mindig lesz egy láthatatlan fátyol, amely eltakar és láthatatlanná tesz.

Ha egy kicsit hátrébb lépek az élményhez képest, akkor az jut eszembe, hogy ezekben az élményekben születtem meg én: vagyis én mint szubjektum. Azzal az individuális tudattal, aki akarta, majd megkapta a lovacska, illetve aki csodálkozva nézte a nagy nyárfa törzsét, már nem vagyok azonos semmilyen szinten. Az bizonyos értelemben egy másik lény, egy múltbéli lény, akinek az emlékeivel még van kapcsolat, de aki már idegen a számomra. Nem az vagyok, aki 7 éves koromban voltam. Viszont ugyanaz vagyok, aki átélte a hazugsággal kapcsolatos zavart, illetve aki átélte azt a megdöbbenést, hogy én vagyok én. Az most is én vagyok. És az emlék nem is emlék, hanem most van. Egy érzés köt össze vele, amely ugyanaz, mint akkor volt. (Helyesebben most úgy sejttem, hogy ugyanaz.) Ez szubjektumlétem legalsó rétege, a tartóréteg. Az a réteg, ahol nincs semmi, csak ez az érzés. Ez pedig nem a transzcendentális tudat, nem a személyes én, nem az élet önmanifesztációja, csak egy érzés: érzés, amely érintkezik ugyan képekkel és emlékfoszlányokkal, sőt bizonyos morális bizonytalansággal is, de valójában csak egy érzés. Ha van egyáltalán

a fenomenológiának valamiféle értelme (túl a tudományos igényeken és kulturális törekvéseken), akkor az aligha lehet más, minthogy elvezessen az ilyen hordozórétgekig, és megpróbáljon rálátást adni az itt lezajló folyamatokra.⁵

Az ártatlanság elvesztése nyomokat hagy, a szubjektum megértése ezeknek a nyomoknak az elevenné tételén múlik. Ez nem visszaemlékezés, hiszen a kezdetre nem lehet emlékezni, csak a kezdet utáni folyamatokra. A kezdet maga felidézhetetlen. A kezdet azonban nyomokat hagy hátra, amelyek jelen vannak. Nem a képek módján vannak jelen, hanem a képeknél és fantáziáknál képlekenyebb érzések alakjában.⁶

Az ártatlanság tehát büntelenség, tudatlanság és az egésszel való egység. Az ártatlanság elvesztése a szubjektum forradalma, az én születése, a tudat behúzódása önnön belsejébe és a lét szétterülése egy világ formájában. Ádám és Éva bibliai története az ártatlanság elvesztésének mitológiai ábrázolása. Nem ebből a történetből tudjuk meg, hogy mit jelent elveszteni az ártatlanságot, bűnössé válni, szorongani és kiűzetni az egésszel való harmonikus egységből, hanem épp fordítva. Azért olyan erőteljesek ezek a képek, mert a legelső egzisztenciális ébredés élményét formálják képekké. Ádám és Éva még semmit nem tud: semmiről sem tudnak, még önmagukról sem. De nem az állati közömbösség módján léteznek, hanem bennük a szellem álmodik. Nem tudják, mitől, de már szoronganak. Meg akarják tudni, mitől szoronganak, és szakítanak a tudás fájának gyümölcséből. Néma, de még büntelen szorongásuk, amelybe izgatottság és kíváncsiság is vegyül, és amely a semmitől való szorongás, átalakul a valamtól való szorongássá: immár attól szoronganak, hogy mi mindenre képesek. Képesek a jó és a rossz megismerése révén a rosszra, képesek például a hazugságra, a rejtőzködéssre, az önzésre, képesek a saját legbelsőbb gondolataikba zárulni, egyáltalán gondolkodni, képesek az önzésre és a másikkal való harcra, megismerik a vágyat, a szexualitás így rejtélyessé és veszélyessé válik, és megismerik a halált. Már tudják, hogy ők nem a mindenséggel azonosak, csak önmagukkal, és hogy ez az azonosság fel fog bomlani. Hogy van idő, és az idő nem végtelen a számukra.

Nietzsche és a keletkezés ártatlansága

Az ártatlanság állapota azonban nemcsak az elvesztett múlthoz, hanem a vágyott jövőhöz is kapcsolódhat. Mind vallási, mind filozófiai értelemben beszélhetünk egy eljövendő ártatlanság képzetéről, amely irányítja, támogatja, kalauzolja a tévelygő emberi gondolkodást. Ennek legfontosabb és fogalmilag legpontosabban

5 | Jóval azután, hogy e sorokat leírtam, felfedeztem, hogy az „én vagyok én” élményének már pszichológiai irodalma is van. Dolph Kohnstamm holland pszichológus különböző írásaiban az „én vagyok én” és az öntudat felvillanásának élményét elemzi életrajzi beszámolók alapján. Dolph Kohnstamm: *I Am I: Suddenflashes of Self-Awareness in Childhood*. Athena Press 2007; Dolph Kohnstamm: *First Moments of Self-Awareness in Childhood: A Phenomological Approach*. Routledge 2021.

6 | Az ilyen típusú élményeket immanenciaélménynek nevezném, és úgy gondolom, hogy ezek a narratív azonosság elmélete felől nem megragadhatóak, éppen azért, mert elmesélhetőségük kérdéses. Ugyanakkor nem is nevezném őket Tengelyi László kifejezésével sorseseménynek, mert egy sorsesemény egy konkrét válsághelyzethez kapcsolódik, amelyben a képződő értelem és a leülepedett életösszefüggés értelemalakzatai összeütközésbe kerülnek. Az immanenciaélmények nem egy életválsághoz kapcsolódnak, hanem a szubjektum egzisztenciális alapzatához, és bizonyos értelemben „kívül állnak az időn”.

kidolgozott változata Nietzsche Zarathustrájában jelenik meg, *A három átváltozásról* címet viselő fejezetben. A teve, az oroszlán és a gyermek az ember három szellemi magatartásformáját jeleníti meg szimbolikus eszközökkel. A teve a szellem azon állapotát szimbolizálja, amikor elfogadjuk az adott értékeket, alázattal, türelemmel és legfőképpen tisztelettel hordozzuk ezeket az értékeket. Ez a stádiuma a szellemnek természetesen elutasítandó Nietzsche számára, de azért nem teljesen negatív a kép. A teveállapotnak is megvan a pozitívuma: a kitartó és szorgalmas művelődés, amely minden gondolkodás feltétele, valamint a tudás tisztelete a teveállapot pozitív oldala. „Sok van, ami a szellemnek súlyos, mi súlyos az erős, teherbíró szellemnek, melyben tisztelet lakozik: arra vágyik az ő ereje, ami súlyos és a legsúlyosabb.”⁷ Az oroszlán szellemi értelemben az, aki elutasítja a meglévő értékeket: harcol, ordít és rombol. A tevét jellemző kötelességgel szemben az egyéni akarat megszemélyesítője. Az oroszlán a nemet mondás szellemi magatartása, ám nem pusztán nihilizmus, hanem egy eljövendő teremtés előkészítése. Az oroszlán nemcsak rombol, hanem tagadásával és minden eddigi érték elutasításával elő is készíti az újat. „Új értéket teremteni – erre még az oroszlán sem képes: de megteremteni az új teremtés szabadságát – erre jó az oroszlán hatalma.”⁸ A szellem harmadik állapota a gyermek alakjához kapcsolódik. A gyermek az, aki nem tagad, és nem moralizál, hanem játszik, és szabad játékával újat teremt. A gyermek a tiszta igenlés szellemi állapota: ártatlan és teremtő egyszerre. „Ártatlanság a gyermek és feledés, újrakezdés, játék, magából pördülő kerék, első mozdulat, szent igenlés.”⁹

Aligha véletlen, hogy Nietzsche a szellem harmadik állapotának leírása során az első jellemzőt az „ártatlanság” fogalmával adja meg. Nietzsche-nél azonban az ártatlanság nem a bűntelenséget jelenti, mint a keresztény hagyományban, hanem a szellem szabad, játékos, független, teremtő állapotát. Kapcsoljuk össze ezt a képzetet Nietzsche egyik meghatározó fogalmával, és talán jobb képet kapunk arról, hogy ő mit értett ártatlanság alatt. Kései filozófiájában többször megjelenik a „keletkezés ártatlansága” kifejezés. Egy 1883-ból származó feljegyzésében Nietzsche így foglalja össze egész filozófiáját: „Mindig is a keletkezés ártatlanságának [Unschuld des Werdens] igazolásán fáradoztam”.¹⁰ Mit jelent ez pontosan? Már a fiatal Nietzsche-nél megjelenik az a gondolat, hogy a filozófiai világértelmezéseknek két nagy prototípusa van: a platóni és a hérakleitoszi.¹¹ A platóni filozófia a valóságot a Lét fogalmaiban fogja fel, ez Nietzsche értelmezésében azt jelenti, hogy egyszerre állítjuk azt, hogy a valóságnak isteni célja, a változásoknak teleológiája van és azt, hogy az örök igazság és a változékony látszat kettősében az embernek az öröklét oldalára kell állnia, tehát morális feladata van. Ez a világlátás az, ami fogva tartja a gondolkodást két és fél évezrede. Platón hatalmas árnyéka nemcsak a filozófiában, de a vallásban és a tudományban is jelen van. Ezt nevezzük metafizikának. Hérakleitosz ezzel szemben nem

7 | Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Osiris, Bp. 2000. 31.

8 | Uo. 32.

9 | Uo. 33.

10 | Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra idejéből*. Ford. Kurdi Imre. Osiris, Bp. 2001. 164.

11 | Az ártatlanság fogalmának a hérakleitoszi keletkezés fogalmával való kapcsolatát szépen mutatja be Isztray Simon könyvének IV. fejezete. Isztray Simon: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*. L'Harmattan, Bp. 2011. 81–90.

csupán azt állítja, hogy a változás és a keletkezés *is* igaz (nem csak látszat és illúzió), hanem ennél radikálisabb értelemben először mondja ki, hogy nincs is más, csak keletkezés. Vagyis nincsenek örök dolgok, nincsen a változó világban cél, hanem örök játéka teremti új helyzeteket és folyamatokat, és ez a játék irányítja az egészet. A keletkezés, helyesebben a hérakleitoszi keletkezés annyiban ártatlan, amennyiben semmiféle vonatkozása nincs az emberi életre. Hérakleitosz nem antropomorf módon ragadta meg a valóságot, épp ellenkezőleg: a tiszta keletkezés állapotát jelenítette meg. Ártatlannak lenni Nietzsche szerint annyi, mint képesnek lenni elfogadni a tiszta, véletlenszerű keletkezést, szemlélni a valóság játékát, és eltekinteni önmagunktól és az emberi létezésről. Az ártatlanság ilyen értelemben egy nem metafizikai gondolkodás, illetve nem emberi tapasztalás. Nem a tudatlanság és büntelenség állapota, hanem az állandó keletkezés elfogadásának, szemlélésének és igenlésének állapota. 1884 őszén a következőképpen jellemzi a szellem három útját:

A bölcsességhez vezető út / Útmutatások a morál fölülmulásához. / Az első menet. Jobban tisztelni (és engedelmeskedni és tanulni), mint bárki más. Magunkba gyűjteni minden tiszteletreméltót, és hagyni, hogy megküzdjenek egymással. Hordozni minden súlyosat. A szellem aszketizmusa – bátorság a közösség ideje. / *A második menet.* Összetörni a tisztelethez szokott szívet (amikor a legszorosabban van kötve az ember). A szabad szellem. Függetlenség. A sivatag ideje. Bírálata mindennek, amit tisztelünk (a nem tisztelt idealizálása), próbálkozások, hogy visszajukra fordítsuk az értékeléseket. / *A harmadik menet.* Nagy döntés, hogy alkalmasak vagyunk-e a pozitív beállítódásra, az igenlésre. Se isten, se ember nincs többé fölöttem. A teremtő ösztöne, aki tudja, hol kell kezdeni. A hatalmas felelősség és az ártatlanság. (Hogy örömet lelhes bármi-ben, mindenre igent kell mondanod.) Jogot formálnia cselekvésre.¹²

Ebben a szövegben az ártatlanság már nem a gyermek képéhez kapcsolódik, hanem a szabad szellem teremtő (nem romboló) állapotához. Az ártatlanság így már nem gyermeki állapot, hanem a szabad szellem teremtő és igenlő működése. Nem a morális jó és rossz, a bűn tudása *előtti* állapot, hanem jón és rosszon túli, metafizikán és valláson túli, bizonyos értelemben *emberen túli* állapot. A szabad szellem az, aki ártatlan és ártatlansága éppen abban áll, hogy a keletkezést képes szemlélni és szemlélve elviselni. A szellem útja nem az ártatlansággal kezdődik, ahogy Kierkegaard-nál, hanem az ártatlansággal teljesedik ki. Ez pedig nem a tudatlanság visszanyerése, hanem egy egészen új tudás elviselése: ezt nevezi Nietzsche „új felvilágosodásnak”.

A test és a lélek, az érzéki és az érzékfeletti, a változó és az örök, a rossz és a jó metafizikai különbségein túli gondolkodásra van szükség, olyan gondolkodásra, amely a „lét szép káoszát” nem méri az emberhez, hanem maga is elég tiszta ahhoz, hogy teremtővé váljon. A metafizikai és az emberi, vagyis antropomorf gondolkodás szoros egységet alkot. Nietzsche „ártatlansága” a metafizika legyőzése, Isten árnyékának és Platon árnyékának a kiűzése a szellem minden területéről. Amikor azt akarjuk megérteni, hogy mit jelent nála az „ártatlanság”, akkor egy olyan szellemi magatartást kell megértenünk, amelyet Nietzsche először és talán legvilágosabban Hérakleitosz

12 | Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. 405. (62. jegyzet.)

kapcsán ragadott meg. Hérakleitosz filozófiája az, ami a lét metafizikája helyett és annak ellenében a keletkezés ártatlanságát képes elgondolni. Bizonyos értelemben Nietzsche egész filozófiája (amennyiben „a keletkezés ártatlanságának igazolása”) Hérakleitosz intuíciónak kibontása és szembeállítás Platón hatalmas világmagyarázatával. Miben áll tehát Hérakleitosz „ártatlan” víziója a világról?

Először is tagadta, hogy létezik két teljesen különböző világ, amiket Anaximandrosz kénytelen volt feltételezni; nem választotta külön a fizikai világot a metafizikaitól, a meghatározott kvalitások birodalmát a definiálhatatlan meghatározatlanság birodalmától. Ez után az első lépés után immáron nem is lehetett visszatartani egy jóval merészebb tagadástól: magát a létet tagadta.¹³

Az állandó változásban, a szakadatlan keletkezésben nincsenek örök formák és változatlan összefüggések: ha csak a keletkezés „van”, akkor nincsen lét, akkor a lét csupán egy hatalmasra növesztett antropomorf látszat. Ennek azonban kellemetlen következményei vannak, mert az emberi szenvedésre nagyon is kielégítő gyógyírt jelentenek ezek a metafizikai látszatok. A metafizika nem csupán a világ egyfajta képe, hanem olyan képe, amely vigaszt szolgál az emberi lét kétségbeejtő kérdéseire.

„Az örök és egyedüli keletkezés, az a teljes változékonyság, ahogyan minden valóságos dolog állandóan csak hat, keletkezik, de nem létezik, ahogy ezt Hérakleitosz tanítja, szörnyű és bénító elképzelés, hatásában leginkább azzal az érzéssel rokon, mint amikor valaki földrengéskor elveszti bizalmát a szilárd talajban.”¹⁴

A világlátás ezen ártatlanságára tehát egyáltalán nem könnyű szert tenni, sőt roppant nehéz és megrendítő vállalkozás. Minden, amit szilárdnak hittünk, elbizonytalanodik, és az embernek *mint embernek* nem marad kapaszkodója. Ám ez a teljes elbizonytalanodás a szükséges feltétele annak, hogy új módon tudjunk a valóságra pillantani. Hérakleitosz nemcsak abban nagy, hogy tagadja a létet, hanem abban is, hogy a kétségbeesést képes örömmre fordítani. „Bámulatos erő kellett ahhoz – folytatja Nietzsche –, hogy ezt a hatást önnön ellentétére, valami magasztosra és boldogító csodálkozásra változtassa.”¹⁵

A keletkezés szemlélete tehát egy olyan valóság víziója, amelyben nincsenek célok, nincsenek örök formák, és az emberi lény számára fontos értékek antropomorf látszatként lepleződnek le. Csak akkor vagyunk képesek így látni a valóságot, ha a tekintetünk „ártatlan”, olyan, mint a gyermeké vagy a művészé.

Egyedül a művész és a gyermek játéka jön létre és múlik el, épül és pusztul örökké azonos ártatlansággal, mindenfajta morális járulék nélkül ezen a

13 | Friedrich Nietzsche: A filozófia a görögök tragikus korszakában. In: uő: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Ford. Molnár Anna. Európa, Bp. 1988. 79–80.

14 | Uo. 82.

15 | Uo. 82–83.

földön. És ahogyan a gyermek és a művész játszik, úgy játszik az örökké eleven tűz is, épít és rombol ártatlanul, és ezt a játékot játssza az *Aión* önmagával.¹⁶

A szöveg nyílt utalás Hérakleitosz 53. töredékére: „Idő gyermek, aki játszik, osztáblát: gyermekkirályé az uralom”.¹⁷ A gyermek nem azért nevezhető ártatlannak, mert még nem ismeri a bűnt (vagyis morálisan éretlen, infantilis állapotban van: bizonyos értelemben morális idióta), hanem azért, mert képes *játszani*, és elmerülni a játék komolyságában és teremtő jellegében.

Nem gonoszság, hanem a mindig újraéledő játékosztön hoz létre más világokat. A gyermek egyszer csak félredobja játékát; ám hamarosan ártatlan szeszélyel nekilát újra. De amint építeni kezd, szabályosan, belső törvények szerint kapcsol, illeszt mindent össze és formál mindent át.¹⁸

A világ tehát szakadatlan keletkezés, erők örök harca, az idő önmagával folytatott játéka. Sem célja, sem értelme nincs – és ezt nem könnyű elviselni. „Hérakleitosz nem kényszeríti semmi (ellentétben Leibnizcel), hogy be *kelljen* bizonyítania, hogy ez a világ ráadásul a lehető legjobb; ő megelégszik azzal, hogy nem egyéb az *Aión* szép, ártatlan játékánál.”¹⁹ Keletkezés és pusztulás, alkotás és rombolás játéka egy olyan valóságot mutat meg a gondolkodó ember számára, amelynek semmiféle vallási vagy morális értékeléshez nincs köze. Ez a világ csupán ártatlanul keletkezik és ugyanilyen ártatlansággal elmúlik. Nincs rászorulva az ember értékelésére és igazolására. Hérakleitosz bizonyos értelemben „embertelen” nézőpontból figyelte a valóság mozgását, de embertelensége nem kegyetlenséget, hanem az emberi, túlságosan is emberi nézőponttól való függetlenséget jelent. „De hisz ez egy játék – mondhatja vele Nietzsche –, ne fogjátok fel túl patetikusan, és főleg ne morálisan!”²⁰ Hérakleitosz távoli, nem emberi pillantását kell a magunkévá tennünk, hogy a keletkezés ártatlanságát megállassuk. Ha az antropomorf értelmezés kényszerét le tudjuk vetni magunkról, akkor leszünk magunk is „ártatlanok”, és akkor leszünk képesek a keletkezés ártatlanságát elviselni. „Mostantól – zárja le Nietzsche az elemzést – örök szemlélői vagyunk annak, amit ő észrevett, a *keletkezésben megnyilvánuló törvény és a szükségszerűségben rejlő játék tanának*: ő húzta fel a legnagyobb színjáték függönyét.”²¹

Dosztojevszkij és a megfertőzött ártatlanság

Az ártatlanság problémája az emberi létezés kezdeti állapotában vagy eredeténél és az emberi létezés céljaként, egyfajta elérendő állapotként is megfogalmazódik. A kettő természetesen nem ugyanaz, mégis mindkettő a nem ártatlan állapot ellenétéként jelenik meg. Mi hát ez a nem ártatlan állapot, amely a kezdeti és a végső

16 | Uo. 90.

17 | Hérakleitosz töredékei. Ford. Kerényi Károly. In: *Görög gondolkodók 1.* Kossuth, Bp. 1992. 35.

18 | Nietzsche: *A filozófia a görögök tragikus korszakában.* 90–91.

19 | Uo. 91–92.

20 | Uo. 92.

21 | Uo. 97.

ártatlanság között helyezkedik el? Ezt aligha lehet másként megfogalmazni, mint hogy ez a felnőtt, normális, érett tudat állapota. Önmagában mind a három jelző (a „felnőtt”, a „normális” és az „érett”) pozitívan ragadja meg ezt a köztes állapotot. Ám a kezdeti vagy a végső ártatlanság filozófiai fogalma felől ez az állapot inkább negatívnak tűnik, egyfajta elidegenedett, eltorzult, átlagos, inautentikus dimenzióként mutatkozik meg.

A kezdetről elmélkedve egyrészt azt mondhatjuk, hogy az ártatlanságot *elvesztjük*, vagyis tudatossá, reflektálttá, hazugságra, színlelésre és rejtőzködésre képessé válunk, létezésünkhöz hozzákapcsolódik a teljesen meg nem szüntethető szorongás a haláltól, önnön vágyainktól és önnön lehetőségeinktől. Az ártatlanság elvesztése tehát veszteség, másfelől azonban azt is jelenti, hogy bepillantást nyerünk egy új, addig ismeretlen létállapotba. Bevezetést, sőt beavatást nyerünk olyan lények világába, akiket mi is, és saját maguk is normálisnak, felnőttnek, érettnek hisznek. Nemcsak elszakadunk a gyermekkori ártatlanságtól, hanem ott találjuk magunkat a felnőttlét küszöbén. Még nem tudjuk, mire vagyunk képesek, de már sejtjük, hogy itt egészen mások a játékszabályok, és ezt a játékot innen kezdve egészen másképp kell majd játszani.

Nem könnyű annak a komplex folyamatnak a lényegét kiemelni, amelynek eredményeképpen részei leszünk a normalitás világának. Szándékosan nem azt írom, hogy a felnőttek világának, fenomenológiai és egzisztenciális szempontból ugyanis nem az a lényeges, hogy gyermekből felnőtté válunk (ráadásul ez egy többlépcsős és hosszadalmas pszichológiai folyamat), nem is az, hogy kanti értelemben a kiskorúság állapotát elhagyva belépünk a nagykorúság állapotába (vagyis kognitív és morális értelemben képessé válunk az öntörvényadásra), hanem inkább az, hogy az ártatlanság állapotából lépünk át a normalitás világába. Az ártatlanságát elvesztő gyermek még nem felnőtt, de már része a normalitás világának. Ennek az átmenetnek sok aspektusa van, pszichológiai, morális, szociális oldalról, sőt antropológiai és kultúrtörténeti oldalról is megközelíthető, hiszen a különböző kultúrák és különböző történeti korok más és más módon, eltérő rituális és intézményes keretek között végzik el a gyermek szimbolikus beavatását a felnőttek világába. Itt most nem annyira a morális, a pszichológiai vagy a kultúrtörténeti dimenziót emelném ki, inkább azt, hogy egzisztenciálisan mindenképp ez az egyik legfontosabb pillanat az ember számára. És olyan átmenet, amelyet nem a folyamat hosszával, inkább a minőségi ugrás képével tudunk megjeleníteni.

Az ártatlanság elvesztése fenomenológiai értelemben nemcsak az öntudat, vagyis énünk reflektált tudásának tapasztalata, hanem annak a tapasztalata is, hogy részei vagyunk egy olyan játéknak, amelyet mindenki komolyan vesz, és amelyhez mindenki igazodik. A pszichoanalízis ezt két lépcsőben vagy két aspektusában ragadja meg: az egyik aspektus az, hogy az ödipális konfliktus lejátszásával képet kapunk önnön vágyainkról, vagyis megtudjuk, hogy vágyaink közül melyek megengedettek, és melyek nem azok. Másfelől és sokkal általánosabb értelemben bevezetést kapunk a szimbolikus törvény világába. Ez egyfajta beavatás, amelyet egy szimbolikus beavató hajt végre (ez a klasszikus családmodellben többnyire az apánk, de bárki más fontos személy is lehet, akinek az elvárásai felettes énként épülnek be a tudattalalunkba), és ezáltal leszünk képesek kiismerni magunkat a törvények által irányított világban, és elfogadtatni magunkat mint legitim résztvevőket ebben a világban.

Ez a fajta szimbolikus beavatás többféle hasadást hoz létre a szubjektumban: belső meghasonlás jön létre a lehetséges vágyak és a lehetetlen vágyak között, ami alapvető neurotikus szerkezetet eredményez; elválik egymástól a tényleges öntapasztalat és a szimbolikus térben kialakuló én tudata, és ez utóbbi rendszerint maga alá gyűri az előbbi; elválik egymástól önnön tényleges állapotunk és önnön ideális énképünk; végül elválik egymástól a szimbolikus kódolt beszéd, vagyis az, amit mindenki mond, és mondhatónak tart, valamint az, amit a vágy akarna kimondani, de amit sehogy sem sikerül megfogalmaznia.

A pszichoanalitikus értelemben vett szimbolikus beavatás, noha nagy hangsúllyal szerepel benne a nyelv, nem a nyelv elsajátítását jelenti, hanem egy olyan dimenzióba való belépést, ahol a nyelvi eszközök alkalmazása (a jelölők meghatározott és rögzített használata) a szociális viszonyokat irányító szabályokkal kapcsolódik össze. A nyelvi kommunikáció és a társadalmi szabályok látszólag két külön szféra, pszichoanalitikus értelemben azonban ez a kettő a legszorosabban összefügg, és valójában ugyanannak a szimbolikus szabályozott rendnek a kétféle megnyilvánulása.

Talán negatív értelemben jobban megérthetjük a szimbolikus beavatás lényegét. Aki elutasítja a szimbolikus beavatást, az vagy reménytelenül neurotikus lesz, vagy pszichotikus állapotba sülyed. A szimbolikus beavatott azonban nem egy sajátos tudás birtokába kerül, hanem jogosultságot szerez arra, hogy részt vegyen a normálisak életében és játszmáiban. A beavatott nem a felnőtt, hanem a normális. Nem a szabad és önálló egyed, hanem a szimbolikus Törvény követője és alávetettje: vagyis szubjektuma.²²

A normalitás állapotából tekintett ártatlanság azonban egyfajta konstrukció, amelyet vagy visszamenőleges érvénnyel, vagy megelőlegezett módon hozunk létre. Az előbbi nosztalgikus, az utóbbi pedig utópikus jellegű. Az elvesztett ártatlanság vagy az emberiség egyfajta felételezett „természetes” állapota, vagy a gyermek természetes jósága. Ennek a konstrukciónak talán a legkifejezőbb és legnagyobb hatású változata Rousseau filozófiája, aki *Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* című művében megalkotja a természetes vadember fogalmát, akit még nem rontott meg a civilizáció: a természetes ember magányos, még nincs rászorulva a társadalmi együttlétre, egészséges, erős, és csak a testi erejére támaszkodik. Szükségleteiben egyszerű, hiszen csak táplálékra, pihenésre és a viszonylag ritkán ismétlődő periódusokban a szexuális érintkezésre van szüksége. Érzelmek is egyszerűek, leginkább a szánalom és a természetes együttérzés jellemzi, szereti önmagát, de még nem helyezi saját érdekeit mások elé, még nem tud semmit a tulajdonról, egyáltalán nem hiú, nem gyenge és nem beteges. Egyszerűen még nem torzította el a civilizáció. Ám hogy itt visszamenőleges teoretikus konstrukcióról van szó, azt már Rousseau megjegyzései is tükrözik: a feladat – írja a bevezetésben – „szétválasztani az ember mai természetében azt, ami eredendő benne, meg azt, ami mesterséges, és megismerni egy olyan

22 | Van azonban egy köztes állapot, amelyet felnőttkori ártatlanságnak nevezhetünk, és ez valamilyen értelemben a normalitással való nem normális kapcsolatot jelenti. A felnőttkorában is ártatlan személy az együgyű ember, vagy az idióta. Abban az értelemben, ahogy Dosztojevszkij félkegyelműnek nevezi Miskin herceget, vagy ahogy Nietzsche idiótának nevezi Jézust, vagy ahogy Kafka a magánéletében végig az idióta kívülálló szerepébe menekült. Az idióta filozófiai és kultúrtörténeti alakját máshol részletesen elemzem. Lásd Ullmann Tamás: *A kívülállás egzisztenciája és esztétikája*. Megjelenés előtt.

állapotot, mely immár nem létezik, talán soha nem létezett és valószínűleg nem is fog létezni soha, amelyről mindazonáltal megfelelő fogalmat kell alkotnunk, hogy helyesen ítélhessünk jelen állapotunk felől”.²³ Az *Emil avagy a nevelésről* című szöveg pedig hasonló módon alkotja meg a természetes jósággal rendelkező gyermek képét, aki a civilizált és torzult életű felnőttköz képest még rendelkezik a jóság, a tisztaság, valamint a természetes érzések és az egészséges érdeklődés képességével.

Az ártatlanság konstruált jellegének megvilágítására azonban most egy másik példához fordulok. Ez Dosztojevszkij különös hangulatú, kései írása, az *Egy nevetséges ember álma* címet viselő elbeszélés. Az elbeszélés főhőse sok tekintetben hasonlít a *Feljegyzések az egérlyukból* magányos, gondolkodó, de marginális, a normálisak világát elfogadni képtelen, egyszerre dühödt és szégyenkező odúlakójához. A nevetséges ember értelmetlen életű nihilistaként jelenik meg, akinek nincsenek érdemi emberi kapcsolata, és számára már minden mindegy. Szolipszista magányát a világ teljes értelmetlenségére vonatkozó elmélkedései jelenítik meg.

Világosnak látszott, hogy az élet és a világ most már mintegy tőlem függ. Sőt úgy is mondhatnám, hogy a világ mintegy csakis az én számomra teremtdött: ha főbe lövöm magam, nem lesz világ, legalábbis az én számomra nem. Nem is szólva arról, hogy én utánam talán valóban senki számára sem lesz semmi, és mihelyt kialszik a tudatom, az egész világ eltűnik, mint egy kísértet, mint csakis az én tudatom tartozéka, és megszűnik, mert lehet, hogy az egész világ és az egész emberiség csakis én magam vagyok.²⁴

Már mindent előkészített az öngyilkossághoz, amikor álmot lát. Álmában végrehajtja az öngyilkosságot, és el is temetik, tudata azonban nem alszik ki. Ekkor egy sötét, ismeretlen lény magával ragadja a világűrbe, ahol hosszasan száguldanak, amíg egy másik naprendszerbe érkeznek, ahol egy miénkhez hasonló Napot és egy miénkhez hasonló Földet talál. A másik Földön pedig egy másik emberiséget. Az ott lakó emberek az ártatlanság állapotában élnek. Az elbeszélés legnagyobb része az emberi ártatlanság, helyesebben egy ártatlan emberiség paradicsomi életének leírása.

Ó, minden pontosan ugyanúgy volt, mint nálunk, de úgy tetszett, hogy mindenütt valami ünnep, egy végre-valahára elért nagy és szent diadal fénye ragyog. És végül megláttam és megismertem e boldog föld embereit is. Maguktól odajöttek hozzám, körülvettek és csókkal üdvözöltek. Ó, milyen gyönyörűek voltak a napnak, a saját napjuknak e fiai! A mi földünkön sose láttam ilyen emberi szépséget! Legfeljebb gyermekeinkben, életük legelső éveiben találhatjuk meg ennek a szépségnek távoli, halvány visszfényét.

Ó, én mindjárt megértettem mindent, mindent, mihelyt az arcukra tekintettem! Ez olyan föld volt, amelyet nem mocskolt be a bűnbeesés, olyan emberek

23 | Jean-Jacques Rousseau: Értékezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. Ford. Kis János. In: uő: *Értékezések és filozófiai levelek*. Helikon, Bp. 1978. 74–75.

24 | Dosztojevszkij: Egy nevetséges ember álma. In: uő: *Feljegyzések az egérlyukból / Egy nevetséges ember álma*. Ford. Makai Imre. LAZI, Szeged 2001. 145–173. 154.

éltek rajta, akik még nem követtek el bűnt, és ugyanolyan paradicsomban laktak, amilyenben az egész emberiség hagyományai szerint a mi ősszüleink a bűnbeesés előtt, azzal a különbséggel, hogy itt az egész föld mindenütt egyetlen nagy édenkert volt.²⁵

Dosztojevszkij bizonyos értelemben egy gondolat kísérletet követ a végéig: milyen lenne az emberiség, ha a bűnbeesés nem történt volna meg? Milyen lenne az emberiség az ártatlanság állapotában? Lehetséges lenne-e az emberi élet, ha nem lenne tudomány, vallás, technika, jogrend, politika, és még sorolhatnánk? A válasz kettős értelemben is nyitott: egyrészt egy álomról van szó, vagyis az egész jelenet idézőjelbe van téve, másrészt – és ez az elbeszélés talán legizgalmasabb és legfelkavaróbb mozzanata – a neveléséges emberrel nemcsak az történik, hogy tanúja az emberiség paradicsomi állapotának, hanem – ahelyett, hogy ő maga válna ártatlanná – *megfertőzi* az ártatlanokat, és előidézi a paradicsomi emberiség bűnbeesését. A neveléséges ember fertőző, és önmagával fertőzi meg az ártatlan paradicsomi életet, ahogy a spanyol konkviztádorok különféle kórokozókkel fertőzték meg a dél-amerikai őslakosokat. A modern embernek ilyen értelemben nem valamiféle járulékos jellemzője a bűn, hanem a modern ember maga a bűn. Léte fertőző.

Az elbeszélés második része a paradicsomi emberiség lassú bűnbeesésének, vagyis annak a folyamatnak a leírása, amelynek során gyakorlatilag ugyanolyanná válnak, mint mi. Míg az első rész leírása eltér Rousseau természetes emberének világától, hiszen ez utóbbi inkább az állati lét feltételezett egyszerűségét és természetességét vetíti vissza valamiféle kezdeti időbe, addig Dosztojevszkij a neveléséges ember víziójában a paradicsomi tisztaságot, szeretet és egységet írja le. Ez kétféle ártatlanság, ám az ártatlanság elvesztése nagyon hasonló mindkét szerzőnél. Mind Rousseau, mind Dosztojevszkij azt írja le, ahogy az emberi civilizáció intézményei lépcsőről lépésre létrejönnek.

A neveléséges ember tehát megfertőzi a paradicsomi emberiséget önmagával. A fertőzés a következő folyamatot indítja el.

Megtanultak hazudni, megszerették a hazugságot, és megismerték a hazugság szépségét. Lehet, hogy ez *ártatlanul* – csupán tréfából, enyelgésből, szerelmi játékból –, talán csakugyan egy parányival kezdődött, de a hazugságnak ez a paránya behatolt a szívükbe, és megtetszett nekik. Aztán hamarosan megszületett a kéjvágy, a kéjvágy megszülte a féltékenységet, a féltékenység a kegyetlenséget... Ő, nem tudom, nem emlékszem, hogyan, de hamar, nagyon hamar kicsordult az első vér: meghökkentek, megrémültek, aztán nemsokára meghasonlottak, csoportokra bomlottak. Szövetséget kötöttek – de már egymás ellen. Elkezdődtek a szemrehányások, a korholások. Megismerték és erőnné magasztosították a szégyenérzetet. Megszületett a becsület fogalma, és minden szövetség magasra tartotta a saját zászlaját. Kínózni kezdték az állatokat, így hát az állatok az erdőbe menekültek előlük, és az ellenségeik lettek. Megindult a harc az elkülönülésért, a megkülönböztetésért, az egyéniségért, az 'enyémért' és a 'tiédért'. Különböző nyelveken kezdtek el beszélni.

25 | Uo. 160–160.

Megismerték a bánatot, és megszerették a bánatot, szomjúhozták a gyötrelmet, és azt mondták, hogy az igazságot csak gyötrellem árán lehet elérni. Ekkor megjelent náluk a tudomány. Amikor gonoszak lettek, testvériességről és emberiességről kezdtek beszélni, és megértették ezeket az eszméket. Amikor bűnöket követtek el, kitalálták az igazságosságot, egész kódexekre való törvényeket szabtak maguknak, hogy megóvják az igazságot, a kódexek érvényének biztosítására pedig felállították a guillotine-t. Alig-alig emlékeztek arra, amit elvesztettek, és nem akarták elhinni, hogy valamikor ártatlanok és boldogok voltak. [...] miután elvesztették minden hitüket egykori boldogságukban, és mesének nevezték, annyira szerettek volna ismét, újra ártatlanok és boldogok lenni, hogy leborultak szívüknek e vágyai előtt, mint a gyermekek, istenítétek ezt a vágyat, templomokat építettek a tulajdon eszméjüknek, a tulajdon 'vágyuknak', imádkozni kezdtek hozzá.²⁶

Dosztojevszkij csakúgy, mint Rousseau, történeti folyamatként írja le a civilizált emberiség, más szóval a normalizált társadalmi viszonyok létrejöttét. Az ártatlanság elvesztése, ez az apró, fertőző ugrás hazugságot, kéjvágyat, elkülönülést, önzést, el-lenségeskedést, szégyenkezést, bánatot, szenvedést, ezen keresztül pedig tudományt, morált, jogrendszert és vallást hoz létre. Rousseau nagy vízióját itt egy fél oldalon látjuk viszont.

Ez az ártatlanság azonban egy konstrukció, nem a tapasztalat tárgya, hanem egy tőlünk időben és térben távollevő emberiség feltételezett állapota. Elégikus és nosztalgikus konstrukció, amely elméletileg egy utópikus jövő lehetőségének az alapja. Itt mindössze azt szeretném hangsúlyozni, hogy olyan kultúrában élünk, amely kénytelen önmaga számára újra és újra megalkotni az ártatlanság képét, mert mélyén az elidegenedettség és a bűnös lét tudata munkál. Ez a konstrukció nemcsak a XIX. századi irodalomban jelenik meg, hanem a kortárs popkultúrában is: a nagy sikerű *Avatar*-filmek alapkonceptiója egy ártatlan, a természettel szerves kapcsolatot ápoló társadalom idillikus képét rajzolja meg. Az ártatlanság itt egy idegen bolygó lényeiének ártatlansága, de minden tekintetben őrzi a klasszikus konstrukció vonásait: ezek a lények tiszták, szeretetteliek, egymással és a természettel harmonikus kapcsolatban állnak, minden további nehézség nélkül tudnak egymáshoz kapcsolódni az érzéseiken keresztül.

A korábban emlegetett szimbolikus beavatás egyfajta bevezetést jelent a normalitás világába. A normalitás azonban ambivalens fogalom. Egyrészt minden tudatos élet alapvető és értéksemleges elnevezése: normálisnak nevezzük azt, aki beleszokik egy életvilág interszubjektív, kommunikatív, kulturális közegébe, aki testi és lelki funkcióit egy adott életvilágban képes kibontakoztatni és személyes válságoktól mentesen képes az életét megvalósítani. Normálisnak nevezzük azt, aki – Wittgenstein kifejezésével – képes az adott nyelvjátékok szabályait elsajátítani és követni; végezetül normálisnak nevezzük azt, aki otthonosan tud létezni egy adott környezetben. A normalitásnak azonban van egy nem értéksemleges megközelítése is: autentikus értelemben azt tartjuk normálisnak, aki képes önállóan és szabadon viszonyulni egy adott kulturális környezethez, vagyis képes észszerűen felülemelkedni egy kulturális

26 | Uo. 167–168.

környezet észszerűtlenségein, vagyis aki kanti értelemben képes nagykorúvá válni, önállóan gondolkodni és önállóan ítélni. Inautentikus értelemben viszont azt nevezzük „normálisnak”, aki egy adott nyilvánosságstruktúrában feloldódik, elfogadja annak esztétikai, erkölcsi és világnézeti meggyőződéseit. A normalitás ilyen értelemben egy uralkodó közfelfogáshoz való feltétel nélküli igazodás. Egy olyan szimbolikus rend elfogadása, amely megkérdőjelezetlenül szolgáltatja számunkra az igazság fogalmát. Miközben ez az igazság inkább egy nem igazságot jelent, vagyis a valóság transzcendentális illúzióját. A *sensus communis* fogalma maga is kétértelmű: jelenti egyfelől az alapvető feltételét annak, hogy egyáltalán beszélni és másokkal kommunikálni tudjunk, másfelől pedig azt, hogy egy uralkodó és mindenki más által osztott közfelfogáshoz igazodunk.

Az ártatlanság elvesztése a normalitásnak és a *sensus communis*nak ehhez az utóbbi aspektusához kapcsolódik. Egy életvilágba semleges módon beletanulunk és beleszokunk, ez olyan alapvető folyamat, ami nélkül nem is tudnánk gondolkodni és beszélni. Ez minden egzisztencia ontológiai alapzata, amennyiben egy egzisztencia szükségképpen világban-benne-lét. Ez a szükséges lépés még nem érinti az ártatlanság vagy a nem ártatlanság különbségét. Amikor azonban egy uralkodó közfelfogásba tanulunk bele, illetve egy uralkodó közfelfogásba nyerünk szimbolikus beavatást, azt nem lehet másként megfogalmazni, mint hogy elveszítjük az ártatlanságunkat. Egy mindent egyben tartó, szilárdan és megkérdőjelezetlenül önmagán nyugvó, közös illúzió szereplői, résztvevői és fenntartói leszünk. Némiképp semlegesebb megfogalmazásban: hogy részei legyünk a mindenki által játszott nyelvjátéknak, továbbá erkölcsi és kulturális szabályrendszernek, és hogy ezáltal egyáltalán emberi kapcsolataink lehessenek, nem csak meg kell tanulnunk, hanem mélyen interiorizálnunk kell ezeket a nyelvjátékokat és szabályokat. Hogy ne veszítsük el másokkal a kapcsolatot, alá kell vetnünk magunkat a közfelfogásnak: szubjektummá kell válnunk. Ennek a szubjektummá válásnak az egyik döntő és szükségszerűen bekövetkező pillanata pedig az ártatlanság elvesztése.

Innocence and the Birth of the Subject

Keywords: innocence, existence, normality, sensus communis, consciousness, subject

The starting point of this study is that the phenomenology of the subject cannot content itself with an examination of the subject's reflective consciousness. We must be able to talk about the formation of the subject and not only in the objectifying language of developmental psychology. Although the birth of the subject cannot be investigated directly and phenomenologically, the experience of existential events does provide an insight into this process. Key to this is the experience of losing innocence.

The paper explores the concept of innocence from three aspects: the loss of innocence is presented through Kierkegaard's analysis. The need to restore innocence is formulated by the thinking of Nietzsche. The retrospective construction of innocence will be analysed on the basis of a late short story by Dostoevsky. These three aspects shed light on the complex interrelations between existential innocence and social normality.

A tudattalan lehetséges megközelítései Husserl fenomenológiájában

Megközelítések

Különböző gondolkodói korszakainak megfelelően Husserl életművében a tudattalan különböző megközelítéseit azonosíthatjuk be.¹ A legkorábbi, statikus fenomenológiai korszakban a tudattalan problémája az éber, figyelmes tudat fókuszát körülvevő háttérként, horizontként merül fel. A figyelem középpontjában álló tárgy köré szerveződő, atematikus értelemhálózatként. Idetartoznak az észlelt tárgy nem látott oldalai, kontextusa, a funkciójával kapcsolatos asszociációk stb.

A tudattalan egy másik aspektusa az időtudat kapcsán merül fel. Egyrészt az időtudat kiterjedt retencionális és protencionális, azaz aktuálisan nem tudatos fázisokat is magában foglaló struktúrájaként, másrészt a retroaktivitás jelenségén keresztül, mely utóbbi már a genetikus fenomenológiai elemzések körébe tartozik, de az időtudat problémájával szoros kapcsolatban áll. Eszerint a jelen fázisban aktuálisan tudatos tárgy vagy tartalom felismerhetőségét, megtapasztalhatóságát egy, két irányban is kiterjedt, atematikus időbeli horizont teszi lehetővé, amely alapvetően tudattalan. A későbbi, *Bernaui kéziratok*ban kifejtett időkonceptió értelmében pedig ez a retenciók és protenciók közötti oszcillációban, ide-oda mozgásban létrejövő, keletkező értelem dimenziója.²

A harmadik megközelítés, a genetikus fenomenológiai elemzések passzív szintézisről szóló tana, ezzel szoros összefüggésben áll. A témával kapcsolatos elemzéseiben, amelyek utólag az *Elemzések a passzív szintézisről* címen jelentek meg,³ Husserl kimondottan azt tematizálja, hogyan jön létre tapasztalati tárgy/értelem az éber tudat háta mögött zajló szintézisek eredményeként. Azaz, az affektusok és értelemképződmények kavargó sokaságából miként alakul ki egy egységes tárgy- és ténytudat. A tudattalan fogalma ebben az értelemben, a rögzülés előtti állapotban, az alakulófélben

1 | Marosán Bence négyféle lehetséges tematizálását azonosítja be a tudattalannak a husserli életműben. Lásd Marosán Bence Péter: Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán. *Magyar Filozófiai Szemle* 64 (1). 2020.

2 | Lásd Edmund Husserl: *Die bernaui Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (Husserliana XXXIII). Dordrecht-Boston, London, Kluwer 2001.

3 | Edmund Husserl: *Husserliana 11. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Edited by Margot Fleischer. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1966. A továbbiakban HUA 11-ként hivatkozom rá.

lévő értelemkezdemények kavargó, egymásra tevődő sokaságát jelöli. Azt a történet, amelyet majd Merleau-Ponty vad értelemképződésnek nevez. A terjedelmes husserli életműben egy úgynevezett ösztöntan is kibontakozik, amely szintén kapcsolható a tudattalan témájához és a passzív genezishez. Végül pedig a generatív fenomenológia kontextusában is beszélhetünk egyfajta kollektív, interszubjektív tudattalannról.⁴

Meg kell azonban említeni, hogy Husserlt a tudattalan szó szoros értelmében vett kérdése nem igazán foglalkoztatta. A témát a fenomenológiai kutatások határterületének tartotta, és úgy gondolta, hogy értelmesen tárgyalni csak a tudat mélyreható, széles körű elemzése után lehetséges. Később azonban a genetikus fenomenológiai elemzések kapcsán újra szembesült a tudattalan problémájával, a passzív szintézisek elméletét azonban továbbra sem a tudattalan kérdéskörébe sorolta.⁵

Alexander Schnell úgy érvel, hogy ha a tudat husserli meghatározásából indulunk ki, a tudattalan elgondolására több lehetőség kínálkozik. A tudatot meghatározhatjuk immanens élményáramként, belső keletkezésként, amely tudatában van önmagának, vagy intencionális aktusok szövedékeként.⁶ Az első meghatározás, bár eléggé pontos, mégis túl tág, a második körben forgó, a harmadik, az *V. Logikai vizsgálódásban* kifejtett definíció viszont jó kiindulópont lehet ahhoz, hogy hozzáálssunk a tudattalan problémájának fenomenológiai kifejtéséhez. Eszerint a tudattalant nem intencionális aktusként kell elképzelnünk, hanem valami ettől különbözőként. A nem intencionális karaktert mutató élményeinkben vagy azokban, amelyekben akár csak időlegesen csődöt mond ez az intencionális működés. De úgy is fogalmazhatunk, hogy a preintencionális, preperszonális testi-affektív szférában lezajló értelemképződésben. Husserl figyelmét természetesen nem kerüli el ez a témakör.

Időtudat és keletkezés

A keletkezés problémája a husserli filozófiában szorosan összefügg az idő kérdéskörével, az idő pedig elsősorban az élmények belső, immanens idejeként válik elemzés tárgyává.

Amint azt Husserl 1905-ös, *Előadások az időről* című könyvében olvashatjuk, az idő fenomenológiai problémája mindenekelőtt az időtudat eredetének és létrejövésének a

4 | Marosán: i. m. 81–83.

5 | Erre utal Eugen Finknek, Husserl legközelebbi asszisztensének a megjegyzése *Az európai tudományok válsága* XXI. mellékletében, melyben azt hangsúlyozza, hogy a tudattalant hiba lenne a tudat intencionális elemzéseinek a módszere alapján mintegy „elhomályosodott”, „felébreszthető” tudatként felfogni, vagy a tudatosság első stádiumaként elgondolni. Az a megközelítés, amely úgy kezeli a tudat jelenségeit és tudattalan manifestációit, mintha azok közvetlenül adottak lennének, naiv idealizmus, a fenomenológia pedig – írja Fink – „széttöri a tudat közvetlen adottságának a látszatát és egy újszerű, nehezen kivitelezhető tudományhoz vezet”, amelynek keretében csak fokozatos elemzések során tanulhatjuk meg meglátni, mi a tudat. A tudattalan kérdése csak ezután, ebből kiindulva vethető fel. – Vö. Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága II.* Atlantisz, Bp. 1998. 197–201; Lásd még Demot Moran: Husserl's Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious. In: *Unconscious between Phenomenology and Psychoanalysis*. Ed. Dylan Trigg and Dorothee Legrand. Springer 2017.

6 | Alexander Schnell: Reflections on the Phenomenological Unconscious in Generative Phenomenology. In: *Unconscious between Phenomenology and Psychoanalysis*. Ed. Dylan Trigg and Dorothee Legrand. Springer 2017. 26–27.

felmutatását foglalja magában.⁷ A vizsgálat tárgya az élmények immanens ideje, ez azonban csak azoknak az élményeknek az idejeként vizsgálható, amelyekhez hozzá tartozik. Ugyanakkor egy immanens tárgyiség ideje is, hiszen az élménynek mindig van egy tárgya, amelyre vonatkozik, és egy tartama, amely egyben e tárgy idejét képezi. Az időtárgyak mindig egy bizonyos megjelenési módban, ún. „lefolymódusban” adóttak.⁸ Ez nem tudat, viszont a tárgy ebben a lefolymódban bukkan fel. A lefolymódnak a változások egységet alkotó kontinuumai, olyan fázisok, amelyek nem oszthatóak sem pontszerű egységekre – nem bonthatóak például lineárisan egymásra következő pontszerű mostok sorára –, sem önmaguknál kisebb fázisokra, de ők maguk sem határolódnak el egymástól, hanem egymás kontinuumos folytatásai. A lefolymódusok két alapvető típusát különböztethetjük meg, az immanens időtárgy lefolymódjának kezdetét, amely mostként vagy jelenfázisként jellemezhető, és a lefolymód fázisok egy, ehhez a mosthoz képest korábbi kontinuumát, amely „állandóan bővülő múltak kontinuumata”. Ez utóbbit Husserl retenciónak nevezi.⁹ Ha végigmegyünk az időtárgy egész idői kontinuumán, akkor azt látjuk, hogy ez folyamatosan változik, pontosabban a lefolymód karaktere folyamatosan átalakul. Amint egy új most lép fel, az őt megelőző mostfázis elmúlttá változik át, az ezt megelőző mostfázisok sora pedig még inkább a múltba süllyed.

Az időtárgy felfakadásának kezdete, az ősbnyomás egy folyamatos megújulás. Amikor pedig egy új ősbnyomás kiszorítja az őt megelőzőt, akkor az retencióba megy át. Így még mindig tudatos, de immár egy elmúlt hang mostjaként. Ugyanakkor a retenció sohasem egyedül kapcsolódik az ősbnyomáshoz, hanem retenciók sorozataként, amelyben minden egyes retenció egy korábbiak a módosulása. Ilyen értelemben minden egyes retenció valamikori ősbnyomások többszörös módosulását hordja magában, ezt pedig mint saját múltját kapcsolja a mindenkor aktuális mosthoz. Az aktuális, benyomászerű tudat mindig magával vonja az éppen elmúlt retencionális tudatát. Ilyen értelemben minden egyes felfakadó most egyúttal az éppen elmúlt keletkezése is. A retenciónak köszönhetően ez az újonnan felfakadó most az elmúlt folytatása, továbbfejlődése, ugyanakkor minden elmúlt, retencionális kontinuumban adott mostfázis mint ennek az ősbnyomásnak a múltja jelenik meg.¹⁰ Az aktuális mostfázis ugyanakkor egy várakozáshorizonttal is folyamatos kapcsolatban van, amelyet Husserl protenciónak nevez. Azt, hogy ez milyen módon szervezi a tapasztalat alakulását, az 1905-ös időelőadásokban Husserl nem fejti ki bővebben, az 1917–18-as időelmélkedéseiben, a *Bernaui kéziratokban* azonban kiemelten tárgyalja.¹¹

A *Bernaui kéziratokban* elemzése már a genetikus elképzelések jegyében születtek, így újszerű perspektívában tárgyalják az idő problémáját, ami a korábbi, statikus modell átértelmezését vonja maga után. Az ősbnyomás immár nem annyira az eredeti felfakadás, az abszolút kezdet helye, hanem valamilyen értelemben a jövőre vonatkozó előzetes várakozás, egy protenció betöltődése is.¹² A protenció egy dallam

7 | Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor és Ullmann Tamás. Atlantisz, Bp. 2002. 20.

8 | Uo. 39.

9 | Uo. 41.

10 | Uo. 41–47.

11 | Edmund Husserl: *Die bernaui Manuskripte über das Zeitbewusstsein (Husserliana XXXIII)*. Kluwer, Dordrecht, Boston, London 2001.

12 | Uo. 7

esetében például az aktuális hang vagy dallam további lefolyásának az előrevetítése. A jelenbeli tapasztalat formálódása tehát egyrészt az aktuális protencióinak, másrészt a már retencióba süllyedt jelenfázis protencióinak a függvényében alakul. Ugyanúgy, ahogy a retenciók, a protenciók esetében is egy módosulási láncolatról beszélhetünk, ahol minden egyes jelenbeli várakozás múltbeli, betöltött vagy be nem töltött várakozások tovább élésévé válik. Ebben az értelemben nincs megformálatlan, a maga spontaneitásában adódó ősbnyomás. A helyzet azonban még ennél is komplexebb, a retenciók és protenciók ugyanis folyamatosan egybefonódnak, és minden jelenfázisban áthatják, átszövik egymást.¹³ Ebben az értelemben azonban az ősbnyomás hületikus összetevője, a nyers érzet vagy érzéki sem egy önmagában adódó benyomás, hanem egy tudatilag már többé-kevésbé formált, retencionális-protencionális halmazba illeszkedik. De nem annak egy elemként vagy elkülöníthető fázisaként, hanem az élményfolyam részeként. Amint Ullmann Tamás rámutat, az *Időelőadások*hoz képest itt nemcsak a megközelítés, hanem a fogalomhasználat is megváltozik.¹⁴ Ősbnyomás helyett Husserl itt már ősadatról (Urdatum), időtárgy helyett pedig eseményről beszél. Ha egy dallam megjelenését – érvel Ullmann – nem egy időtárgy, hanem egy tapasztalati esemény megjelenésének tartjuk, akkor nagyon is átértelmeződik a protenciók szerepe.¹⁵ Az esemény értelmét ugyanis meghatározza, hogy miként tapasztaljuk, másrészt egy eseményhez protenciók sokasága kapcsolódik, amelyek közül a megvalósult visszamenőleg is átírja a többi lehetőség érvényét. Ezáltal kijelöli az újabb lehetséges protenciókat, és meghatározza az esemény jelenbeli megélését. Az esemény és megélése egy folyamatosan változó, dinamikus értelemalakulás. Lefolyása pedig nem lineáris időbeli fázisok egymásra következése, hanem egyfajta ide-oda mozgás, oszcilláció a különböző protenciók és retenciók között.¹⁶

Passzív genezis

A passzív genezis témája Husserlt dokumentálhatóan 1917–18-ban, a *Bernaui kéziratok* megírásának időszakában kezdi el foglalkoztatni, majd az elkövetkező években ki is dolgozza a tapasztalati értelem genetikus elemzésének alapelveit. A genetikus fenomenológia célja a tapasztalati értelem keletkezésének kutatása és e keletkezés törvényszerűségeinek feltárása. Husserl genetikus elemzéseiben egyrészt a tárgyiságok keletkezését követhetjük nyomon, másrészt az ezt megelőző, megalapozó passzív szintéziseket – az úgynevezett hületikus adottságok kialakulását. Továbbá azoknak az affektív szerveződéseknek a létrejöttét, amelyek mindezt megalapozzák. E szintekhez tartozik egy passzív, a szintéziseknek teleológiát adó háttérstruktúra is, amelyet Husserl ösztönintencionalitásnak nevez.¹⁷ A genetikus fenomenológia egyrészt ezt az ösztönintencionalitást tárja fel, másrészt azoknak a passzív, asszociatív szintéziseknek a működését mutatja meg, amelyek minden tárgyi, intencionális értelemképződést

13 | Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma*. L'Harmattan, Bp. 2010. 206.

14 | Uo. 205.

15 | Uo. 209.

16 | Uo. 207.

17 | Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén II*. L'Harmattan, Bp. 2020. 220.

megelőznek. A genetikus fenomenológia módszere ugyanakkor némileg más, mint a fenomenológiai redukció statikus fenomenológiában kitüntetett változatai. Itt már nem működik az akaratlagos szemléleti beállítódásváltás, az eidetikus variáció és a különböző képzeleti és gondolati perspektíaváltások. Az egyetlen fogódzó a változás és értelemalakulás egyes szám első személyű megfigyelése, aminek során legfeljebb a kész tárgyiságoktól és az e tárgyiságok létre vonatkozó, alapvető feltételezésektől kell eltekintenünk. Azaz mindentől, ami egy meghatározott, rögzített formába szorítaná az élményeket.

A *Husserliana XI*-ben összegyűjtött, passzív szintézisről szóló szövegek, illetve a későbbi C-kéziratok alapján úgy tűnik, hogy Husserl szerint minden tudati szintézis legalsó és legalapvetőbb szintje a nyers érzéki adatok, a hűletikus adottságok szintje.¹⁸ Ezek még nem azonosítható, nem objektivált érzéki adatok, és jellemzően nem izoláltan bukkannak fel, hanem egy érzéki mező részeként, a tárgyiságok kontextusaként. A hűletikus tárgyiságok létrejöttét egy következő szinten asszociatív szintézisek valósítják meg, amelyek az időtudat szintetizáló tevékenységére épülnek. Amint arra korábban már utaltam, az ősbemutató formájában a tudatba lépő hűletikus adat azáltal tesz szert tartós létezésre, hogy a retenció reproduktív módon megőrzi, és így egy fáziskontinuum részévé válik.

Asszociáció és affektivitás

Freudhoz hasonlóan Husserl is azt találja, hogy a tudat mélyrétegében munkáló, legalapvetőbb, személytelen működésmód az asszociáció. Az asszociatív működések két szinten fejtenek ki hatást: a már kialakult tárgyi értelmek és a még alakulófélben lévő értelemkezdemények között. Minket most az utóbbi szinten zajló folyamat érdekel. Ezt a hűletikus szinten működő asszociációt Husserl bizonyos szöveghelyeken „őssasszociációnak” (Urassoziation) nevezi, tudniillik ez az, ami az eredeti érzékiség és az eleven jelen szférájában létrehozza a hűletikus mezőt.¹⁹ Marosán szerint úgy kell ezt elképzelnünk, mint a hűletikus egységek (de nem önálló adatok) közötti folyamatos szintézist és összeolvadást (Verschmelzung).²⁰ Husserl ennek az őssasszociációnak két alapvető típusát különbözteti meg: a homogenitáson és a heterogenitáson alapuló asszociációt. Ezek egyszerre működnek, egymással párhuzamosan és egymással összefüggésben, hiszen az érzéki mezőből csak úgy tud bármi kiemelkedni, hogy közben elkülönül más alakzatoktól és a háttérüket képező mezőtől, miközben a hozzá hasonlókhöz kapcsolódik. A homogenitásnak és a heterogenitásnak ezek a szintézisei hozzák létre a vizuális, akusztikus és taktilis mezőt.²¹ Az egymással összekapcsolódó hűletikus adatok ugyanakkor többszörösen rétegzik ezt az érzéki mezőt, így kialakítják az előtér és háttér viszonyait. Az előtér és a háttér mindig elválik egymástól, és az azokat érzékelő szubjektum, illetve érzéki egységek függvényében folyamatosan változik. Ezzel, akár látási, akár tapintási, akár hallási tapasztalatainkat vizsgáljuk,

18 | Lásd *HUA 11*.

19 | *HUA 11*. 151, 157, 180, 390.

20 | Marosán Bence Péter: *i. m.* 180.

21 | *Uo.* 184.

folyamatosan találkozunk. Egy metrómegállóban például az egyik pillanatban az érkező szerelvény hangja még csak háttér a mellettem álló, hangosan vitatkozó utasok beszélgetéséhez képest, de pár másodperc múlva, ahogy közeledik, ez megváltozik. A szerelvény hangja erőteljesebbé válik, és kiemelkedik a hallómezőből. Pár másodperccel később, amikor megáll, és csendesebben zúg, a ki- és beszálló emberek lépte, cipőjük kopogása kerül a hallótér fókuszába, amelyből szintén kiemelkedik egy-egy telefonbeszélgetés foszlánya vagy a hangosbemondó közleménye. A hűletikus genezisnek ezen a szintjén még nincsenek kialakult tárgyi értelmek, csak értelemkezdemények és egymással vetélkedő értelemrendek.²² A hűletikus szintézisek ugyanakkor már motiválják, irányba terelik az értelemadást. A hűletikus komponens ugyanis a tapasztalatban olyan tényezőként adódik, ami afficiál, azaz felkelti a tudat figyelmét.

Az affekció Husserl meghatározásában az a mód, ahogyan a hűletikus adottságok hatást gyakorolnak/hatást váltanak ki a szubjektumban. A hűletikus adottságok kiemelkednek az érzéki mezőből, majd a kiemelkedésekből affektív inger (Reiz) indul ki a tudat felé. Azt is mondhatjuk, hogy az érzéki mező az én számára affektív tendenciák és ingerek szövedékeként jelenik meg, amit Husserl találóan affektív domborzatnak (Relief) nevez.²³

Az affektív egységek közötti egyik alapvető asszociációs fenomén az ébresztés (Weckung) fenoménje. Husserl asszociatív ébresztésről, illetve affektív ébresztésről is beszél, amely azon alapul, hogy az egyes hűletikus-affektív elemek rezonálnak egymásra.²⁴ A tapasztalás folyama során bizonyos elemek lesüllyednek a tudat mélyére vagy a háttérbe szorulnak. Egyes jelenbeli benyomások azonban ismét a tudat fókuszába emelik a már lesüllyedteket, és a retroaktív ébresztés során teljesen átrendezik az általuk létrehozott érzéki mezőt.

Retroaktív ébresztés

Ullmann Tamás szerint a retroaktív ébresztés tapasztalata alapvető bizonyíték a tudatosság szintje alatt zajló, passzív értelemképződésre, ugyanakkor a genetikus fenomenológia egyik kitüntetett vizsgálódási terepe.²⁵

De mi is az a retroaktív ébresztés? Husserl ennek kapcsán folyamatosan a dallam felismerését hozza fel példának. Abban a pillanatban, hogy a háttérben szóló zene hangjait, amely korábban nem ragadta meg különösebben a figyelmem, hirtelen egy ismerős dallamként ismerem fel, retroaktív ébresztés történik. A dallamként való felismerés ugyanis feltételezi, hogy a zenét úgymond visszamenőleg is ekként a dallamként azonosítom. Egy másik példa erre, hogy ülök a laptopom előtt, és elmélyülten koncentrálni írok valamit. Egy idő után nagyon nehezemre esik a figyelés, és feszültté, irritálttá válok, majd egyszerre csak meghallom, hogy a kutya nyüszít az ajtó előtt. Akkor jövök rá, hogy azért érzem magam feszültnek, mert egy ideje már hallom ezt a nyüszítőt

22 | Uo.

23 | HUA XI. 164.

24 | Uo. 406–410.

25 | Ullmann Tamás: *i. m.* 278.

hangot. Tapasztalatom ettől a felismeréstől visszamenőleg is átíródik. A retroaktivitás azonban nemcsak a kiterjesztett jelen vagy a közelmúlt kapcsán történik meg, hanem az is előfordul, hogy egy jelentőségteljes felismerés nyomán átíródik a távolabbi múlt egy egész szakasza, és ezáltal a jelen is. Vegyünk például egy szakítási helyzetet. A barátom, akivel már hetek óta feszültebb viszonyban vagyok, egy reggeli kávézás alkalmával közli, hogy ő tulajdonképpen nem akarja velem ezt a kapcsolatot folytatni. Ettől a közléstől egyrészt értelmet nyer az elmúlt hetek feszültsége, távolságtartása, másrészt bizonyos korábban elhangzott mondatok és események teljesen más fénybe kerülnek. Hirtelen világossá válik, hogy miért volt napokig elérhetetlen, és miért nem válaszolt az üzeneteimre. Hogy miért viselkedett olyan furcsán bizonyos helyzetekben, amikor ott volt egy bizonyos másik nő. A közelmúlt eseményei ezektől az új felismerésektől teljesen új értelmet nyernek, a hetek óta tartó feszültség és rossz előérzet alakot ölt.

De mi történik ezekben a helyzetekben? Amint Ullmann is felhívja rá a figyelmet, itt nem pusztán a múlt egy új értelmezése történik, hanem maga a múlt változik meg. Egy új múlt jelenik meg lelki szemeim előtt, amekt nem szünteti meg, de érvényteleníti a korábbi. Egy paradox megfogalmazással élve, a jelen egy eseményének a hatására egy új múlt keletkezik.²⁶ De hogyan történik mindez? Úgy, hogy a rejtett értelem már eleve is ott volt a történetekben, ott vonult mintegy búvópatakként, ki nem mondott, fel nem ismert lehetőségként. Nem készen, ebben az alakjában, amelyet felismerek, hanem egy formálódó, alakuló sokértelműségként, ambivalens értelem-tendenciák kavargásaként. Az ébresztés fenomenójában az történik, hogy egy jelenbeli benyomás affektív ereje visszasugárzik (Rückstrahlung affektiver Kraft) a korábbi, affektíve gyengébb vagy semleges érzéki adatokra, és azokat erővel, elevenséggel tölti fel. Husserl ezt a következőképp fogalmazza meg:

Az elrejtett értelem implikációjához lényegszerűen tartozik hozzá az ébresztés ősfenomenje. Ez alatt két dolgot értünk és választunk le: a már önmagában tudott ébresztését és az elrejtett ébresztést (...) az eleven jelen az új affektív erő mindig új forrását hordozza, ami ébresztő módon átáramolhat összefüggésekbe, a retencionálisan konstituált egységekbe, és ami mind koegzisztenciában lehetővé teheti az összeolvadás, az összekapcsolás és a kontraszt szintéziseit.²⁷

Az összeolvadás és összekapcsolódás szintéziseinek a kulcsa tehát az affektív érintettség, a szónak a husserli és tágabb értelmében egyaránt. Figyelmünket mindig az kelti fel, ami érzékileg és érzelmileg megérint. E kettő valójában nem is szétválasztható. Az affektív visszasugárzás ugyanakkor – amint arra Ullmann szintén kiemelten felhívja a figyelmet – nem a kész intencionális vonatkozások mentén zajlik, és nem is az idő tengelye, vagyis a retencionális sor mentén, hanem azzal mintegy ellentétes irányban: azt megakasztva, felforgatva érvényesül. Egy úgynevezett harmadik tengelyen, amely, bár érintkezik és hatással van mindkettőre, megvannak a maga saját törvényszerűségei.²⁸ Ezzel kapcsolatban tanulságos az *Elemzések a passzív szintézisről* következő passzusa:

26 | Uo. 279.

27 | HUA XI. 172. Az magyar fordítás Ullmann Tamás könyvében szerepel. Lásd Ullmann: i. m. 279.

28 | Ullmann: i. m. 289–290.

Az eleven jelenen belül egy egészen sajátos affektív teljesítménnyel kerülünk szembe, nevezetesen a rejtett, implicit intencionalitásában elakart felébredésével. Az affektív erőközlés révén, aminek az ősforrása természetesen az impresszionális szférában van, egy affektíve sajátos tartalommal szegény vagy éppen teljesen üres retenció képessé tehető arra, hogy újra visszaadja azt, ami benne rejlik, mint elködösült értelemtartalom. Egy retenciót nem lehet úgy elemezni és feltárni, mint egy szilárd dolgot. Semmi szilárd nincs benne, és nem lehet rögzíteni, hiszen a retencionális folyamatot nem lehet feltartóztatni lefolyásának merev szükségszerűségében. Ha az áramlásban konstituált tárgy sajátos affektív erőre tesz szert, akkor ugyan a retencionális változás folyamata állandóan továbbléphet, ám az evvel kéz-a-kézben járó affektív elködösülés folyamata fel lesz tartóztatva.²⁹

Ullmann úgy gondolja, hogy a keletkezés folyamatáról kizárólag a retroaktivitás révén szerzünk tudomást, ugyanis ez az a tapasztalatunk, amelyben egyszerre tudunk belülről, az átéltség érzetével és kívülről, a reflektív tekintet távolságával ránézni arra. A keletkezés ugyanis csak egyes szám első személyből megélve és megfigyelve az, ami: alakulás, változás, valamivé válás, melyben a tárggyal együtt magam is változom.³⁰ A retroaktív ébresztésnek szerinte döntő jelentősége van a genetikus fenomenológia számára, ez lehet ugyanis az alakuló értelem felmutatásának legfőbb módszertani eszköze. A keletkezést nem lehet steril, akaratlagos szemléleti redukciók végrehajtásával megközelíteni, csak a spontán módon megtörténő tapasztalatokban tetten érni.³¹

Fontos még kiemelnünk, hogy amint Husserl nyomán Ullmann hangsúlyozza, a retroaktív ébresztés nem valami kivételes, ritkán megtörténő esemény, hanem a tudat működésére általában jellemző mozgás. Tapasztalataink nagy része valóban retroaktív szerkezetű.

Összegezve Husserl idővel és passzív szintézisekkel kapcsolatos elgondolásait, azt mondhatjuk, hogy az aktuális tudatot affektív és asszociatív összefüggések hálózata veszi körül, amely az éppen tudatos tartalmak háttereként, horizontjaként van jelen. Fenomenológiai értelemben ezt a háttérrel vagy horizontot nevezhetjük tudattalannak. Az asszociatív és affektív működést pedig, melyeket legtöbbször a retroaktív ébresztés hoz működésbe, a tudattalan értelemképződés folyamatainak.

Approaches to the Thematization of the Unconscious in Husserl's Phenomenology

Keywords: Husserl, unconscious, sense-constitution, passive synthesis, retroactivity

Within the phenomenological tradition running from Brentano through Husserl to Merleau-Ponty, the unconscious is understood as a pre-intentional process – a mode of passive synthesis – that, though currently not within the field of awareness, can nonetheless be brought to consciousness and is rooted primarily in the embodied dimension. While Husserlian phenomenology is principally concerned with elucidating conscious

29 | HUA XI. 173. Az magyar fordítás Ullmann Tamás munkája. Lásd Ullmann: *i. m.* 283.

30 | Ullmann: *i. m.* 284–285.

31 | Uo.

experience – its modes, structures, and genetic constitution – Husserl's work also contains analyses that take up the question of the unconscious, albeit in a way markedly different from Freud's. What Husserl designates as "the unconscious" corresponds most closely to Freud's notion of the preconscious.

In this article, I contend that the problem of the phenomenological unconscious surfaces in Husserl's philosophy in four distinct contexts, each of which presents it, in some sense, as the background horizon of sense-constitution or as a latent operative dimension. In this paper I focus in particular on the temporal-phenomenological and genetic perspectives, as well as on the issue of retroactivity, since Husserl's analyses in these domains, I argue, address the topic with the greatest depth and philosophical reach.

A hit szavának gyengeségéről és erejéről, avagy Giorgio Agamben Walter Benjamins és Szent Pált olvas

1.

Jelen dolgozat a hit két formájáról szól, de nem egészen abban az értelemben, ahogy azt Martin Buber azonos című könyvében, *A hit két formájában*¹ tárgyalja. David Flusser vallástudós, a Jeruzsálemi Héber Egyetem professzora arról számol be Buber könyvéhez írt utószavában, hogy 1987-ben (amikor egyébként éppen ezen a több szempontból is jelentős *Utószón* dolgozott), Athén utcáin sétálva a következő feliratra lett figyelmes: *Trapeza emporikes pisteos*. Elég hamar realizálta, hogy a formula egy bank bejáratán áll, és egészen egyszerűen kereskedelmi hitelbankot [*die Bank des kaufmännischen Glaubens*] jelent. Ekkor ébredt rá arra, hogy nyelvészeti szempontból a Buber könyvének alapját képező distinkció (a görög *πισztisz*, „annak aktusa, hogy valamit igazként ismerünk fel” a héber *emuná*val, „a közösségben való közvetlen hit”-tel szemben)² nem állja meg a helyét: „a görög *πισztisz* éppen ugyanazt jelenti, mint a héber *emuna*”.³ Buber könyvének és distinkciójának jelentőségét tehát máshol kell keresni. Mielőtt rátérnénk arra, hogy hol, egy kicsit időzzünk ennél a rövid történetnél és annál a felismerésnél, amelyet e látszólag jelentéktelen esemény váltott ki Flusserből: „Jézus és Pál idején a *πισztisz*, több másik mellett, a következő jelentéssel bírt: »hitel«, és mint látjuk, ez azóta sem változott”.⁴ A *πισztisz* tehát egyszerre jelent *hitet* és *hitelt*. Giorgio Agamben megfogalmazásával élve: a hit nem más, mint az a hitel, amelyet „Istennél élvezünk, és Isten szava élvez velünk, amikor hiszünk (vagy hitelt adunk) neki”.⁵ De Szent Pál szavait is idézhetjük, aki *A zsidókhoz írt levél*ben (11, 1) a következőképpen fogalmaz: „a hit pedig a remélt dolgok szubsztanciája [ἐλπιζομένων

1 | Martin Buber: *A hit két formája*. Ford. Görföl Tibor. Typotex Kiadó, Bp. 2024.

2 | Giorgio Agamben: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri, Torino 2000. 106.

3 | David Flusser: Afterword. Transl. Petra Kamecke. In: Martin Buber: *Two Types of Faith*. Transl. Norman P. Goldhawk. Syracuse University Press, NY. 2003. 177–178.

4 | Uo. 178.

5 | Giorgio Agamben: *Capitalism as Religion*. In: *Creation and Anarchy*. Transl. Adam Kotsko. Stanford University Press, Stanford 2019. 69.

ὑπόστασις]”, tehát az, ami valamiféle „bizonyosságot”⁶ tulajdonít azoknak a dolgoknak, amelyek még ugyan nem léteznek, de reménykedésünk tárgyát képezve érdemesek arra, hogy hitünkkel és bizalmunkkal megelőlegezzük aktuális létezésüket – hogy kockáztassuk értük „szavunkat és hit(el)ünket”.⁷

A *kapitalizmus mint vallás* című töredékében Walter Benjamin amellett érvel, hogy a kapitalizmus nem egyszerűen „vallásilag meghatározott képződmény, ahogy Weber véli, hanem [...] lényegileg vallási jelenség – vallási szerkezettel bír”. E vallásnak három olyan vonása van, mely „már a jelenben is felismerhető”, ezek közül a harmadik különösen lényeges számunkra: „a kapitalizmus tiszta kultuszvallás”, ez a kultusz pedig „bűnbe-adósságba taszít”: „[f]eltehetőleg a kapitalizmus az első olyan kultusz, amely nem feloldoz a bűnök alól, hanem bűnössé-adóssá tesz”.⁸ Ha ezeket a gondolatokat összeolvassuk az imént megállapítottakkal, Agambennel együtt azt mondhatjuk, hogy a kapitalizmus olyan vallás, mely teljes mértékben és kizárólag a hiten alapszik, követői pedig *sola fide*, azaz „egyedül a hit által élnek”.⁹ A hívek egyedül „a hit pusztá tényében”, azaz „a tiszta hitelben” hisznek; ez a valódi értelme annak az untilg ismételt tézisének, miszerint ma „az Isten a pénz lett”.

Érdemes lehet felidézni az 1971. augusztus 15-én történeteket, ekkor ugyanis az amerikai kormány (Richard Nixon elnöksége alatt) úgy döntött, hogy felfüggeszti a dollár aranyra való átválthatóságát, ezzel pedig megszűnt az aranydeviza-rendszer; ez volt az a pont, amikor a kapitalizmus vallása napvilágra hozta „teológiai tartalmát”: miután megszűnt bármiféle külső referenciával való kapcsolata, a hitelként vagy pénzként felfogott hit „abszolút voltában affirmálta magát”.¹⁰ Agamben nem túloz, amikor a hitelt a páli *pisztisz* tökéletes paródiájaként határozza meg, ugyanis ettől a ponttól kezdve valóban a hit(el) válik a dolgok szubsztanciájává: a hit(el) mint szubsztancia – ez az új vallás dogmatikájának legfőbb tartalma. A páli meghatározás messianisztikus modalitása megszűnik, ugyanis itt a pénz a lehető legközvetlenebb, „maradéktalan” valóság.¹¹ Többé tehát nem beszélhetünk remélt dolgokról; attól a pillanattól kezdve, hogy a pénz válik a dolgok szubsztanciájává, azaz a dolgokat megalapozó bizonyossággá, a remény ellehetetlenül, elveszíti értelmét. De ha egészen pontosan akarunk fogalmazni, akár Benjamins is idézhetjük:

E vallási mozgalom, vagyis a kapitalizmus lényegéhez tartozik a végső kitartás Isten végső és teljes eladósodásáig, a kétségbeesés elért világállapotáig, melyet éppenséggel még *remélnék* is.¹²

6 | A legtöbb magyar fordításban így szerepel a görög ὑπόστασις, de előfordul még a „biztosíték”, „szilárd alap” és „valóság” is. Ezek egyébként az eredeti görög terminus találó, de részleges fordításai.

7 | Agamben: i. m. 69.

8 | Walter Benjamin: A kapitalizmus mint vallás. Ford. Fogarasi György. In: *A műalkotás a technikai reprodukció korában. Művészetelméleti és kultúrpolitikai írások*. Szerk. Zsellér Anna, Kerekes Amália. Open Books, Bp. 2024. 19–20.

9 | Agamben: i. m. 69.

10 | Uo. 70.

11 | Uo. És ahogy arra Agamben a Szent Pálról írt könyvében rávilágít, a páli messianizmus kulcskategóriája éppen a *maradék* (erre utal a könyv címe is, az idő viszonylatában: a messiási idő „maradék idő”).

12 | Benjamin: i. m. 20.

Mivel a jelen vallásából hiányzik a feloldozás, a megváltás mozzanata, a remény csak a kétségbeesés világállapotára, a végső és teljes eladósodásra irányulhat. A hit(el) maradéktalan aktualitása kizárja világunkból az eljövendőt, a tulajdonképpeni értelemben vett reméltet: ebben a világállapotban értelmetlenség olyan dolgokról beszélni, amelyek még nem, legfeljebb csak a hitünk által léteznek, hiszen *minden* a hit(el)ünk és kizárólag csak a hit(el)ünk által létezik. Bár nem egészen erre vonatkoznak Benjamin következő sorai, ebben az értelemben is olvashatjuk őket:

A kapitalizmus egy kultusz celebrálása *sans trêve et sans merci* [szünet és könnyület nélkül]. A kapitalizmusban ugyanis nincs »hétköznapi«, nincsen nap, mely ne ünnepnap volna.¹³

És kétségtelenül igaz, hogy a *Történelemfilozófiai tézisekhez* írt jegyzetei szerint éppen a „messiási világ az egyetemes és integrális aktualitás világa”, ráadásul az ebben a világban uralkodó egyetemes történelem és nyelv nem írott, hanem ünnepe, de ehhez rögtön hozzá kell tennünk (és Benjamin hozzá is teszi), hogy az egyetemes történelem és a tiszta nyelv mint ünnep már megtisztult mindentől, ami ünnepi: „Nem ismer ünnepi énekeket”.¹⁴ Reményeim szerint eme írás végére kiderül, hogy pontosan mi a különbség a kapitalizmus és a messianizmus világállapotai között, hisz ahogy azt a VIII. történelemfilozófiai tézisből tudjuk, különbséget kell tennünk „a dolgok rendje szerint való” és az „igazi rendkívüli állapot” között – jelenleg ugyan az előbbi uralkodik, „feladatunk” az utóbbi kiváltásában áll.¹⁵

2.

Ahogy azt már az imént jeleztük, Flusser meggyőzően érvel amellett, hogy *A hit két formájának* alapját képező buberi distinkció nyelvi szempontból nem állja meg a helyét. Van azonban egy másik distinkció, mely talán még a *pisztisz* – *emuna* különbségnél is fontosabb, ez azonban egyedül a keresztény hitfogalmat érinti: különbség van ugyanis Jézus hite [*dem Gott, di Gesù*] és a Jézus Krisztusban való hit [*an Gott/an Jesus, in Gesù Cristo*] között.¹⁶ Míg az előbbi „a történelmi Jézus vallására” és arra a hitre utal, amelyet Ő „szavaival és tetteivel gyakorolt”, addig az utóbbi „keresztre feszítése után, a keresztény közösségben érlelődött és egybeesik a krisztológia létrejöttével és annak igazként való vállalásával, hogy Jézus Isten egyszülött fia, aki emberré lett, és meghalt bűneink megváltásáért”.¹⁷ Ha e distinkció felől tekintünk az Újszövetséget alkotó szövegekhez, meg kell különböztetnünk azokat a szövegeket, amelyekből tudomást szerezhetünk Jézus életéről és hitéről (az evangéliumok, illetve *Az apostolok cselekedetei*), azoktól a szövegektől, amelyek a Jézusban való hit, valamint a keresztény

13 | Uo.

14 | Walter Benjamin: „Neue Thesen K”. In: *Gesammelte Schriften I.* Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991. 1234–1235.

15 | Walter Benjamin. A történelem fogalmáról. In: *Angelus Novus*. Szerk. Radnóti Sándor. Magyar Helikon, Bp. 1980. 965–966.

16 | Flusser: *i. m.* 2003. 180–182; Agamben: *Il tempo che resta*. 116.

17 | Uo.

teológia alapformáiról szólnak (János, Jakab és mindenekelőtt Pál levelei). Nem véletlen, hogy Pál hite Jézus feltámadásával kezdődik – írja Agamben –, és természetesen az sem, hogy ezekből a levelekből vajmi keveset tudunk meg a történelmi Jézusról. Ahogy azt *A korintusiaknak írt második levelében* olvashatjuk: „Úgyhogy mi mostantól fogva senkit nem ismerünk test szerint: ha ismertük is Krisztust test szerint, most már őt sem így ismerjük”.¹⁸ Pál hitének, azaz a Krisztusban való hitnek a „lényegi tartalma a keresztre feszített és feltámadt Jézus Messiás”. Meg kell tehát vizsgálnunk, mit jelent hinni a Messiásban.

Mindenekelőtt azt kell tudnunk – állítja Agamben –, hogy az a formula, melyet Pál hite kifejezésére használ (*πιστευειν εις Ιησουν χριστον*, „hinni Jézus Messiásban”) nyelvtani szempontból különösen szokatlan és furcsa, hisz egy ún. nominális szintagmát tartalmaz: a *Ιησουν χριστον* ugyanis nem Jézus Krisztus tulajdonnévére utal (hisz a „Jézus Krisztus” sosem volt tulajdonnév), ráadásul „Jézus a Messiás [*Gesù è il messia*]”-ként (hangsúly a kopulán) sem fordíthatjuk, hisz ahogy arra a modern nyelvészek (Antoine Meillet, Émile Benveniste) több esetben is felhívták a figyelmet, téves úgy értelmezni a nominális mondatokat, mintha azok „egy rejtett vagy jelenlévő (de nullfokú) kopulát” tartalmaznának.¹⁹ Ami tehát a létige kopulatív vagy predikatív jelentését és használatát illeti, kijelenthetjük, hogy az általa implikált logika és ontológia (a lényeg, az esszencia ontológiája) nem érvényes a nominális mondatokra: Pál formuláját semmiképpen nem érthetjük úgy, mintha azt jelentené: „Jézus az a szubsztancia vagy preszuppozíció, amely rendelkezik a Messiásként való lét tulajdonságával vagy minőségével”.²⁰ A „messiás” nem predikátum, ahogy egyébként a „Jézus” sem szubjektum; viszonyuk nem predikatív, de ettől függetlenül elválaszthatatlanok, anélkül, hogy tulajdonnevet képeznének. A nominális szintagmák és mondatok tehát egy egészen más ontológiát feltételeznek. Ennek kifejeződését pillanthatjuk meg a szerelem fenomenológiájában: a szerető sosem a szeretett lény ezen vagy azon tulajdonságát szereti; egy minőség vagy lényeg sosem képezheti a szeretet tárgyát. Akit szerettek, azt „úgy létében” szeretem: „Szeretem a szép-barna-gyengéd-Máriát, nem pedig azért szeretem Máriát, mert szép, barna és gyengéd, azaz amennyiben ezzel vagy azzal az attribútummal rendelkezik”.²¹ Természetesen nem véletlen – teszi hozzá Agamben –, hogy hit és szeretet rendkívül szorosan összefonódnak Pál leveleiben.²² A hit tehát egy olyan szférát jelent, amelyben a nyugati (ebben a kontextusban görög) metafizika konstitutív kategóriái (szubsztancia – minőség, egzisztencia – esszencia) érvényüket veszítik: az „oszthatatlan események” világa ez, lakója pedig nem ítéletei által próbál tájékozódni benne („a fű zöld, a nap meleg, a hó fehér”), hanem hagyja, hogy ezek az események („a hó fehéreként-létezése [*esser-la-neve-bianca*]”, „a nap melegként-létezése [*essere-il-sole-caldo*]”) elragadják, magukba vonják, s mint szubjektumot (de inkább mint a szubjektíváció szinguláris eseményét) maguk konstituálják. A hit fenomenológiájához visszatérve: a hit világa Pál szerint olyan világ, amelyben

18 | *Biblia*. Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája. Bp. 2014. 2Kor 5, 16.

19 | Agamben: i. m. 118–119.

20 | Uo.

21 | Uo. 119–120.

22 | Lásd *Biblia*. 1Kor 13, 4–7.

nem azt hiszem, hogy Jézus, egy ilyen és ilyen ember, a Messiás, Isten egy-születött Fia, született, de nem teremtmény, az Atyával egylényegű, hanem egyszerűen Jézus Messiásban hiszek; el vagyok ragadva általa, bele vagyok száműzve [*sono deportato in lui*], abban az értelemben, hogy »nem én élek, hanem a Messiás él bennem.«²³

A hit világa mellett azonban a hit szaváról is beszélnünk kell, hisz a hit tapasztalata Pál számára elsősorban nyelvi tapasztalat. Erről tanúskodik a *Rómaiakhoz írt levél* azon passzusa (10, 8–10) is, melyben Pál a „hitből való igazság” szaváról ír, mely azt mondja:

»Közel van hozzád az ige, a te szádban és a te szívedben«, mégpedig a hit ígéje, amelyet mi hirdetünk. Ha tehát száddal vallod [*ὁμολογῆσῃς ἐν τῷ στόματί*] Úr Jézust, és szíveddel hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból, akkor üdvözülsz. Mert szívvel hiszünk a megigazuláshoz, és szájjal teszünk vallást az üdvözüléshez.²⁴

A hit ígéjét, a hit szavát szájunkkal valljuk és szívünkkel hisszük. A hit szavának eme megvallása azonban nem a latin *confiteri*, hanem a görög *homologeîn* jelentése szerint értendő, mely egészen egyszerűen annyit tesz, mint „ugyanazt mondani”, s tulajdonképpen két szó megegyezésére vagy egy szónak a valóság egy konkrét elemével való megfelelésére utal. (Pál esetén ez konkrétan a szavak [*logoi*] és a művek [*erga*], cselekedetek, tettek munkák megfelelését jelenti.) De tudjuk, hogy Pálnál a hit és a művek viszonya nem szimmetrikus, ráadásul szavak közti megfelelésről sem beszélhetünk, hisz az imént idézett szövegrészből világosan kiderül, hogy az a megfelelés, amelyről itt szó van, a száj és a szív viszonyára utal, ennyiben pedig a hit szavában keresendő.²⁵ Mindemellett pedig a hit szavának közelségéről sem feledkezhetünk meg, mely – ahogy arra Agamben rávilágít – nem egyszerűen térbeli, hanem mindenekelőtt időbeli közelségre, egészen pontosan közeledésre utal: „a száj és a szív megfelelése a hit szavában időbeli közeledés, sőt szinte egybeesés”.²⁶ Amiről tehát itt szó van, az nem valamiféle statikus azonosságviszony a hívő szája és szíve között. Jézus megvallása a közeledésként, szinte egybeesésként megnyilvánuló megfelelés tapasztalata. Pál ugyan különbséget tesz a szívvel való hit és a szájjal való megvallás, a hit szavának megvallása és a hit szavában való hit között, de ez a megvallás végső soron szív és száj elválaszthatatlanságát, feltartóztathatatlan közeledését, sőt egybeesését tárja fel. A hit szavának tapasztalata ennek a közeledésnek a tapasztalata, nem pedig a szó „denotáló jellegéé, dolgokra való utalásáé”, a szív hitéről pedig ugyanezt mondhatjuk: nem határozhatjuk meg egy állítás igazként való elismeréseként, „igaznak tartásaként”, és nem is valamiféle belső állapot leírása, hanem az *igazolás* gesztusa. A hit szava „kiejtése által valósítja meg jelentését”, azaz performatívum. Erről árulkozik a Pál által használt kifejezés, az *eggysz* etimológiája is, mely a közelségen túl a

23 | Agamben: i. m. 120.

24 | *Biblia*. Róm 13, 4–7. (A fordításon módosítottam – I. Z. Gy.)

25 | Agamben: i. m. 120.

26 | Uo. 121.

nyitottságra, a „kéz ürességére” is utal, melyet az *eggyűész*, az üres kézbe csúsztatott érem tölt be; A *zsidókhöz írt levél eggyűősa*, azaz keze se pedig Jézus Krisztus, aki a „jobb szövetségért” kezeskedik. A hit szavának közelsége is effajta érem – a garancia jele, mely kezeskedik e szó hatékonyságáért.²⁷

3.

Amennyiben a hit szavát performatívumként határozzuk meg, szólnunk kell arról, hogy mi különbözteti meg más beszédaktusoktól, különösképpen az eskütől és a gyónástól, melyek – mint az hamarosan látni fogjuk – egyszerre állnak közel és térnek el lényeges pontokon a hit megvallásának performatívumától (*performativum fidei*). Ahogy azt már a beszédaktus-elmélet atyjának számító J. L. Austin híres és nagy hatású könyvéből, a *Tetten ért szavak*ból tudjuk, a különféle nyelvi állítások feladatát nem redukálhatjuk „a dolgok pillanatnyi állásának leírás[ár]a vagy valamilyen »tény megállapítás[ára]«, amely megállapítás azután vagy igaz, vagy hamis lesz”. Olyannyira nem, hogy mindennapi nyelvhasználatunk során viszonylag kevés olyan mondatot használunk, amely maradéktalanul megfelel ennek a meghatározásnak, viszont számos olyat, mely „kimondása (természetesen a megfelelő körülmények között) nem leírása annak, hogy mi mondható arról, amit akkor teszek, amikor ezt mondom ki, nem is annak leszögezése, hogy csinálom, hanem maga a csinálás”.²⁸ Ez utóbbiakat hívjuk *performatívum*oknak, és ezek kapcsán jegyezte meg Benveniste, hogy „csak olyan körülmények között működhetnek, melyek, miközben biztosítják őket mint aktusokat, garantálják hatékonyságukat”.²⁹ Példának okáért: bárki kiállhat szülővárosa főterére, és elkezdhet kiabálni arról, hogy általános mozgósítást rendel el, de felszólítása nem válhat valódi beszédaktussá, mert ő maga nem rendelkezik adminisztratív hatalommal, amely kezeskedhetne szavainak hatékonyságáról.³⁰ Nem túlzás tehát azt állítani, hogy Benveniste e megjegyzésével a performatívumokat a jog szférájával összekötő „szoros kapocsra” világít rá, hisz a jog tulajdonképpen nem más, mint az a szféra, amelyben a nyelv önnön performatív regiszterével való azonosulása felé tendál.³¹

Mielőtt visszatérnénk e kapocs vizsgálatához, röviden szólnunk kell a performatívumok működésmódjáról. Kétségtelenül igaz, hogy a performatívumok *differentia specificáját* önreferencialitásuk adja: a leíró vagy ténymegállapító mondatokhoz hasonlóan a performatívumok is valamiféle valóságra utalnak, de ez egy olyan valóság, amelyet – sajátos hatékonyságukból adódóan – maguk hoznak létre. Önreferencialitásukat azonban éppen a nyelv „normális, denotatív funkciójának felfüggesztése konstituálja”.³² Amint egy egyszerű, konstatív mondat elé egy performatív igét állítunk, a konstatívum megszűnik konstatívumnak lenni, és a szavakat a tárgyakhoz/tettekhez fűző denotatív viszony, mely e konstatívumok lényegi működésének az alapja, érvényét veszti. Ez azonban

27 | Uo. 121–122.

28 | John L. Austin: *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Akadémiai Kiadó, Bp. 1990. 29, 33.

29 | Agamben: i. m. 122.

30 | Émile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard, Paris 1966. 273.

31 | Agamben: i. m. 122.

32 | Uo. 123.

nem jelenti azt, hogy a performatívumokról szólva le kellene mondanunk a nyelvfilozófia egyik központi problémájának, a nyelv és a világ viszonyának tárgyalásáról, hiszen e viszony természetére éppen a performatívumok működés módjának vizsgálata vethet fényt. Ezen a ponton vissza is térhetünk az előző bekezdés végén tárgyalt kapocs vizsgálatahoz. Agamben egy fontos analógiára hívja fel olvasói figyelmét: ahogy a kivételes állapot meglehetősen paradox jogi helyzetében a jog felfüggeszti önmagát, hogy e felfüggesztés által biztosítsa a normál állapotban (és állapotra!) való alkalmazhatóságát,³³ úgy a performatívumokban a nyelv felfüggeszti denotatív működés módját, és éppen ez a felfüggesztés garantálja a világgal, a dolgokkal való lényegi kapcsolatát. A nyelv kivételes állapotában (azaz a performatívumok által uralt meglehetősen extenzív szférájában),³⁴ akárcsak „a jog performatív erejének” a viszonylatában, a *dictum* és a *factum* klasszikus különbsége értelmét veszti, hisz a kettő egybeesik, a *dictum factum* válik.³⁵

A performatívumok működésének vizsgálata után végre rátérhetünk a kérdésre: mi különbözteti meg a hit szavát mint performatívumot az eskütől és a gyónástól? A gyónásról, bűneink megvallásáról, azaz a *confessio*ról (ebben az esetben *confessio peccatorum*)³⁶ éppen azért kell szólnunk, mert a görög *homologia* latin megfelelőjeként/értelmezéseként rendkívüli mértékben meghatározta (és mint azt rögtön látni fogjuk, mai napig meghatározza) azt, hogy miként gondolkodunk a megvallás, vallomástevés aktusáról. A *performativum fidei* gyónással való összehasonlításában Agamben Foucault 1981-es, Leuvenben tartott előadásaira³⁷ támaszkodik, melyek arról tanúskodnak, hogy a francia filozófus a gyónást az igazmondás [*véridiction*] sajátos formájaként határozta meg, s nem tartalmának, hanem aktus voltának jelentőségét hangsúlyozta.³⁸ A gyónás meghatározására az esküvel való szembeállítás révén tesz kísérletet, s míg az utóbbit a per archaikus formájának reprezentációjaként határozza meg, addig az előbbi a „modern perek” kontextusában elemzi (a kettőt pedig a keresztény *exagoreusisz* és *exomologésisz*³⁹ elemzése köti össze ama történeti kérdés

33 | Erről lásd Ilyés Zalán-György: A lehetetlenség kategóriájának politikai ontológiai jelentőségéről Giorgio Agamben filozófiájában. *Erdélyi Múzeum* 2024. 86(4). 37–41.

34 | Austin kutatásai után pedig a nyelv kontextusában sem túlzás azt állítani, hogy „a »rendkívüli állapot«, amelyben élünk, a dolgok rendje szerint való”. És akárcsak a történelem szférájában, itt is az igazi rendkívüli állapot kiváltása a feladatunk. Az utóbbi mondat az agambeni korpusz „roppant abbreviaturájaként” is olvasható. Történelem és nyelv rendkívüli közelségéről lásd Giorgio Agamben: *Lingua e storia*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Neri Pozza, Vicenza 2005. 37–57.

35 | Agamben: *Il tempo che resta*. 124.

36 | Bár nem feledkezhetünk meg arról, hogy a *confessio* „[e]gyszerre Isten dicsérete (*laudatio*) és az elkövetett emberi bűnök beismerése”. – Darida Veronika: *Filozófiai vallomások*. Kijárat, Bp. 2011. 9. Az eddigieket összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a keresztény *confessio* alapjáraton három aspektust foglal magában: a bűnök megvallását (*confessio peccatorum*), Isten dicséretét (*confessio laudis*), valamint a hit megvallását (*confessio fidei*). Ahogy azt Philippe Büttgen meggyőzően demonstrálja, e három aspektus közül Foucault-t leginkább az első, a bűnök megvallása foglalkoztatta, így talán nem meglepő, hogy az erről alkotott koncepciójában nemigen maradt hely a fogalom/gyakorlat másik két dimenziójának (különös tekintettel a kutatása szempontjából is releváns hitvallás aktusára). Philippe Büttgen: Foucault’s Concept of Confession. *Foucault Studies* 2021. No. 29. 8–9.

37 | Michel Foucault: *Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice*. Transl. Stephen W. Sawyer. The University of Chicago Press–Presses Universitaires de Louvain 2014.

38 | Uo. 14.

39 | „Mindkettő a bűnbánatra vonatkozik, de míg az utóbbi inkább az igazat cselekvésben nyilvánul meg – gesztusokban és tettekben kinyilvánítva a bűnbánatot –, addig az első az igazat mondást helyezi

tárgyalásának formájában, mely „a penitenciális bűnvallás” XII–XIII. században zajló intézményesülésének mikéntjét célozza). Mielőtt azonban e különbség tárgyalásába foglalnánk, a gyónás és az eskü természetének megvilágítása szempontjából gyümölcsöző lehet már most tisztázni, hogy Agamben pontosan miért és miként különbözteti meg a páli *homologíát* e beszédaktusoktól, azaz a szentségi/szakramentális, valamint a bűnbánati/penitenciális performatívumoktól.

Ahhoz, hogy ezt a különbséget megértsük, tudnunk kell, hogy Agamben szerint a nyelv lényegét egy olyan *reveláció* képezi, melynek mindenekelőtt maga a nyelv a tárgya. Amit tehát a nyelv minden konkrét elemén és megnyilvánulásán túl felfed, nem más, mint ön maga. A nyelv revelációja „a szó tiszta eseménye”, mely meghaladja a denotáció és a szignifikáció szféráját. Ezt az eseményt azonban két ellentétes irányú feszültség vagy potencia határozza meg: míg a *nomosz* a szó tiszta eseményének többletét az előírásokban és a szemantikai tartalmakban való artikulálása által igyekszik megszüntetni, addig a *pisztisz* a nyelv nyitottságának fenntartására törekszik, „bármely konkrét jelentési aktuson túl”.⁴⁰ Bár korábban azt állítottuk, a performatívumok úgy viszonyulnak a nyelvhez, mint a kivételes állapot a joghoz, ehhez akkor még nem (egészen) tettük hozzá, hogy különbség van a kivételes állapot virtuális és valós formája között. Amit tehát korábban eme analógia keretei között kifejtettünk, kiegészítésre szorul, hisz láttuk, a *nomosz* és annak nyelvi megnyilvánulása, „az eskü-paradigma”⁴¹ is feltételezi a nyelv denotatív funkciójának meghaladását, de e meghaladás célja éppen a nyelv működésének a biztosítása (az eskü esetén „a szerződés és kötelesség megalapozása”).⁴² Ezzel szemben a *pisztisz* és a *homologia* performatívuma a nyelv nyitottságának fenntartására (azaz a kivételes állapot valódi formájának kiváltására) törekszik. Amennyiben pedig ez annak a többletnek a fenntartását jelenti, mely a szó tiszta eseményeként minden pillanatban túlmutat a kommunikáció, szignifikáció és denotáció szféráin, azaz a nyelv „normál állapotán”, és nem használható ez utóbbi megalapozására, itt a kivételes állapot nyelvi formájának ama esetével van dolgunk, melynek célja/vége, azaz *télosza* nem a törvény fenntartása, hanem „tétlenítése”, „hatástalanítása”:

A messiás és a törvény közti kapcsolatot Pál a *katargein* igével fejezi ki, amely „tétlenítés”-t (*argosz*), „hatástalanítás”-t jelent [...]. Így írhatja Pál, hogy a messiás „minden hatalmat, minden autoritást és minden potenciát munkátlanná [katargesze(i)]” és ezzel együtt, hogy „a messiás a törvény *télosza* [azaz vége és beteljesülése]”: munkátlanság és beteljesülés itt tökéletesen egybeesnek.⁴³

előtérbe, vagyis a bűnvallomást, amiből később a *confessio* alakult ki.” – Bilibok György: Foucault a kereszténység struktúrájában vagy a kereszténység Foucault struktúrájában? *Magyar Filozófiai Szemle* 2022. 66(4). 179–184.

40 | Agamben: i. m. 125.

41 | Bár jelen tanulmányban nincs lehetőségünk e paradigma tüzetes áttekintésére, Agamben egy egész könyvet szentelt a feltárására. Lásd Giorgio Agamben: *Horkos. Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*. Quodlibet, Macerata 2023.

42 | Agamben: *Il tempo che resta*. 125.

43 | Giorgio Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Ford. Csabay István és Ilyés Zalán-György. *Kellék* 2024. 70. szám. 33.

Az eskü és a *homologia* különbségét tisztáztuk, térjünk hát vissza röviden a *confessio* kérdéskörére. Ha nem az eskü és a *confessio* szembenállása, hanem a nyelvet meghatározó két pólus felől tekintünk *homologia* és *confessio* különbségére, látnunk kell, hogy Agamben a *confessio*t is a *nomosz* pólusával asszociálja (ez már abból is kitűnik, hogy bűnbánati, azaz penitenciális performatívumként határozza meg). Egy adott ponton a hitvallás aktusára is kitér, és megjegyzi, hogy már a IV. században észlelhetők ama folyamat tünetei, amely során a *homologia* aktusa, azaz a szó közelségének a tapasztalata bizonyos „dogmatikus tartalmak” kijelentésének a tapasztalatává válik. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy Philippe Büttgen szerint éppen ez utóbbi forma, azaz a *confessio fidei* ily módon való meghatározása tántorította el Foucault-t a hitvallás performatívumával való intenzív(ebb) foglalatalkodástól. A hitvallás ugyanis közvetlen kapcsolatban áll „a doktrínák egy korpuszával”, azaz minden pillanatban szöveg-, intézmény- és hagyományfüggő (és fenntartó!),⁴⁴ ráadásul a bűnvallás aktusától eltérően egyfajta passzivitás jellemzi: míg a bűnvallás önmagam aktív felfedezését, feltárását implikálja, addig a hitvallás egy doktrína passzív „elfogadását”, az adott doktrínához való passzív „igazodást”.⁴⁵ Az persze továbbra is kérdés, hogy Foucault kutatásainak a fényében mennyire állja meg a helyét Agamben ama gesztusa, amellyel a *confessio*t (itt a *confessio peccatorum* értelmében) a *nomosz* pólusával asszociálja. Egy biztos: ha válaszolni akarunk erre a kérdésre, számolnunk kell azzal, hogy a 81-es leuveni előadásokban kidolgozott pragmatika vagy beszédaktus-elmélet (amelyet maga Foucault az „igazmondások kritikai filozófiájának” hív) nem tekinthető a *confessio*t illető végső álláspontjának. Híres sorozatának utolsó, posztumusz megjelent kötetében, *A hús bűnvallomásaiban* ugyanis eltér a 81-es előadások megközelítésétől: e műve, mely egyébként „Foucault nagy fenomenológiai könyveként is olvasható”, számol azzal az „episztemológiai csábítással”, melyet a beszédaktusként meghatározott *confessio* „folyamatos verbalizációja” implikál, s ahogy azt a címe tökéletesen jelzi, a *hús* bűnvallomásaival foglalkozik. A hús „tapasztalata” és „gyakorlata” azonban nem merül ki a beszédben:

Foucault eredetisége *A hús bűnvallomásaiban* éppen abban áll, hogy a fókusz a bűnvallás néma aspektusaira irányítja [...]; a szótlan bűnvallásra. A hús mindig vall – akkor is, amikor nem beszél.⁴⁶

4.

Most már tudjuk, hogy Agamben szerint a páli *homologia* mivel *nem* azonos. Arról azonban még nem szóltunk túl sokat, hogy az olasz filozófus miként gondolja el ezt a performatívumot. Láttuk, hogy a páli *homologia* valamiféle-képpen a tiszta szó, a nyelv eseményének a tapasztalata, mely megnyitja a „használat” és „ingyenesség”⁴⁷

44 | Büttgen: i. m. 11–12.

45 | Uo. 12.

46 | Uo. 10–11.

47 | Találóbbr alternatíva híján így fordítom az olasz *gratuitàt*, mely a tág értelemben vett „ingyenesség”-en túl „indokolatlanság”-ot, „alaptalanság”-ot is jelenthet, etimológiailag pedig a latin *gratuitus*ból

terét.⁴⁸ Másként fogalmazva: a szó eme tapasztalata „a mondas tiszta és közös potenciájaként [*una pura e commune potenza di dire*] nyilvánul meg, mely képes az idő és a világ szabad és ingyenes használatára”.⁴⁹ Úgy tűnik, az „ingyenesség”, „szabadság” és „közösség” itt a használat fogalmának attribútumai, mindenekelőtt tehát azt kell megértenünk, amire ezek az attribútumok vonatkoznak. Ehhez azonban tudnunk kell, hogy a *használat* (görögül *khreszisz*) itt nem egyszerű szófordulat: a görög filozófia *terminus technicus*áról van szó, melynek Arisztotelész adott többé-kevésbé jól körülírható formát.⁵⁰ E fogalom körülírására most mégsem vállalkozhatom, hiszen az nem kis mértékben feszítené szét dolgozatom kereteit, így most csak annyit jegyeznek meg (a fogalom arisztotelészi használata és Giorgio Agamben ebből levont következtetései, valamint nyelvészeti kutatásai alapján),⁵¹ hogy a használat fogalma nem egyirányú, és nem tranzitív viszonyt jelöl.

A görög *khresztai* semmiképpen sem azonos kortárs megfelelőjével („használni [valamit]”): „*azt a viszonyt fejezi ki, amely az embert önmagához fűzi, azt a hatást, amely az embert éri, amennyiben egy meghatározott létezővel viszonyban áll*”.⁵² Középigérőként lévén szó, olyan cselekvést fejez ki, mely esetén lehetetlen különbséget tenni cselekvő és szenvedő, aktív és passzív fél között – amikor valamit használok, akkor elsősorban ennek a valaminek használójaként (vagy ezt a bizonyos tárgyat, eszközt, létezőt használóként) konstituálok magam, azaz bizonyos értelemben magamat is használom, mindeközben pedig folyamatosan érintett vagyok használatom „tárgya” és önmagam mint használó által (sőt, a lényeg éppen e két mozzanat elválaszthatatlanságában áll). Minderről nem feledkezhetünk meg Émile de Strycker *Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques* című rendkívül fontos tanulmányának olvasása közben, melynek egyik központi állítása, hogy a nyugati metafizikát alapjaiban meghatározó potencia – aktus fogalompárosnak az arisztotelészi korpusz viszonylatában korainak számító formája a potencia – használat volt.⁵³ Korai műveiben, például a *Protrepticus*ban, Arisztotelész úgy határozza meg a használatot, mint valaminek a (meg)cselekvését, megkülönböztetve a cselekvéshez szükséges képességet és a cselekvést mint használatot (ennek értelmében mondja azt, hogy különbség van a látással való rendelkezés és a látás tulajdonképpeni használata között, vagy azok között, akik egyszerűen rendelkeznek egy tudománnyal (mondjuk a házépítés vagy az *auloszon* való játék képességével/tudományával), és azok között, akik használják is azt).⁵⁴ De kései műveiben is találkozhatunk a két fogalom (modern értelemben vett) szinonim használatával: a *Nagy etika* szerint a boldogság „egy bizonyos használatban

(„ingyenes”) és *gratiából* („szívesség”, teológiai kontextusban (és ez itt különösen fontos!) „kegyelem”) ered.

48 | Agamben: *Il tempo che resta*. 125.

49 | Uo. 126.

50 | Agamben pedig egy egész könyvet szentelt neki. Lásd Giorgio Agamben: *L'uso dei corpi*. In : *Homo sacer. Edizione integrale. 1995–2015*. Quodlibet, Macerata, 2021. 1004–1279.

51 | Uo. 1021–1091.

52 | Uo. 1044.

53 | Émile de Strycker: *Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques*. In G. E. L. Owen (ed.): *Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press, Oxford 1968. 141–163.

54 | Ingemar Düring: *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1961. B8. töredék.

és *energeiában áll*”,⁵⁵ a *Politika* szerint „az erény tevékenysége és bizonyos tökéletes használata”.⁵⁶ Tanulmányunk szempontjából mindebből azt kell kiemelnünk, hogy a használat antik görög fogalma tulajdonképpen ontológiai kategória, hisz ennek fényében érthetjük meg azt, hogy Agamben miért zárja a hit szaváról szóló értekezését egy rövid ontológiai exkurzussal, mely pontosan a megvalósulás, az aktualizálódás kérdése körül forog.

Az exkurzus kiindulópontját Órigenész *Kommentárjának*⁵⁷ azon fejezete képezi, melyben az egyházatya éppen az Agamben által értelmezett szövegrészt (Róm 10, 4–11) kommentálja. Előbb tisztázzuk, pontosan melyik passzusról van szó:

Ha tehát a száddal vallod, hogy „Jézus az Úr”, és szívedben hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halottak közül, megmenekülsz. A szív hite a megigazulásra, a szájjal való megvallás pedig a megmenekülésre szolgál.⁵⁸

És a hozzá fűzött kommentár:

Tisztában kell lennünk azzal is, hogy más dolog valaminek a potencialitása, és más az aktualitása, illetve működése, amit a görögök *dynamis*nak és *energeia*nak mondanak [...]. Tehát ezen a módon kell Krisztusról, Isten Igéjéről azt hinni, hogy potenciálisan kötődik hozzánk, azaz potenciálisan kötődik minden emberhez, mint az értelem a kisgyermekhez. Aktualitásként viszont majd akkor mondható el ez róla, ha már megvallottam a számmal, hogy Jézus az Úr, és szívemben hiszem, hogy Isten feltámasztotta őt a halottak közül.⁵⁹

A kommentár nagyjából világos, kontextusából kiragadva talán egyetlen pontja szorul magyarázatra: miként kell értenünk a hasonlatot, miszerint Isten Igéje, a hit szava potenciálisan úgy kötődik hozzánk, ahogyan az értelem a kisgyermekhez. Ahogy azt jeleztem, az idézetből kihagytam egy részt, melyben Órigenész fogalmi különbségeket tisztáz. Mindenekelőtt a „potenciálisan értelmes” újszülött példájával él (aki „felnőve értelmes lehet”), azt szemléltetendő, hogy pár sorral később – az általunk idézett szövegrészben – miként kell elgondolnunk Isten Igéjének potenciális közeledését vagy „kötődését” hozzánk, emberekhez. Jóval érdekesebb azonban, amit az aktualitásról vagy működésről ír:

Az aktualitás vagy működés viszont maga a megvalósultság és ténylegesség, és ezek egyike sem a kisgyermek, amíg kisgyermek, ám ha elkezd már képessé válni a gondolkodásra vagy valamilyen kézművesmesterség vagy más egyéb gyakorlására, akkor már aktuálisan értelmesnek mondják, vagy aktuálisan mesterembernek vagy valami másnak, amely munkát ténylegesen megvalósít.⁶⁰

55 | Arisztotelész: *Eudemoszi etika/Nagy etika*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat, Bp. 1975. 1184b32.

56 | Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Gondolat, Bp. 1984. 1328a38.

57 | Órigenész: *Kommentár a Római levélhez*. Ford. Somos Róbert. Szent István Társulat, Bp. 2024.

58 | Uo. 560.

59 | Uo.

60 | Uo.

Igen plauzibilis Agamben észrevétele, miszerint e sorokat Arisztotelész legfőbb lélekfilozófiai írása, a *De anima* ihlette:

Lehet valami megismerő abban az értelemben, amelyben az embert megismerőnek mondjuk, minthogy a megismerő és tudással rendelkező lények közé tartozik [a potenciálisan értelmes újszülött esetel]. Aztán lehet olyan értelemben is, ahogy azt, aki rendelkezik a grammatika tudományával, e tudomány ismerőjének hívjuk. Ezek nem ugyanazon értelemben képesek valamire [...]. Az előbbieket mindketten potenciálisan megismerőből aktuálisan megismerővé válnak, ám egyikük úgy, hogy a tanulás révén megváltozik, sőt gyakran az ellentétes állapotból alakul át ilyenné, míg a másik más módon: az aritmetika vagy a grammatika tevékenység nélküli birtoklásának állapotából jut el a tevékenységhez.⁶¹

A párhuzam tagadhatatlan. Egyetlen fontos különbség van: Órigenész szerint azt, aki képessé vált a gondolkodásra, már aktuálisan értelmesnek mondják. A probléma – mint már jeleztük – a megvalósulásé, a magját pedig éppen a potencialitás kettőssége alkotja. Ha a képességet vagy potenciát úgy gondoljuk el, mint mondjuk egy csecsemő általános képességét arra, hogy egyszer pilótává vagy filozófussá váljon, felmerül a kérdés: mi a helyzet a pilótával vagy a filozófussal akkor, amikor éppen nem használja vagy gyakorolja sajátos képességét (Arisztotelész szavaival élve: mi a helyzet a „tevékenység nélküli birtoklás” esetével)? Hisz attól, hogy éppen nem filozofál, a filozófus nem szűnik meg filozófusnak lenni – „munkaidején” kívül is rendelkezik a gondolkodás képességével. A probléma egyféleképpen oldható meg: ha a potenciának mint potenciának önálló létet tulajdonítunk. Kérdés azonban, hogy mi szavatolhatja a potencia önálló létét? Mi mentheti meg a potenciát attól, hogy az „aktusba vesszen”?

Ha az építőmester akkor is építőmester, amikor éppen nem épít, akkor egyszerre kell képesnek lennie az építésre és a nem építésre – az építőmesternek bizonyos értelemben képesnek kell lennie saját képtelenségére, rendelkeznie kell saját képességének privációjával. Röviden: minden képesség konstitutív részét képezi a képtelenség – „annak esetében, ami képes lenni, egyaránt lehetséges, hogy az illető dolog legyen és hogy ne legyen; tehát ugyanazon dolog képes lenni és nem lenni”.⁶² A görög kifejezés, amelyet itt kissé félrevezetően „képtelenség”-nek fordítottunk, az *adūnamia* tehát nem egy képesség pusztá hiányára utal (ha arra utalna, tulajdonképpen az értelmesség válás általános képességével rendelkező csecsemő esetéhez jutnánk vissza).⁶³ Amiről itt szó van, az valami egészen más: az *adūnamia* a „nem képessége”, a „nem”-re való képesség, azaz *képesség arra, hogy* [valami] *ne* [legyen (valahogy)]. A potencialitás konstitutív elemeként éppen az *adūnamia*, a „nem képessége” szavatolja a potencialitás önálló létét, hiszen egyedül a potencialitás eme sötét arca képes ellenállni bármiféle

61 | Arisztotelész: A lélek. Ford. Steiger Kornél, Brunner Ákos, Bodnár István. In: *Lélekfilozófiai írások*. Akadémiai Kiadó, Bp. 2016. 417a21–417b1. (Kiegészítés tőlem – I. Z. Gy.)

62 | Arisztotelész: *Metafizika*. Ford. Bene László, Lautner Péter, Steiger Kornél. Atlantisz, Bp. 2024. 1050b12–13.

63 | Ebben a tekintetben különösen beszédes a *Természet* egyébként is fontos gondolata, miszerint „valamiféleképp a hiány is forma”. Arisztotelész: *Természet*. Ford. Bognár László. L'Harmattan, Bp. 2023. 193b18–19.

megvalósulásnak – egyedül az *adünamia* képes „megmenteni” a potencialitást mint potencialitást. Mindez a megvalósulás problémájához vezet (vissza) minket: ha az *adünamiára* a potencia konstitutív elemeként tekintünk, egyáltalán nem világos, hogy miként kell elgondolnunk e potencia (és impotencia) megvalósulásának gesztusát.

A *De anima* imént idézett sorai után ez áll: ahogy a potenciának is két formája van, úgy

[h]atást elszenvedni sem csak egy értelemben lehet, hanem egyik értelemben valaminek az ellentéte által okozott romlását értjük rajta, máskor viszont inkább a potenciálisan létező megőrzését egy olyan, aktuálisan létező dolog által, amely úgy hasonlít a potenciálisan létezőhöz, ahogy a lehetőség hasonló a teljesültséghez. Hiszen elmélkedni az kezd, ami már birtokában van a tudásnak. Ez pedig vagy egyáltalán nem változás (mert önmaga felé és a teljesültsége felé halad), vagy más fajtája a változásnak.⁶⁴

A hatásgyakorlás két formájának megkülönböztetése után Arisztotelész a hatás elszenvedésének formáit is megkülönbözteti egymástól, mondván, hogy az első esetben (az általános potencia esete) egy állapotnak/diszpozíciónak (mondjuk a nem tudás) az ellentéte (a tudás) által okozott romlásáról beszélünk (ebben az esetben a képtelenség nem felel meg az imént vázolt *adünamia*-fogalomnak; egészen egyszerűen egy képesség (itt: tudás) pusztá hiányára utal), míg a másodikban „a potenciálisan létező” valamiféleképp megőrződik, nem tűnik el az „aktuálisan létezőben”. Az is világossá válik, hogy ez a forma éppen a potencia általunk és Órigenész által tárgyalt formájának felel meg („elmélkedni az kezd, ami már birtokában van a tudásnak”). Ami a lényeg: a megvalósulás e formája „vagy egyáltalán nem változás (mert önmaga felé és a teljesültsége felé halad), vagy más fajtája a változásnak”. Agamben szerint ebből a fölöttébb érdekes, de nehezen megfejthető megjegyzésből kell kiindulunk, ha a megvalósulás imént vázolt problémájára akarunk választ találni.

Egészen konkrétan a zárójelben szereplő megjegyzésen („mert önmaga felé és a teljesültsége felé halad”) van a hangsúly. Tudnunk kell, hogy az ógörög szöveghely a potencia önmaga felé való „haladása” helyett „önmaga önmagának adásáról”, „önmaga önmagának ajándékozásáról” szól. A kulcsfogalom itt az *epidószisz*, melynek elsődleges jelentése „szabad adás”, „jótevés”, „ajándékozás”, illetve a *szótéria*, amely „megmentés”-t, „megőrzés”-t jelent. Agamben szerint Órigenész megjegyzését is e kategóriák fényében kell olvasnunk. Amikor az egyházatya azt írja, hogy „aktualitásként” majd akkor állíthatom, hogy a hit szava bennem él, „ha már megvallottam a számmal, hogy Jézus az Úr, és szívemben hiszem, hogy Isten feltámasztotta őt a halottak közül”, nem kevesebbet tételez, mint a hit megvallásának, a *homológiának*, a „mondásnak a tiszta potenciáját”, mely – mint azt már többször is megállapítottuk – „egyetlen denotatív mondattal sem esik egybe”. Ennél azonban jóval érdekesebb, hogy Agamben szerint e potenciát nem ragadhatjuk meg „egy beszédaktus performatív értékeként”.⁶⁵

64 | Arisztotelész: *A lélek*. 417b2–7.

65 | Agamben: *Il tempo che resta*. 126.

Kétségtelen, hogy a *homológia* egy performatívum – a hit performatívuma. Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy a performatívumok bizonyos rendjének éppen a normál állapot (a törvény, a jog, a szokás, a szabály, a rend) megalapozása a funkciója. Ha a mondás *aktusa*, ha a mondás mint aktus – a nyelv performatív erejeként – a(z) egyszerre nyelvi és jogi) rend fenntartójaként szolgál, akkor ez az aktus a megvalósulás ama modelljét feltételezi, melyben a potencia maradéktalanul aktussá alakul, pontosabban eltűnik az aktusban. Ebben az értelemben a beszédaktusok „performatív értéke” nem kevesebb a nyelv (jog)teremtő hatalmánál. A hit szavának páli gondolata azonban egy olyan potenciát implikál, mely ellenáll a megvalósulás elsőpró hatalmának. Kétségtelen, hogy ennek az ellenállásnak ára van, a hit szava ugyanis *gyenge*. Nincs ereje vagy hatalma (jog)rendet teremteni, alkot(mányoz)ni, törvényt állítani. Gyengesége azonban nem azonos a pusztán denotatív hatások hatástalanságával, erőtlenségével. Ami a hatástalanságot és erőtlenséget illeti, ha közelebb akarunk kerülni e gyengeség működésmódjához, azt – bizonyos értelemben – állíthatjuk, hogy a hit szavának „gyenge messiási ereje” hatástalanít vagy erőtlennít (Agamben szavaival élve: „dekreál/visszateremt és deponál/leállít”), nem konstituál, hanem destituál. A tárgy persze azonos: míg a nyelv „performatív értéke” a (jog)teremtésben, a normál állapot megalapozásában áll, addig a hit szavának gyengesége, a mondás *adünamiája* a (tény- vagy jog)állások leállításában, a normál állapotnak, valamint a kivételes állapot virtuális formájának a felfüggesztésében, a valódi kivételes állapot kiváltásában nyilvánul meg.⁶⁶ Amikor *A Korintusiaknak írt második levélben* a következő szavakat olvassuk: „De ő [azaz az Úr] ezt mondta nekem: Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz [ή γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται]”, figyelemmel kell lennünk a korábban leírtakra: a hit szava mint potencia a gyengeségben éri el *téloszát*, a gyengeségben teljesedik be. Amit korábban *katargeszisz* és *nomosz* viszonyáról írtunk, értelmetlen megismételni. Legfeljebb annyit tehetünk hozzá, hogy e beteljesedés tiszta eszközeként a hit szava szolgál. Elemzésünk lezárásaként érdemesebb bemutatni, hogy a használat, a *khreszisz* fogalma miként kapcsolódik a dolgozatunkban felvázolt fogalmi konstellációhoz.

5.

Ahhoz, hogy e kérdést tisztázzuk, *A Korintusiaknak írt első levélhez* kell fordulnunk, melynek egy meghatározó passzusában Pál egy különös formula, a *hósz mé* („mint nem”) használata által határozza meg a keresztény életformát:

Ezt mondom hát, testvérek, az idő összehúzódik: a maradék azért van, hogy a feleséggel bírók úgy legyenek, mint nem bírók, és a siratók mint nem siratók, és a boldogok mint boldogtalanok, és akik vásárolnak, mint nem birtoklók, és a világot használók, mint azzal vissza nem élők. Mert e világ alakja elmúlik.⁶⁷

⁶⁶ | Uo. 127.

⁶⁷ | Agamben: *Horkos*. 34–35.

Fontos azonban, hogy mielőtt mindezt leírja, meglepő választ ad arra a problémára, melyet Agamben a messiási élet mivoltára irányuló kérdésként rekonstruál („Mi a messiási élet? Mit fogunk tenni most, hogy a messiási időben élünk? Mit fogunk tenni az Állam viszonylatában?”).⁶⁸

Egyébként mindenki éljen úgy, ahogy az Úr adta neki, ahogy az Isten elhívta [...]. Körülméletlen hívatott el valaki? Ne tüntesse el! Körülméletlenül hívatott el valaki? Ne metélkedjék körül [...]. Mindenki maradjon abban a hivatásban, amelyben elhívatott. Rabszolgaként hívatál el? Ne törődj vele! Ha viszont szabaddá lehetsz, inkább élj azzal/használd [μᾶλλον χρῆσαι]!⁶⁹

Pál tehát semmiképpen sem a jogi státusz megváltoztatására szólít, sőt bizonyos értelemben még csak azt sem mondja, hogy a keresztényeknek meg kellene változtatniuk az életüket; egészen egyszerűen annyit mond, hogy használjuk ezt az életformát. Ne törődjünk azzal, hogy minek/miként lettünk elhíva, de használjuk azt. Eme használatnak pedig a *hósz mé*, a „mint nem” jegyében kell végbemennie: az életformák, a hivatások használata tulajdonképpen egybeesik deaktiválásukkal, hatástalanításukkal. Ezen a ponton érthetjük meg Agamben használatdefinícióját: tény, hogy a már idézett Strycker-tanulmány szerint a használat arisztotelészi fogalmának az aktus fogalma felel meg, azt azonban látnunk kell, hogy itt – akárcsak a *homologia* imént vázolt logikája esetén – egy olyan paradox megvalósulásról vagy beteljesülésről van szó, mely nem a konstitúcióba, hanem a destitúcióba torkollik. Amikor az olasz filozófus azt írja, hogy a használat olyan „cselekvést” fejez ki, mely esetén lehetetlen különbséget tenni cselekvő és szenvedő, aktív és passzív fél között, éppen ezt a paradox szimultaneitást igyekszik szemléltetni: a megvalósulás ama formáját, mely a potencia magára irányuló *epidószisz*aként került meghatározásra.

Van azonban egy további szempont, melynek nem mulaszthatjuk el legalább vázlatos tárgyalását, ha a használat fogalmáról szólnunk. Ez egyébként nem a görög *khreiszisz*, hanem a latin *usus* fogalmával kapcsolatos, melyet – mint a ferences szerzetesek életét meghatározó teológiai kategóriát – Digne-i Hugó és Szent Bonaventura vezettek be, ama kifogás kapcsán, amelyet a keresztény egyház a ferencesek regulájának szegénységre vonatkozó részeivel szegezett szembe: mivel a természet törvénye előírja, hogy mindenkinek meg kell őriznie a természetét, nem mondhatunk le azokról a javakról, melyek nélkül e megőrzés lehetetlen. Hugó e kifogással oly formán szállt szembe, hogy *De finibus paupertatis* című írásában megjegyzi, a természet törvénye csak a természetünk megőrzéséhez szükséges javak használatát írja elő, semmiféleképpen nem kötelez minket azok birtoklására.⁷⁰ Használat és birtoklás fogalmait itt élesen szemben állnak egymással, a ferencesek, pontosabban a minoriták életformáját meghatározó radikális szegénységet pedig éppen ennek fényében kell értenünk: a Kisebbségi Testvérek elsősorban nem a dolgokról vagy javakról, hanem a dolgokhoz

68 | Giorgio Agamben: Egy kis biopolitika. Interjú Giorgio Agambennel. Ford. Ilyés Zalán-György és Tillmann Ármán. *új szem* 2025. <https://ujszem.org/2025/07/04/egy-kis-biopolitika-interju-giorgio-agambennel/> (Utolsó megtekintés: 2025. 10. 06.)

69 | *Biblia*. 1Kor 7, 17–21. (A fordításon módosítottam – I. Z. Gy.)

70 | Giorgio Agamben: *Altissima povertà*. In: *Homo sacer. Edizione integrale*. 1995–2015. Quodlibet, Macerata 2021. 986.

vagy javakhoz való viszony ama formáiról mondtak le, melyek a birtoklás bárminemű jellegét vonják maguk után. Ehhez viszont rögtön hozzá kell tennünk, hogy – amint azt Agamben meggyőzően demonstrálja – e ferences doktrína a szegénységet a jog függvényében (ráadásul, mint arra az imént utaltam, tisztán negatív terminusokban) próbálta meghatározni, s így megnyitotta annak lehetőségét, hogy azt éppen a jog nevében támadják:

Azt is mondhatnánk, hogy a ferences teológusok érvei egyszerre gyümölcsei a jog túl- és alulértékelésének. Egyrészt a jog fogalmiságát használják, és sosem kérdőjelezi meg annak érvényességét vagy alapjait, másrészt azt gondolják, hogy jogi érvekkel biztosíthatják egy jogon kívüli létezésnek a jog feladása által való lehetőségét.⁷¹

Ami tehát a ferencesek megközelítéséből hiányzik, az a használat önmagában való meghatározása, a joggal való bármiféle viszonyán túl. Agamben szerint *A Korintusiaknak írt első levél* fentebb tárgyalt része tökéletes kiindulópontul szolgálhatott volna ehhez. A különféle jogi támadásokkal való ellenszegülés meggátolta a ferences teológusokat a használat és az életforma fogalmainak összekapcsolásában, azaz a használat *habitus*ként vagy *habitudó*ként való elgondolásában. Nem véletlen – teszi hozzá Agamben –, hogy Ferenc az akarat kisajátításában azonosította az ősbűnt: a kisajátíthatatlanságnak nem pusztán a szerzeteseknek a dolgokhoz való viszonyát kell meghatározni, legalább annyira fontos, hogy önmagukat se sajátítsák ki, önmagukat se vegyék birtokba. A használat fogalma éppen ezért egy olyan *tertium*ként szolgálhatott volna, mely jog és élet, potencia és aktus között meghatározza a szerzetesek életformáját.⁷²

Az idő és a világ szabad és ingyenes használata – így határozta meg Agamben „a mondás tiszta és közös potenciáját”, melyet a páli *homologia* takar. Nagyjából talán sikerült közelítést találni ahhoz, amire a „szabad” és „ingyenes” jelzők vonatkoznak, sőt még talán azt is megállapítottuk, hogy ez a szabadság és ingyenesség miként kapcsolódik a használat fogalmához. Amikor Szent Pál *A Korintusiaknak írt első levél*ében a világ használatáról ír („a világot használók [éljenek úgy] mint azzal vissza nem élők”), tulajdonképpen a keresztény életforma lényegét sűríti egyetlen, rövid formulába; s ha ezt a homológiáról írtakkal kiegészítjük, beláthatjuk: eme életforma középpontjában valóban a hit áll.

6.

Térjünk vissza röviden Agamben Benjamin-olvasatához. Ennek záró bekezdésében az olasz filozófus Guy Debord híres és égető diagnosztikájához fordul: a kapitalizmus tulajdonképpen egy óriási spektákulumgyűjtemény, melyben „[a] képek [...] elvesztették minden életvontkozásukat”.⁷³ Ennek következtében, a kommodifikáció

71 | Uo. 997.

72 | Uo. 999–1000.

73 | Guy Debord: *A spektákulum társadalmá és kommentárok* A spektákulum társadalmához. Ford. Erhardt Miklós. Open Books, Bp. 2022. 2. tézis.

beteljesülésével a dolgok is elvesztik használati értéküket, a pénz természete pedig átalakul: „[a] spektákulum pénz, amit csak nézni lehet, mert benne már minden hasznosságot átváltottak az elvont reprezentáció teljességére”.⁷⁴ Éppen ez a helyzet a nyelvvel is, mely a „szélsőséges nyelvrombolás” következtében legfeljebb egy dolgot közölhet – a közölhetetlen(sége)t magát.⁷⁵ A spektákulummá vált pénznek a spektákulummá vált nyelv felel meg, a közös pont pedig a külső referencia hiánya: sem az ily módon átalakult pénz, sem pedig az ily módon lerombolt nyelv nem vonatkozik (mert nem is vonatkozhat) semmiféle külsőre (az első esetben mondjuk az aranyra, a második esetben pedig a világra). Fontos azonban, hogy a dolgok állásával szembeesülve ne gondoljuk azt, hogy feladatunk valamiféle alap visszanyerése, esetleg az újraalapozás aktusa volna, hisz „még ha valamikor birtokoltunk is efféle alapot, egészen biztosan elvesztettük azt, vagy elfelejtettük, hogy miként férhetnénk hozzá”.⁷⁶ A radikális anarchia korában (mely, ne feledjük, mégsem a valódi anarchia kora, hanem a hatalom anarchiájáé)⁷⁷ egyetlen lehetőség maradt: a valódi anarchia kiváltása. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha sikerül megragadnunk „a hatalom anarchiáját”, mely ponton viszont a „konstrukció és destrukció maradéktalanul egybeesnek”.⁷⁸ Ez az a mozzanat, melyet a *homológia* és a használat alapvető működéseként azonosítottunk. Éppen ezért tartom fontosnak Agamben szavait, aki – a hit(el)re vonatkozó megjegyzései után – „a kétségbeesés világállapotából” kivezető utak közül a leginkább kézenfekvőre mutat rá, amikor azt írja: „ha az emberek többé nem hinnének a hitelben, és többé nem élnének hitelből, a kapitalizmus rögtön összeomlana”.⁷⁹ Bár e sorokat könnyen olvashatnánk a hit elhagyására (is) szólító felhívásként, jelen írásban a hit ama modalitását próbáltuk felvázolni, mely nem eshet egybe a hitellel – nem a hitről kell lemondanunk, hanem a hitelről, elsődleges feladatunk pedig e jelentések gyakorlati-politikai szétválasztásában áll.

On the Weakness and Strength of the Word of Faith, or: Giorgio Agamben Reads Walter Benjamin and Saint Paul

Keywords: Giorgio Agamben, Walter Benjamin, Saint Paul, faith and credit, weak messianic force

Unlike many other interpreters, Giorgio Agamben reads Walter Benjamin's late theses on the philosophy of history by taking into account that the German critic characterizes the central concept of this philosophy – the messianic force – as weak. It is no coincidence that Agamben discusses this issue in detail in his book on Saint Paul (*The Time That Remains*): in a somewhat speculative, yet not entirely unfounded manner, he interprets this qualification as a hidden reference to Paul's *Letters*. While many refer to his reading, few note that the treatment of weakness is not limited to the uncovering of this reference: at the end of the book – more precisely, in the final chapter, which distinguishes between different forms of faith – he situates the concept within an ontological, theological, and linguistic framework, approaching it as a definition of the messianic force that constitutes the core of the “word of faith.”

74 | Uo. 49. tétel.

75 | Uo. 192. tétel.

76 | Agamben: *Capitalism as Religion*. 77.

77 | Uo. 75.

78 | Uo. 77.

79 | Uo. 71–72.

In my presentation, I aim to explore this connection; however, doing so requires outlining the original context of the discussion: Paul contrasts faith understood as credit or debt with a different form of faith, conceived as the pure and common capacity of speech, as the key to “the free and gratuitous use of time and the world.” This definition suggests that the aforementioned approaches do not exhaust the concept in question, as it possesses direct political and poetic intensity: by extracting the word of faith from its original theological context, Agamben defines its weak force as a destituent potential, directed both against the word of the law (political intensity) and against language itself (poetic intensity), whose petty-bourgeois usage and conception underlie and sustain “the powers that rule over our earth.”

Meursault lázadása

Az *idegen* egy lehetséges szabadságértelmezésének körvonalai

Bevezetés

Camus *Az idegenjének*¹ a világában a csönd nem pusztán háttér vagy hiány, hanem a létezés legmélyebb strukturális eleme. Meursault hallgatása, az érzéki benyomások hangsúlyozása és az eseményeket kísérő értelemhiány úgy jelennek meg az olvasó számára, mint amelyek túlmutatnak az egyszerű pszichológiai magyarázatokon: a regényben a csönd maga válik az abszurd tapasztalat médiumává. Mégpedig abban az értelemben, hogy annak az egzisztenciális tapasztalatnak lesz a közvetítője, amely az emberi szabadság kérdését teszi meg központi tárgyává.

Camus életművében az abszurd tapasztalata két egymást kiegészítő módon van jelen: egyrészt a filozófiai esszé elméleti nyelvén, másrészt a regény fikcionális világán keresztül. A *Sziszüphosz mítosza*² felől nézve az abszurd fogalmi probléma, amely az emberi értelem vágya és a világ némasága között feszül. *Az idegenben* viszont ugyanez a feszültség nem fogalmakkal, hanem érzetekkel, elhallgatásokkal válik megtapasztalhatóvá. A csönd itt annak az eszközöként válik központi elemmé, hogy ami az esszében kimondható, az a regényben inkább elhallgattatik.

Kérdessé válik azonban, hogy a regény vajon csak a filozófiai mű illusztrációjaként szolgál, avagy mint műalkotás képes valamiféle többletet is megjeleníteni. Bár mindkettő a maga módján írott mű, az esszé mégis a fogalmi általánosságban marad, a regény azonban a konkrétban, az érzékiben próbál meg utat nyitni magának.

A továbbiakban elsősorban a regény kérdése fog bennünket érdekelni, s olyan fogalmakon keresztül próbáljuk meg megragadni, mint a csönd, a határ és a szabadság fogalmai, kiindulópontunk azonban maga az esszé lesz, melyben Camus legfőbb

1 | Albert Camus: *Az idegen*. Ford. Ádám Péter, Kiss Kornélia. Európa Könyvkiadó, Bp. 2016.

2 | Albert Camus: *Sziszüphosz mítosza*. In: uő: *Sziszüphosz mítosza*. Válogatott esszék, tanulmányok. Ford. Ferch Magda et al. Magvető Kiadó, Bp. 1990.

elméleti alapvetéseit meghatározta.³ Jelen írás a francia szerző gondolkodásmódjának – ha felvethető ilyen – egzisztenciálfilozófiai megközelítését kísérli meg.

Sziszüphosz mint kiindulópont

„Csak egyetlen igazán komoly filozófiai kérdés van: az öngyilkosság.”⁴ Camus esszéjét ezzel a mondattal indítja, kiindulópontja pedig az abszurd: az az élmény, amely abból a feszültségből születik, amely az ember legmélyebb értelemvágyának és a világ irracionalitásának találkozásából fakad.⁵ Camus szerint a világ semmiféle kézzelfogható támpontot nem nyújt számunkra. Az idegenség élményével szembesülünk, miközben világunk önmagába fordul: létezése nem igényli az emberi értelmet, sőt, gyakran el is veti azt. Ezt tapasztaljuk például, amikor a természetre tekintünk. „Minden szépség mélyén van valami embertelen: a szelíd lankák, a kéklő ég, a fák rajza, egyszer csak elveszíti az általunk ráaggatott csalóka értelmét, s hirtelen oly messze tűnik, mint az elveszett paradicsom. Az évezredek mélyéről ránk tör a világ ellenségessége.”⁶ Az ember ugyanis – mint mondja – az otthonosra éhez, az értelem egysége iránti sóvárgás hajtja, de hiába. A szellem ugyanis önellentmondás: amíg hallgat, a sóvárgó egység látszólag rendezett marad, de már a legkisebb mozdulatra is kettéhasad, szétválva a kutató értelemre és a vele szemben álló végtelen világra.

Az ember és a világ viszonya tehát abszurd – ez Camus kiinduló pontja. Ez a pillanat az, amikor a gondolat megszabadul korábbi illúzióitól, és elér a pusztaságba, ahol végre feltehető a kérdés: hogyan alakítsuk magatartásunkat az újonnan felismert igazság fényében?

Ez az új magatartás a remény teljes elvetését feltételezi.⁷ A transzcendencia teljes tagadását, annak a transzcendenciának, amely az ember elvakultsága folytán egyszer csak mindenre magyarázatot képes adni, miközben – mondja Camus – épp azt nem vesszük észre, hogy ilyenkor abban találunk menedéket, ami fegyvertelenné tesz bennünket. Mit tesz ugyanis a reménykedő? Feloldja az abszurdot a transzcendenciában: „fogalma a transzcendenciába röpítő ugródeszkává válik [...]”⁸ Amennyiben az abszurd nem az önmagunkkal szemben felismert tényként jelenik meg, hanem bensőségünkbe olvad, elveszíti legfontosabb jellemzőjét: „Az abszurd immár nem az az evidencia, amelyet tudomásul vesz, de nem fogad el az ember”⁹.

A szabadság e koncepció szerint egy olyan állapot, amely iránti szenvedélyt az ember, a véges élet értelmetlensége ellenére, képes megtalálni ezen értelmetlenség ellen való lázadásban. Ennek a lázadásnak válik a paradigmatis alakjává

3 | A szöveg alapötletét egy, a csikszépvízi Nyári Filozófus Táborban Veress Károly tanár úrral folytatott, az *Egzisztencia, filozófia, irodalom* című tábori program keretében elhangzott előadásainkat követő beszélgetés adta, 2024 júliusában, amely Camus *Az idegen* című regényének lehetséges értelmezései körül forgott.

4 | Albert Camus: *Sziszüphosz mítosza*. 195.

5 | Vö. uo. 212.

6 | Uo. 205.

7 | Uo. 221.

8 | Uo. 225.

9 | Uo.

Sziszüphosz, a mitológiai alak, akit az istenek arra ítélték, hogy egy követ görgessen fel a hegycsúcsra, ahonnan az mindig visszahull. Camus számára Sziszüphosz a hegy lábához való visszatérés pillanatában válik érdekessé, amint halad vissza, gyötrelmének ismételt kiindulópontjához, mert ez ugyanis az öntudat órája.¹⁰ Az a pillanat, amikor felismeri, hogy ez a sors az övé, és nemcsak a szikla, hanem egész élete az övé, mindaz a sok összefüggéstelen cselekedet, amelyet maga hozott létre, s amelyek összessége adja életét, amely a sajátja, s amelyre nem vár más jövő, csak a halál. Ez a felismerés Sziszüphosz győzelme, s ezért kell boldognak elképzelnünk, ahogy az esszé zárómondata is hangzik.¹¹

Az abszurd csöndje

Camus ugyan következetesen elutasította, hogy gondolkodását az egzisztencializmushoz sorolják, mégsem állítható, hogy ne osztozott volna az autenticitás filozófusainak néhány alapvető motívumában. Mindemellett szemlélete mégis nagyon is markánsan elkülönül, amennyiben filozófiájának középpontjában nem az önmegaság, hanem az abszurd tapasztalatát mint kiindulópontot állította. Camus világa radikálisan immanens világ: minden transzcendenciát nélkülöző tér, amelyben az ember számára a reményről való lemondás, a felismerés és a cselekvőképesség előfeltételévé válik. A világ értelmetlenségével – vagyis magával az abszurdal – csak ebben a remény nélküli, de tisztán látó racionalitással lehet szembenézni.

Camus teljes egészében elvetette az ontológiát, mivel meggyőződése szerint ezek a rendszerek az abszurd léttapasztalatát szükségképpen egy előzetesen meghatározott keretbe kényszerítik, márpedig szerinte a filozófiának éppen ebből a közvetlen léttapasztalatból kell kiindulnia. „Ontológiai érvelésbe még soha senki nem halt bele”¹² – írja ironikusan, jelezve, hogy az abszurd nem fogalmi konstrukcióként, hanem egzisztenciális élményként ragadható meg. Az abszurdnak éppen ezért nincs kidolgozott ontológiája, mivel az élet közvetlen érzékiségébe van beleágyazva, s azt próbálja meg a maga lehetőségeiben, mint közvetlen léttapasztalatot felmutatni. Camus számára a tapasztalat leginkább a művészet leíró erejében, nem pedig a világ magyarázatában, hanem az érzéki tapasztalat megsokszorozódásában, jelenik meg. Számára a művészet kép, amelyen keresztül megmutatja az abszurdot.¹³

Ezt a látásmódot támasztják alá elméleti szövegei, ugyanakkor regényei is önmagában vett filozófiai állásfoglalásoknak tekinthetők, azon a módon, ahogyan a vonatkoztatási pontként tekinthető szerzői is alkottak: Dosztojevszkij, Proust, Melville, Kafka stb. „Számukra a műalkotás egyszerre vég és kezdet. A gyakran még kimondatlan filozófia eredménye, kifejtése, megkoronázása. De csak a kimondatlanul jelenlévő filozófiával teljes.”¹⁴ A művészet lényege tehát nem illusztráció, hanem a filozófiai tapasztalat elsődleges hordozója.

10 | Uo. 314.

11 | Uo. 316.

12 | Uo. 195.

13 | Vö. uo. 286.

14 | Vö. uo. 292.

Ebben, az immanens világában a műalkotás nem más, mint a leírás eszköze. Azon alkotás előtt ugyanis, amely hátat fordít a reménynek, csak egy mennyiségileg végtelen világ terül el. „[...] az az érzés, mely elfog bennünket a világ arcultai láttán, a sokféleségből, s nem a világ mélységéből fakad.”¹⁵ A műalkotás ennek az élménynek a megsokszorozását hozza létre. Nem magyarázat, ugyanis nem rejtí magában e kietlen világnak a szimbolikus titkát, nem tesz egyebet, minthogy ezt a sokaságot „ismételgeti”;¹⁶ ennyiben tehát a műalkotás maga is abszurd, mert nincs magasabb eszme, melyet a világ összesűrítéséből vonna ki. A műalkotás csakis önmagát jelenti. Az abszurd műalkotás abban az értelemben nem lép túl saját érzékiségén, hogy nem törekszik a tapasztalat fogalmi meghaladására. Nem azért, mert képtelen lenne rá, hanem mert az értelem, amely létrehozza, tudatosan mond le önmagáról, korlátozza magát. A műalkotás így a magyarázat tagadásának, a végső konklúzióktól való tartózkodásnak a formáját ölti magára, az érzéki jelenlét formájában. Ahogyan ezt Camus megfogalmazza: „Az igazi műalkotás mindig emberi léptékű: mindig kevesebbet mond”.¹⁷

Ez a folyamat az értelem drámája. Azé a tisztán látó gondolkodásé, amely felismeri az ember és világ közötti abszolút viszonyt, de ahelyett, hogy magyarázat illúziójába ringatná magát, elhallgat, s a saját természetébe ágyazott kísértés ellen fordul, teret nyitva ezzel a műalkotás érzéki konkrétságának. Az abszurd műalkotás tehát az önmagát korlátozó értelem határán túl, a magyarázatnélküliség csöndjében mutatkozik meg. Mint kiindulópont tehát egy új magatartásforma lehetőségét mutatja fel, a negativitás tapasztalatán keresztül. Azzal, hogy a műalkotásban az értelem egyfajta önkorlátozó gesztusként visszatartja magát, teret enged egy olyan negativitástapasztalatnak, amely a konkrét egyediséget mutatja fel.

Susan Sontag szerint az a jelenség, hogy a műalkotások a csöndbe burkolóznak, egyike a 20. század alapvető művészi tendenciáinak. A művészet ugyanis a szellem fogságába került, a teória és az interpretáció tárgyaként találta magát.¹⁸ Filozófiává vált. Ezzel elveszítette közvetlen hatóerejét, amely az érzékihez való viszonyában alapozódott meg. Éppen ezért a művészetnek új tervet, új terminológiát, új magatartásformát kellett kidolgoznia. Egyedüli eszköze az instrumentummá válással szemben az lehetett, ha önmagát teszi instrumentummá. „Az igazán komoly szemlélet a művészetet »eszköznek« tekinti valamihez, ami talán csak a művészet feladásával érhető el [...]”.¹⁹ A beszéd pozitivitásával szemben a modern művészet elhallgat. Nem azért, mert tartalmilag kiürült volna, hanem egy olyan világban, amely mindent megmagyarázni igyekszik, a kimondás elveszítette a transzgresszív erejét. Sontag értelmezésében ezen új magatartásforma a negativitásban gyökerezik, abban a képességben, hogy a művészet ellenáll az interpretáció totalizáló igényének, és megtagadja a fogalmat. A modern mű, miközben visszavonja magát a beszédetől, éppen ezzel teremti meg önnön ellenállásának a terét: „a tagadásra való képességben”,²⁰ olyan erőként jelenik

15 | Uo. 286.

16 | Uo. 287.

17 | Uo. 289.

18 | Vö. Susan Sontag: A csönd esztétikája. In: *A pusztulás képei*. Ford. Göncz Árpád et al. Európa Könyvkiadó, Bp. 1971. 7.

19 | Uo.

20 | Uo. 9.

meg, amely a szellem túlhatalmát ellensúlyozza. Így lesz a művészet „a tudatnak önmagából előállított ellenmérge”:²¹ az interpretáció logikájával szembeni ellensúly.

A műalkotásnak azt az ellentmondást kell felmutatnia, amely annak a lehetetlenségében mutatkozik meg, hogy magát a csöndet mutassa meg. A művészetnek – véli Sontag – „ínségessé” kell válnia,²² azaz ebben az ellentmondásban, amely a csönd megmutatásának s e megmutatás lehetetlenségének a szenvedélyéből fakad, egy olyan égtáj irányába kell elmozdulnia, amelynek horizontját a csönd határozza meg.

Camus *Az idegenje* ebben az értelemben lehet figyelemre méltó a számunkra. Amikor ma az autofikciós irodalom önfeltáró énbeszédének látszólagos realizmusa mögött olyan szubjektivitások tárulnak elénk, melyek önmaguk immerzív világába záródnak, Meursault szűkszavúságán keresztül Camus fenntartásai egészen a kortárs irodalomig visszahangoznak. Az abszurd hős sorsa ugyanis nem önmaga közvetlen életének magyarázata. A leírás, amelyre az abszurd műalkotás törekszik, nem más, mint ennek az adott, közvetlen életnek a transzcendálása. De nem egyfajta belső identitáskeresés irányába. Nincs ugyanis egy egység, amelyben az élet abszurditása összefoglalható lehetne. Meursault, az arab gyilkosa, a magyarázattal szemben, a törvénnyel szemben, amely „mindenre gondol”²³ – amely a totalizáló magyarázat gesztusát képviseli – épp a megmagyarázhatatlanság figurájává válik.

Ez a fajta meghaladás, melyet az abszurd mű tár elénk, mégis az érzékiség terében marad. A pusztá létezés tapasztalatának leírása ez, oly módon, hogy közben transzcendálja a tapasztalatot, mert nem egyszerűen lemásolja annak kuszaságát, töredékességét és megnevezhetetlenségét, hanem érzékileg jelenvalóvá teszi, egyfajta másodlagos érzékiség irányába nyitja meg. Az abszurd mű így válik a tapasztalat túlcsoportulásának a formájává.

A lélegzetvételnél csönd mint *discrimen*

Camus *Az idegenje* a csönd problémájába burkolózik. Abba az értelmetlen és értelmetlen csöndbe, amely a gyilkosság első és az azt követő négy lövése között történik. A vizsgálóbíró kérdése gondolatmenetünk központi kérdésévé válik: „De hát miért várt az első és a többi négy között?”²⁴ Itt sűrűsödik össze a világ és Meursault viszonya, hiszen erre nincs adekvát válasz, „[...] nincs akkora jelentősége ennek a dolognak”, ennyit gondol az egészről maga Meursault is.²⁵ A regény egy olyan pusztaságba vezet be az olvasót, amely leveti magáról a megértést. Amikor kinn állunk Meursault-val a gyilkosság pillanatában, a tengerparti forróságban, szinte tapinthatóvá válik a napsütés mindent elhomályosító perzselése. Az olvasó itt már csak szemlélő lehet, ebbe a telített csöndbe robban be az első lövés, és az azt követő csönd. Majd a következő négy.

21 | Uo. 6.

22 | Uo. 16.

23 | Camus: *Az idegen*. 84.

24 | Uo. 89.

25 | Uo. 91.

A ravasz engedett, tenyeremben éreztem a tükörsima markolatot, és minden ezzel kezdődött, ezzel a fülsiketítő tompa csattanással. Végre leráztam magamról a napfényt meg a verejtéket. Átvillant rajtam, hogy földig romboltam ennek a napnak a törékeny egyensúlyát, ennek a tengerpartnak a különleges csendjét, ahol pedig boldognak éreztem magam. Ekkor megint lőttem, négyszer egymás után [...].²⁶

Ez a csönd, amely az első és a másik négy lövés között megjelenik, amely mintegy fölülírja a tengerparti látvány természetes csöndességét, határfogalom, mégpedig az értelemnek a határaé. Nincs ugyanis magyarázat, amely képes lenne közvetíteni a két esemény között. A két lövés között eltelt idő, a csend ideje, ugyanis egy végtelen üresség idejeként tűnik fel a regény lapjain. Érthetetlen, hogy miért lőtt, de ebben a csöndben egy olyan határvonal, egy olyan *discrimen* tárul elénk, mely bizonyos értelemben univerzumokat választ el egymástól.

Érdeemes lehet ezen a ponton egy rövid kitérőt tenni a Camus által is többször hivatkozott Kierkegaard-ra. Számára ugyanis az etikainak, mint az egzisztencia alapvető létviszonyának a leírásában, központi szerep jut a *discrimen*nek mint határfogalomnak. Ebben a fogalomban sűríti össze a dán szerző mindazokat az egzisztenciális kategóriákat, amelyek a gondolkodás határát jelzik. Ebben az értelemben válik határfogalomká a bűn vagy a paradoxon. A döntő kérdés a kierkegaard-i gondolkodás számára, hogy lehetséges-e egy olyan egzisztenciális (az ő esetében ez mindig etikai) létmegragadás, amely képes lehet az immanens totalitás (a spekulatív világszemlélet) meghaladására. Számára ugyanis a hegeli spekulatív szemlélet ezt a totalitást jelentette: a fogalom uralmát a létezés felett. A hegeli gondolkodásban minden közvetíthető, minden megérthető, nincs olyan abszolút negativitás, amely megálljt szabhatna a gondolkodásnak, mert minden megjelenő egy magasabb egység felé törekszik. Kierkegaard számára azonban a kereszténység egzisztenciális és ontológiai értelemben felfogott lényege az, hogy megmutatta, létezik minőségbeli különbség a létezésben, nem a fogalom totalitása, hanem Isten előtt, azáltal, hogy az ember bűnősként jelenik meg.

A szabadság kérdésének szükséges előfeltétele nála a bűnnek mint határfogalomnak a megragadása. A bűn lényege, hogy nem állapot, nincs lehetőség szerinti realitása, csak a cselekedetben megjelenő valósága által, csak *in actu* létezik.²⁷ A bűn az a *discrimen*, amely az immanenciát a folyamatos fenyegetettség állapotában tartja, amely újra és újra megtöri annak egységét. Kierkegaard szerint ezért is lehetetlen etikai értelemben bevenni az általánost a valóságba, mert a bűn által fenyegetett valóság mindig kibújik bármilyen eszményiség megvalósítására tett kísérlet alól, legyen az bár a leghajlíthatatlanabb kategorikus imperatívusz követelménye. A bűnhöz kapcsolódó szorongás fogalmának az a szerepe, hogy világossá tegye a szétválasztás jelentőségét, hogy megvilágítsa a korlátozott egzisztenciálfilozófiai álláspontot. A bűn elgondolhatatlansága és kizárólag az egyén cselekedetében való *in actu* létrejötte az a határmezsgye, amely ezt a különbséget megteremti. Így válhat a bűn transzcendens

²⁶ | Uo. 82.

²⁷ | Søren Kierkegaard: A szorongás fogalma. Ford. Gyenge Zoltán és Soós Anita. In: *Søren Kierkegaard Művei* 5. Jelenkor Kiadó, Pécs 2014. 294.

fogalma egy önmagát az immanenciával szemben transzcendálni képes – Kierkegaard kifejezésével élve – második etika alapjává.²⁸

A második etika egy olyan egzisztenciális létállapot Kierkegaard-nál, mely meghaladja az általános erkölcsösség birodalmát – az első (általános) etikát –, s amellyel megnyílik a lehetőség annak az elgondolására, amelyben az egyes nem rendelődik alá az általánosnak, mivel képessé válik annak belső céloksági viszonyainak (teleológiájának) a felfüggesztésére.²⁹ A második etikában az egyes a maga konkrétségében képes megjelenni, úgy, mint aki felcseréli ezt az adottnak vett konstellációt, vagyis képessé válik az általánost maga alá rendelni.

Kierkegaard és Sontag törekvése – jóllehet más-más szándékkal íródtak – céljaikban mégis összecsengenek: a konkrét egyedi felszabadítása az általános uralma alól. Ami Kierkegaard esetében a vallásra kihegyezett egzisztenciális léttapasztalat, az a modern erkölcsiség elidegenítő hatása ellen irányul; ennek keretében egy olyan transzgresszív etika megalapozását kísérli meg, amelyen keresztül lehetővé válik Ábrahám vallási élményének a leírása. Sontag csöndesztétikája ezzel szemben egy esztétikai stratégia, amely az interpretáció járványszerű totalitásának ellensúlya, amely szerinte megfertőzi a műalkotások közvetlen tapasztalatát.

A csönd, a hallgatás Kierkegaard számára is fontossá válik, de mint eredmény, mint a szubjektum „stílusa” a *Félelem és reszketés* lapjain.³⁰ Ábrahám számára ugyanis az egyedüli adekvát magatartás útban Mórja hegyére épp a hallgatás. Csak ebben a hallgatásban képes megőrizni a maga konkrétségében viszonyát az abszolútumhoz.

Ez az értelemegységet megszakító gesztus, melyről a két szerző beszél, mindig a konkrétban valósul meg – azért, hogy magát ezt a konkrétat egy második fokra emelje. Hogy ezzel tegye hozzáférhetővé annak semmire vissza nem vezethető tapasztalatát. Az emberi egzisztencia, ahogyan a műalkotás is, egyszerű, konkrét létezők.

Meursault közvetlen érzéki világát is hasonló módon töri ketté a csönd, mely a lövések közé ékeli magát. A világ ugyanis, amelyben Meursault élt, nélkülözött minden koherenciát: létezésének nem volt tétje. Ennek a közvetlenségnek a tapasztalatát mutatja meg a regény első része: az anya halála, a Marie szerelme iránti közöny, a Raymond-dal, a stricivel való barátság, és az erkölcstelen segítségnyújtás, mind olyan események, amelyek előtt Meursault közönyösen áll, már-már természetes magától értetődőséggel. A mindennapok ezen lefolyásához ezzel a természetes magától értetődéssel viszonyul. A mindennapok nem táruul fel a számára problémaként, egyszerűen lefolynak.

Ebbe a világba tör be a csönd, de ez a csönd – mint *discrimen* – nem valamifajta transzcendencia felé nyitja ki az egzisztenciális létezést, mint Kierkegaard esetében, mégis transzcendálja Meursault világát. Feltár ugyanis egy másik, sokkal elemibb tapasztalatot: elvezeti őt egyfajta második érzékiséghez, amelyben képessé válik saját életét – ezt a kontingens, önmagában abszurd életet – sajátjaként elfogadni. „Én így éltem le az életemet, de máshogyan is leélhettem volna. Van, amit csináltam, van, amit

28 | Uo. 299.

29 | Gondoljuk itt a *Félelem és reszketés*-ben megjelenő, az etikum teleologikus felfüggesztésére irányuló problémaeggyütesre. Vö. Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Ford. Gyenge Zoltán és Soós Anita. In: *Søren Kierkegaard Művei* 5. Jelenkor Kiadó, Pécs 2014. 127–138.

30 | Vö. uo. 178.

nem. Van, amit kihagytam, van, amit nem. És akkor mi van?”³¹ – mondja Meursault, s ezzel mintegy önmaga előtt is tudomásul veszi élete lényegi esetlegességét.

Meursault nem formál magából egy egységes identitást, nem keres igazságot a bensőségességében. Az új tapasztalat, amelyhez eljut, éppen az, hogy a csöndből, ebből a megszakításból bontakozik ki számára valamiféle szabadon ható okság, a létezésnek egyfajta sajátos logikája. „Semminek nincs jelentősége”, mondja, s így folytatja:

Ebben az egész abszurd életben, ami már mögöttem van, mindig is éreztem, hogy a jövőm mélyéből, a még meg nem élt éveken át, valami titokzatos fuvallat közeledik felém, és hogy ez a fuvallat – ahogy jön, jön – mindent egy szintre hoz, amit csak felkínálnak, azok a meg nem élteknél alig valószínűsőbb évek, amelyeket megélnem adatott.³²

Ez a magatartásforma a mindent egységbe foglalni kívánó értelemmel szembeni lázadás: az érzéki tapasztalat sokféleségének vállalása és elsődlegességének elismerése. A regény azonban egy második szinten ennek a lázadásnak a feltételére is utal. Arra, ami Meursault eme végső gesztusát egyáltalán lehetővé teszi. Ez pedig a szabadságnak valamiféle eredendő dimenziója, mely nem vezethető le semmiféle racionális erkölcsi normából.

Ennek a szabadságnak az egyetlen forrása a megmagyarázhatatlanság csöndjén túli szakadék: az a töréspont, amelyben a világ értelemnélkülisége és az értelmet kereső létezés összetalálkozik. Ez az eredendő szabadságnak a helye, amely lehetővé teszi, hogy az abszurd tapasztalat ne bénító rádöbbenés, hanem a lázadó cselekvés kiindulópontja legyen.

A csönd mint a szabadság helye

A csönd, amely határként értelmezhető, a maga megmagyarázhatatlanságában minden megmagyarázhatónak az alapjaként, az első lövést követő pillanatra utal. Ez az értelem számára megragadhatatlan, hiszen Meursault börtönbéli drámájának értelmét éppen ez a tapasztalat teszi lehetővé. Ez a jelentés nélküli szakadék mégis csak megvillant valamit.

Camus nem teszi fel a szabadságra vonatkozó ontológiai kérdést. Számára ugyanis nem ez a döntő. Az *idegennek* ugyanakkor éppen ebben a kérdésben mutatkozik meg a többlete a *Sziszüphosz mítosz*dával szemben. Ugyanis ott van benne az a „kimondatlan filozófia”, melyet a filozófia nyelvén meg sem lehet fogalmazni, hiszen az mindig csak az általánossal foglalkozik. A csöndet nem lehet leírni, a mű viszont képes rá. Ez a csönd pedig, mint határfogalom, a szabadság helyét mutatja meg számunkra.

Ha e kérdést alaposabban kívánjuk vizsgálni, Schelling 1809-ban megjelent *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*³³ című írásához kell fordulnunk

31 | Camus: *Az idegen*. 160.

32 | Uo.

33 | F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes. T-Twins Kiadó, Bp. 1992.

– amelyre általában *Szabadságtanulmány*ként hivatkoznak –, mivel a német szerző vetette fel először a gondolkodás történetében a szabadság kérdését a maga valódi súlyának megfelelően.

A *Szabadságtanulmány*ban Schelling elsődlegesen a keresztény hagyományból indul ki, melyben a szabadság lényegét a rossz valóságából vezeti le. Mint mondja, a rossz az ókori görög és keresztény hagyományban elsősorban mint a jó hiánya (azaz mint *privatio boni*) volt jelen: azaz a koraiak azt állították, hogy a rossz nem a világrend része, hanem mint az Istentől való elfordulás van jelen a világban. Ennek a gondolatnak a gyökereit ugyanúgy megtalálhatjuk a platóni dialógusokban, mint Szent Ágoston szabad akaratról szóló értekezésében. Schelling ezzel ellentétben viszont azt állítja, hogy a rossz nem hiány, azaz nem valami negatívum, hanem az alapja éppen a legnagyobb pozitívumban van, de nem Istenben, ugyanis ez ellentmondana a keresztény tanításnak. Ez egy olyan sötét Alap (Grund), amely magának Isten létezésének is az alapja, de mint természete, mégis Istenen kívül helyezkedik el.³⁴ Ez a természet, mint Lét, egyszerre alapja Istennek s magának a világnak is.

A német szerző szerint az a kettősség, amely magában Istenben is jelen van, azaz az egzisztencia, vagyis értelem, meghatározottság és a rejtett ismeretlen alap, melyet magából kizár, analóg módon jelen van az emberben is. Ugyanis az emberben is munkál a szellem, a világosság és ezzel együtt egy akarat, melyet az Istennel való kötelék irányít, egy akarat, amely a szeretet univerzalizására irányul; és munkál egy másik akarat is, amely az alaptól nyeri a hatását, amely önmagára irányul, az önösre, a természetire. Az akarat eszerint kétpólusú, vagyis a szabadság nem csak a jóra való akaratot jelenti. A szabadság nem szabadság valamire, sem nem valami ellenében, (azaz a rossz ellenében) való cselekedet: a szabadság jóra és rosszra való szabadságot jelent.³⁵

Ezzel azonban Schelling nem azt akarta mondani, hogy a rossz maga az alapja lenne a szabadságnak: a rossz mindig az egyes ember cselekedetében van megalapozva. Mégpedig abban a konstellációban, amelyben az alap (önös külön akarata) és az egzisztencia (egyetemes akarat) princípiumait a cselekvésben egymás alá és fölé rendeljük. Jó tehát az a cselekedet, amelyben az alap akarata fölé az egyetemes akaratot rendeljük. Fontos megjegyezni, az alap önmagában nem a rossz, ha úgy tetszik, az alap nem egyéb, mint ahogyan neve is kifejezi, a rossz alapja, de semmi több, az alap akarata mint alárendelt épűgy szükségszerű a jó megcselekvéséhez is.

Anélkül, hogy itt most tovább folytatnám a rossz eredetére vonatkozó schellingi elmélet kifejtését, arra szeretnék rámutatni, hogy Schelling szerint a szabadság abban az eredeti döntésben van megalapozva, amellyel ezt az alá- és fölé rendelést elvégezzük. Az egésznek az érdekességét viszont az adja, hogy ez nem alapulhat egy tudatos tetten, ugyanis a jó vagy a rossz mellett hozott döntés, az önmeghatározás értelmében hozott döntés, vagyis a döntés, amely jó és rossz között dönt, egy olyan döntés, amelyet már minden racionális, azaz köznapi cselekedetünk előtt meghoztunk, amikor önmagunkat mintegy meghatároztuk. Ennyiben – mondja Schelling – minden cselekedetünk a szabadságban gyökerezik. A döntésnek ezen terepe tehát egy olyan, magát az egzisztenciát meghatározó eredeti aktus helyére utal, mely a létezését s annak felépítését konstitutíve meghatározza.

34 | Uo. 57.

35 | Uo. 65.

Ha ebből a nézőpontból tekintünk vissza *Az idegenre*, felmerül a kérdés: vajon Meursault a regény végén tett étellel szembeni afirmatív gesztusa („Hirtelen én is úgy éreztem, kész vagyok mindent újraélni.”³⁶) nem egyebet jelent-e, mint visszaperelni a világtól saját önmeghatározásának a lehetőségét? A második érzékiség tehát a világ és értelem közötti törésvonal tapasztalatának eszmévé emelése. Az érzéki forma itt nem egy ideát illusztrál, hanem annak a konkrét egzisztenciának a megragadását, amely Schelling esetében úgy merül fel, mint a determinizmus és a szabadság közötti feszültség hordozója. *Az idegenben* ennek a határvonalnak a jelenvalóvá válása történik meg. A regény annak a feszültségnek a leírásává válik, amelyben sokaság és a rend egyszerre van jelen.

Ezért mondja Camus, hogy a művészet nem magyaráz, hanem leír, de mint láthattuk, ez a leírás nem passzív, hanem éppen a világgal való szembenállás eszközévé válik. Ezen a ponton kapcsolódik össze a regény Schelling gondolatával: az ember azáltal válik szabadbá, hogy képessé válik a különbség megtevésére az élet adottsága és ezen adottság mögött megjelenő eredeti szabadság dimenziója között.

Végül azonban az abszurd műalkotás sajátos természete szerint önmaga ellen fordul: kimondja, hogy nincsen végső értelem, mert nincs öazonosság. A csönd, melyben azt a helyet mutatja meg számunkra a regény, ahol az önmeghatározás szabadsága megjelenhetne, mint kiderül, az önmeghatározás lehetetlenségének az állapotát mutatja meg. Nincs végső értelem, csak az esetleges élet elfogadása. Ez a csönd az az abszolút hely, amely az ember számára a reménynélküliség s a magyarázatok vigasztaló bizonyossága nélkül megmaradt.

Befejezés

Camus *Az idegenjében* a csönd tehát a regény ontológiai tere. A lövések közötti csönd annak a pillanatnak a kifejeződése, amikor a világ jelentéstelensége és az ember szabadsága összeér. Sontag csendesztétikája, Kierkegaard második etikája, Schelling szabadságelmélete annyiban váltak fontossá a számunkra, amennyiben a csöndnek erre az egzisztenciálontológiai értelemben vett strukturális mélységére világítottak rá. Ez a csönd egy olyan tapasztalatot tesz hozzáférhetővé, amelyben az értelem nem adott, csak a hiány felől értelmeződik. Nem kiüríti az értelmet, hanem megmutatja annak legvégső határát, ahol már nincs magyarázat, csak az adott érzéki átélése. Egyidejűleg leplezi le a világ abszurditását, és tanúskodik egy radikális szabadság lehetőségéről.

Meursault's Revolt. Outlines of a Possible Interpretation of Freedom in *The Stranger*

Keywords: freedom, revolt, repetition, existence, *The Stranger*

The Stranger is known as one of the most influential works of existentialist literature. In this novel, Camus does not merely create the paradigmatic figure of a hero who responds to the world's meaninglessness with indifference. Meursault is not simply indifferent: he is a man incapable of lying about the absurdity of existence.

He fails to conform to the roles imposed by society not because he consciously rejects them, but because, by his very nature, he is indifferent to all that is external, to everything that appears as a “second nature.”

Yet Meursault’s figure goes beyond the problem of the relation between the individual and society. Through the act of murder and the ensuing trial – in that state of compulsion which directs his attention toward his own interiority – we can witness the becoming of an existence that raises the most fundamental questions about freedom.

In this study, I aim to examine these questions within their philosophical context.

Középige és medialitás – filozófiai lehetőségek és nyelvi korlátok?

1. Az alany és az alany-állítmány struktúra ellenében

1.1. Középige a nyelvben

Az indoeurópai nyelvek az igenemek közül rendszerint az *aktív* és a *passzív* tartják számon, de vannak ún. *középigék*, avagy mediális igék – mint a klasszikus görög vagy a szanszkrit nyelvekben – amelyek nem tisztán cselekvő vagy elszenvedő jelentéssel bírnak. Benveniste írja a középige esetén

az alany a folyamat színtere/helye, még akkor is, ha ez a folyamat [...] tárgyat kíván; az alany egyaránt központja és végrehajtója a folyamatnak; ő visz végbe valamit, ami ugyanakkor benne is megy végbe.¹

Benveniste kimutatta, hogy a középige nem csupán egy köztes vagy kevert forma, hanem egy *önálló igei diatézis*. Az ősi indoeurópai nyelvekben két diatézis létezett: az *aktív* és a *mediális*. Meghatározásában

az aktív igealak olyan folyamatot jelöl, amely az alanyon kívül zajlik le. A középige [...] ezzel szemben olyan folyamatot fejez ki, amely az alanyra irányul vagy benne megy végbe.²

Nyíró írja, hogy a klasszikus görögben e kettős rendszer egy köztes időszakban háromtagúvá vált, létrehozva az aktív – mediális – passzív hármasságát. A későbbi nyelvtörténeti fejlődés során azonban az aktív-passzív diatézis maradt fenn.³ A latinban már nem különül el morfológiailag a középige, azonban funkcionálisan, jelentésében számos ige rendelkezik mediális jelleggel. Ilyenek a *deponens* és a *reflexív*

1 | Lurcza Zsuzsanna (1985) – egyetemi adjunktus, Miskolci Egyetem, lakhely: Budapest, zsuzsanna.lurcza@uni-miskolc.hu

Émile Benveniste: *Problems in General Linguistics*. Transl. Mary Elizabeth Meek. University of Miami Press 1971. 148. A könyvből adott idézetek a szerző fordításai.

2 | Uo. 148.

3 | Vö. Nyíró Miklós: *Medialitás, eseményontológia, gyakorlat. Hermeneutikai útkeresések*. L'Harmattan, Bp. 2020. 27.

igék. A középigé az indoeurópai nyelvek többségében kettévált, vagy más formákba épült be. A magyar nyelvben a középigé a XVI. sz.-tól kezdődően egészen a XIX. sz. végéig az igenemek hármas felosztásában élt, míg a XIX és XX. sz. fordulóján eltűnik a grammatológiai felosztásból, német hatás nyomán a középigé visszahatónak minősül.⁴ Fejős összegzésében „a mediális igék kérdése máig megoldatlan kérdés a magyar nyelvészetben és a nemzetközi szakirodalomban is. Ezt a tényt az igenem fogalmának rendkívül komplex jellege magyarázza”.⁵ Abaffy meghatározásában a mediális igék közös tulajdonsága, hogy azok mindig tárgyatlan igék,⁶ ehhez Bene hozzászól egy másik közös tulajdonságot, hogy a mediális igéknek nincs agensük.⁷ Ez értelmezhető úgy is, hogy mediális ige esetén – az alany és a tárgy, a szubjektum és az objektum nem válik élesen külön, hanem az egyén mintegy helyet ad a történéshöz. Megfigyelhető tehát egy grammatikai átrendeződés, amely a lexikális gazdagodással párhuzamosan alakult. A gondolkodás mechanizmusai mindinkább a tárgyak, dolgok, szubsztanciák, szubjektumok, esszenciák körül alakultak, mintsem a történet közegében. A középigéi formák, amelyek a kölcsönhatásokra vagy megélésre, részvételre összpontosítottak, háttérbe szorultak. A középigé eltűnése a modern nyelvekből így hozzákapcsolódik egy szemléletbeli váltáshoz is: míg a mediális szerkezettel operáló nyelveket áthatotta a történéshöz, addig a modern filozófiában a „szubjektumközpontú gondolkodás” elnyomta a „középigés gondolkodást”. Benveniste rámutat egy új cselekvésnyelvtan megalkotásának a szükségességére.⁸ A kérdés viszont az, hogy lehet-e, s ha igen, hogyan, egy új cselekvésnyelvtant megalkotni? Avagy, a filozofálás nyithat-e lehetőségeket a „mediális gondolkodás” számára?

1.2. Nietzsche – az alany a grammatika bálványa, holott nincs cselekvő, csak történés

Nietzsche fölöttébb bizalmatlan a nyelv iránt. Egyfajta grammatikai korlátoltságot vázol fel, sőt, a nyelv ármányjellegét. A *bálványok alkonyában* írja:

a nyelv, úgy tűnik, csupán arra van kitalálva, ami átlagos, közepszerű és közlékeny. A beszéddel máris vulgarizálódik a beszélő.⁹

A szavak nem fedik le a dolgok lényegét, nincs ilyen lényegiség, sőt a nyelv egyenesen hazudik a valóságról, „az igazság nem más mint mozgó hadsereg metaforákból, metonímiákból, antopomorfizmusokból”.¹⁰ Nietzsche elgondolásában a nyelvtani struktúrák egyfajta *hít* formájában működnek – ahogyan erre Schlechta is felhívja a

4 | Bene Annamária: *Medialitás jelenségek a magyar nyelvben*. In: *Nyelvtudományi Értekezések*. Szerk. Korompay Klára. 160. sz. Akadémiai, Bp. 2011. 39.

5 | Fejős Edina: *A mediális ige kategóriája a régebbi magyar nyelvtanokban*. In: *LingDok. 4. Nyelvész-doktoranduszok Dolgozatai*. Szerk. Sinkovics Balázs. Szegedi Tudományegyetem Nyelvtudományi Doktori Iskola 2005. 69.

6 | Abaffy Erzsébet: A mediális igékről. *Magyar Nyelv* 1978/74. 280–293.

7 | Bene Annamária: *i. m.* 43.

8 | Émile Benveniste: *i. m.* 145–151.

9 | Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya avagy hogyan filozofálunk kalapáccsal*. Ford. Horváth Géza. Helikon Zsebkönyvek 9. 2015. 72. 26. af.

10 | Friedrich Nietzsche: *Igazság és hazugság nem morális értelemben*. Ford. Óvári Csaba. Attraktor, Bp. 2012. 5.

figyelmet¹¹ –, a hit közös grammatikája pedig e *hit közös filozófiáját* írja le, mely akadályozza az alternatív, szokatlanabb gondolkodásmódok kialakulását. A nyelvtan egyúttal *Volks-Metaphysik*:

ahol nyelvrokonság uralkodik, ki sem kerülhet, hogy ne támadjon a filozófiai rendszerek azonos fejlődése és egymásutánja, – hála a grammatika közös filozófiájának [...]; ugyanez elzárja az utat a világ megfejtésének egyéb lehetőségeihez. Az uraltáji nyelvterület filozófusai (akiknél az alany fogalma legkevésbé fejlett) bizonyonnyal másként szemlélik a világot.¹²

Éppen ezért fogalmazza meg Nietzsche e *hit* feladásának szükségességét:

Miért ne volna megengedett egy kis irónia az alannyal szemben is, ahogy az állítmánnyal és a tárggyal szemben megengedett? Nem emelkedhetne-e a filozófus a grammatikába vetett hit fölé?¹³

Nietzschénél megfogalmazódik a grammatikai szubjektum centrális helyébe vetett *hit*nek a kritikája:

Hajdanában ugyanis úgy hittek »a lélekben«, ahogy a nyelvtanban és a nyelvtani szubjektumban hittek: azt mondták, az »Én« a feltétel; a »gondolkodom« a predikátum, a feltételezett – a gondolkodás; tehát tevékenység, amelyhez egy szubjektumot kell okként gondolnunk.¹⁴

Nietzsche megfogalmazza az *alany-állítmány* logikájának kritikáját is, miszerint a nyelv ráerőlteti az alany-állítmány szerkezetet a valóságra, sugallva a cselekvő alany létét, holott csak történet van. Erre a jelenségre a villám villámlik – *der Blitz blizt* – példáját hozza fel: „Ez mindenütt cselekvőt lát és cselekedetet: ez hisz az akaratban mint okban egyáltalán; ez hisz az »én«-ben, az énben mint létben, az énben mint szubsztanciában”.¹⁵

A *villám villámlik* kijelentés hamis szubjektumalkotását a következőképp tárgyalja:

ahogy a nép különválasztja a villámot annak felvillanásától, és az utóbbit cselekvésnek, egy szubjektum okozatának tekinti, melynek villám a neve, úgy választja el a népi morál is az erőt az erő megnyilvánulásaitól; [...] »a cselekvőt« pusztán hozzáköltik a cselekvéshez.¹⁶

11 | Karl Schlechta: Nietzsche über den Glauben in die Grammatik. *Nietzsche-Studien* 1972/1. No. 1. 353–358.

12 | Friedrich Nietzsche: *Túl az erkölcsök világán*.

https://mek.oszk.hu/04800/04812/04812.htm?utm_source=chatgpt.com [Letöltve: 2025.06.17.].

13 | Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. és szerk. Tatár György. Ikon, Bp. 1995. 34. af.

14 | Uo. 54. af.

15 | Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. 26. 5. af.

16 | Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiája*. *Vitairat*. Ford. Óvári Csaba. Attraktor, Máriabesnyő 2019. 29.

Nietzschénél tehát a nyelvtan megtéveszti, *félrevezeti* a gondolkodást. A nyelvtan logikája *hamis* ontológiai és metafizikai feltételezéseket szül. Ha azt mondjuk: *a villám villámlik*, a nyelvtani szerkezet arra késztet, hogy feltételezzünk egy „valamit” – a villámot –, ami „csinál valamit” – villámlik –, pedig a villámlás maga a jelenség, nincs mögötte a tett alanya. Így a nyelv *hamis alanyt* kényszerít oda, ahol csak történés van. Ez a nyelvi illúzió vezet a filozófiai alapfogalmak kialakulásához. Nyelvtanilag kényszerül ki az alany. A nyelvtan *mesterségesen és kényszeresen létrehoz egy tettetőt, egy aktort, álalanyokat* hoz létre, és az álalany a *nyelvtan bálványa* lesz. A pusztán alanyiság grammatikai struktúrája hazugság, mert rögtön ontológiai státuszt ad valaminek, ami nem is létezik. Nietzschénél tehát a grammatika metafizikai bálványképzés.

1.3. Heidegger igei ontológiája

Heidegger is megfogalmazza a nyelvtan logikától való felszabadításának igényét.¹⁷ Nietzschétől különbözően azonban az olyan nyelvtani szerkezetekben, mint *a világ világlik* (die Welt weltet),¹⁸ *a nyelv beszél* (die Sprache spricht),¹⁹ *az idő időlt* (die Zeit zeitigt),²⁰ *a dolog dologit* (das Ding dingt),²¹ *az alap alapoz* (Grund gründet),²² *a gondolkodás gondol* (Denken denkt),²³ az Ereignis er-eignet,²⁴ Heidegger nem a nyelvi illúziót leplezi le, hanem a nyelvet mint létfeltáró eseményt jeleníti meg. Míg Nietzsche szerint a grammatika hazugsága azt eredményezi, hogy minden cselekvést hamisan egy cselekvő szubjektumhoz kötünk, addig Heidegger önmagát kifejtő létmozgásként érti ezeket az igei szerkezeteket. Heidegger a nyelv lényegével való találkozást a következőképp vázolja: „a nyelvet úgy kellene megragadni, hogy az teljesen a miénk legyen (Ereignis)”²⁵ – mint „Versammlung in das Ereignis”,²⁶ eseményben való egybegyűjtés, összeállítás. Az ige nem mond valamit a világról, hanem a világ maga történik meg a nyelvben. Heidegger igei ontológiája az alany-állítmány szerkezetet a lét eseményszerűségének alárendelve újraértelmezi, míg Nietzsche a grammatika rejtett metafizikai előfeltevéseinek leleplezésére használja ugyanazt a nyelvi szintaxist.

Heideggernél a nyelv beszéde mint létfeltáró tevékenység érvényesül. A költeményben történés zajlik, „szavakba önti a hívott tárgyakat. [...] A hívás hív”,²⁷ „der

17 | Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen 1967. 165.

18 | Martin Heidegger: *A nyelv*. In: uő: *A dolog és a nyelv. Két tanulmány*. Ford. Joós Ernő. Sylvester János Könyvtár, Sárvár 2000. 51.

19 | Uo. 59.

20 | Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 65*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am M. 1989. 384.

21 | Martin Heidegger: *A nyelv*. 31.

22 | Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 307.

23 | Martin Heidegger: *Was heisst Denken?* Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1954. 49.

24 | Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3.

25 | Martin Heidegger: *A nyelv*. 56.

26 | Uo. 57.

27 | Uo. 76.

Ruf ruft”.²⁸ Meghívódnak a dolgok a nyelvbe, és ebben tárul fel a világ „ezek fogják a világ folyását (weiligen) szemléltetni”.²⁹ A dolgok megszűlik a világot, és a világ pedig dolgokat ajándékoz. A *dolgok* és a *világ*

egymásba kapaszkodnak. Ezért keresztezik egymást. Így lesznek egygyé. [...]. A német nyelv a kettőnek a központját a »zwischen« szóval fejezi ki, ami a kettő közötti hézagot jelenti [...]. A világ és a dolgok közötti bizalmas viszony csak ott jön létre, ahol az, mindkettő – világ és dolog – osztozik, világosan el vannak egymástól különítve, s külön is maradnak. A kettőnek a középpontjában, a világ és a dolog közötti térben (»inter«, »unter«), mondhatnánk azt is, a »rés«-ben uralkodik a »különb«ség (Scheid).³⁰

A különbség itt közvetít, „közbeeső találkozóhely” (Mitte).³¹ Ezt a különbséget a világ és a dolgok között, mely közvetít, Heidegger az *ereignet* igével fejezi ki. Heidegger *A nyelvben* kihangsúlyozza a *Zwischen* szót, mint külön-séget, hézagot, mely közép-pont.³² Az, hogy a nyelv beszél, azt jelenti, hogy: „amit mond, hívás lesz mindannak, ami kíván a hézagból (Unter-Schied) kiszabadulni (enteignen)”.³³

A grammatika alanyt követel – az indoeurópai nyelvekben ez alapstruktúra, Heidegger azonban filozófiai-poétikai gesztussal próbálja „elengedni” azt, mivel a nyelv(e) nem tud nem alanyyszerű lenni –, hacsak radikálisan nem hagyjuk el a nyelvet, vagy nem próbálunk más nyelveken vagy máshogyan beszélni (idegen nyelv, költői nyelv, spirituális nyelv...). Heideggernél a lét (Seyn) az *Er-eignis*, mely *ereignet* – „Das Wesen des Seyns als Ereignis”.³⁴ Ez a létfeltáró esemény a lét igazsága: „Dieses Ereignis ist die Wahrheit des Seyns”,³⁵ a jelen-lét (Da-sein) eseménye nem más, mint a lét igazságának megnyilatkozása. Ugyanakkor az Ereignis valamiféle közvetítő *közép*.³⁶

A Φαίνεσθαι mint megmutatkozás, megnyilvánulás,³⁷ a művészet mint költés (Dichtung),³⁸ a műalkotás mint a létnek a megnyilatkozása, kilépés az el-nem-rejtettségből, ἀλήθεια,³⁹ az igazság működésbe lépése (Sich-ins-Werk-Setzen),⁴⁰ a mű művé-válása (Werkwerden) mint az igazság megtörténésének módja,⁴¹ szintén túllépni szándékszik az alany-állítmány metafizikai logikáján.

28 | Uo. 77.

29 | Uo. 78–80.

30 | Uo. 84–86

31 | Uo. 86.

32 | Uo. 92.

33 | Uo. 106.

34 | Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 8.

35 | Uo. 27.

36 | Uo. 73.

37 | Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 28.

38 | Martin Heidegger: *Holzwege*. In: *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 – 1970. Band 5*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am M. 1977. 59.

39 | Uo. 21.

40 | Uo.

41 | Uo. 48.

1.4. A nyelvben való történés mozzanata Gadamernél

Gadamernél a műalkotás (Seinsweise des Kunstwerks)⁴² és a játék létmódja (Seinsweise des Spieles),⁴³ a kép létmódja – ahol a kép létfolyamat (Seinsvorgang), amelyben a lét értelmes-látható megjelenéshez (Erscheinung)⁴⁴ jut –, illetve a megértés mint történés és a *hatástörténet* (Wirkungsgeschichte) hasonlóképpen felülről igyekszik az alany-állítmány logikáját. Gadamer a nyelv univerzalitását, a gondolkodás és nyelv egységét állítja előtérbe, nála „a nyelv benne rejlik a gondolkodásban”,⁴⁵ és a „tapasztalat is nyelvi jellegű”.⁴⁶ A nyelvben való történés mozzanatát Gadamer bemutatja a keresztyén *inkarnáció*, az *ige testté válása* által is, ahol „a szó tiszta történés”.⁴⁷ A misztérium egysége, istenatya, istenfiú, szellem egysége a nyelv közegében zajlik.⁴⁸ A szó hallhatóvá válása és isten tetté válása, a szó testté válása, a *verbum* problematizálásakor kerül kifejtésre. A szó tárgyalásakor fejt ki Gadamer, hogy „az olyan mint valami tükör, amiben a dolgot látjuk”.⁴⁹ A nyelv spekulatív struktúráját írja le a tükröződés által: „a spekulatív itt a tükrözés viszonyát írja le”.⁵⁰ Aquinói Tamást idézve fejt ki, hogy a szó olyan, mint a fény, mely láthatóvá tesz.⁵¹ A szó történés a láthatóvá tételben és az ige megtörténésében. Gadamernél a medialitás mint *közép* a nyelv összefüggésében jelenik meg: „a nyelv mint közép s az inkarnációtörténés volta”.⁵² A nyelvi megértés mintegy középre állítja azt, amiről a megértés folyik. Gadamer gondolkodásában „a nyelv médiuma az, amelyből egész világtapasztalatunk s így a hermeneutikai tapasztalat is kibontakozik”.⁵³ Sőt, „minden szó, mintha valami középből törne fel”.⁵⁴ Továbbá maga „a tükörkép a szemlélő mint médium révén lényegileg kapcsolódik össze magával a látvánnyal”.⁵⁵ Tehát a szemlélő – és a beszélő is – maga is médium, helyet ad a történésnek, általa, benne történik valami.

1.5. Egy olyan grammatika, mely nem volna alávétve az alanynak

Derrida az alany központi szerepének dekonstrukcióját megcélozva Nietzsche szellemiségét idézi, amikor egy olyan grammatika lehetőségét keresi, amelyben a nyelv nem az alany köré szerveződik. Derrida szerint a nyelvben levés kényszerít arra, hogy a lét, a jelen-lét, ugyanakkor az egységbe, az azonosságba vetett *hit* fogalmait használva már eleve belőlük induljunk ki. Innen adódik a kérdés, hogy „»Ki jön a szubjektum után?«, ahol a »ki«, mint jel, talán már olyan grammatika felé mutat, amely nem volna többé

42 | Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: *Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. 142.

43 | Uo. 108.

44 | Uo. 137.

45 | Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp. 1984. 273.

46 | Uo. 282.

47 | Uo. 293.

48 | Vö. uo. 293.

49 | Uo. 296.

50 | Uo. 323.

51 | Vö. uo. 298.

52 | Uo. 299.

53 | Uo. 317.

54 | Uo. 318.

55 | Uo. 323.

alávetve az »alanynak«⁵⁶. Derrida a jelentés és értelem forrásaként szolgáló alany hagyományos szerepének, illetve a beszélő alany szándékainak dekonstrukcióját szorgalmazza. Derrida a középiге szellemiségét idézi, amikor azt körvonalazza, hogy a *différance* egy olyan fogalom/*kőteg*, amelyben az alany már nem dominálja az eseményt:

hogy mindaz, amit az »el-különböződéssel« (*différance*) jelölni tudunk, miért nem egyszerűen aktív, s miért nem egyszerűen passzív, sőt inkább a kettő között elhelyezkedő köztes alakra emlékeztet, egy olyan műveletre, melyet sem elszenvedésként, sem a szubjektumnak egy tárggyal végzett tevékenységként nem lehet elgondolni, s nem lehet kiindulni sem a cselekvőből (ágens), sem az elszenvedőből (paciens), sem egyetlen ilyen terminusból, s mégcsak tekintettel sem lehetünk ezekre.⁵⁷

Ha a „középiге filozófiáját” az aktív-passzív binaritás ellenében próbáljuk rehabilitálni, egy alapvető kérdés merül fel: valóban képesek vagyunk-e nyelvi szinten eltávolodni ettől a binaritástól? Gondolatébresztő Heideggernek az *Útban a nyelvhez* c. írása, amely dialogizált esszé egy japán zen buddhista és egy kérdező között,⁵⁸ mint az „európai és a kelet-ázsiai világ párbeszédre lépésének ez az eseménye”,⁵⁹ mely kitekintőt nyithatna a nyelvbe ágyazódó szubjektum, szubjektum-objektum struktúra és medialitás összefüggésében, habár az is lehet, hogy ebben a dialógusban Heidegger voltaképpen pusztán csak monológot folytat.

Az indoeurópai nyelvcsaládok rendszerint a szubjektum-objektum viszonyára építenek, míg olyan keleti nyelvek, mint a kínai, japán és koreai, nem illeszkednek egyértelműen az aktív-passzív igei felosztásba. Ugyanakkor a mediális jelentésszféra releváns lehet ezekben a nyelvekben, különösen a zen buddhista, taoista, konfuciánus filozófia tükrében, amelyek nem az alany uralmát, hanem az önmagátlanságot, nem cselekvést, áramlást, ürességet, jellegtelenséget, a közép egy meghatározott fogalmát helyezik előtérbe.

2. Medialitás az üresség, önmagátlanság, indifferencia, jellegtelenség és „közép” tükrében

2.1. Üresség, önmagátlanság, indifferencia

Han az *üresség* és az *önmagátlanság* nyelvének nevezi a kínai nyelvet, mely írásjegyeinek nincs lényegi ismérvük, nem rendelkeznek lexikális identitással, szinte üres jegyekként gondolhatóak el.

56 | Jacques Derrida: „Jól enni márpedig muszáj”, avagy a szubjektumszámítás. Ford. Gángó Gábor. In: *Testes Könyv II.* Szerk. Kis Attila A.–Kovács Sándor S. K.–Odorics Ferenc. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged 1997. 293.

57 | Jacques Derrida: Az el-különbözőzés. Ford. Gyimesi Tímea. In: *Szöveg és interpretáció.* Szerk. Bacsó Béla Cserépfalvi kiadása, Bp. 1991. 47–48.

58 | Vö. Almási Miklós: Utószó. In: Martin Heidegger: *Útban a nyelvhez.* Ford. Tillmann József. Helikon, Bp. 1991. 49.

59 | Tillmann József: Kelet és nyugat kapujában. A fordító utószava. In: Martin Heidegger: *Útban a nyelvhez.* 54.

A klasszikus kínai nyelv az üresség és az önmagátlanság nyelve. Írásjegyei rendkívül mozgékony elemek, amelyeknek nincsenek lényegi ismérvei [...]. Azokat a klasszikus kínai írásjegyeket, amelyek semmiféle lexikális identitással nem rendelkeznek, »üres jegyeknek« [...] nevezik. [...] Az »üres« (*hszü*) nem a jelentés valami *hiányára* utal. Nem negációt jelöl, hanem valami pozitívumot jelez. [...] A régi kínai nyelv »eleven« és »holt« jelek között is különbséget tesz [...]. Az utóbbiak főnévi vagy melléknévi formájú állapotot fejeznek ki; az előbbieken ellenben igei formájú folyamatszerűsége utalnak.⁶⁰

Az üresség a kínai gondolkodás fő motívuma, mely a dolgokhoz nem társít változatlan ismérveket:

a dolgok üres jelekként viselkednek. Nem egyfajta szubsztancia hordozói, hanem önmagukban szubsztanciátlanok: *önmagátlanak* és *in-differensek*. Identitást, meghatározott karaktert csak egy adott konstellációban nyernek. Nem véletlen, hogy a rögzített jelentés nélküli írásjegyeket »üres« jeleknek nevezik. Az üresség a kínai gondolkodás egyik kulcstoposza.⁶¹

Lao-ce írja: ahol megvalósul a teljes üresség, ott a nyugalom tisztán megmarad”,⁶² „a teljesség akár az üresség”.⁶³ Lao-ce kimondja, hogy „a bölcs a szívét kiüríti”.⁶⁴ A zen buddhizmusban is centrális fogalom az üresség, mely szemben áll a felosztás, megkülönböztetés által láthatóvá váló szubsztanciával, az ürességnek nincs szubsztanciája. Az üresség nem megsemmisít, hanem elkerüli, hogy valami túlsúlyba jusson, szubsztanciásodjon. Ez az üresség nem negatív teológia, tagadás vagy nihilizmus, illetve szemben áll a – *horror vacui* – a semmitől való irtózás horrorjával. Ez az üresség más, mint a *Versammlung in das Ereignis*.

Han a klasszikus kínai nyelvet az *in-differencia* nyelvének is nevezi, mely

cseppfolyós, elmosódó, lebegő nyelv. Rendkívüli mértékben hajlékony, és gazdag átmenetekben, köztes stádiumokban, kombinációkban. A klasszikus kínai írásjegyek grammatikai értéke nem adható meg egyértelműen, inkább egy kontinuumban helyezhető el. [...] Az efféle interdetermináltság csöppet sem szokatlan a kinaiban. A grammatika értéke nem az írásjegy rögzített *tulajdonsága*. Az írásjegy értéke inkább viszonyaiból, azaz a kontextusból adódik.⁶⁵

Saussure strukturalista nyelvelméletében a nyelv a különbségek, a differenciák rendszere,⁶⁶ nem pozitív jelentések összessége, hanem *differenciák hálózata*. Egy szó

60 | Byung-Chul Han: *Önmagátlanság. A Távol-Kelet kultúrájáról és filozófiájáról*. Ford. Molnár Zoltán. Polaris 2024. 94–95.

61 | Uo. 97.

62 | Lao-ce: *Tao Te King: Az út és erény könyve*. Ford. Weöres Sándor. Trubadúr 2022. 30.

63 | Uo. 71.

64 | Uo. 15.

65 | Byung-Chul Han: *Önmagátlanság*, 94.

66 | Vö. Ferdinand Saussure: *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. Ed. Charles Bally et al. De Gruyter, Berlin 1967. 139.

jelentése abból adódik, hogy *miben különbözik* más szavaktól. Derrida Saussure-értelmezésében a „differencia játékát”⁶⁷ emeli ki, amely a jel működésfeltétele: „minden jel működésének lehetőségfeltétele ez a játék”.⁶⁸ A nyelvrendszer differenciákból áll, „ezek a differenciák egyrészt játékba jönnek [...], másrészt ezek a differenciák maguk is következmények”,⁶⁹ nem készen levőek. A jelentés *sosem rögzül teljesen*, mindig más jelekre tolódik; minden fogalom a másikhoz való viszonyában alakul. Derrida a jelentés meghatározásának lehetetlenségét hangsúlyozza, Han a rögzítés szükségletlenségére, sőt értelmetlenségére mutat rá egy olyan nyelv kapcsán, amelynek belső rugalmassága eleve kizárja a kategóriák alkalmazását. A valóság nem entitásokból, hanem folyamatokból, interdetermináltságból áll. A klasszikus kínai világtkép nem oppozíciókon alapul, hanem komplementaritáson és kontinuumokon (yin-yang, tao). Nincs szükség jelenlétre vagy annak hiányára, azonosságra és különbségre. Ez a fajta indifferencia – és semlegesség – nem marad meg a nyelv szintjén, hanem az egész világszemléletet átfogja. Csuang-ce írja: „minden dolgot egyformán [kell] kezelni”, „egyszerűen csak hagyd, hogy a dolgok változása haladjon szabadon a maga útján”.⁷⁰ „Kísérelj meg, gyere velem a nem-cselekvés tájára, az egyszerűségbe és csöndbe, az elmélyülésbe és tisztaságba, a harmóniába és nyugalomba. Ott minden különbség eltűnik.”⁷¹ Az indifferenciában eltűnik a differencia és a cselekvés, sőt, a küldetés (Bestimmung) helyére a nem cselekvés kerül.

2.2. Lét és út, lakozás és vándorlás, lényegi létezés és önmagátlanság

A „népi metafizikákban” a *szubsztancia, ouszia, lényeg, önmagasság, sajátosság, létezés, tartózkodás, ház* centrális fogalmak. Han körvonalazza a különbséget a nem lakozás, vándorlás fogalmait illetően, Heideggert is felelevenítve. Heideggernél is előkerül a lényeg, ház, lakozás, mely fogalmak szembenállnak a *nem létezés, nem lakozás, céltalan vándorlás* képeivel a kínai filozófiában és a zen buddhizmusban.⁷² Csuang-Ce megfogalmazásában „a bölcs a nemlétezésben vándorol”, ez egy „jellegtelenbe való vándorlás”, a bölcs ott vándorol, ahol „nem ajtón jönnek, és nem házból laknak”.⁷³ Szintén kifejező értékű Csuang-ce: „akaratomnak nincs célja, nem tudom, honnan jövök. Jövök és megyek és nem tudom, hol állok meg”.⁷⁴ Han továbbá a buddhizmust a „sehol-sem-lakozás vallásának”⁷⁵ nevezi. Itt a Heideggerétől eltérő, *másfajta vándorlásról* van szó – *nem lakozásról*, amely más, mint az „*otthon-lét*”, a *benne-lét a világban*. Más, mint a *rendeltetés (Bestimmung)*, mely szembehelyezi magát az *eltévedéssel*. A zen buddhizmusban is központi szerephez jut a másfajta vándorlás képe: „a zen szerzetesnek olyannak kell lennie, mint a felhő, amelynek nincs állandó tartózkodási

67 | Jacques Derrida: *Az el-különböződés*. 44.

68 | Uo. 44.

69 | Uo. 50.

70 | Csuang-ce bölcsessége. Ford. Brelich Angelo. Terebess Ázsia E-Tár: <https://terebess.hu/keletkultinfo/csuangce.html> (Letöltve: 2025.06.17.)

71 | Uo.

72 | Byung-Chul Han: *Önmagátlanság*. 17.

73 | Vö. uo. 18.

74 | Csuang-ce bölcsessége: i. m.

75 | Byung-Chul Han: i. m. 35.

helye, és mint az áramló víz, amely nem támaszkodik semmire”.⁷⁶ Lao-ce írja: „az óvatos vándor nem hagy lábnyomot”.⁷⁷ A *lakozásból vándorlás* lesz. A „*tao* így nem a dolgok »ura«, nem »szubjektum«”.⁷⁸ Han rámutat arra, hogy „*nyomok* csak a *létben* keletkeznek. A távol-keleti gondolkodás kulcstoposza nem a *lét*, hanem az *út*”.⁷⁹ Itt Han árnyalja a *lét* és az *út*, a *lakozás* és a *vándorlás*, a *lényegi létezés* és az *önmagátlan-ság* különbségeit. Az önmagátlan-ság Konfuciusznál is jelen volt. Han felidézi, hogy „Konfuciusz nem énezett”,⁸⁰ itt az „énezett” forma *igésíti* az ént.⁸¹ Ezek a gondolatok az *alanytalanság*, *önmagátlan-ság*, *üresség* képeit idézik, a valakiből egy senki lesz, de nem egy heideggeri *akárki*. Ez már „egy olyan úton való vándorlás, amely út üres”.⁸² Az üresség felülírja a kategoriális felosztásokat, a kívül és a belül, szubjektum és objektum, aktív és passzív bináris logikáját. Itt már inkább arról van szó, hogy hogyan „veszítsük el” magunkat, nem pedig arról, hogy hogyan „találjuk meg” önmagunkat – wie kommt der Mensch zu seinem Selbst? –,⁸³ vagy hogyan tegyünk szert a *legsajátabb lenni* tudásra, *háza* és *háza*.

2.3. Az aktív-passzív és a távol-keleti nyelvek (koreai, kínai, japán)

Han a koreai nyelvből a nyugati nyelvekre való fordítás kapcsán felvázolja, hogy pl. az „úgy gondolom, hogy” szófordulat – németül íródott műről van szó – fölöt-tőbb szokatlanul hangzana a koreai nyelvben. Han azt emeli ki, hogy a (középigére is jellemző) „visszaható névmás szubjektivitással ruházza fel a gondolatot, míg a koreai kifejezés mentes minden alanyiságtól”.⁸⁴ Ugyanakkor az „az a gondolat ötlött fel benne” fordítás sem lenne megfelelő, annak ellenére, hogy hiányzik belőle a visszaható névmás, mivel ott a gondolat cselekvő szubjektumként felöltik, méghozzá egy szubjektumban – ezt Han passzív befogadó alanyként értelmezi. Ezeket a sémákat Han a „szubjektumstruktúra kényszerzubonyaként”⁸⁵ említi, mely felidézi a nietzschei metafizikailag bálványozott alany gondolatát. Han rámutat arra, hogy a koreai nyelvben és gondolkodásban, a fordítandó „úgy gondolom, hogy”-ban

a gondolat egyszerűen ott van, ahelyett hogy nekem vagy másvalakinek »jutna« vagy »támadna«. És nincs passzív alany sem, aki elszenvetné azt, ami történik. A koreai mindössze egy olyan *otlétet* hoz szóba, amelyben egyszerűen *senki sem érintett*.⁸⁶

76 | Uo. 19.

77 | Lao-ce: i. m. 46.

78 | Byung-Chul Han: i. m. 33–34.

79 | Uo. 19.

80 | Uo. 20.

81 | Uo. 20.

82 | Lao-ce: i. m. 16.

83 | Martin Heidegger: Überlegungen II. – VI. (Schwarze Hefte 1931 – 1938). In: *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Band 94. Hrsg. Peter Trawny. Vittorio Klostermann, Frankfurt am M. 2014. 6.

84 | Byung-Chul Han: i. m. 106.

85 | Uo. 107.

86 | Uo. 107.

Azáltal, hogy a koreai nem ismeri az aktív-passzív felosztást, *képes kiemelni magát a történetét*. Azáltal, hogy nincs cselekvő vagy elszenvető alany, sőt, még a visszaható ige is gyanús, a történetek sorozata jut szóhoz:

a koreai nyelv nem ismeri az aktív és passzív egyértelmű megkülönböztetését. Ennélfogva képes kiemelni magát a történetét, amelynek nincs sem cselekvő, sem elszenvető alanya, amely mindössze végbemegy vagy bekövetkezik. De már ez a *végbe-megy* vagy *be-következik* is túlságosan cselekvő. A távol-keleti nyelvekben sokszor egészen elmarad az alany. Az ige így nem ritkán egymagában áll, ami lehetetlenné teszi, hogy a cselekvéshez egyértelmű módon cselekvőt rendeljünk. Az alany gyakori hiánya miatt egy *cselekvés* leírása sokszor olyan egymást követő *történetek* vagy *események* sorának benyomását kelti, amelyben senki nem vesz részt.⁸⁷

Han leírja azt is, hogy

a japán nyelvben is létezik olyan igei forma, amely sem cselekvőnek, sem szenvedőnek nem nevezhető. A *dzsihacu* olyan történetet jelöl, amely mintha magától esne meg. A »magától« visszaható névmás azonban megint csak megsemmisíti a pusztá történetjellegét, amelyet a japán kifejezni szándékozik. A pusztá történetben semmiféle alany nem mutatja meg *magát*. Ezzel szemben a nyugati nyelvekben az ige nem *szabadítható* meg az alanytól.⁸⁸

Han kifejti, hogy »a távol-keleti kultúra legfeljebb az aktív és passzív közötti in-differencia kultúrájának nevezhető”.⁸⁹ Leginkább egy visszafogottság jellemző a klasszikus kínaiakban, ez azonban korántsem magától érthető, hiszen »egyszerűbb lenne bevetni egy alanyt, amely *felvilágosító* erővel bírna”.⁹⁰

Bár mind a középi, mind a kínai mentes egy tisztán aktív-passzív szembeállítástól, a középi esetén – ahogy ezt Benveniste is körvonalazta – a történet a *szubjektumban* zajlik le, míg a keleti gondolkodás *szubjektummentes*, önmagátlan történet. Innen szemlélve felmerülhet, hogy még egy mediális grammatika is gyanúra adhat okot a szubjektumcentrikus gondolkodást illetően olyan keleti kultúrkörökben és nyelvekben, mint a kínai, japán, koreai, amely megszabadulni látszik az alany metafizikai bálványozásától. Az önmaga az *in-differencia* »antitézise”, mely utóbbi túl van aktívon és passzívon, alanyon és tárgyon.

2.4. Jellegtelenség és nem cselekvés

A kimondhatatlan nem tartozik a Távol-Kelet gondolkodásához, ott a nyelv nem túl kevés, hanem túl sok.⁹¹ Nem titokról, rejtélyről van szó, hanem egyszerűen ígylétről.

87 | Uo. 108.

88 | Uo. 110.

89 | Uo. 110–112.

90 | Uo. 113.

91 | Uo. 117.

Nincs elválasztás ismert és ismeretlen között, nincs rejtett igazság. Jullien a távolkeleti művészetek kapcsán szintén megjegyzi, hogy ott

a kimondhatatlan nem abszolút jellegű [...], hanem *viszonylagos*: ott rejtőzik minden megnyilatkozás mélyén, de kicsúszik a szavak szorításából [...]. Vagyis minél kevesebbet mondunk [...] annál jobban megjeleníthetjük a jellegtelenséget.⁹²

Jullien a kínai kultúra kapcsán a *jellegtelenség* fogalmát állítja előtérbe, melyet a határokra való tekintettel nem levéssel, semlegességgel, jellemezhetetlenséggel, illékonyasággal, visszafogottsággal, közbülsőséggel, átmenetiséggel, egyensúlyisággal, egyfajta középpel hoz összefüggésbe, mint ami állandó átmenet, mely összeköti egymással a különböző aspektusokat, érintkezésbe hozza egymással, megnyitja őket. Julliennél a jellegtelenség „nincs tekintettel a tudás különböző területeit elválasztó határookra, mivel semleges értéket alkot, s ekképp eredete minden lehetségesnek”.⁹³ A jellegtelenség „nem fogalomként működik, hanem egy bizonyos egyensúlyt, egy közbülső szakaszt, egy átmeneti és folyton fenyegetett stádiumot jelképez”.⁹⁴ Ez átfedi az egész kínai kultúrát, melynek egyik jellegzetes példája a „semmitmondó íz”,⁹⁵ de fellelhető a (tájkép)festészetben, költészetben, esztétikában. Jullien amikor a „»közép« (vagy a »tao«) íztelenségét körvonalazza, felidézi, hogy „az ókori taoisták szerint a valóság alapja »jellegtelen« és »íztelen« módon [...] mutatkozik meg”.⁹⁶ Lao-ce írja: „a tao, amely elhagyja szájunkat, milyen sótlan, mennyire nincs íze! Ha valaki nézi, nincs mit meglátnia? Ha valaki hallgatja, nincs mit meghallania”.⁹⁷ Jullien kifejti, hogy „amikor semmilyen íz nem nyilvánul meg, az »ízlelgetés« élménye annál intenzívebb, mivel semmi sem rendelhető hozzá, bővelkedik az esetlegességekben, és mindig kész az átalakulásra”.⁹⁸

Az íz nem érthető meg önmagából, nincs ilyen önmaga – Han szavaival önmagátlan –, inkább viszonylagos. Jullien Csuang-cét is felidézi: „hagyd szíved kibontakozni az eloldódáshoz vezető jellegtelenségbe”.⁹⁹ Éppen az áttetsző íz az, amely „ízletlenség révén minden ízt egyesít, és kibékíti őket egymással”.¹⁰⁰ Ezért van az, hogy a bölcs ízletesnek találja az íztelent, és „nem cselekvéssel cselekszik”.¹⁰¹ A jellegtelenség egyfajta állandó átmenet, „míg az íz szembeállít és elválaszt, addig az íztelenség összeköti egymással a valóság különböző aspektusait, megnyitja őket egymás előtt, és érintkezésbe hozza őket egymással”.¹⁰²

92 | François Jullien: *A jellegtelenség dicsérete a kínai gondolkodás és esztétika alapján*. Ford. Sujtó László. Polaris 2025. 68.

93 | Uo. 9.

94 | Uo. 82.

95 | Uo. 9.

96 | François Jullien: *i. m.* 27.

97 | Lao-ce: *i. m.* 35.

98 | François Jullien: *i. m.* 28.

99 | Csuang-ce bölcsessége: *i. m.*

100 | François Jullien: *i. m.* 113.

101 | Lao-ce: *i. m.* 61.

102 | François Jullien: *i. m.* 38.

Lao-ce tovább fejtegeti a nem cselekvést: „szó nélküli tanítással s a nem-cselekvés hatalmával mi sem mérközhet a világban”.¹⁰³ „Mindent végbe visz a nem-cselekvés. A világot tétlen tartja kézben. Aki tevékeny, a világot nem tartja kézben.”¹⁰⁴ „Tégy tett nélkül”¹⁰⁵ – szólít fel Lao-ce. Ugyanígy, a nem kormányzás a leghelyesebb kormányzás. Míg Han az *önmagátlanság* fogalmát állítja középpontba, addig Jullien a *jellegtelenséget*, mely „jellemzhetetlen, diszkrét és visszahúzó”.¹⁰⁶ Jullien „a kínai kultúra minőségeként, sőt a »közép«, az »alap« [...] minőségeként ismeri el a jellegtelenséget”.¹⁰⁷

3. A sokarcú „közép”, avagy az arctalan közép

Benveniste értelmezésében a középiige önálló diatézise esetén az alany helyet ad a történésnek, mely benne megy végbe. Bár a középiige ma többnyire eltűnt formailag, de filozófiai jelentősége fennmaradt, főként azokban a gondolkodásokban, amelyek a cselekvés és lét, illetve a nyelv határait újraértelmezik. Míg a szubjektum-objektum struktúra metafizikájának meghaladási igényéhez kapcsolódó Heidegger és Gadamer gondolkodásában a nyelv kulcsfontosságú szerepet játszik – mivel a megértés mindig nyelvileg közvetített; nincs „nyers” lét, csak interpretált lét mint hermeneutikai médium, illetve a nyelvben mutatkozik meg a világ –, addig a Han és Jullien által felelevenített távol-keleti filozófiákban a lét vagy igazság nem nyelvi természetű, hanem intuíció és csend által, a nyelven „túli”, vagy „előtti” tapasztalat révén adódik. Lao-ce megfogalmazza: „Az út, amely szóba-fogható, nem az öröktőlvaló; a szó, mely rája mondható, nem az örök szó”.¹⁰⁸ A zen koan is azt sugallja, hogy tudás nem érhető el racionális gondolkodással, nyelvi magyarázatokkal, hanem közvetlen, nyelv „előtti” vagy azon „kívüli” tapasztalat révén. Bódhidharma négy-sorosa szerint: „Külön hagyomány a tanon túl, Nem alapul írott jegyen”.¹⁰⁹ A név előtti tapasztalatra irányuló gyakorlatok meditatív vagy intuitív jellegűek, amelyek célja, hogy az ember „kilépjen” a fogalmi gondolkodásból. A középiige közelebb áll ehhez a „nyelv előtti” egységhez, ahol még nem különült el élesen alany és tárgy, szubjektum és objektum.

Körvonalazódnak a fogalmak különbözőségei: *hallgatás, üresség, jellegtelenség, önmagátlanság, semlegesség, visszafogottság*, másfelől pedig *nyelv, szubsztancia, dolog, önmagasság, hatalom akarás, jelenlét*. Kirajzolódnak a közép különböző koncepciói. Egyrészt a közép a *semlegességgel* áll összefüggésben. Jullien szerint Konfuciusznál „a *semleges* annyit jelent, hogy nem húz sem jobbra, sem balra, nem jellemezhető egy adott módon [...] ebből a *semlegességből* ered minden tényleges hatóerő. S ugyancsak belőle ered az az állandó »jellegtelenség«, mely a Bölcs ismertetőjegye”.¹¹⁰ Jullien

103 | Lao-ce: i. m. 69.

104 | Uo. 76.

105 | Uo. 95.

106 | François Jullien: i. m. 9.

107 | Uo. 11.

108 | Lao-ce: i. m. 11.

109 | Bódhidharma: Négy-soros. In: *Folyik a híd. Csan buddhista anekdotakincs*. Szerk. Terebess Gábor. Officina Nova, Bp. 1990. 5.

110 | François Jullien: i. m. 35.

felidézi a konfucianizmust, mely a közép kapcsán annyit jelent, hogy „megtartásával elkerüljük, hogy egyoldalú pozícióba kerüljünk”.¹¹¹ Ugyanakkor a középút buddhista iskolája szerint a centralitás az *ürességgel* kapcsolatban értékelődik, mely meghaladja az ellentétek, a pólusok polaritását, feloldja a kettősséget. A középfogalom Han nyomán a világ áramlásával való együtt mozgás, önmagátlanúság, alanytalanság, az in-differencia által írható le.

Az üresség gondolata Heideggernél is megjelenik – aki ismerte a zen buddhista tanítást az ürességről, és „párbeszédre” hívta azt –, azonban – bizonyos értelemben – hű marad, avagy nem képes túllépni vagy egy adott ponton nem célja túllépni a szubsztancialitás bizonyos korlátain. Habár A *dolog* c. tanulmányában a négy elem¹¹² körtáncát írja le, amelyben az elemek tükröződnek, mégis azok szubsztancialisan elkülönülnek, sőt, az összegyűjtő körtáncban mintha *lényegiségre* tennének szert. A körtánc közepe, mely üres, mintha egy *bensőségesség* állapotát (Innerlichkeit) sugallná.¹¹³ A „nyugati metafizikái” hagyomány bár tudatosította a szubsztancia, a szubjektum és a szubjektum-objektum struktúra problematikusságát, az erre irányuló törekvések nem képesek túllépni e korlátokon. A szubjektum helyén keletkezett úr nyomán mindig kényszeresen szükség van valamiféle *pótlékre*, amely az okozott úrt helyettesíti. Avagy feltételez valamit, ami elrejtőzött, nem vagy nehezen felfedhető, vagy nem megismerhető, magánvaló, nem elgondolt, spekulatív.

Han rámutat arra, hogy bár Derrida szintén megkérdőjelezi az identitást, szubsztanciát, mégis ez „idegen marad”¹¹⁴ a távol-keleti gondolkodástól, ahol „az üresség, a távollét végső soron összefogó, centripetális hatású, míg az elkülönböződés és a rizóma erőteljesen centrifugális – szétszórja az identitást, forszírozza a sokféleséget”.¹¹⁵ Míg a *différance* a struktúrák centrifugális megbontásához járul hozzá, addig a Távol-Kelet ürességkonceptiói centripetális, összerendező, kontingens, nyugalomba forduló viszonyrendszert teremt.¹¹⁶

A középigéhez kapcsolódó leírásában az egyén *helyet ad* a törtéetésnek, míg a Han és Jullien által körvonalazott közép az üresség és egyszerű ígylét tere. A középige és a középigei, mediális gondolkodás kiszorítása nemcsak nyelvtörténeti, hanem szemléletbeli veszteség. Egymás mellé állítható a *szubjektum* felfogása, az *aktív, uraló alany* versus a *szubjektummentes, folyamatközpontú* szemlélet. A kínai buddhista és taoista gondolkodás gyakran beszél az „ürességről” mint lehetőségi térről – ehhez hasonlóan a mediális sem saját tartalmat hoz, hanem feltétele a tartalom áramlásának.

A zen buddhizmus kapcsán körvonalazza Han, hogy ott a közép nem kapcsolódik immanenciához, transzcendenciához, teológiához, teleológiához, hanem a közép üres, sőt voltaképpen maga a közép *hiányzik is*, hiszen bárhol, bármi lehet közép. A közép mindentől szabad, *önmagától is*.¹¹⁷ Hasonlóképpen mutat rá a közép lokalizációs lehetetlenségére Hamvas Béla:

111 | Uo. 110.

112 | Martin Heidegger: A *dolog*. In: A *dolog és a nyelv*. Két tanulmány. 28.

113 | Martin Heidegger: A *nyelv*. 46.

114 | Vö. Byung-Chul Han: *Önmagátlanúság*. 33.

115 | Uo. 33.

116 | Vö. uo. 98.

117 | Byung-Chul Han: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. 19.

az élet teljes értelmét a valósághatáron nyeri el. A valóság-határ azonban nem kívül van, hanem belül, vagyis közvetlenül a középpont mellett, amely belül is van, kívül is van, és nincsen sem belül, sem kívül.¹¹⁸

Csung Jung mondja, „a semerre sem hajlót nevezik középnek”.¹¹⁹

Nincs lényeg, alap, Grund, isteniség, bensőségesség, enyémvalóság, amelyre építeni lehet, házat és hazát mint tulajdont, amelyben lakozhatunk, amelyet birto-
kolhatunk, amely felett hatalmat gyakorolhatunk, pontosan ezért a *Mitte* – közép –
egy olyan közép, amely barátságos. Han elgondolásában a barátság médiuma éppen
az üresség, a barátságos in-differenciája.¹²⁰ A barátságosság se nem aktív, se nem
passzív.¹²¹ Nincs ott hatalomakarat, irányító akarat, heroizmus vagy alávetettség,
hanem „üres közép”.¹²²

A nyelv médiumában a világ nyílik meg – és – a közép ürességében a lét oldódik
fel. A közép nem lokalizált pozíció, hanem olyan áramlás, mely alanytalan és tárgy-
talan akar lenni. A középiге így nemcsak nyelvi maradvány, hanem egy radikálisan
más ontológia nyoma: ahol a cselekvés nem egy szubjektum-objektum viszony alá
rendelődik, hanem az esemény „magától” esik meg.

Middle Voice and Mediality – Philosophical Possibilities and Linguistic Constraints?

Keywords: middle voice, language, subject, mediality, selflessness

If it is true that the medial mode of thought associated with the middle voice – which appears to be vanishing from Indo-European languages – once represented a special way of thinking and experiencing, in which the binary metaphysical structure of subject and object was not sharply divided, but rather the unfolding of happening occurred within the individual, then the significance of Benveniste's claim becomes clear: the disappearance of the grammar of the middle voice prompts a new grammar of action. While Nietzsche is highly skeptical of language – in which the subject is the grammatical idol – and Derrida advocates for a grammar not subordinated to the subject, for Heidegger “language is the house of Being”, and for Gadamer “understandable Being is language.”

In a different approach – opposing the subject-object structure – Han and Jullien recall the Far Eastern languages through concepts such as selflessness, blandness, emptiness, indifference, and a specific notion of the middle. While in the case of the middle voice the unfolding takes place within the subject, in the discussed Far Eastern languages and modes of thought the unfolding is subjectless and selflessness.

118 | Hamvas Béla: Zen tanulmány. In: *Az ősök nagy csarnoka II. Kína – Tibet – Japán*. Medio Kiadó, Szentendre 2003. 309–335.

119 | Csung Jung: A közép mozdulatlansága. Ford. Tőkei Ferenc. In: *A bölcsesség útja*. Szerk. Pászka Imre. Kriterion Könyvkiadó, București 1988. 69.

120 | Vö. Byung-Chul Han: *i. m.* 45.

121 | Uo. 66.

122 | Uo. 17.

DEMETER M. ATTILA

„Fogódzó nélkül gondolkodni”

Hannah Arendt Kant „politikai filozófiájáról”¹

Amint azt az előadásom alcíme is jelzi, nem Kant esztétikájáról kívánok beszélni (nem is merném ezt ebben a közegben megtenni), hanem inkább csak arról, hogy Hannah Arendt hogyan olvasta és értette Kant filozófiáját. Még csak azt a kérdést sem kívánom feltenni, hogy ez az olvasat helyes-e vagy legitim-e, egyszerűen csak bemutatom ezt az olvasatot. Ha úgy tetszik, akkor az előadásom pusztán *receptiótörténeti*, s Kant 20. századi receptiójának egy különös fejezetét mutatja be.

Azzal kezdeném, hogy Arendtnek volt egy furcsa meggyőződése, amelynek számtalanszor hangot adott, miszerint Kantnak a látszat ellenére van egy „politikai filozófiája”, csak hogy az nem a második kritikában s még csak nem is az idősebb kori, rövidebb lélegzetű történelemfilozófiai írásaiban, hanem a harmadik kritikájában lelhető fel. Jó kérdés, hogy mikor fogant meg Arendt elméjében ez a gondolat: én a legkorábbi említésére egy 1957 augusztusából származó levelében bukkanok, amelyet Palenville-ből, ebből a kis, New York melletti üdülőfaluból küldött Jaspersnek. Arról számol be ebben, hogy a nyaralás hetei alatt Kant könyvét, *Az ítélőerő kritikáját* olvassa, mégpedig „egyre növekvő elragadtatással”. Bár, mint írja, mindig is ez volt a kedvence Kant három kritikája közül, de eddig soha nem szólította őt meg ennyire „erőteltjesen”, s hogy ebben, nem pedig *A gyakorlati ész kritikájában*, van Kant politikai filozófiája úgy mond „elrejtve”. Majd gyorsan felsorolja azokat a gondolatokat is, amelyekben Kant úgynevezett „politikai filozófiáját” véli felfedezni: például a „közönséges emberi értelem” dicséretében, amelyet pedig olyan gyakran lenéznek és megvetnek, vagy a „kiterjesztett gondolkodásmód” leírásában, amely az ítéletalkotás része, s amely lehetővé teszi, hogy mindig mások helyében is gondolkodjunk.² Hét évvel később, 1964. november 29-én szintén Jaspersnek írja, de immár a Chicagói Egyetemről, ahol közben elkezdett tanítani, hogy *Az ítélőerő kritikájában*, amelyről éppen előadásokat tart, felfedezni véli „a történetírás és

1 | Az alábbi előadás elhangzott 2024. november 8-án Debrecenben, a Kant születésének 400. évfordulójára szervezett, *Kant és az esztétikai fordulat* című konferencián. Az előadás gondolatmenete egy hosszabb tanulmányon alapszik, amely eredetileg 2020-ban jelent meg: „Politikailag gondolkodni, történelmileg látni”. Hannah Arendt a politikai gondolkodás módszeréről. *Kommentár*, Bp. 2020/20. 29–41.

2 | Lotte Kohler and Hans Saner (eds.): Hannah Arendt and Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969. Translated by Robert and Rita Kimber. A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London 1992. 318.

Demeter M. Attila (1972) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár, marton.demeter@ubbcluj.ro

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-6>

a politikatudomány egy lehetséges fogalmi szerkezetét”, s hogy a „reprezentatív gondolkodás”, amelynek az ítéletalkotás az alapja, a politikai gondolkodás formáját képezheti.³

Amint ezekből a rövid összefoglalókból is látható, Arendt számára Kant harmadik kritikájából egy bizonyos típusú *gondolkodásmód* leírása bizonyult fontosnak, amelyet ő valamilyen oknál fogva a politikai gondolkodás mintájának tekintett, egy olyan gondolkodásmód mintájának, amelyet rendszerint „reprezentatív gondolkodásnak” vagy „kiterjesztett gondolkodásmódnak” nevezett. Ezért, még mielőtt továbblépnék, szeretném gyorsan tisztázni, hogy milyen követelményeket is támasztott Arendt a politikai gondolkodással szemben. Az egyik felismerése, amely idekapcsolódik, hogy a politikai és az esztétikai gondolkodás között eleve van valamiféle rokonság, a szónak abban az értelmében, hogy a politikai gondolkodásunk tárgyai is mindig egyediek és különösek. Amit Tocqueville a francia forradalomról írt, hogy ti. teljességgel előzmények nélküli, az Arendt szerint tulajdonképpen minden politikai eseményre egyformán igaz, mert mindenik „eddig még soha nem látott”. (Tocqueville, mint közismert, azt írta az amerikai demokráciáról szóló könyvében, hogy „századról századra haladok visszafelé az ókor kezdetéig; nem találok ahhoz hasonlót, mint ami most tárul a szemem elé; a múlt már nem világítja meg a jövőt, az emberi szellem sötétben tapogatózik”.⁴) A másik meggyőződése Arendtnek az volt, hogy a politikai világunk eseményeinek vagy jelenségeinek a leírására szolgáló szavaink maguk is elévülhetnek, s ilyenkor könnyen abban a helyzetben találhatjuk magunkat, hogy új jelenségek megnevezésére új szavakat kell alkotnunk. (Így például a totalitárius kormányzat hasonlít ugyan a klasszikus értelemben vett zsarnokságra vagy diktatúrára, de nem azonos egyikkel sem, s ezért új szót kell találnunk a megnevezésére.) Ehhez kapcsolódott az a további meggyőződése is, hogy nemcsak a politikai szótárunk szavai, hanem azok az ideológiák is elévülhetnek, amelyeket a politikai események vagy jelenségek megítélésében általában mércékként használunk. Eredetileg persze minden ideológia ítélet, állítja Arendt, mert az alapjául szolgáló történelmi tapasztalat valós, de fokozatosan minden ítélet előítéletté válik. (Gondoljunk például arra, hogy a különféle szocialista ideológiák alapját képező osztályharc tapasztalata a 19. században kétségkívül valós volt, mára viszont elveszítette az érvényét; ugyanígy, a haladás tapasztalata, amely a különféle liberális ideológiák alapját képezte, a 19. században kétségkívül valós volt, hiszen a technikai haladás jelei mindenfelé láthatóak voltak, mára viszont ez a haladás-hitünk megtört.) Mindezt együvé rakva Arendt arra a következtetésre jut, hogy a politikai gondolkodásunkban gyakran kell az újat a maga újszerűségében megítélnünk, úgy, hogy ehhez még nincsenek szavaink vagy mércéink. Ezért nevezte ő az ilyen gondolkodásmódot „fogódzó nélküli gondolkodásnak”, s ennek mintáját vélte megpillantani a kanti reflektáló ítélőerőben.

Rögtön hozzátenném, hogy maga Kant valójában kétféle ítélőerőt különböztetett meg. Az egyik a meghatározó, a másik a reflektáló. Az ítélőerő, mondja,

3 | Uo. 576.

4 | Alexis de Tocqueville: A demokrácia Amerikában. Ford. Frémer Jusztina et al. Gondolat Kiadó, Bp. 1983. 535–536.

nem csak arra szolgáló képesség, hogy a különöst az általános alá szubszumáljuk (ahol is ennek az általánosnak a fogalma adva van), hanem – fordítva – annak képessége is, hogy a különöshöz megtaláljuk az általánost.⁵

Vagy ugyanó, szintén *Az ítélőerő kritikájában*:

Az ítélőerő, általában véve, az a képesség, amellyel a különöst mint az általános alatt foglaltat gondoljuk el. Ha az általános (a szabály, az elv, a törvény) adott, úgy az ítélőerő, mely a különöst ezen általános alá szubszumálja, *meghatározó* [...] Ha viszont csak a különös adott, és az ítélőerőnek ehhez kell megtalálnia az általánost, akkor az ítélőerő pusztán *reflektáló*.⁶

Az elsőt tehát Kant szerint akkor gyakoroljuk, amikor adva van egy általános elv, törvény vagy szabály (vagy, ahogy másutt mondja: a fogalom), s nekünk csupán a különöst, az egyedit kell az általános szabály (vagyis a fogalom) alá rendelnünk: például a szépség kanonikus szabályainak ismeretében el kell döntenünk, hogy ez vagy az a dolog szép-e vagy sem. Ha viszont ilyen általános szabály nincs adva, akkor a feladat másfolyan természetű lesz, ugyanis ebben az esetben az lesz a cél, hogy olyan általános szabályt, elvet vagy törvényt (azaz fogalmat) alkossunk, ami a különös megítélésének általános mércéjéül szolgálhatna, mégpedig magától a különöstől, az egyeditől elindulva. Ez az a folyamat, amelyet Kant reflektáló ítéletnek nevezett, s Arendt ebben látta Kant esztétikájának egyik s talán legfőbb politikai nóvumát.

Ismétlem, viszonylag egyszerű a válasz arra a kérdésre, hogy miért volt Arendt számára annyira fontos ez a kanti elképzelés. Az volt a meggyőződése ugyanis (s ahányszor csak tehette, ezt el is mondta), hogy a 20. század bizonyos eseményei miatt a politikai és erkölcsi gondolkodásunk alapvető kategóriái elveszítették az érvényüket, így ezeket helyettesíteni leszünk kénytelenek. Azok a szabályok vagy mércék tehát, amelyeket eddig politikai vagy erkölcsi életünk jelenségeire alkalmaztunk, többé már nem érvényesek. Amikor 1972 júniusában felkérték, hogy a *The Gifford Lectures* keretében előadásokat tartson az Aberdeeni Egyetemen (ezekből az előadásokból nőtt ki aztán a halála miatt végül befejezetlenül maradt utolsó műve, a *The Life of the Mind*), akkor az előadás-sorozatot annak a népszerűsítésére használta fel, amit ő rendszerint úgy nevezett: „fogódzó nélkül gondolkodni” (*thinking without a banister*).⁷ Rá egy évre, amikor a *The Society of Christian Ethics* a 14. évi közgyűlésének munkálatait (1973. január 21-én) Arendt munkásságának szentelte, ő, aki szintén jelen volt a teremben, az ott elhangzott előadásokra reagálva röviden összefoglalja, hogy miként is látja a gondolkodásnak ezt az egész „bizniszt” (a kifejezés tőle származik). A gondolkodás, mondja, az egyik módja annak, hogy korunk krízisével szembesüljünk. Nem mintha a gondolkodás révén meg tudnánk szabadulni tőle, hanem mert felkészít arra, hogy friss

5 | Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris–Gond-Cura Alapítvány (2., javított kiadás), Bp. 2003. 27.

6 | Uo. 88.

7 | Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven & London 2004. 453; lásd még: Mary McCarthy: Editor's Postface. In: Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Ed. by Mary McCarthy. A Harvest Book, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London 1977, 1978. 241–254. 242 (second volume).

szemmel nézzünk mindig a dolgokra: hogy megszabaduljunk a régi előítéleteinktől és beidegződéseinktől. Ezért van az, mondja a jelenlévőknek, hogy tulajdonképpen nincsenek veszélyes gondolatok: „már maga a gondolkodás önmagában eléggé veszélyes”. Másfelől, teszi hozzá, a gondolkodásnak ez a „vállalkozása” az egyetlen, ami megfelel a jelenlegi válság „radikalitásának”. Mert mihelyst az ember megszabadul az előítéleteitől, készen áll arra, hogy „ítéletet” alkosson, mégpedig anélkül, hogy a szabályoknak valamiféle előzetes gyűjteményével rendelkezne, amelyeknek az egyes, különös eseteket alá tudná rendelni, s azt tudná mondani, hogy „ez jó”, „ez rossz”, „ez helyes”, „ez helytelen”, „ez szép”, „ez csúnya”. Nem azért „hisz” annyira Kantnak az ítélőerőről szóló kritikájában, állítja Arendt, mert érdekelné az esztétika, hanem mert meggyőződése, hogy az a mód, ahogyan eldöntjük, hogy mi a jó és mi a rossz, nem különbözik lényegileg attól, ahogyan eldöntjük, hogy mi a szép és mi a csúnya. A gondolkodás révén tehát készen állunk arra, hogy magával a jelenséggel, magával a dologgal szembesüljünk, előítéletek nélkül, „szemtől szemben”, s azt pártatlanul megítéljük.⁸

Nyilván mondhatná erre valaki, joggal, hogy egy dolog megszabadulni az előítéleteinktől, s megint más dolog pártatlanul megítélni a jelenségeket. A kettő között analitikusan nézve különbség van, s noha Arendt nagyon is tudatában volt ennek a különbségnek, a kettő közötti összefüggést sehol nem tisztázta megnyugtató módon az életművében. Az viszont bizonyos, hogy ami a pártatlan megítélés gyakorlatát illeti, ennek a mintáját szintén Kanttól kölcsönözte, mégpedig *Az ítélőerő kritikájának* a híres 40. paragrafusából. Kant itt azokkal száll vitába, akik szerint van „szépérzék”, „tisztesség” vagy „igazságosság” iránti érzék stb., mondván, hogy a szépről alkotott ítéleteink az ítélőerő működésének az eredményei, s ezért ezek nem alapulhatnak pusztán *érzéki* benyomáson, ugyanis magukban hordozzák „a reflexió” valamilyen mozzanatát. És éppen azért, mert reflexió eredményei, feltételezik már eleve egy magasabb rendű megismerőképeség működését, amely szerint nem más, mint a „közönséges emberi értelem” (*sensus communis*). Hozzáteszi még, hogy bár sok európai nyelvben (akárcsak a németben) a *közönséges* a vulgáris szinonimája, a józan emberi értelemben nincs semmi közönséges: épp ellenkezőleg, ez segít minket eligazodni a szépség és a törvényesség emberi világában. Ha tehát közönségesnek mondjuk, akkor ezzel csak arra utalunk, hogy minden emberben megvan, pontosabban: mindenkitől jogszerűen elvárhatjuk, hogy rendelkezzen vele, „aki az ember névre igényt tart”.⁹

A közönséges emberi értelem tehát Kant szerint egy „közös érzék”, amely az ő felfogásában úgy működik, hogy ítéletalkotás közben – nem ténylegesen, hanem csak képzeletben – az ítéleteinket mintegy az összes többi ember „eszéhez” igazítjuk, megpróbáljuk tehát „mindenki más” ítéletét tekintetbe venni. Ismétlem, nem arról van szó, hogy mindenki más *tényleges* ítéletéhez igazodunk ilyenkor, hanem csak arról, hogy a mások *lehetséges* ítéleteit megpróbáljuk a *képzelet* valamilyen aktusa révén számításba venni. Így elkerüljük szerint az azt a hibát, hogy mindazt, ami „szubjektív” a mi ítéleteinkben (Kant itt példaképp érzelmeket említ: vonzalmainkat, meghatottságainkat stb.), „objektív” érvényűnek tekintsük, mert ebben az esetben az ítélőerő képtelen lenne a

8 | Hannah Arendt: Remarks. In: Hannah Arendt: *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953-1975*. Ed. by Jerome Kohn. Schocken Books, New York 2018. 476–484. 481.

9 | Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 208.

különöstől elindulva „általános szabályokat” megfogalmazni (hiszen így az ítélet nem lenne más, mint az *én* különös véleményem, amelybe belejátszanak az *én* különös érzelmeim). Magyarán tehát: amikor ítéletet alkotunk szépről, igazságról stb., akkor „mindenki más helyzetébe” bele kell tudnunk képzeletben illeszkedni, mindenki más „álláspontját” tekintetbe kell tudnunk venni, mert ítéleteink csakis így lehetnek objektív érvényűek – s Kant szerint pontosan ez a kiterjesztett vagy „kibővített” gondolkodásmód maximája.¹⁰ (Azt, hogy mennyire fontos volt Arendt számára a paragrafusnak ez a része, ahol Kant a kibővített gondolkodásmódról és annak maximájáról beszél, jól mutatja a tény, hogy a saját, angol nyelvű példányában a könyv csaknem minden egyes sorát aláhúzta, a lap aljára pedig a következőket írta angolul: „kiterjesztett gondolkodásmód: csakis a képzelőerő és a saját érdekektől való eltekintés”.¹¹)

Noha teljesen nyilvánvaló, hogy ezek azok a kanti gondolatok, amelyek Arendt számára később az ihletforrást képezték, mégis, amikor kialakítja a reprezentatív gondolkodással kapcsolatos saját elképzelését, láthatóan eléggé szabadon kezeli azokat: Kant gondolatmenetének bizonyos részeitől eltekint, más részeit átértelmezi. Életének utolsó évtizedében született szövegeiben, egyetemi és más előadásaiiban gyakran beszél a reprezentatív gondolkodásról, de a legteljesebb és legtömörebb leírását mégiscsak az igazságról és politikáról szóló esszéjében adja, ami a ma ismert formájában először 1967-ben jelent meg a *New Yorker*-ben. A politikai gondolkodás, mondja itt, mindig „reprezentatív” jellegű – vagy az kell, hogy legyen. Ez azt jelenti, hogy csak úgy tudunk „véleményt” alkotni egy adott politikai kérdésről, hogy megpróbáljuk a képzelet révén felidézni azoknak az álláspontját, „akik nincsenek jelen”, azaz önnön tudatunkban *képviseljük* őket. Nem arról van szó, teszi hozzá, hogy ilyenkor valamiféle létszámmellenőrzést tartanánk, hogy vakon igazodnánk a többséghez, hanem egyszerűen csak behelyezzük magunkat mások pozíciójába: megpróbáljuk az ő szemükkel látni a világot.

Arendt szigorúan követi Kantot abban, hogy megpróbálja az érzelmeket kiiktatni az ítéletalkotás folyamatából. Bár úgy tűnhetne, mondja, hogy itt valamiféle *empátiáról* van szó, valójában nem a beleérzés vagy együttérzés működik ilyenkor (az empátia szó szerint együttérzést jelent), hanem a *képzelőerő*. Távolról sem arról van szó tehát, hogy érzelmileg azonosulunk mások álláspontjával, hogy megpróbálunk olyanok lenni és úgy érezni, mint ők, hanem inkább „saját egzisztenciánk szerinti létezésünket” helyezzük képzeletben valahová, ahol nem vagyunk, valakiknek a helyébe, akik nem vagyunk – és nyilvánvaló okoknál fogva nem is lehetünk.

Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban, miközben egy adott kérdésen elmélkedem, és minél jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnám én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtésem, véleményem.¹²

10 | Uo. 208–210.

11 | Hannah Arendt személyes könyvtára a Bard College tulajdonát képezi, a könyvvállomány digitalizálása jelenleg is folyamatban van. Az *ítélőerő kritikája* a következő linken érhető el: <https://blogs.bard.edu/arendtcollection/kant-critique-of-judgement/>

12 | Hannah Arendt: Igazság és politika. Ford. Módos Magdolna. In: uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris Kiadó–Readers International, Bp. 1995. 233–271. 248. (Angolul lásd:

Abban viszont eltér a kanti gondolatmenettől, hogy az így alkotott ítéletnek nem tulajdonít *egyetemes* érvényt. Arendtnél a „mindenki más helyében” gondolkodni maximája, amelyet Kant még megkövetelt, háttérbe szorul, s helyette a „minél több ember” mentális képviseletének az igénye marad: így azonban nyilván az ítélet „érvényességi igénye” sem terjedhet túl azokon, akiknek álláspontjába ítéletalkotás közben képzeletben belehelyezkedünk. Ezt maga is elismeri egyébként a kultúra válságáról szóló esszéjében.¹³

Persze, ennek ellenére Arendt az igazságról szóló esszéjében is elmondja (mint szinte mindenütt, ahol ezekről a kérdésekről beszél), hogy a kiterjesztett gondolkodásmódnak ezt a képességét, amely lehetővé teszi szerinte az „emberi ítéletalkotást”, Kant fedezte fel *Az ítélőerő kritikájában*, de rögtön hozzáteszi azt is (mint mindig), hogy Kant a saját felfedezésének „politikai és morális következményeivel” maga sem volt tisztában. Továbbá azt állítja (egyébként teljesen összhangban azzal, amit a ceruzával a lap alá lejegyzett), hogy a „képzelőerő” ilyen alkalmazásának egyetlen feltétele az önzetlenség és „a személyes érdekektől való megszabadulás”.¹⁴ Itt megint csak látjuk a Kanttól való eltávolodást, hiszen ő abban a bizonyos 40. paragrafusban nem önérdéről, hanem „előítéletekről” beszél, s az azoktól való „megszabadulás” szükségességéről: az előítéletek ugyanis Kant szerint nem „felvilágosíthatók”.¹⁵ Arendt viszont itt is, és a Kant politikai filozófiájáról tartott későbbi előadásaiban is önérdeket vagy személyes érdeket (*self-interest*) említ.¹⁶

Talán közelebb visz Arendt gondolatainak a jobb megértéséhez, ha megnézzük, hogy miként írta le ő – az általánosságokon túlmenően – a kiterjesztett gondolkodásmódnak vagy a mások helyében való gondolkodásnak a *tényleges* működését. Ehhez az egyetemi előadásait kell elővennünk, mert ezekben többször is folyamodott illusztrációkhoz, hogy a diákok számára a politikai gondolkodás mechanizmusát szemléltesse. Például az egyik, az ítélőerőről szóló, jóval a halála után publikált előadását, amelyet a New School for Social Research 1965-ös tavaszi félévében, március 24-én tartott. (Az előadás-sorozat, amelynek ez az egyik kurzusát képezte, a *Some Questions of Moral Philosophy* címet viselte, de ugyanezt a féléves kurzust 1966-ban a Chicagói Egyetemen is megtartotta *Basic Moral Propositions* címmel.) Arendt a következő példával szemlélteti a politikai gondolkodásunk működését. Tegyük fel, mondja, hogy egy nyomornegyedben járunk, s ott egy lakást látunk, amelyet mi a szegénység és a nyomor általános *fogalmaiban* fogunk fel, noha nyilván önmagában a látvány nem hordozza közvetlenül sem a szegénység, sem a nyomor fogalmát: a lakhatási körülményeket én ítélem nyomorúságosnak. Úgy jutok el mégis, pusztán a látottakra alapozva,

Hannah Arendt: Truth and Politics. In: Hannah Arendt: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Viking Press, New York 1968. 227–264.)

13 | Hannah Arendt: A kultúra válsága. Ennek társadalmi és politikai jelentősége. Ford. Módos Magdolna. In: uő: Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. 204–232. 228. (Angolul lásd: Hannah Arendt: The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance. In: Hannah Arendt: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. 197–226.)

14 | Hannah Arendt: *Igazság és politika*. 248.

15 | Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 209–210.

16 | Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról. Ford. Pató Attila. In: uő: *A sivatag és az odzsisok*. Gond Kiadó–Palatinus Kiadó, Bp. 2002. 225–361. 296. (Angolul lásd: Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. by Ronald Beiner. The University of Chicago Press, Chicago 1992. 7–77. 43.)

a szegénység és a nyomor fogalmaihoz, hogy elképzelem, „miként éreznék” én, ha ebben a lakásban kellene laknom. Azaz megpróbálok ilyenkor a mások, a nyomortanya lakóinak a helyében gondolkodni és érezni.

Megint csak fontosnak tartja hangsúlyozni a diákok számára is, hogy itt nincs szó empátiáról vagy beleérzésről. Vagyis nem az történik, hogy megpróbálok a helyzetet a nyomortanya lakóinak a szemével nézni, s még kevésbé arról, hogy megpróbálok úgy érezni, mint ők. Ezzel sehova nem jutnék, mert bennük az idő múlása és a kilátástalanság eltompíthatta már az életfeltételeik miatti felháborodást. Azok, akik ilyen körülmények között élnek, lehetnek rezignáltak, sülyedhetnek a kilátástalanság miatt apátiába, stb., vagyis *érezhetnek* a saját helyzetükkel kapcsolatosan egészen másképp, mint én. Éppen ezért a helyzetük megértésében az empátia nem sokat segítene. Nem arra törekszem tehát, hogy átérezzem a nyomorúságos helyzetüket, hanem arra, hogy elképzeljem: miként éreznék én az ő helyükben. Ha ez sikerül, akkor a helyzetük lehet számomra annak eszköze, hogy a nyomortanyák lakóinak a helyzetét *általában* felfogjam, magát a *szegénységet* megértsem, azaz lehet annak módszere, hogy – Kanttal szólva – „megtaláljuk a különöshöz az általánost”.

Ennek azonban Arendt szerint van egy megszorító feltétele, éspedig az, hogy az ott élők helyzete a szó valamilyen értelmében *példázatos* legyen. Csakis ebben az esetben válhat ugyanis számomra a hasonló helyzetek megítélésének „kitüntetett példájává”, olyan példává, amelynek a segítségével magát a szegénységet értem meg a maga általánosságában.¹⁷ Márpedig nem minden helyzet ilyen Arendt szerint. Vannak ugyanis olyan példák, mondja a Kant politikai filozófiájáról szóló, 1970. őszi szemeszterében, a New School keretében tartott előadásainak utolsó kurzusán, amelyeket „mintaszerű érvényesség” jellemez. Elvben úgy tűnhetne ugyanis, hogy amikor ítéletet alkotunk, akkor csupán két alternatívával rendelkezünk: vagy az történik, amit Kant meghatározó ítéletnek nevezett, azaz a különöst az általános (a fogalom) alá rendeljük, vagy pedig fordítva: a sok különöstől elindulva megtaláljuk a különöshöz az általánost. Arendt, hogy ismét szemléltesse az álláspontját, a legszokványosabb, legközönségesebb filozófiai példához, az *asztal* példájához folyamodik. Vagy az történik, hogy ezt vagy azt az asztalt az asztal fogalma alá rendeljük, vagy pedig az, hogy kiindulunk a sokféle asztal képéből, amelyeket az idők folyamán láttunk, s leválasztunk róluk mindenféle másodlagos tulajdonságot: ami marad, az lesz az „általában-vett-asztal”, az *elvont* asztal, ami a semmiképp sem nélkülözhető közös jegyeket tartalmazza.¹⁸ Ez utóbbi eljárás ugyan alkalmasnak tűnik a politikai gondolkodás működésének magyarázatára, mert valóban az egyeditől, a különöstől indul el, és az általánoshoz jut, a hátránya viszont nyilvánvalóan az, hogy ilyenkor megfosztjuk az egyedi asztalokat a maguk egyediségétől. Csakis úgy juthatunk el ugyanis az általánoshoz, ha eltekintünk mindattól, ami az egyedi asztalokat egyedivé teszi. Márpedig a politikában (csakúgy, mint az esztétikában), mindig az egyedivel, az egyszerűvel van dolgunk (amint azt már tisztáztuk), s úgy kell azt megítélnünk, hogy közben ne semmisítsük meg az egyediségét.

17 | Hannah Arendt: Some Questions of Moral Philosophy. In: Hannah Arendt: *Responsibility and Judgment*. Ed. by Jerome Kohn. Schocken Books, New York 2003. 49–146, 140–141.

18 | Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról. Tizenharmadik összejevetel. In: uő: *A sivatag és az odzsisok*. 351–361, 359–360; lásd még: Hannah Arendt: Some Questions of Moral Philosophy. In: Hannah Arendt: *Responsibility and Judgment*. 143–144.

Létezik elvben azonban egy harmadik alternatíva is, s ez az, ami Arendt számára a kiutat kínálja a fenti dilemmából: a példaszzerű vagy mintaszzerű érvényesség esete. Mondhatjuk ugyanis azt, állítja Arendt, hogy egy bizonyos, meghatározott asztal „a lehető legjobb” asztal, s hogy ezt tekintjük példaszzerű asztalnak, „amely megszabja a példát, hogy milyen legyen az összes többi asztal”. (Erre utal már a szó eredete is, mondja, hiszen az angol *example* szó eredete a latin *eximere*, ami annyit tesz: kiemelni valami különöst.) Ez a példa különös, és az is marad: éppen a maga különösségében és egyszerűségében jelenít meg valami általánosat, amelyet enélkül nem lehetne meghatározni.¹⁹ Valamit megítélhetünk tehát úgy, vonja le a következtetést Arendt, hogy közben nem semmisítjük meg mindazt, ami azt különössé teszi, és mégis eljutunk – éppen a különös révén – az általánoshoz. Egy különös történelmi esemény pártatlan megítélése eredményezhet általános fogalmakat, egy különös történelmi példa segíthet megérteni valamit a maga általánosságában. Így például egy adott totalitárius rendszer leírása eredményezhet egy új fogalmat (magának a totalitarizmusnak a fogalmát), s ezt aztán a hasonlóság elvén haladva át tudjuk vinni minden olyan politikai rezsimre, amely hasonlít az általunk leírt, példaszzerű politikai berendezkedésre. Mi több, Arendt egy szintén 1970 őszén s ugyancsak a New School keretében tartott, a képzelőerőről szóló szemináriumán egyenesen azt állítja, hogy a politikai és történelmi gondolkodásunk „legtöbb fogalma” éppen ilyen eredetű: „eredetük valamilyen különös történelmi véletlenben gyökerezik, és aztán mi tesszük azt »példaszzerűvé« – hogy a különösben azt lássuk, ami nem pusztán az egyes esetre érvényes”.²⁰ (Példaként viszont nem a totalitarizmus, hanem a cezarizmus és a bonapartizmus fogalmait hozza, melyeknek Caesar és Napóleon személyének – azaz a különösnek, az egyszerűnek – az ismerete nélkül nem sok értelme lenne.)²¹

Ennyit tehát az ítélőerő tényleges működéséről. Végezetül, zárszóként talán még annyit tehetnék hozzá, hogy a fentiek valóban azt látszanak alátámasztani, hogy Arendt a politikai gondolkodás helyes módszerére vonatkozó elképzeléseit Kanttól kölcsönözte. A választ a kérdésre, hogy miként célszerű gondolkodnunk a politikáról egy olyan korban, amikor már nincsenek fogódzóink, *Az ítélőerő kritikájában* vélte megtalálni, mégpedig éppen azokban a gondolatokban, amelyeket a Jaspershez írt 1957-es levelében is már felsorolt: a közönséges emberi értelem dicséretében és a kiterjesztett gondolkodásmód leírásában. Élek azonban a gyanúperrel, hogy a harmadik kanti kritikában Arendt csupán a *megegyezés* vagy alátámasztását találta meg annak, ahogy a politikai kérdésekről mindig is gondolkodott. Nehéz persze ezt bizonyítani, de valami ilyesmire enged következtetni egy másik levele, amelyet szintén Jaspersnek írt, de jóval korábban, még 1945-ben.

A második világháború éveitől Arendt és Jaspers hosszú időre szem elől veszítették egymást, s még azt sem tudták a másiktól, hogy egyáltalán túlélte-e a borzalmakat. A kapcsolatot 1945-ben vették fel újra egymással, amikor már Arendt is kezdett viszonylagos ismertségre szert tenni írásaival Amerikában. Jaspers arra

19 | Uo. 360.

20 | Hannah Arendt: *A képzelőerő*. In: *uő: A sivatag és az oázisok*. 363–372. 372. (Angolul lásd: Hannah Arendt: *Imagination*. In: Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. 79–85. 85.)

21 | Uo.; lásd még Hannah Arendt: *Some Questions of Moral Philosophy*. In: Hannah Arendt: *Responsibility and Judgment*. 144.

kéri Arendtet a kapcsolatfelvétel után, hogy írjon néhány szót magáról, mert azt tudja ugyan, hogy írásaival jelen van az amerikai közéletben, de semmit nem tud a magánéletéről. Még azt sem tudja, írja, hogy ki a férje, és mi a „családneve”.²² Arendt viszont, aki nem szeretett a saját személyéről beszélni (még a közeli ismerőseinek sem), Jaspers kérdését is kikerüli. Válaszlevelében nem a személyes életét, hanem a gondolkodói énjét írja le, de futólag említést tesz a (második) férjéről, Blücherről is, mondván, hogy neki köszönhetően ő, akit fiatal éveiben nem érdekelt a politika, megtanult „politikailag gondolkodni és történelmileg látni”.²³ Ami figyelemre méltó ebben a válaszban (minden egyéb mellett), az főként az, hogy Arendt ezt akkor írja, amikor még egyetlen komolyabb politikai műve sem jelent meg, hiszen a totalitarizmuskönyv is majd csak 1951-ben lát napvilágot. Talán nem túlzás tehát ebből arra következtetni, hogy Arendt már azelőtt rendelkezett valamilyen elképzeléssel a politikai gondolkodás adekvát módszerére vonatkozóan, hogy egyáltalán megírta volna a világsikert jelentő első könyvét.

“Thinking without a Handle”. Hannah Arendt on Kant’s “Political Philosophy”

Keywords: Hannah Arendt, Immanuel Kant, political philosophy, judgement, representative thinking, enlarged mentality

In my study, I address the question of how Hannah Arendt read and understood Kant’s *Critique of Judgement*. I do not even question whether this reading is correct or legitimate, I simply present this reading. My study is therefore purely a history of reception, and it presents a particular chapter in the reception of Kant in the 20th century.

Arendt had a curious conviction that Kant, contrary to widespread belief, had a “political philosophy”, only it was not to be found in the second critique, or even in the shorter philosophical writings on history written in his old age, but in his third critique. Therefore, I will argue in the paper that for Arendt, what proved important from Kant’s third critique was a description of a particular type of thinking that she saw as a pattern of political thinking, a pattern of thinking that she usually called “representative thinking” or “enlarged mentality”.

22 | Lotte Kohler and Hans Saner (eds.): *Hannah Arendt and Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969*. 25.

23 | Uo. 31.

Kant Jeruzsálemben

Hannah Arendt számára Immanuel Kant kivételes filozófus volt, akinek gondolatai nem egy szisztematikus, de annál explicitebb alapot adtak a megértés és az ítéletalkotás folyamatához. Arendt Günter Gausnak adott híres interjújában, amelyben visszautasította, hogy politikafilozófusnak nevezzék, ellenérzését arra vezette vissza, hogy

a politika és a filozófia között feszültség van. Nevezetesen az ember, mint filozofáló és az ember, mint cselekvő lény között. Ez egy olyan feszültség, ami a természetfilozófiában nem létezik. A filozófus ugyanúgy áll a természettel szemben, mint minden más ember. Ha arról gondolkodik, akkor az egész emberiség nevében beszél. De a filozófus sohasem semleges a politikával szemben. Legalábbis Platón óta már nem! (...) És így a legtöbb filozófusnál, egész kevés kivétellel, mindig is megfigyelhető volt egyfajta politikaellenesség. Kant a kivétel.¹

Arendt utóbbi kijelentését néhány évvel később a Martin Heidegger nyolcvanadik születésnapja alkalmából tartott beszédében még egyszer nyomatékkal kihangsúlyozta:

Mi, akik meg akarjuk tisztelni a gondolkodókat, még ha lakhelyünk a világ közepén van is, nehezen tudjuk nem feltűnőnek és talán bosszantónak találni azt, hogy Platón és Heidegger, amikor az emberi dolgok közé bemerészkedtek, akkor zsarnokoknál és főhűreknél kerestek menedéket. Ezt nemcsak az adott kor körülményeinek és még kevésbé a már korábban kialakult jellemüknek kell betudnunk, hanem sokkal inkább annak, amit a franciák »deformation professionell«-nek neveznek. Mert a zsarnokihoz való vonzódást szinte minden nagy gondolkodónál ki lehet mutatni (Kant a nagy kivétel). És ha ez a vonzalom nem mutatható ki abban, amit tettek, az annak köszönhető, hogy közülük csupán kevesen voltak készek túllépni az »egyszerűen való gondolkodás« képességén, és ezt a »csodálkozást lakhelyükül választani«.²

1 | Günter Gaus beszélgetése Hannah Arendttel: Mi marad? Az anyanyelv. In: *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt Olvasókönyv*. Szerk. Balogh László Levente–Bíró-Kaszás Éva. Kalligram, Pozsony 2008. 12.

2 | Hannah Arendt: Martin Heidegger ist 80. In: uő: *Menschen in finsternen Zeiten*. Piper, München 2012. 194–195.

Az, hogy Arendt már tizennégy évesen olvasta *A tiszta ész kritikáját*,³ magyarázhatja a Kant iránti különleges érdeklődést, de azt semmi esetre sem indokolja, hogy miért tekintette őt olyan politikai gondolkodónak, aki radikálisan eltér a politikai filozófia hagyományától, és ezzel alapot teremt teljes újraértelmezéséhez. Vajon, miben áll Kant kivételessége, ha nem elégszünk meg azzal, hogy a szabadságot fontosnak ítélte, az autonómia és a gondolkodás képességének hiányát pedig felrótta? Arendt úgy vélte, hogy az abszolútum keresésére és a végső kérdések megválaszolására tett minden törekvés így vagy úgy szükségszerűen zsarnoksághoz vezet. Csakhow létezhet-e olyan filozófia, illetve filozófiának tekinthető-e egyáltalán az a gondolkodás, amely megkerüli az efféle kérdéseket? Kant is csak úgy tudott felelni ezekre a kérdésekre, hogy feltételezte Isten létét és a morális világrend épségét, de ami a modern kor hajnalán, a hagyománytörésen innen még lehetséges volt, az azon túl már nem bírt elegendő magyarázóerővel.

Mégis (...) az egyetlen utat, amely a filozófiát nem tirániához vezet, Kant mutatta meg: az egyetlen válasz ugyanis az, hogy életproblémáinkra nem adható válasz. Minden egyéb válasz (...) a tiránia felé vezet.⁴

Márpedig, ha életproblémákról beszélünk, akkor abba értelemszerűen a politika is beletartozik, és a kérdés annak fényében lesz különösen érdekes, hogy Kant maga nem írt negyedik kritikát a politikai észről, és politikafilozófiai, illetve államelméleti megfontolásait az erkölcsfilozófia és a gyakorlati ész hatálya alá rendelte. A Kant politikai gondolkodásához való viszony sajátossága, hogy Hannah Arendt egyáltalán nem ezekben a művekben fedezte fel a politikai megfontolásokat, hanem egészen figyelemre méltó módon *Az ítélőerő kritikájában*, egészen pontosan az ítélőerőhöz kapcsolódó képességekben. Az ítélet képességére és az ítélőerőre számos utalást találunk Arendt életművében, amelyek különböző összefüggésekben jelennek meg. Amíg *A totalitarizmus gyökerei* című könyvben még csak utalásokat, addig a *Múlt és jövő között* esszéiben már konkrét, a későbbi gondolatokat megelőlegező kifejtéseket találhatunk az ítélőerőre vonatkozóan. Az *Eichmann Jeruzsálemben* című könyve megjelenése után Arendt számára az ítélőerő vált az egyik legfontosabb problémává, de nemcsak elméleti-filozófiai, hanem gyakorlati-politikai következményei tekintetében is, amelyeket figyelemre méltó módon összekapcsolt.

Közelítések

A kanti ítélőerő problémájához való közelítést bizonyítja Arendt 1957. augusztus 29-én Karl Jaspershez írott levele:

Pillanatnyilag egyre növekvő lelkesedéssel olvasom *Az ítélőerő kritikáját*. Itt van elásva Kant valódi politikai filozófiája, és nem *A gyakorlati ész*

3 | Günter Gaus beszélgetése Hannah Arendttel: *Mi marad? Az anyanyelv*. 22.

4 | Vajda Mihály: *Syrakusa*. In: uő: *A posztmodern Heidegger*. T-Twins Kiadó–Lukács Archívum–Századvég Kiadó, Bp. 1993. 168.

kritikájában. A sokat szidott közös érzék (Gemeinsinn) dicsérete, az ízlés jelensége az ítélőerő alapjelenségeként (...) filozófiailag komolyan véve, a kibővített gondolkodásmód, amely az ítélethez tartozik, hogy mindenki más helyében képes gondolkodni. A közvetíthetőség követelése. Ezek a fiatal Kant tapasztalatai a társadalomban; és aztán az öregember ezt megint élővé tette.⁵

Jaspers válaszában lelkesen ír arról, hogy Arendt is ugyanazokra a „csodálatos gondolatokra” figyelt fel, amelyek fiatalkorában már őt is elbűvölték, és felveti annak lehetőségét, hogy együtt tartsanak az ítélőerőről szemináriumot.⁶ Arendt következő levelében a szeminárium kapcsán a szépről azt állítja, hogy az a világ világiasságának foglalatja, amely a humanitással áll összefüggésben, és csak úgy válik lehetővé, ha olyan dolgokról, amelyekről nem lehet vitatkozni, mégis vitatkoznak, mert megvan a remény, hogy megegyezzenek még ott is, ahol nem győzhetik meg egymást teljesen.⁷

Ezek után az ítélőerőre való utalások elszórtak maradnak, és Arendt téma iránti érdeklődésének megélénkülése igazából az Eichmann-per és az azt követő heves viták utáni időszakra tehető. A hetvenes évek elején több előadás-sorozatot is tartott a chicagói egyetemen és a New York-i New School for Social Researchön, amelyek később az ítélőerő arendti értelmezésének alapját képezték. Arendt ebben az időszakban kései főművén, a *The Life of the Mind* című könyvén dolgozott, amelynek első két része, a *Thinking* és a *Willing* készültek el.⁸ A harmadik, befejező rész szólt volna az ítélőerőről, amelyről Arendt úgy vélte, hogy az előzetes munkák alapján hamar elkészülhet. Amikor 1975. december 5-én Arendt meghalt, az írógépében egy lapot találtak befűzve, amelyre utolsó könyvének címe és két idézet volt felírva. A *The Judging* című könyv tehát sohasem készült el, így az ítélőerőről szóló gondolatait rekonstruálni kell, és legfeljebb az *Eichmann Jeruzsálemben* című könyvre,⁹ a halála után kiadott kanti ítélőerőről szóló előadásokra¹⁰ és néhány elszórt megjegyzésre támaszkodhatunk, jóllehet ezek csak megbízható utalások lehetnek az interpretáció számára, mert sohasem lehetünk biztosak abban, hogy Arendt mit gondolt, hiszen mindig meg tudta lepni olvasóit.

Arendt az ítélőerőt meglehetősen sajátosan értelmezte, aminek az a viszonylag jól tetten érhető szándék állt a háttérben, hogy az eredetileg ízlésítéletként fellépő ítélőerőt a politikai szférára kiterjessze, illetve a politikai viszonyok között alkalmazhatóvá tegye. Az volt a célja, hogy találjon egy olyan általánosnak tekinthető képességet, amely a modern társadalom és különösen a totalitarizmus körülményei között is alkalmas arra, hogy az ember annak révén a szabadságát és az autonómiáját megőrizze, még ha arra nincs is teljes garanciája. Úgy vélte, hogy az ítélőerőről szóló eredeti kanti elképzelés maga is politikai jellegű volt, jóllehet maga Kant ezt nem ismerhette fel, mert a korabeli német hagyománynak megfelelően a politikát

5 | Hannah Arendt–Karl Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*. Piper, München 2001. 355.

6 | Uo. 357.

7 | Uo.

8 | Hannah Arendt: *The Life of the Mind. I. Thinking. II. Willing*. Harcourt, New York 1978.

9 | Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Ford. Mesés Péter és Pató Attila. Osiris Kiadó, Bp. 2000.

10 | Magyarul: Hannah Arendt: *Előadások Kant politikai filozófiájáról*. Ford. Pató Attila. In: uő: *A sivatag és az óázisok*. Gond–Palatinus, Bp. 2002.

azonosította az állammal. Ennek megfelelően Arendt az ítélőerő azon sajátosságait emelte ki, amelyek saját politikaelméletét nemcsak alátámasztották és megerősítették, hanem számos, eredetileg nem politikai jelenséget politikaivá tettek, illetve új megvilágításba helyeztek.

Immanuel Kant és az ítélet képessége – esztétika és politika

Arendt ítélőerőről szóló reflexiói tekinthetők egyfajta Kant-kommentárnak vagy Kant továbbgondolásának, ezért először megkísérelm rekonstruálni a kanti ítélőerőnek az arendti gondolkodás szempontjából releváns vonatkozásait.¹¹ Kant az ítélőerőt egy olyan tevékenységként határozta meg, amely képes közvetíteni az értelem mint természeti törvényeink forrása és az ész mint erkölcsi törvényhozásunk alapja között. Képes kapcsolatot teremteni a természet és az erkölcs, végső soron a tiszta ész és a gyakorlati ész között, ugyanakkor szemben is áll ezekkel a képességekkel, mert általánosságra tart igényt, de nincs törvényhozó ereje. Az ítélőerő feladata a célszerűség megállapítása, de ebben az esetben a célszerűség nem egy tan, hanem a kutatás és megismerés elve, egy „heurisztikus pricípium”, ami arra vezethető vissza, ahogyan valamiről gondolkodunk vagy valamire rájövünk. Szabályt írhat elő a természet megismerésének, de magának a természetnek nem, ezért Kant a reflektáló ítélőerő kapcsán nem autonómiáról, hanem heautonómiáról beszél.

Ennek alapján az ítélet egy olyan szellemi tevékenység, amely érvényességét kénytelen önmagára korlátozni. Kant belátta, hogy az elméleti ész és gyakorlati ész nem egyesíthetjük egyetlen tanban, mert nincs olyan doktrinális rendszer, amely eme kettő szféráját átfoghatná. A két szférát nem lehet egyesíteni, legfeljebb összekötni, de azt sem közvetlenül, hanem csakis egy megismerő szubjektum összekapcsoló képességeinek révén. Kant az ítélőerő két fajtáját különböztette meg. Az egyik a meghatározó ítélőerő, amelynek révén az általánost alkalmazzuk a különösrre, a másik a reflektáló ítélőerő, amely a különösből kiindulva keresi az általánost. Ez utóbbi kapcsán még megkülönbözteti a teleológiai és az esztétikai ítélőerőt, amelyek a célszerűséget keresik a világban, és a természet célszerűségére adnak választ. Arendt a célszerűséget lényegében teljesen figyelmen kívül hagyta, és szinte kizárólag az esztétikai ítélőerővel foglalkozott, amely akkor jön mozgásba, ha a példa nélkülivel és a különössel szembesülünk. Az esztétikai ítéletben „minden ítélet egyedi ítélet”,¹² amely nélkülözi a fogalmakat és az objektív érvényesség iránti igényt.

Igaz, ha az ízlésítélet tárgyának egyedi megjelenítését az ítéletet meghatározó feltételek szerint összehasonlítás útján fogalommal változtatjuk, akkor ezáltal létrejöhét egy logikailag általános ítélet. így például egy rózsát megpillantva ízlésítélettel nyilvánítom őt szépnek; ezzel szemben az a sok egyedi ítélet összehasonlítása útján születő ítélet, hogy a rózsák általában szépek, már

11 | Ezen a helyen nincs mód az egész kanti elgondolás rekonstrukciójára, ezért kizárólag az Arendt elgondolása szempontjából releváns szempontokat emelem ki, illetve elemzem.

12 | Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris–Gond–Cura Alapítvány, Bp. 2003. 125.

nem pusztán esztétikai ítéletként mondatik ki, hanem egy esztétikai ítéletre alapozott logikai ítéletként.¹³

Ahhoz, hogy az ítélet általános érvényre tegyen szert, és minden rózsára érvényes kijelentés legyen, ki kell terjesztetni. Kant szerint az ítéletalkotás mindig társas tevékenység, mert ez teremt kapcsolatot ahhoz a világhoz, amelyet minden egyes ítélő szubjektum megoszt a másikkal, és amely így a nyilvánosságot alkotja.

Azt, hogy valami szép-e, vagy sem, nem úgy állapítjuk meg, hogy a megjelenítést az értelem által az objektumra vonatkoztatjuk ennek megismerése végett, hanem úgy, hogy a megjelenítést a képzelőerő által – s ezt talán az értelemmel összekapcsolva – a szubjektumra és a szubjektum öröm- vagy örömtelenség-érzésére vonatkoztatjuk. Az ízlésítélet ennél fogva nem megismerési ítélet, tehát nem logikai, hanem esztétikai: ezen olyan ítéletet értünk, amelynek meghatározó alapja kizárólag szubjektív lehet.¹⁴

Az ítélés során sohasem kizárólag magunknak ítélünk, mert annak aktusa mindig magában hordozza az az iránti elköteleződést, hogy ítéletünket másokkal megosszuk. Az ítélet tehát annak figyelembevételével jön létre, hogy másokat is meggyőzzön érvényességéről. Mások meggyőzése az ítélés tulajdonképpen értelme, és ezzel az ítélő lényegében túl is lép a szubjektív feltételeken, de még nem lesz objektív, mert az ítélet köztük marad. Az ítélés végső soron az a folyamat, amelynek során a beszélgetőpartnereket vagy legalábbis elképzelt közösségüket akarjuk meggyőzni arról, hogy az egyedit és a különöst megfelelően ítéltük meg. Az esztétikai ítélőerő alkalmazása éppen amiatt nem lehet egoista, mert mindig feltételezzük, hogy másokkal meg akarjuk osztani és el akarjuk fogadtatni ítéletünket. Ez ugyan nem feltétlenül valósul meg, de a folyamatban a törekvés mindvégig jelen van, így az sem nem szigorúan objektív, sem nem szigorúan szubjektív.

Valamilyen módon mindig rá van utalva mások jelenlétére, ami Arendt szerint a pluralitás kifejeződése. De ez nem egyszerűen mások jelenléte vagy jelenlétének feltételezése, hanem a másokhoz való viszony kialakítása, amely azt hozza létre és mutatja fel, ami az ítélők között van. Az ítélés folyamatában ízlést fejezünk ki, amely annak a világnak a tárgyaihoz kapcsolódik, amelyet az emberek megosztanak egymással. Az ízlés olyan módon teremt kapcsolatot az emberek között, hogy elismerést vív ki, vagy legalábbis arra tart számot a többi ítélőnél, és ezzel megerősíti a saját jó ízlésében való meggyőződést.

Az ízlés eme megközelítését az teszi lehetővé, hogy Kant feltételezi az ítélés érdekmentességét. Minden ember rendelkezik azzal a képességgel, hogy ítéletet alkosson, és ezt úgy teszi, hogy közben a közvetlen érdekektől függetlenedik, azok fölé emelkedik. Az érdekmentesség ezen felfogásának sajátossága, hogy benne az érdek eredeti értelme tükröződik vissza, amennyiben az *inter-esse*, mint valami köztes, éppen arra utal, amit valaki az embertársaival megoszt, ami őket összeköti, és egyben el is választja.

13 | Uo. 125.

14 | Uo. 113.

Az ítélőerő ebben a tekintetben tehát nem annyira exkluzív, mint inkluzív, így lehetővé teszi a kibővített gondolkodást (*erweiterte Denkungsart*), és feltételezi az önmagammal való egyetértésen és összhangon túl a másokkal való egyetértés és összhang igényét. Kant megkülönbözteti az önálló gondolkodást (*Selbstdenken*), amelyet az előítéletek nélküli gondolkodás maximájának nevez, a mások helyében való gondolkodástól, amely a kibővített gondolkodás maximája.¹⁵ Arendt ezt kiegészíti a magammal való egyetértés követelményével, amely a konzekvens gondolkodás maximája, de ennek kapcsán már nem annyira Kantra, mint inkább Szókratészre hivatkozik.¹⁶

A kibővített gondolkodás rá van utalva a *sensus communis*ra, amely az ítélet közvetíthetőségéről dönt. Ennek feltétele a képzelőerő, amely alapvetően különbözik a tiszta fantáziálástól, mert a közös világ tárgyaira vonatkozik. A képzelőerő az a képesség, amelynek révén képesek vagyunk jelenlévővé tenni azt, ami nincs jelen, és amely alkalmassá tesz minket arra, hogy a dolgokat megfelelő perspektívából vegyük szemügyre.¹⁷ Azt, ami túlságosan közel van, azt eltávolítani, hogy elfogultság nélkül legyünk képesek szemlélni; azt, ami pedig túlságosan távol van, azt közelíteni, mintha az is a mi ügyünk lenne. A képzelőerő biztosítja az optimális távolságot, amely az ítélethez, és az optimális közelséget, amely a megértéshez kell. Az ítélet aktusa mindig megköveteli a képzelőerő szabad használatát, ami feltételezi, hogy egy dolgot egy bizonyos szempontból képzelünk el, ugyanakkor tudatában vagyunk annak, hogy sokféle nézőpont létezik. Ez azonban nem lehet végtelen számú, mert lényegében ugyanarra a tárgyra vonatkozik és általános elismerésre tart számot.

Az ítélőerő egyik legfontosabb sajátossága, hogy annak elképzelését is megköveteli, ami adott esetben tőlünk távol áll vagy idegen. Annak a nézeteit is meg kell próbálnunk megérteni, akinek véleményét nem osztjuk, vagy egyenesen ellenszenvesnek találjuk. Az, hogy valakivel nem értek egyet, nem mentesít attól, hogy kísérletet tegyék a megértésére, azaz a helyében gondolkodjak. Az egyet nem értés csak növeli ennek köteleességét, jóllehet mindig megmarad annak lehetősége, hogy ne értsék egyet vele, illetve adott esetben el is ítéljem nézeteit. Tulajdonképpen ebből adódik az a pozíció, amelyet Arendt pártatlanságnak nevez, és a legmagasabb rendű objektivitásnak tart.¹⁸

A hagyomány megszakadása és az ítéletalkotás

Hannah Arendt alaptapasztalata a totalitarizmus és nyomában a hagyománytörés volt, amelynek jelentősége az ítélet szempontjából abban állt, hogy a mérceként szolgáló metafizikai igazságok elvesztették magától értetődőségüket, a cselekvések pedig a hagyományokból származtatott normatív alapjaikat.

15 | Uo. 208–211.

16 | Hannah Arendt több helyen is hivatkozik erre a szöveghelyre: Platón: *Gorgiasz* 482c. Vö. Hannah Arendt: *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Matthes und Seitz, Berlin 2016. 54. és Hannah Arendt: *Igazság és politika*. Ford. Módos Magdolna. In: uő: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó–Readers International, Bp. 1995. 233–271. 251.

17 | Hannah Arendt: A képzelőerő. In: uő: *A sivatag és az odzisosok*. 363–372.

18 | Hannah Arendt: A történelem fogalma. Ókori és modern. In: uő: *Múlt és jövő között*. 58–59.

Amikor pedig a hagyomány fonala végül megszakadt, a múlt és a jövő között húzódo szakadék többé már nem a csakis a gondolati tevékenységet sajátosan jellemző állapothoz tartozott, már nemcsak azon kevesek tapasztalatában jelent meg, akik fő foglalatosságuknak a gondolkodást tekintették. Mindenki számára megfogható valósággá és problémává, politikai érvényű tényezővé vált.¹⁹

A világ a modern ember számára értelem nélküli lett, és ez azért jelentett nagy kihívást, mert ebben a helyzetben meg kellett tanulni fogódzó nélkül gondolkodni. Arendt ezt arra vezeti vissza, hogy az emberi közösségek alkotóelemeikre hullottak szét, és a *sensus communis* mint a közös érzék fokozatosan elcsökevényesedett, illetve elhalt. Az, hogy a hagyományok és a belőlük származtatott elvek nem állnak közvetlenül rendelkezésre, nem jelenti azt, hogy az igényükről minden további nélkül le lehetne mondani. Ahhoz azonban, hogy ezekhez valamilyen módon hozzáférjünk, ezeket azonosítsuk és alkalmazzuk, szükség van egy sajátos képességre: az ítélőerőre. Ez nem a kevesek kiváltsága, hiszen elvben minden ember rendelkezik vele. Nem intellektuális adottság, nem a műveltség vagy a tanultság függvénye, hanem egy képesség, amely elsősorban abban nyilvánul meg, hogy az emberek képesek a jót és a rosszat megkülönböztetni.²⁰ Ahol különbségek vannak, ott nem lehet minden egyformán jó és rossz, ott dönteni kell, ami eleve feltételezi az ítélőképességet. Mindez nagyban függ azoktól az objektív körülményektől, amelyek az emberi viszonyokat meghatározzák, és amelyek között az ítélőerő segítségével tájékozódni tudunk.²¹

Arendt életművében az ítélőerőnek nem egy, hanem legalább két megközelítése létezik, amelyek, ha nem is összeegyeztethetetlenek egymással, de különbözőek a hangsúlyaik.²² A két elképzelés tematikusan és időben is viszonylag pontosan elhatárolható, amennyiben előbb inkább a *vita activa*, később viszont a *vita contemplativa* szempontjából vizsgálta az ítélés képességét. A két megközelítés közötti választóvonal nagyjából a hetvenes évek elejére esett, amikor is Arendt érdeklődésének hangsúlyja a politikai cselekvő reprezentatív gondolkodásáról és a kibővített gondolkodásról a nézőre és a történetmesélőre helyeződött át.²³ Minél többet foglalkozott az ítélőerő problémájával, annál inkább hajlott rá, hogy a hozzákapcsolódó tevékenységet ne a cselekvőhöz rendelje, hanem a szemlélőhöz. A fő különbség abban áll, hogy a cselekvő nem tart távolságot az eseményektől, és tetteiben nem tárul fel a történet egésze, a szemlélőnek azonban vissza kell vonulnia, és távolságot kell tartania, hogy rá tudjon tekinteni a dolgokra. A cselekvő mindig másokkal együtt cselekszik, a szemlélő

19 | Hannah Arendt: A múlt és a jövő között húzódo szakadék. In: uő: *Múlt és jövő között*. 21.

20 | Linda Sauer: *Verlust politischer Urteilskraft. Hannah Arendts Politische Philosophie als Antwort auf den Totalitarismus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2022. 37.

21 | Christian Volk: *Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts „Banalität des Bösen“*. Lukas Verlag, Berlin 2005. 20–46.

22 | A két megközelítés összeegyeztethetőségével kapcsolatban lásd: Leora Y. Bilsky: When Actor and Spectator Meet in the Courtroom. Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment. *History & Memory* 1996/2. 137–173; Stefanie Rosenmüller: Treffen sich Akteur und Zuschauer? Zur Rolle des Richters in Hannah Arendts Urteilstheorie. *HannahArendt.net* Band 1. 2005. <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/83/131> (utolsó letöltés: 2025. 09. 01.)

23 | Ronald Beiner: Hannah Arendt über das Urteilen. In: *Hannah Arendt: Das Urteilen. Texte zur Kants Politischer Philosophie*. Piper, München 1985. 118.

azonban egyedül ítélt, még akkor is, ha közben felidézi valakinek a véleményét, aki egyébként nincs jelen.

Az ítélőerőt Arendt annyira fontosnak tekintette, hogy a totalitárius rendszerek bizonyos jelenségeit tulajdonképpen az ítélet megtagadására és a képzelőerő hiányára vezette vissza. Ennek kapcsán figyelemre méltó módon már nem a totalitárius rendszerek ideológiáinak tartalmi elemei érdekelték, hanem azok a külső és belső kényszerek, amelyek a gondolkodást és ítéletalkotást ellehetetlenítették, és a valóságot, illetve a valósághoz való viszonyt végképp eltorzították. Arendt arra következtetett, hogy a jelenkori társadalom legnagyobb veszélye nem egy objektív fenyegetés, hanem a modern élet bürokratikus és depolitizált struktúrái, a társadalom atomizálódása és a nyomában járó elmagányosodás, amelyek lehetővé teszik, illetve előkészítik az ember világgal szembeni közömbösségét és a felelősségvállalás hiányát. Mindez a morál és a politika teljes összeomlásában csúcsosodott ki, amelynek során az emberek végképp elvesztették azon képességüket, hogy különbségeket tegyenek, illetve képesek legyenek megítélni, hogy mi a jó, és mi a rossz.²⁴ Arendt úgy vélte, hogy a történelmi összeomlás után nem marad más, mint bízni az ítéletalkotás képességében, amely tiszteletben tartja és figyelembe veszi a pluralitás adottságát, ragaszkodik a közösségi érzékhez és a kibővített gondolkodáshoz, valamint hozzájárul egy mindenkori új kezdet lehetőségéhez. Ha erről lemondunk, akkor egy válságos helyzetben sokan lesznek olyanok, akik könnyedén feladják, hogy autonóm módon ítéljenek és felelősséget vállaljanak.

Eichmann – az ítéletre való képtelenség

Az Eichmann-per és a nyomában kibontakozó vita tudatosította Arendtben az ítélőképeség jelentőségét. A per az ítélet tekintetében kétszeresen is fontos. Egyrészt Eichmann szempontjából, aki Arendt szerint képtelen volt gondolkodni és ítélni, egészen konkrétan a jót és a rosszat egymástól megkülönböztetni. Másrészt pedig Eichmann megítélése szempontjából, akiről a kortársak és a szemtanúk alkottak és alkotnak mind a mai napig ítéletet. Az előbbi megközelítés az ítélőképeség hiányának végzetes következményeire reflektál, az utóbbi pedig arra, hogy az ítélet olyan tevékenység, amelyről még akkor sem mondhatunk le, ha az számtalan konfliktust von maga után. Az ítélet képességét Arendt szerint nem áldozhatjuk fel valamilyen képzelt vagy valós elköteleződésért cserébe, vagy olyan, egyébként az emberi életet meghatározó, jóllehet inkább a magánélet szférájába tartozó érzelmekért, mint a szeretet és a hűség.²⁵

Az ítéletnek szabadnak kell lennie, mert az az autonómia kifejezésének feltétele. Ilyen módon az ítélet joga abszolút és elidegeníthetetlen, mert csak azzal, hogy folyamatosan ítélünk, vagyunk képesek a világnak értelmet adni és a dolgai között tájékozódni. Ha az ítélőerő arendti elgondolását meg akarjuk érteni, akkor jól látszik, hogy Arendt lényegében csak absztrakt módon és leginkább *ex negativo* volt képes

24 | Thilo Koch beszélgetése Hannah Arendt-tel. Az „Eichmann-per” és a németek. In: *Fogódzó nélkül*. 43.

25 | Vö. Gershom Scholem–Hannah Arendt: Eichmann Jeruzsálemben. Gershom Scholem és Hannah Arendt levélváltása. Ford. Markó Beáta. *Szombat* 1994/4. 15–19.

megragadni és kifejezni, hogy milyen helyzetekben és hogyan jöhet működésbe az ítélőképeség. Keveset írt arról, hogy mit jelent az ítélet a hétköznapi élet körülményei között, illetve szinte csak exkluzív és tipikusnak semmi esetre sem tekinthető eseteket idézett fel vele kapcsolatban, miközben annál többet értekezett arról, hogy milyen következményekkel jár együtt a helyzetmegítélésre és az ítéletalkotásra való tartós képtelenség. Mindaz, amit Eichmann kapcsán az ítélőképeség működésével kapcsolatban leírt, nem más, mint az annak hiányából fakadó tünetegyüttes felmutatása és elemzése, illetve a következményeivel való számvetés.

Eichmann számára az ítélőképeség hiánya egyszerűen abban nyilvánult meg, hogy teljesen elszakadt a valóságtól, amely nemcsak a világról, hanem az abban önmagáról alkotott kép torzulásaiban is visszatükröződött. Arendt hosszan ecsetelte, hogy Eichmann saját életrajzában a tényeket meghamisította, fontos eseményeket hallgatott el, miközben folyamatosan hengegett és saját jelentéktelenségét igyekezett a fontosságról és nélkülözhetetlenségéről szóló elbeszéléssel ellensúlyozni. Olyan történeteket talált ki, amelyeknek lényegében semmi köze nem volt a valósághoz, de a saját magáról alkotott önképnek megfelelték, mivel megemelték a személyét, és az egész életét végigkísérő kudarctörténetek helyére léptek.²⁶ A jelentéktelenséget és sikertelenséget nagyképűségével és fontoskodásával ellensúlyozta, és mindez olyan elégedettséggel töltötte el, hogy még a tárgyalás kezdetén is úgy érezhette, hogy most aztán, tulajdonképpen életében először valóban minden figyelem rá irányul, és ezt az egyedülálló lehetőséget semmi esetre sem hagyhatja ki. Ezért mutatkozott hajlandónak arra, hogy a bírósággal együttműködjön, valamint vallomást tegyen, és érezhetően csak akkor hagyott alább a lelkesedése, amikor konkrét kérdésekkel és bizonyítékokkal szembesítették.²⁷ Ezek ugyan nem ingatták meg a hitét, de az önképével semmi esetre sem voltak összeegyeztethetők. Ezek után kezdett el beszélni a kudarcairól, de nem elsősorban az iskolai és munkahelyi csődjéről, hanem inkább a megfelelő elismerés hiányáról, amelytől szemmel láthatólag a leginkább szenvedett. Egész életében azt remélte, hogy végre egyszer majd elismerik a szorgalmát és a szakértelmét, mert úgy vélte, hogy az engedelmessége és hűsége feltétlenül jutalomra méltó, de az, hogy az elismerés és a jutalom elmaradtak, semmi esetre sem váltotta ki belőle, hogy bármit újragondoljon vagy bármin változtasson.

Ha felületesen szemléljük ezt a dolgot, akkor tekinthetjük ezt egyszerű öncsalásnak, amely egy természetes emberi tulajdonság, és még ha súlyos következményekkel jár is az egyén és közvetlen környezete szempontjából, az nem változtat azon, hogy alapvetően privát jelenségről van szó, amely az önmagamról alkotott kép, az identitás és integritás védelmét szolgálja.²⁸ A valóságtól való teljes elszakadás kapcsán azonban egy részben ezzel rokon, de mégis más természetű jelenségről van szó, mert ebben az esetben a társadalmi környezet teszi lehetővé a valóságtól való eltávolodást, a folytonos, rendszerszerű hazudozást és egy fiktív világba való menekülést. Lehet, hogy Eichmann maga mindig is távol állt a valóságtól, de itt a téves érzékelést a külvilág nemcsak lehetővé tette, hanem fel is erősítette. Valószínűleg soha senki nem kérdőjelezte meg annak helyességét, amit tett, amiből ő azt a következtetést vonhatta le, hogy

26 | Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. 88.

27 | Uo. 41.

28 | Christian Volk: *Urteilen in dunklen Zeiten*. 22–24.

helyesen cselekszik, még ha ezért nem is nyeri el a megérdemelt elismerést. Ez aztán nem csak elaltatta benne az ítélőerőt, hanem feleslegessé, majd egyenesen zavaró tényezővé tette, aminek következtében a fiktív világban való tartós berendezkedés ellentmondásmentessé válhatott számára.²⁹

Akármit is gondolunk a gonosz banalitásának jellemzéséről, abban kétségtelenül igaza van Arendtnek, hogy a gondolatatlanság és az ítélésre való képtelenség nem jelenti feltétlenül azt, hogy egy szörnyeteggel van dolgunk. Eichmann személyében éppen az volt a legnyugtalanítóbb, hogy olyan volt, mint bárki más. Nem volt benne semmi rettenetes, nem volt sem perverz, sem szadista.³⁰ Tulajdonképpen minden különösebb lelkesültség és gondolati meggyőződés nélkül tette a dolgát, ami nem azt jelenti, hogy ne tett volna meg mindent a feladat teljesítése érdekében, éppen ellenkezőleg, semmi sem akadályozta abban, hogy bármit megtegyen. Ebben az esetben az ítélőképesség hiánya egyfajta „belső ürességben”³¹ nyilvánult meg, ami tulajdonképpen azt is jelentette, hogy személyisége minden előre adott gondolkodási és cselekvési mintát magára ölthetett, és semmilyen régi szokás vagy akár előítélet nem gátolta ezek érvényesülését. Szélsőséges esetben azt is lehet mondani, hogy személyisége vagy legalábbis annak pótléka az előre adott mintákból alakult ki, de éppen ezek reflektálatlan egymásra halmozásából adódik teljes önkényessége.

Amikor Eichmann a bíróság előtt az értékek átértékeléséről beszélt, akkor önkéntelenül is eltalálta a lényegét azzal, hogy feltétel nélküli és teljes engedelmességre hivatkozott. Semmilyen gondolatot, érzést – akár szégyent vagy undort – nem mutatott saját tetteivel és helyzetével kapcsolatban. Nem tett fel magának kérdést, megkímélte magát a döntés és az ítélet arroganciájától, így aztán tulajdonképpen semmi sem védte meg attól, hogy mindent végrehajtsa, de abban a tekintetben mindenképpen rosszabb a helyzet, hogy mivel a külső mintákat maradéktalanul és kritikátlanul elsajátította, így már nemcsak a parancsoknak engedelmeskedett, hanem a törvényeknek is, amelyek értelemszerűen nem pozitív törvények voltak, hanem totalitárius mozgástörvények. Ezeknek engedelmeskedni azt is jelentette, hogy az önmagára irányuló reflexióját, mint az erkölcsi törvényhozás alapját, minden további nélkül feladhatta. Legyen az természetjog, isten szava vagy a kategorikus imperatívusz, nem maradt más, mint a Führer parancsa, amelynek üzenetét és következtetéseit magának kellett kitalálni, hiszen az testesítette meg számára a legfőbb elvet.³²

A rendőrségi vizsgálat folyamán adta először Eichmann halvány tanújelét annak, hogy sejti, ebben az egész ügyben nem pusztán arról a kérdésről van szó, hogy egy katonának teljesítenie kell a nyilvánvalóan bűnös szándékú és természetű parancsot; ez akkor nyilvánult meg, amikor meglepetésszerűen és nagyon hangsúlyozottan kijelentette, hogy ő az egész életét a kanti erkölcsi előírásoknak megfelelően élte le, mégpedig különös tekintettel a kanti kötelesség meghatározására. Ez első hallásra megdöbbentő volt, és felfoghatatlan

29 | Uo. 31–38.

30 | Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. 304.

31 | Christian Volk: *Urteilen in dunklen Zeiten*. 24–30.

32 | Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. 157.

is, hiszen Kant morálfilozófiája annyira összekapcsolódik az ítélőerő képességével, hogy az éppenséggel kizárja a vak engedelmességet. A kihallgatást vezető tiszt nem kérdezősködött tovább ebben az irányban, Raveh bíró úr ellenben, akár kíváncsiságból, akár felháborodásában, amiért Eichmann bűntetteivel összefüggésben Kantra merészelt hivatkozni, úgy döntött, kifaggatja a vádlottat. És – mindenki meglepetésére – Eichmann a kategorikus imperatívusz megközelítően pontos meghatározásával állt elő: „A Kantra vonatkozó megjegyzésemmel azt akartam mondani, hogy saját akaratom és törekvésem elvének olyannak kell lennie, hogy az mindig az általános törvényadás elvévé emelkedhessen.” (...) A további kérdések nyomán még hozzátette, hogy olvasta Kant *A gyakorlati ész kritikája* című művét. A továbbiakban pedig elmagyarázta, hogy attól a pillanattól fogva, hogy őt az *Endlösung* végrehajtásával bízták meg, már nem a kanti elveknek megfelelően élt, amivel ő tisztában is volt, ám azzal a gondolattal vigasztalta magát, hogy immár nem a „maga ura”, és képtelen „bármit megváltoztatni”.³³

Arendt ezzel az önfelmentő kijelentéssel állítja szembe azt a véleményét, hogy az embernek mindig van választása. Ennek alapja az ember születettségéből adódó kezds képessége, amelynek révén képes megtörni a szükségszerűségekből adódó kényszereket. Ha néhány egészen szélsőséges esettől eltekintünk, amelyek elsősorban a táborok világát jellemezték, akkor jól látszik, hogy még a legnehezebb körülmények között is van olyan viselkedésmód, amelyet az egyén választ magának. Az az elterjedt alternatíva, hogy valaki vagy tettes, vagy áldozat, valójában torz és leegyszerűsített, mert a kettő között mindig számos választási lehetőség van, amelyek feltételezik, hogy valaki ítélni és dönthet. Ha teljesen reménytelennek tűnik is egy helyzet, és benne tehetetlennek az ember, akkor is van lehetősége autonómiája maradványát megőrizni, és ennek révén elkerülni, hogy bűnözővé váljon.³⁴ Ahol az ember megőrzi az ítéls képességét, ott jó eséllyel semmilyen társadalmi szabályt nem követ gondolkodás nélkül, és nem lehet őt teljesen irányítás alatt tartani. Az ítélőerő összeköti a gondolkodást a cselekvéssel, az általános vélekedést a konkrét helyzettel, amiből végső soron az autonómiára mint a szabadság megőrzésének kétségbevonhatatlan garanciájára következtethetünk.

Ennek egyáltalán nem mond ellent Hannah Arendt azon megállapítása, amely szerint Eichmannból hiányzott minden fanatizmus, elkötelezettsége alapja sokkal inkább valamilyen perverz kötelességtudat volt, amelynek minden helyzetben kérdés és kétség nélkül engedelmeskedett. Ez töltötte be teljes gondolati horizontját, de ennek hátterében nem egy ideológiai tartalom vagy hitbéli elkötelezettség állt, hanem egy kicsinyes nagyizolás és olthatatlan, de kielégítetlen becsvágy. Ez kötötte le minden kreativitását, és töltötte el fantáziáját, amelyek megvédték még a gondolkodás és az ítéletalkotás lehetőségétől is, így nem kerülhetett olyan váratlan helyzetbe, hogy komolyan kérdéseket tegyen fel magának. Arendt szerint

33 | Uo. 158.

34 | Hannah Arendt–Joachim Fest: *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*. Piper, München 2011. 51.

a világhoz való eme viszonyulás megfelel a képzelőerő teljes hiányának, ami nem abban nyilvánult meg, hogy ne lett volna élénk a fantáziája, sokkal inkább arról van szó, hogy képtelen volt mások fejével gondolkodni, mások szemével látni a világot, mások helyzetébe képzelni magát.

Minél tovább hallgatta valaki, annál inkább nyilvánvalóbbá vált számára, hogy a beszédre való képtelensége szorosan összefüggött a *gondolkodásra* való képtelenségével, nevezetesen azzal, hogy képtelen volt bármit is mások szemszögéből átgondolni. Lehetetlen volt vele kommunikálni, ám nem azért, mert hazudott, hanem azért, mert a szavakkal és mások jelenlétével, tehát a valósággal mint olyannal szemben a legbiztosabb fal védelmezte: a képzelőerő teljes hiánya.³⁵

Eichmann nem akarta, hogy bármi összezavarja, ezért beszélt olyan nyelven, amely nem egy gondolatokat és érzéseket közvetítő nyelv volt, hanem a náci bürokrácia nyelve. Ez a nyelv teljességgel alkalmatlan az önkifejezésre, szókincse szegényes, mondatai üres frázisokból és szófordulatokból állnak. Eichmann ezeket rakosgatta egymás után, de gondolatokat nem volt képes kifejezni velük, feltéve, hogy voltak egyáltalán gondolatai. Ez a nyelv arra volt alkalmas, hogy a *gondolkodásra* való képtelenségét elleplezze, kifelé határozottságot és magabiztosságot sugározzon. A hivatali nyelven való megszólalás ideig-óráig eltakarta az ürességét, de legkésebb a bírósági tárgyaláson világossá vált, hogy Eichmann nem képes máshogyan megnyilvánulni, ez az egyetlen nyelv, amelyet beszél, ért, és amelynek engedelmeskedik, mert csak ennek révén képes kiiktatni minden esetleges, a gondolatait összezavaró tényezőt.³⁶

Kétségtelen, hogy a fentebb felsorolt szempontok alkalmasnak bizonyulhatnak arra, hogy Eichmann azok alapján felmentse magát a felelősség alól, de itt nem egyszerűen erről van szó, mert inkább úgy látszik, hogy nem is értette meg, mi történik vele a tárgyalás során. Sokszor valóban nevetségesen viselkedett, amit Arendt nyilvánvalóan azonnal észrevett, és szóvá is tett, gyakran minden pátoz nélkül és erős iróniával. Nem állítom, hogy ezt ne lehetne kifogásolni, de ez semmit sem változtat Eichmann és a hozzá hasonlók jellemvonásain, egészen pontosan jellemvonásai hiányán. Arendt határozottan különbséget tett Eichmann személyisége és tettei között, amikor azt állította, hogy a gonosz nem feltétlenül gonosz szándékból származik, hanem az ítéletalkotásra való képtelenségből és a gondolatlanságból, amivel aztán máig tartó heves vitákat generált, jóllehet ezek jelentős része félreértésekből és félreértelmezésekből adódik.³⁷ Ezekben itt most nem kívánok állást foglalni, de az bizonyos, hogy az ítélőképesség hiánya, mint a modern ember egyik jellemző sajátossága, bizonyos körülmények között katasztrofális következményekkel járhat, és ez még akkor is így van, ha jól tudjuk, hogy Eichmann természetesen nem az ítélőképesség hiánya miatt ítélték halálra és végezték ki, hanem azért, amit elkövetett.

35 | Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. 62.

36 | Uo. 61.

37 | Thilo Koch beszélgetése Hannah Arendttel. Az „Eichmann-per” és a németek. 43–49.

Kant in Jerusalem

Keywords: Hannah Arendt, Immanuel Kant, Adolf Eichmann, judgement, break with the tradition, extended way of thinking

Hannah Arendt's fundamental experience was totalitarianism and the break with tradition, the significance of which lay in the fact that the metaphysical truths that served as standards had lost their self-evident nature for action. Traditions and the principles derived from them were no longer immediately available, but their guiding role could not be dispensed with. In order to access them, identify them and apply them, a special ability is required: the ability to judge. Arendt found the description of this ability in Kant's Critique of Judgement. She wrote relatively little about how judgement works, but all the more about the consequences of its absence, which she illustrated with the example of Adolf Eichmann.

KISS LAJOS ANDRÁS

Chantal Mouffe a baloldali hegemonia esélyeiről

Bevezetés

Ernesto Laclau és Chantal Mouffe első és máig legtöbbet hivatkozott közös munkája 1985-ben *Hegemony and Socialist Strategy* címmel jelent meg Angliában, amelyet – mint a „posztmarxista” politikai filozófia alapművét – a következő évtizedekben számos világnyelvre lefordítottak.¹ Ebben a könyvben a szerzőpáros központi szerepet szán a politika (die Politik), illetve a politikai (das Politische) diskurzuselméleti konzekvenciái árnyalt kidolgozásának, ezért jelen tanulmányom első és második fejezetét jómagam is diskurzuselméleti kérdések rövid bemutatásának szentelem. Ugyanakkor látni kell azt is, hogy a szerzőpáros mindkét tagja autonóm gondolkodó, amire bizonyság, hogy önállóan is számos fontos könyvet publikáltak. Az írásom harmadik – és egyben leghosszabb – fejezetében elsősorban Chantal Mouffe munkáinak elemzésére koncentrálok, kiváltképpen az utóbbi húsz évben megjelent munkáira támaszkodva.

Diskurzuselméleti alapok

Közismert, hogy a baloldali politikafilozófia diszkurzív elméletét a „posztmarxista” Ernesto Laclau és Chantal Mouffe dolgozták ki.² A fentebb említett *Hegemonia és radikális demokrácia* című könyvük egyik alaptétele úgy hangzik, hogy számukra

1 | Ernesto Laclau–Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. Verso, London 1985. A továbbiakban a könyv német fordítására hivatkozom. Lásd Ernesto Laclau–Chantal Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Passagen Verlag, Wien 2006. Ford. Michael Hintz und Gerd Vorwallner. Chantal Mouffe 1943-ban született a belgiumi Charleroi-ban. Miután filozófusdiplomát szerzett a Leuveni Katolikus Egyetemen, Párizsba költözött, ahol a kor egyik legbefolyásosabb marxista gondolkodójának számító Louis Althusser előadásait hallgatta. A korai hetvenes években egy ideig Kolumbiában is tevékenykedett, majd az angliai Essexi Egyetemen tanult, ahol megismerkedett Ernesto Laclauval, aki ugyancsak ezekben az években szerzett doktori fokozatot a szóban forgó egyetemen. Innentől kezdve szoros munkakapcsolat alakult ki a két filozófus között, amely egészen Laclau 2014-ben bekövetkezett haláláig tartott.

2 | Erről lásd Kiss Lajos András: *Diskurzus és politika. Szabó Márton politikafilozófiai invenciója*. L'Harmattan Kiadó, Bp. 2016. Főként 147–153.

Kiss Lajos András (1954) – nyugalmazott főiskolai tanár, Nyíregyházi Egyetem, Nyíregyháza, kiss.lajos@nye.hu

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-8>

(...) a szinonima, a metonímia és a metafora nem olyan gondolkodási formák, amelyek a szociális viszonyok betű szerinti és konstitutív viszonyaihoz egy újabb, egy második értelmet rendelnének hozzá. Ezek sokkal inkább olyan eredeti terrénumok, amelyeken maga a szociális szféra konstituálódik.³

A politikai diskurzuselmélet a posztstrukturalizmus, a lacani pszichoanalízis és a marxizmus egy sajátos szintézisét igyekszik megvalósítani. A szerzőpáros a posztstrukturalizmustól vette át azt a felismerést, hogy a szavak, illetve a mondatok jelentését nem lehet végérvényesen rögzíteni. A jelek mindig csak más jelekhez kapcsolódva tesznek szert jelentésre.

Már pusztán csak abból fakadóan, hogy a nyelvet folyamatosan használjuk, összekeverjük az egymással meghatározott viszonyban álló jeleket, miközben azok folyamatosan új jelentésekre tesznek szert.⁴

Ebből következően azt is deklarálják, hogy a nyelv döntően társadalmi fenomén, hiszen a jelentés csak viták, egyeztetések és konfliktusok során végigfutva rögzül. Ezeknek a nyelvfilozófiai és diskurzuselméleti fejtegetéseknek a politikafilozófiában fontos következményei vannak. Ugyanis a társadalomról mint fogalmilag végérvényesen rögzíthető totalitásról le kell mondanunk, mondják a szerzők. A társadalom nem „esszenciális entitás”, ez mindig nyitott konstrukció, amely csak negatív lényeggel rendelkezik.

Olyan mint »társadalom« nem létezik az általunk megtapasztalható térben, mert a társadalmiságnak nincs semmilyen azonosítható léte.⁵

Fontos szempont, hogy ugyan elvben minden jel összekapcsolódhat minden más jellel, de ez csak elvi lehetőség: a jelek jelentésének konkrét rögzítése nagyon is feltételekhez kötött. A jelentéseket sohasem lehet végérvényesen rögzíteni – ez jelenti a kritikai diskurzuselemezés egyik sarokkövét. Ernesto Laclau és Chantal Mouffe a következőképpen határozzák meg koncepciójuk lényegét:

Artikulációnak nevezünk minden olyan gyakorlatot, amely az elemek közötti viszonyokat oly módon rendezi el, hogy az elemek identitása egy artikulációs

3 | Laclau–Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie*. 147. A könyvből adott idézetek a szerző fordításai. Lásd még Philipp Sarasin: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003. 46–50.

4 | Marianne Jørgensen–Louise Phillips: *Discourse Analysis as Theory and Method*. SAGE Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi 2002. Lásd a könyv orosz fordítását: *Gyiszkursz Analiz*. Gumanitarnij Centr, Harkov 2008. 55. Ford. A. A. Kuszeleva.

5 | Laclau–Mouffe: i. m. 130. Számos szerző – például Alex Demirovič és Felix Böttger – azon az állásponton van, hogy Laclau és Mouffe hiába szeretnék elkerülni az „esszencializmus csapdáját”, ezt mégsem sikerült elérniük. Tudniillik az „esszencialista univerzalizmus” helyét elfoglaló „diskurzív univerzalizmus” maga is az esszencialista felfogás egyik újabb változata, hiszen innentől kezdve a Laclau–Mouffe által teremtett „diskurzuselmélet” az, ami hegemon pozíciót foglal el. Lásd Felix Böttger: *Postliberalismus. Zur Kritik der politischen Philosophie der Gegenwart*. Campus Verlag, Frankfurt/New York 2014. 215–216.

gyakorlat modifikációs teljesítményeként áll elő. Az artikulációs gyakorlatból létrejövő strukturált totalitást *diskurzusnak* nevezzük. A pozicionális különbségeket, amennyiben ezek egy meghatározott diskurzuson belül artikulálódnak, *mozzanatoknak* hívják. Ellenben minden olyan különbséget, amelyik nem artikulálódik a diskurzusban, *elemként* határozzuk meg.⁶

A diskurzus voltaképpen nem más, mint a jelentések rögzítésnek folyamata, egy-egy meghatározott területen. A diskurzusban minden jel mozzanatnak (momentumnak) tekintendő. Jørgensen és Phillips az orvosi diskurzus példáján keresztül mutatják be, hogyan lehet közelebb hozni a „mindennapi észjáráshoz” ezt a meglehetősen elvont és száraz fejtegetést. Közismert, hogy az orvosi diskurzusban olyan kulcsfogalmak szerepelnek, mint például „test”, „betegség” és „gyógyulás”. Így vagy úgy, de minden orvosi kutatás és praxis összekapcsolódik a test felosztásával, a betegségekkel és a testrészek gyógyításával.⁷ Az orvostudományban a testet rendszerint „darabjaira szétszedve” veszik szemügyre, s a betegségeket a különböző szervekhez hozzákapcsolva vizsgálják. Például megállapítják, hogy az adott fertőzést ilyen és ilyen mikroorganizmus okozta, amelyet ilyen és ilyen gyógyszerrel kell kezelni. Az orvosi diskurzus úgy működik, hogy ennek a területnek a szakemberei valamilyen „jelentéshálót vetnek” ki, amelyben a „szervek” és a „betegségek” fogalmai jelentik a háló csomóit, tehát a diskurzus folyamán aztán ezek játsszák a központi szerepet. Az ilyen módon értelmezett diskurzus rendszerében előforduló minden jel mozzanatnak (momentumnak) tekintendő, s minden jel a többi jelhez kapcsolódva tesz szert jelentésre. Amit az imént láttuk, fontos körülmény, hogy a jeleket mindig a csomópontok köré szervezve lehet rögzíteni, illetve jelentéssel ellátni. A csomópont privilegizált jelként működik.

Az összes diskurzus egy centrumot konstituáló kísérletnek tekintendő, s ennek pedig abban van az értelme, hogy a diskurzus ezen keresztül tudja uralni a diszkurzív mező egészét, illetve így tudja fenntartani a differenciaképződések folyamatát. Ennek a részleges rögzítésnek a privilegizált (diszkurzív) pontjait nevezzük *csomópontoknak*. (Lacan *point de capiton*-nak, azaz varráspontoknak nevezte a részleges rögzítést, vagyis azon privilegizált jelelőket, amelyek rögzítik a jelölési láncolat jelentését (...).⁸

Továbbra is az orvosi diskurzus analógiájánál maradván, Phillips és Jørgensen azt mondják, hogy például a „test” is egy ilyen csomópontnak tekinthető, mert a további (orvosi értelemben vett) fogalmak, mint a „szövet”, a „szimptómák”, az orvosi „szike” csak a „test” jeléhez kapcsolódva tesznek szert jelentésre. „A politikai diskurzusban ilyen központi fogalom (csomópont) lehet a 'demokrácia', míg a nacionalista diskurzusban – az 'emberek'.”⁹ Az artikulációs gyakorlat és a jelentések egysége „megmondja”, hogy egy adott diskurzusban mit (és hogyan) lehet mondani. Az orvosi diskurzusban

6 | Laclau–Mouffe: *i. m.* 141.

7 | Vö. Jørgensen–Phillips: *i. m.* 56–57.

8 | Laclau–Mouffe: *i. m.* 150.

9 | Phillips–Jørgensen: *i. m.* 57.

egészen más jelent a test, mint mondjuk a vallási diskurzusban (ott a test jórészt a bűnös vágyak tartalya), de eltér az alternatív gyógyászat holisztikus testfogalmától is, ahol a test mindenféle energiárészecskék által feltöltött és adott esetben a tévé képernyőjén keresztül befolyásolható (azaz gyógyítható) „valami”.¹⁰

A dán/svéd szerzőpáros néhány kritikái megjegyzést is megfogalmaz a Laclau-/Mouffe-féle diskurzuselmélet téziseivel kapcsolatban. Ennek részletes bemutatásától most eltekintek, ezért csak néhány fontosabb kifogásukat igyekszem röviden összefoglalni. Először is nem egészen világos, hogy az éppen adott diskurzuson kívüli diffúz területekről mikor és mi kerülhet be a diskurzusba. Mert például egyáltalán nem zárhatjuk ki, hogy mondjuk az adott pillanatban alternatívnak tekintett gyógymód idővel nem válik-e maga is a normál orvosi diskurzus részévé, jelentősen átalakítva az artikuláció, az elemek és a momentumok korábbi kapcsolatrendszerét. Az eléggé nyilvánvaló, hogy Laclau és Mouffe általában az apofátikus diskurzusmeghatározással élnek: egy diskurzus azon keresztül ismerszik meg a legjobban, amit éppen kizár magából. De mivel a diskurzus a folyamatos átalakulás „állapotában” van, sohasem tudjuk pontosan, hogy hol húzódnak a határai. A diskurzus szüntelenül igyekszik egyértelműsíteni magát, azaz állandóan redukálja az elemek poliszémikusságát olyan módon, hogy mozzanatokká (momentumokká) alakítja át az elemeket. Erről a folyamatról persze készíthetünk pillanatfelvételeket, és megállapíthatjuk, hogy t_1 időpontban éppen ez és ez tartozik a diskurzushoz, de t_2 időpontban mindez már nem lesz érvényes. Vagyis nemcsak az elemek és a momentumok viszonyrendszere módosul szinte folyamatosan, de mindez kiterjed a diskurzus egészére. Ha ez így van, akkor nagyon nehéz a diskurzusintern és a diskurzusidegen kijelentéseket egymástól megkülönböztetni.

A politikai hegemonia értelmezési lehetőségei

Nem tagadva a dán/svéd szerzőpáros kritikáiban rejlő részgazságokat, a lényeg mégiscsak az, hogy Ernesto Laclau és Chantal Mouffe hegemoniaelmélete kiemelkedő jelentőséggel bír a 20. század második felének politikafilozófiájában, amelynek központi magját az osztályharc marxi elméletével való szembenállás jelenti. Ugyanis a szerzőpáros rendkívül leegyszerűsítőnek tekinti a klasszikus marxi osztálydeterminizmust, illetve az alap/felépítmény egyirányú oksági viszonyrendszerét. A hagyományos marxista osztálydeterminizmus legnagyobb gyengéjét abban látják, hogy ebben a felfogásban megfelelő magyarázat nélkül marad az következő fontos kérdés: miképpen ismerheti fel a munkásosztály a maga osztályérdekét, ha a gondolkodását a kapitalista ideológia határozza meg? A 20. század számos marxista gondolkodója igyekezett választ adni erre a dilemmára, s közülük minden valószínűség szerint Antonio Gramsci ment el a legmesszebbre, mondják a szerzők. Gramsci

10 | Az okkultista és sarlatán „orvos”, Jurij. M Ivanov szerint „(...) minden embert vagy tárgyat négy, sugárzás formájában megnyilvánuló 'anyagi' természetű – fizikai, éteri, asztrális és mentális – energia vesz körül, és mindegyiknek megvan a maga energiamezeje. Az energiamezőnek az a része, amely a test körvonalain kívül jelenik meg (az aura), a test energiamezőinek összességét képviseli”. – Holly DeNio Stephens: *Okkultizmus a mai Oroszországban*. In: Bernice Glatzer Rosenthal: *Az okkult az orosz és a szovjet kultúrában*. Ford. Szabó Mária. Európa Könyvkiadó, Bp. 2004. 363–364.

szerint a politika szubjektumai voltaképpen nem is az osztályok, hanem az olyan komplex „kollektív akarat”, amelynek központi ideológiai elemeit ugyan a hegemon szerepre szert tett osztály alakítja ki, de ennek az osztálynak már nem sok köze van a tisztán gazdasági determinizmuson alapuló osztálymeghatározáshoz.¹¹ Perry Anderson a következőképpen foglalja össze ennek az „elmélettechnikai fordulatnak” a lényegét: tagadhatatlan állítás, mondja a szerző, hogy az osztálydeterminizmuson alapuló marxi/lenini hegemoniaértelmezés radikális átalakítása Gramsci nevéhez fűződik, aki két szempontból is elmélyítette az addig megkérdőjelezhetetlen, baloldali hegemoniafelfogás érvényességét.

Egyrészt Gramsci a hegemonia fogalmán nemcsak politikai, hanem morális és intellektuális vezető szerepet is értett, másrészt azt is elismerte, hogy a hegemonia szubjektuma sohasem egy a priori megkonstruált szociálökonomiai osztály, hanem sokkal inkább egyfajta politikailag mesterségesen létrehozott kollektív akarat – olyan erő, amely képes a sokféle, nem feltétlenül egymáshoz illeszkedő, sőt, akár egymással szöges ellentétben álló követeléseket nemzeti-populista egységgé szintetizálni.¹²

Ernesto Laclau és Chantal Mouffe *Hegemonia és radikális demokrácia* című könyvükben egymástól elválaszthatatlan egységként tárgyalják a hatalom és az antagonizmus problematikáját. Jó két évtizeddel később Mouffe *A demokratikus paradoxon* című munkájában röviden újra összefoglalja ennek az „összefonódásnak” a lényegét. Abból kell kiindulnunk, mondja Mouffe, hogy minden megragadható társadalmi tárgyszerűség (Objektivitát) hatalmi aktusok révén jön létre. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a társadalmi objektivitás végső soron politikai jellegű, azaz a kizárások nyomait hordozza magában, hiszen ezek mintegy „alkatilag” tartoznak hozzá.¹³ „A hegemonia fogalmán az objektivitás és a hatalom konvergenciapontját – vagy inkább ezek kölcsönös összefonódását – értjük.”¹⁴ A „hegemonia” bizonyos értelemben maga is egyfajta „diskurzus”, hiszen ez is az *elemek* és a *momentumok* rögzítését végzi el, ezért a hatalom integráns részét képezi. A hatalom sohasem külsődleges viszony, amely két előzetesen megkonstruált identitás között létre, hanem inkább olyan valami, ami maga konstruálja meg az identitásokat. Csakhogy ennek a viszonyrendszernek az irányát szinte lehetetlen előre jelezni: gyakran szinte az „előzmény nélküli semmiből” bukkan fel.

Ennek a felismerésnek különös hangsúlyt adott a „létező szocializmus” összeomlása az 1980-as évek végén, amelynek szükségszerű bekövetkezésére már számos utalást tett a szerzőpáros is imént idézett könyvében. Amíg a nyolcvanas évek végén és a kilencvenes évek elején a liberális szerzők – élükön Francis Fukuyamával – már

11 | Lásd Laclau–Mouffe: *i. m.* 100–108. „Gramsci számára a szűkebb értelemben vett politikai szubjektumok, mondják a szerzők, nem a társadalmi osztályok, hanem a komplex 'kollektív akaratok', ennek megfelelően a hegemon osztály által megfogalmazott ideológiai elemek nem feltétlenül rendelkeznek osztályhovatartozással.” – Uo. 103.

12 | Perry Anderson: *Hegemonie. Konjunkturen eines Begriffs*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2018. 124–125. Angolból fordította Frank Jakubzik.

13 | Lásd Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*. Turia–Kant Verlag, Wien 2013. 101. Angolból fordította és bevezetéssel ellátta Oliver Marchart.

14 | Uo. 101.

a „liberális hegemonia” világméretű győzelmét és ezzel együtt a történelem végét vizionálták, addig Laclau és Mouffe világosan látták, hogy a politikai élet – már amennyiben valódi politikai életről beszélünk – kombattáns jellege továbbra is érvényben marad. Erről egyértelműen tanúskodnak, mondják a szerzők, az akkoriban virágzásnak induló olyan, „új típusú kollektív társadalmi szereplők”, mint a környezetvédő, az antitotalitárius, feminista, antirasszista, illetve az elnyomott szexuális, etnikai és nemzeti kisebbségek jogait zászlóikra tűző mozgalmak. És nekik már nincs szükségük arra, hogy a remélt siker érdekében az osztályharc esszencialista felfogásához folyamodjanak.¹⁵ Viszont gyengéje ezeknek a partikuláris ideológiáknak, hogy a figyelmen kívül hagyják a hegemonia problematikáját.

A *marxizmus dekonstrukciója*, mondja a szerzőpáros, tehát korántsem csak teoretikus okoskodás, hanem az új baloldal antiesszencialista és emancipatorikus politikai szükséglete, amely a „demokrácia demokratizálásával” szeretne hegemon pozícióba jutni. „A baloldal feladata tehát nem abban áll, hogy hátat fordítson a liberáldemokratikus ideológiának, hanem abban, hogy azt az ellenkező irányba, a radikális és plurális demokrácia irányába mozdítsa el, illetve elmélyítse és kiszélesítse.”¹⁶ A plurális demokráciaértelmezés azt a „tényt” is megkérdőjelezhetetlen evidenciának tekinti, hogy a társadalmi totalitás sohasem képez zárt és befejezett egészet, hanem szükségképpen relációs jellegű, azaz az egymással szemben álló aktorok dinamikus és egyúttal provizórikus érvényességű erőegyensúlyán alapul. A demokratikus pluralizmus mindig magában hordozza a „mi” és az „ők” megkülönböztetést, noha – ellentétben Carl Schmitt felfogásával – ennek a szembenállásnak nem feltétlenül kell a „barát/ellenség” szélsőséges formáját magára öltenie. Chantal Mouffe nemcsak Schmitt politikafilozófiájának jól ismert és sokat vitatott kategóriáját építi be hegemoniaelméletébe, de emellett Jacques Derrida „différance” fogalmára is gyakran hivatkozik. Derrida is azt mondja, hogy ahhoz, hogy egy identitás létrejöjjön, illetve láthatóvá váljon, valamilyen „radikális külsőre” van szükség, amely megkérdőjelezi a homogén totalitást, és egyfajta hierarchiát teremt a részek között (például anyag és forma, fehér és fekete, nő és férfi stb.).

Minden identitás relációs jellegű, és minden identitás szükségképpen megköveteli a differencia igazolását, azaz valami más tapasztalását, vagyis azt, ami az identitás »külsőjét« alkotja.¹⁷

A hegemonia kérdésének megvilágítására Slavoj Žižek kongeniális példáját szeretném idézni, amelyet a szlovén filozófus részben maga is Laclau egyik munkájából kölcsönzött. A hegemoniafogalom lényegét éppen az teszi ki, mondja a Žižek, hogy ennek megtapasztalása a hagyományos értelemben vett politikai kategóriákban szinte lehetetlen, mert mindez egy látszólag „apolitikus” térben történik, vagyis ez a tapasztalat radikálisan átlépi a normálisnak tekintett politika határait. A lengyel *Szolidaritás* szakszervezet hegemon pozícióba jutása a múlt század nyolcvanas éveiben

15 | Lásd Martin Oppelt: Der Kampf gegen Hegemonien vermag ein Menschenherz ausfüllen: eine kurze Einführung in das Werk Chantal Mouffe. *Zeitschrift für Politische Theorie* 5(2). 253–262, 255. <https://doi.org/10.3224/zpsth.v5i2.17125>

16 | Laclau–Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie*. 219.

17 | Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007. 23. Angolból fordította Niels Neumeier.

példázza a legszebben ezt a jelenséget. A *Szolidaritás* – mint vezérjelölő – éppenséggel a társadalom egészének „par excellence lehetetlenségét” fejezte ki.

Ebben a néhány évben következett be az a jelenség, mondja Žižek, amelyet Ernesto Laclau az ekvivalencia logikájának nevez, amely éppen itt mutatkozik meg a maga legszélsőségebb formájában.

A hatalmon lévő kommunisták úgyszólván egy gonosz ellentársadalom, a bukás és a korrupció megtestesítőjévé váltak, és szinte mágikus erővel egyesítettek mindenkit maguk ellen, beleérve még a csalódott, úgynevezett „hithű kommunistákat” is. A konzervatív nacionalisták azzal vádolták őket, hogy elárulták a lengyel érdekeket szovjet uraiknak. Az üzletemberek a korlátlan kapitalista vállalkozás akadályozóit látták bennük. A katolikus egyház számára a kommunisták maguk voltak a megtestesült ateista erkölcstelenség. A Lengyel Egyesült Munkáspárt irányítói a parasztok számára az erőszakos modernizáció reprezentánsai voltak, akik kizököntették az egész földműves társadalmat az addig természetesnek tekintett „natúrális” életformájából. A művészek és az intellektüelek számára a kommunizmus egy represszív és stupid – a mindennapi életükben folyamatosan jelen lévő – cenzúra szimbóluma volt. A munkások nemcsak a rájuk telepedő és őket kizsákmányoló pártbürokratákat látták bennük, de még ennél is rosszabbat: a kommunisták minden gonoszúságot és rosszat az ő nevükben és rájuk hivatkozva követtek el. Végezetül maguknak az illúziót veszített régi kommunistáknak is elégük lett belőlük, mert az „igazi szocializmus” árulóját látták bennük. Ilyenformán egy lehetetlen *politikai* szövetség jött létre az amúgy minden szempontból divergáló és elvben egymással antagonisztikus ellentétben lévő csoportok között (...).¹⁸

Ez a rendkívül érzékletes és szellemes példa is jól mutatja, hogy a politikai hegemónia erejét nem a mögötte meghúzódó koherens és konzisztens eszmerendszerben kell látnunk, hanem abban a különös mozgósítóerőben, amely a társadalom lehető legszélesebb körére terjed ki. Nem kétséges, Laclau és Mouffe a politika (die Politik) és a politikai (das Politische) prioritását hangsúlyozzák a gazdasági determinációkkal szemben. Mindez nem jelenti azt, mondja a szerzőpáros számos értelemezője – köztük Pillips és Jørgensen –, hogy számukra minden csak *nyelv és kommunikáció* lenne, és a társadalom *materiális* összetevőinek ne tulajdonítanának semmilyen jelentőséget. Amikor ítéletet alkotunk a kritikai diskurzuselmélet képviselőjének nézeteiről, akkor látni kell azt is, hogy például Laclau és Mouffe a modern társadalmakban lévő gyermekeket külön társadalmi csoportnak tekintik, s számukra az embereknek ez a „részhalmaz” sajátos politikai minőséget jelenít meg. Ennek a csoportnak a belső működéslogikája jelentősen eltér a más embercsoportokat jellemző működési rendektől. Például

18 | Slavoj Žižek: *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*. Flammarion, Paris 1999. 237–238. Angolból fordította Stathis Kouvélakis. Žižek egy másik munkájában is ugyanezzel a példával él. Lásd Slavoj Žižek: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Passagen Verlag, Wien 2009. 17–18. Angolból fordította Leopold Hofbauer.

A gyermekek csoportja materiálisan is megszerveződik a modern társadalmak fizikai terében (...) A gyermekek saját intézményekkel rendelkeznek, úgymint óvodákkal, iskolákkal, továbbá saját tematikus könyvespolcaik vannak a könyvtárakban, s parkokban elkülönített terek állnak a rendelkezésükre. Ezek az intézmények és fizikai sajátosságaik szintén részét képezik a modern társadalom gyermekdiskurzusainak.¹⁹

A Laclau és Mouffe által képviselt kritikai diskurzuselmélettel szemben gyakran elhangzik az a vád, hogy sajnálatos módon ez irányzat nem nélkülözi az elméleti dogmatizmust és elfogultságot.²⁰ Ez konkrétan fogalmazva azt jelenti, hogy Laclau és Mouffe gyakran folyamodnak ahhoz az eljáráshoz, hogy a tényeket – akár erőszak árán is – az előzetesen kigondolt elméleti téziseikhez igazítják. A kritikai diskurzuselmélet képviselői deklarálják,

(...) hogy nem illusztrálni akarják az elméletet az empirikus vizsgálatok során, hanem alkotóan alkalmazni, ám a kutatóktól elvárják, hogy mutassák ki az elmélet által kidolgozott kategóriákat a vizsgálataik során. Ezért a politikai diskurzus talán legismertebb, legnagyobb hatású irányzata kevés munícióval szolgál az empirikus politikatudományi kutatások számára. Leginkább annak bizonyosságát nyújtja, hogy lehetséges a politikai valóságról posztstrukturális pozícióból is értelmesen beszélni, vagyis az efféle tudományos beszéd nem 'ördögtől való', de hogy milyen is legyen ez a beszéd, s hogyan érhető utol a realitásban, nos, ehhez keveset tud hozzátenni.²¹

A baloldali populizmus esélyei

Ezek a sokak szemében talán túlságosan is elvontnak tűnő diskurzuselméleti fejtegetések Mouffe szűkebb értelemben vett politikafilozófiai argumentációjában már sokkal konkrétabb értelmet nyernek. Elsősorban a belga filozófusnő által aprólékosan kidolgozott és bátran felvállalt „baloldali populizmus” alapvető téziseiben, illetve a Jürgen Habermas-féle deliberatív, illetve a konszenzuson alapuló politikafilozófiájával szemben megfogalmazott kritikáiban érhető tetten ez pragmatikus elkötelezettség.

Nézzük először a Mouffe által képviselt baloldali populizmus legfontosabb téziseit. Indulásként abból a szinte közhelyszerű megállapításból érdemes kiindulni, hogy napjainkban a *populizmus* kifejezéshez szinte kizárólag negatív asszociációk társulnak. Az általam ismert francia szerzők többsége, például Pierre-André Taguieff és Pierre Rosanvallon munkáiban a populista fogalom lényegében a „demagóg”, a „xenofób” és nemritkán a „fasiszta” szinonimájaként jelenik meg.²² Pedig nem is olyan

19 | Phillips-Jørgensen: i. m. 71.

20 | Többek között hasonló kritikát fogalmaz meg Szabó Márton is. Lásd Szabó Márton: *Politikai episztemológia*. L'Harmattan Kiadó, Bp. 2011.

21 | Uo. 99–100.

22 | Lásd például Pierre André Taguieff: *Le nouveau national-populisme*. CNRS, Paris 2007; illetve Pierre Rosanvallon: *La contre-démocratie*. Éditions, de Seuil, Paris 2006. Léteznek azért az ímént említettéknél

régen még egészen másfajta asszociációk társultak ehhez a fogalomhoz! Például a francia író, Antonine Couillet-Tessier 1931-ben megalapította az Eugene Dabit-díjat az olyan *populista regények* számára, amelyek az „egyszerű emberek sorsáról mutatnak be hiteles és őszinte képet” az olvasónak. Egyébiránt 1940-ben Jean-Paul Sartre *A fal* című novelláskötetét, amely egy évvel korábban jelent meg, ugyancsak ezzel a díjjal tüntették ki.²³ Napjaink egyik legismertebb konzervatív-anarchista gondolkodója, Jean-Claude Michéa úgyszintén határozott különbséget tesz a jobboldali és a baloldali, az ő kifejezésével élve „nem populista” populizmus közé, s szerinte az utóbbi eszmerendszer igenis vállalható a konzervatív-libertárius szocializmus iránt elkötelezett ember számára is. Jean-Claude Michéa rendszerint a George Orwell munkáiban gyakran felbukkanó *common decency*, azaz a *hétköznapi ember tisztessége* kifejezés értelmét kibontva úgy érvel, hogy ez lényegét tekintve nem más, mint az ember belső lényegéből fakadó őszinte igazságérzet és cselekvésre ösztönző erő, amely – sallangoktól és emelkedettségtől mentesen – a mindenki számára könnyen érthető „józan ész” hangján szólal meg.

Pusztán csak azt jelzi, hogy a hétköznapi életben is jelen vannak azok az erkölcsi értékek, amelyekre egy tisztességes és igazságos társadalom épülhet.²⁴

A *common decency* tehát nem az a bölcsesség, amely a Párt, az Egyház vagy az Isten magaslatairól száll le az emberek közé, hanem egyszerűen csak a hétköznapi életvezetés soha senki által pontosan nem definiált „viselkedéskódexe”. Népies, vagy ha úgy tetszik, „populista” viselkedés- és gondolkodásmód ez, amelyből mégis hiányzik a demagógia. Lényegében Chantal Mouffe is az Orwell által kitaposott úton halad tovább, amit ő maga – Jean Claude Michéához hasonlóan – „nem populista populizmusként” ír le.

A továbbiakban megpróbálom összefoglalni Mouffe álláspontjának lényegét, amiből reményeim szerint rögtön láthatóvá válik, hogy Mouffe és Habermas egymástól eltérően értelmezik a politikai (das Politische) jelentését. Mint láttuk, Mouffe a Carl Schmitt-féle barát/ellenség megkülönböztetésből indul ki, noha rögtön meg is szelídíti Schmitt felfogásának erősen kombattáns jellegét, amit a következőképpen fogalmaz meg:

A politikai viszonyok két fajtáját érdemes egymástól megkülönböztetni: az egyik az ellenségek közötti *antagonizmus*, míg a másik változat az ellenfelek

jóval árnyaltabb megközelítések is. Például Chantal Delsol: *Populisme. Les demeures de l'Histoire*. Éditions du Rocher, Paris 2015. Ugyan radikálisan eltérő politikai pozícióból kiindulva, de mégis elismerően ír a francia Új Jobboldal ikonikus alakja, Alain de Benoist is Chantal Mouffe „baloldali populizmusáról”. Egyébiránt még a 2017-ben megjelent *A populista pillanat – Vége a jobboldal-baloldali megkülönböztetésnek!* című könyvének a címét is a belga filozófusnőtől „kölcsonőzte”. Lásd Alain de Benoist: *Le Moment populiste. Droite-gauche, c'est fini!* Pierre-Guillaume de Roux, Paris 2017. 199–210.

23 | Orwell és Jean-Claude Michéa baloldali populizmusát részletesebben is bemutatom a „Jobboldali 'baloldal' és a baloldali 'jobboldal' – A teljes zűrzavar kora” című tanulmányomban. *Liget* 2024. 8. szám.

24 | Lásd Bruce Bégout: *De la décence ordinaire. Court essai sur une idée fondamentale de la pensée politique de George Orwell*. Éditions Allia, Paris 2008. 22.

közötti *agonizmus* Úgy is fogalmazhatunk, hogy a demokratikus politika célja az, hogy az antagonizmust agonizmusba fordítsa át. Ennek fontos következményei vannak abban a tekintetben, hogy ki hogyan látja a politikát.²⁵

A szimpla antagonizmussal ellentétben az agonisztikus konfrontáció a legkevésbé sem veszélyezteti a demokráciát. Éppen ellenkezőleg! Ebben áll a demokrácia lényege. Ha elfogadjuk, hogy a konszenzus mindig csak egy, „itt és most érvényes” állapot annak az ideiglenes hegemoniának, amely stabilizálja a hatalmat, és amely mindig magában rejtje a kizárás valamilyen formáját is, akkor és csak akkor leszünk képesek helyesen értelmezni a társadalmi nyilvánosság és demokrácia lényegét.

„A modern demokrácia megkülönböztető jegye a konfliktusok elismerésben és legitimálásában, valamint abban rejlik, hogy nem hajlandó azokat valamilyen autoriter rend létrehozásával megoldani.”²⁶

Chantal Mouffe számos munkájában megjelenik a Habermas-féle deliberatív politika bírálata (olykor Habermas neve említése nélkül), ugyanis szerinte ez a felfogás egyszerűen figyelmen kívül hagyja a politikai lényegét. Az imént idézett írásában a következőket mondja:

A „deliberatív demokrácia” modelljével ellentétben, az általam képviselt „agonisztikus pluralizmus” modellje ragaszkodik ahhoz, hogy a demokratikus politika legfontosabb feladata nem abban áll, hogy kiiktassa a politikai szenvedélyeket, vagy hogy azokat a magánszféra világába száműzze azért, hogy lehetővé tegye a racionális konszenzust. Sokkal fontosabb ennél a politikai szenvedély (illetve szenvedélyek) mozgósítása, hogy ezek támogatni tudják a demokratikus intézményeket és folyamatokat. Az agonisztikus konfrontáció egyáltalán nem veszélyezteti a demokráciát; éppen ellenkezőleg – éppen ez a demokratikus politika alapfeltétele.²⁷

Lényegében Habermas azt mondja, hogy „vitatkozzassunk egy kicsit, de aztán mihamarabb jussunk egyezsége”. Konszenzusra persze szükség van, mondja Mouffe is, de csak addig a pillanatig, amíg nem kezdődik újra a küzdelem, amelyet rendszerint emocionális motívumok is támogatnak. Habermas viszont lebecsüli az érzelmek politikai jelentőségét. Ez valóban így van. Habermas *A másik ember bevondása* című munkája első fejezetében egyértelműen fogalmaz, amikor a rációnak az emócióval szembeni fölényét hangsúlyozza. Az érzelmeket, a szenvedélyeket és az affektusukat, mivel ezek a testiséghez kötődnek, és a német filozófus majdhogynem az irracionális szférájába száműzi, hiszen ezek szemben állnak a racionális alapokon nyugvó

25 | Chantal Mouffe: Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft. In: *Diskurs und radikale Demokratie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Hrsg. Martin Nonhoff. Transcript Verlag, Bielefeld 2007. 45. Ford. Martin Nonhoff.

26 | Uo. 46.

27 | Uo. 45.

morális magatartással. „A komplex társadalmakat nem tudják összetartani pusztán csak az olyan érzelmek, mint amilyenek a szimpátia és a bizalom.”²⁸

Habermas, mondja Mouffe, egyfajta aszeptikus és érzéstelenített politikai gyakorlatra szavaz, ami lényegében tehetetlenségre és bénaságra ítéli a demokratikus politikai erőket. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a chicagói filozófus, Martha Nussbaum ugyancsak hasonló érvekkel bírálja Habermas – illetve John Rawls, Richard Rorty és Ronald Dworkin – politikafilozófiai pozícióját. Miként fentebb már utaltam rá, külön figyelmet érdemel az a tény, hogy Mouffe gyakran hivatkozik – mégpedig elismerően! – Jacques Derrida disszenzuselméletére, illetve az elhíresült *différance* fogalmára, amelyet közel érez saját felfogásához.)

Nussbaum és Derrida mellett érdemes megemlíteni a francia filozófus, Frédéric Lordon szociológiai alapokon nyugvó „affektuselméletét is”, amely ugyancsak nem áll távol Chantal Mouffe „baloldali populizmusától”. Lordon a globális finánc kapitalizmus legelszántabb bírálói közé tartozik. Számos munkájában igyekszik rehabilitálni a közösséghez tartozás hagyományos értékeit, és visszaautasítja a gazdasági liberalizmus „érzéstelenített” racionalizmusát és szélsőséges egoizmusát.²⁹ A szerző jó ideje kutatja Spinoza emócióelméletét, és számos munkájában alkalmazza a németalföldi bölcselő tanait.³⁰ Spinoza tanaira támaszkodva Lordon a következőképpen érvel a posztneemzeti individualizmussal, illetve az absztrakt univerzalizmussal szemben:

(...) a közösség spinozai felfogása, amely az általánosan osztott érzés – például a jó és a rossz közös értelmezése – konvergenciájából alakul ki, ami aztán a szuverén hatalom vertikálisát a tagság feltételeként határozza meg. Ezek az érzelmek olyasmint hoznak létre, ami ugyan továbbra is az individuumokhoz tartozik, mégis túlmutat rajtuk. Spinoza számára ez a többlet a sokféleség azon lehetőségét hordozza magában, amely megteremti a törvényes hatalmat.³¹

Az eszmék mint eszmék képtelenek arra, hogy a hús-vér ember fölött hatalmat gyakoroljanak, ugyanis

csak az értelmiségi aprómunkások, például szerkesztők, szakértők, politikusok és egyetemi emberek – a saját partikuláris helyzetükből kiindulva – hajlamosak azt hinni, hogy az „eszmék uralják a világot”. Az effajta feltételezés mögött voltaképpen a következő ’finom cérnával varrt szillogizmus’ húzódik

28 | Jürgen Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999. 24; Lásd még Kilian Gremminger: *Zwischen Antagonismus und Konsens. Ein politiktheoretischer Vergleich von Chantal Mouffe und Jürgen Habermas*. Bachelorarbeit. Ludwig-Maximilians-Universität, München 2020. 22. Internetes hozzáférés: <https://doi.org/10.5282/ubm/epub.73546>

29 | Frédéric Lordon álláspontját valamivel részletesebben is bemutatom a legutóbb megjelent könyvemben. Lásd Kiss Lajos András: *Pillérek törmelékein*. Liget Műhely Alapítvány, Bp. 2023. 126–128.

30 | Lásd például Frédéric Lordon: *Imperium. Structures et affects des corps politiques*. La Fabrique Éditions. Paris 2015; uő: *Les affects de la politique*. Éditions du Seuil, Paris 2016.

31 | Idézi Slavoj Žižek. Lásd Slavoj Žižek: *Der Mut der Hoffnungslosigkeit*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 337. Angolból fordította Frank Born.

meg: ha az eszmék uralják a világot, és *mi* vagyunk az eszmék termelői, akkor *mi* uraljuk a világot.³²

Mouffe *A baloldali populizmusért* című rövid könyve utolsó fejezetében ugyancsak elismerően ír Frédéric Lordon imént idézett munkájáról.³³

Nagyon meggyőzőnek találom Frédéric Lordon elemzését Spinoza affektuselméletével kapcsolatban, miszerint a politika a németalföldi filozófus számára egyfajta *ars affectandit* jelentett, ami a befolyással bíró eszmék megteremtésének képességéhez kapcsolódik.³⁴

Mouffe ebben a könyvében megkísérli újradefiniálni az állampolgári kötelezettség fogalmát, és egyúttal az aktív, „kombattáns és érzelemtelített” politikai közösségek létrehozásának szükségessége mellett érvel.

A liberalizmus egyszerű jogi státuszként értelmezi az állampolgárságot, és a polgárt az egyéni szabadságjogok hordozójának tekinti. Pedig a demokratikus hagyományban ezzel éppen ellenkezőleg értelmezték: az állampolgári státuszt a politikai közösség iránti aktív elkötelezettségként értelmezték, amely csak a 'mi' keretei között működik, és bizonyos általánosan osztott eszmékhez kötődik.³⁵

Chantal Mouffe másik fontos érve Habermas deliberatívdemokrácia-értelmezésével szemben az „univerzalizmus *versus* pluralizmus” problematikája köré szerveződik. *A demokratikus paradoxon* című könyvében azt írja, hogy Habermas igyekszik az értékpluralizmustól megszabadulni, mégpedig oly módon, hogy különbséget tesz az *erkölcs* mint a jó életre vonatkozó és egymással konkuráló álláspontok empirikus sokfélesége, illetve a *morál* között, „(.) ahol szigorú proceduralizmus és pártatlanság valósítható meg, amelyek egyetemes elvek megfogalmazásához vezetnek el”.³⁶ Mindebből jól érzékelhető, hogy Habermas a morált a jog mintájára értelmezi, amely univerzális elvek alapján működik, és egyúttal fölülemelkedik az „életvilág” empirikus sokféleségén. Habermas tehát a politikaelméletbe ültette át az igazságosságnak a jóval szembeni prioritását oly módon, hogy a jó élet kérdését a magánszféra ügyévé „silányította”, ellenben az igazságosság problematikáját – mint a legfelsőbb demokratikus elvet – a társadalmi nyilvánosság jogilag szabályozott világába helyezte át. Csakhogy a demokratikus politika világában nem lehet ilyen snájdig megkülönböztetéseket tenni, mondja Mouffe. „Ezt az a tény is megerősíti, hogy a politika terepe – legyen szó olyan alapvető kérdésekről, mint az igazságosság vagy a demokratikus alapelvek – nem semleges terület, amelyet az értékpluralizmustól meg lehetne védeni, és ahol csak racionális megoldásokat lehetne megfogalmazni.”³⁷

Végezetül Chantal Mouffe Jürgen Habermas-kritikájának harmadik eleméről szeretnék néhány gondolatot megfogalmazni, ami a liberális demokrácia nemzetek

32 | Lordon: *Les affects de la politique*. 22.

33 | Chantal Mouffe: *Pour un populisme de gauche*. Éditions Albin Michel, Paris 2018. Angolból fordította Pauline Colonna d'Istria.

34 | Uo. 108.

35 | Uo. 95.

36 | Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*. 94–95.

37 | Uo. 95.

és kultúrák fölött álló érvényességével kapcsolatos habermasi víziót érinti. A *poszt-nemzeti állapot* című munkában Habermas azt a reményét fogalmazza meg, hogy a liberális (alkotmányos) demokrácia modellje az egész glóbuszon a politikai együttélés normális kereteként fog elterjedni, amivel szemben egyszerűen lehetetlen lesz racionális alternatívát felmutatni. Habermas a következőképpen érvel:

Hogy ez az intuíció megfelelően kifejezésre jusson, ajánlatos az alábbi kérdésből kiindulni, amelyre a továbbiakban hivatkozni fogok: amennyiben a szabad és egyenlő polgárok a pozitív jog eszközeivel legitim módon szeretnék szabályozni együttélésüket, akkor milyen alapvető jogokkal kell egymást kölcsönösen felruházniuk?³⁸

Nyilvánvaló, adja meg a választ a maga által feltett kérdésre a német filozófus, hogy a demokrácia gyakorlatának világméretekben a kommunikatív eljárásra kell támaszkodnia, és

(...) a politikai törvényhozók ésszerű – és ezáltal legitimitást garantáló – akaratformálása számára szükséges kommunikációs formáknak a maguk részéről jogilag intézményesítettnek kell lenniük.³⁹

Habermas szerint ennek az érvek az igazságát előbb-utóbb a glóbusz minden szegletén belátják, s valószínűleg rövidesen még a Kínai Népköztársaság is ezt az utat fogja követni.

De a globalizált gazdasági érintkezés keretei közt az ázsiai társadalmak is alkalmazzák a pozitív jogot mint szabályozó eszközt. (...) Az ázsiai társadalmak nem tudnak hozzáfogni a kapitalista modernizációhoz anélkül, hogy igénybe ne vennék egy individualista jogrend szolgálatait. Nem lehet az egyiket a másik nélkül akarni. Az ázsiai országok szemszögéből nem az a kérdés, hogy az emberi jogok egy individualista jogrend részeként összeegyeztethetők-e saját kulturális hagyományaikkal, hanem hogy a társadalmi és politikai integráció áthagyományozott formáit hozzá kell-e igazítani az összességében helyeselt modernizáció nehezen elutasítható imperatívuszához, vagy megőrizhetők-e azzal szemben.⁴⁰

Csakhogya, mondja Mouffe, ez az álláspont nem más, mint a vesztternizáció újabb változata, amely valószínűleg erőszakos válaszreakciókat fog kiprovokálni az ázsiai hatalmak és kultúrák részéről. Ráadásul ez tipikusan antipolitikai jellegű megközelítés, amely a politikai ész osztatlan és univerzális érvényességére épít. De politikai szempontból a világ – s ebben igaza lehetett Carl Schmittnek, mondja Mouffe – nem

38 | Jürgen Habermas: *A poszt-nemzeti állapot. Politikai esszék*. Ford. Ruzsacz István. L'Harmattan Kiadó, Bp. 2006. 105–106.

39 | Uo. 106.

40 | Uo. 112.

univerzum, hanem pluriverzum, ahol lokális értékrendek még nagyon sokáig működni fognak.⁴¹

Chantal Mouffe on the Chances of a Leftist Populism

Keywords: agonism, antagonism, discourse, leftist populism

In the centre of the overall theory of political philosophy, developed by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, are the highly contested problematics of hegemony, and agonistic democracy. This theory can be regarded as one of the influential novelties in the field of the humanities and social sciences, in the last half century. The first section of the present paper offers an epitome of the most important theses of Laclau–Mouffe's *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), focussed mainly on the fundamentals on discursive politology. In the same time, it reflects on the secondary literature on Laclau–Mouffe's theory, with positive and negative evaluations. The second and third section of the present paper discusses the controversies around Chantal Mouffe's leftist populism, and her Habermas-critique.

41 | Chantal Mouffe: *Über das Politische*. 108–117.

TAMÁS DÉNES

Politika a posztvalóság korában

2016-ban az *Oxford Dictionaries* az év szavának választotta a *post-truth* (posztigazság) kifejezést. A kifejezés olyan körülményeket jelöl a politikai életben, amikor az objektív tények kevésbé befolyásolják a közvéleményt, mint az érzelmi hatás vagy a személyes meggyőződés. A közbeszédben, a mindennapi politikai vitákban ugyanis eljelentéktelenedik a „mi az igaz” kérdése, helyette az számít, hogy mi hangzik meggyőzően, vagy mi illeszkedik az egyén identitásához, hitéhez, világnézetéhez. Az ilyen kiválasztásokat jelzésértékűnek gondolhatjuk; kérdés, hogy minek a jelzésére szolgálhat ez a kifejezés. Véleményem szerint arra, hogy már egy ideje valami megváltozott, változóban van a politikum világában. Erről mindenkinek lehetnek élményei, benyomásai, és nehéz is ezeknek a benyomásoknak a tengerében rendet, összefüggést bevezetni. A következőkben megpróbálok néhány összefüggést kiemelni, amelyek ennek a változásnak az irányába mutatnak, tudván azt, hogy ezek egyáltalán nem elégségesek a jelenség pontos leírásához, ennyiben tetszőlegesen bővíthetők. Számomra azonban ezek a megfigyelések szolgáltak alapul arra, hogy elgondolkozzak ezen a változáson, ami aztán arra is indított, hogy megpróbáljam egy fogalmi-elméleti keretbe foglalni őket.

Az egyik legalapvetőbb idekapcsolódó megfigyelésem a politikusok közötti vitákkal kapcsolatos. Úgy gondolom, nem csak a saját észrevételem, hogy majdnem teljesen megszűntek ezek a viták, legalábbis abban az értelemben, ahol a vita álláspontok ütköztetését, az álláspontok megcáfolását és érvekkel való alátámasztását jelenti. Ma már nem ez a domináns politikai kommunikáció. Bármit állíthat egyik fél, a másik nem fog azzal bajlódni, hogy azt komolyan vegye, érveket sorakoztasson fel ellene, illetve, hogy érvekre alapozva vezesse elő a saját álláspontját. Ehelyett teljesen elfogadottá vált, hogy meg kell próbálni az ellenfél álláspontját a saját megnyilatkozásairól leválasztani, és a saját érdekeknek megfelelően átteretezni. Így hiába mond egyik politikus Á-t, nyugodtan lehet azt állítani, hogy B-t mondott, csak az állításunk legyen összhangban lehetséges választóink nézeteivel, amit természetesen összetett kommunikációs kampányokon keresztül magunk alakítottunk ki. A politikai kommunikáció ma már majdnem teljesen áthelyeződött a racionalitás talajáról, az érzelmileg felfokozott üzenetek, azt is lehetne mondani, hogy a posztigazságok ütközési terepévé vált. A következőkben Bódis Krisztát, a Magyarországon nem rég alakult Tisza Párt egyik szakpolitikusát idézem:

A jobbikosok azért támadtak, mert kiálltam a roma emancipáció mellett.
A támadásaik a valóság talaján zajlottak. Ami most történik, az a valóságtól

Tamás Dénes (1975) – egyetemi adjunktus, Sapientia-EMTE, Társadalomtudományi Tanszék, Csíkszereda, tamasden@yahoo.com

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-9>

való totális elrugaszkodottság. A támadások irreális terepen zajlanak, teljesen más eszközökkel. Nyilvánvaló, hogy akik támadnak, valójában nem engem támadnak. Nem is látnak, nem is akarnak látni. A változás lehetőségétől félnek, önmagukat, a kiváltságaikat, a hatalmukat féltik. És, aki a hatalmát félti, az egyre durvább eszközöket keres. Ezek az eszközök az igazság torzítása és a bántalmazás.¹

„A valóságtól való elrugaszkodás”, illetve „az igazság torzítása” megfogalmazásokat emelném ki ebből az interjúrészletből, ezek ugyanis világosan jelzik azt a megváltozott környezetet, amelyben ma a politikacsínálás zajlik. Ebben a környezetben már alig számít a valóság, alig számítanak a tények. Főbb üzenetek átadása ezen referenciák figyelembevétele nélkül is sikeres tud lenni, sőt lehet, hogy így sikeresebb.

A posztigazság kifejezés kiválasztását különben az *Oxford Dictionaries* elsősorban a Brexit- és a Donald Trump-kampányokhoz kötötte. Ezek lettek az iskolapéldái annak, hogyan működik a posztigazság-politika a gyakorlatban. Olyan üzenetekkel kell bombázni a választópolgárokat, amelyek erős hatást tudnak gyakorolni az érzelmekre. Azt gondolhatnánk, a politikánk elsősorban az állampolgárok életének jobbításáról kellene, hogy szójon, s ezért elsősorban szakpolitikaként kellene működnie. Ha azonban megnézzük a két kiemelt kampányt (de lassan bármilyen nagyobb, országos kampányt megvizsgálhatunk), azt láthatjuk, hogy erős, érzelmekre hatni tudó, elsősorban identitáspolitikai vagy ideológiai töltetű üzenetek domináltak. Ezek az üzenetek leginkább szimbolikus szinten voltak érvényesek, és a jó és a rossz gyakran mitikus dimenziójában hatottak.²

A posztigazságok összevethetőek az álhírekkel, a fake newsszal, a hoax-hírekkel. Az álhírek a tudatos megtévesztés területére tartoznak, hiszen tulajdonképpen hamis információk, vagy legalább egy lényegi elemben az igazságnak nem megfelelő állítást tartalmaznak. Ami a posztigazságokat megkülönbözteti a fake newsoktól, hogy a fake news esetében még fontos az igazságra való vonatkozás. Ahol álhíreket használnak, ott még meg akarják vezetni az embereket, mert fontos, hogy mi történik a valóságban. A posztigazságok esetében a valóságra való vonatkozathatóság jelentéktelenedik el, a posztigazságok ennyiben nem egyszerű hazugságok, hanem ott születnek, ahol a kommunikációnkat kivonjuk az ellenőrizhetőség lehetősége alól.

Ahhoz, hogy posztigazságaink működni tudjanak, relativizálni kell a tényeket. Erre szolgál az *alternatív tény* kifejezés, amely szintén annak a politikai környezetnek a terméke, amelyről fentebb beszéltem a posztigazság kifejezés megjelenésével kapcsolatosan. Az alternatív tény (alternative fact) kifejezés megjelenése Kellyanne Conway, Donald Trump egyik főtanácsadójának a leleménye. Ő ezzel a kifejezéssel a Fehér Ház szóvivőjét próbálta védeni, aki az elnöki beiktatás nézőszámairól hamisan állította, hogy az „minden idők legnagyobbja” volt. Conway az újságíró kérdésére, hogy miért mondott a szóvivő nyilvánvaló valótlanyságot, azt válaszolta, hogy a szóvivő

1 | Lásd <https://napunk.dennikn.sk/hu/4785604/bodis-kriszta-ami-most-tortenik-az-a-valosagtol-valo-totalis-elrugaszkodottsag/>

2 | Lásd ehhez: Jen Birks: Fact-Checking False Claims and Propaganda in the Age of Post-Truth Politics: the Brexit Referendum. In: Gary D. Rawnsley, Yibei Ma and Kruakae Pothong eds.: *Edward Elgar Research Handbook on Political Propaganda*. 2021. 398–412; Kevin Morrell and Martyn Griffin: Post-Truth, Lies and Brexit. *Academy of Management*. Volume 1. 2019.

alternatív tényeket adott meg. Ebben a kontextusban az „alternatív tény” fogalma azt a logikát testesíti meg, miszerint a tényekkel szembemenő állítást egyfajta „másik igazságként” lehet elfogadni, egy olyan igazságként, amely a megnyilatkozót jellemzi, hiszen egyedül a megnyilatkozó felől hitelesítődik, mint egyfajta „mi-igazság”. Maga a kifejezés ennyiben egy tendencia jelölésére szolgál, amely szerint a politikai kommunikációban a tények nyugodtan elhajlíthatók, átírhatók, hiszen ami számít, az a saját politikai narratíva. „Mi mondjuk, a mi igazságainkhoz illeszkedik, tehát igaz” – ez lenne ennek a fajta kommunikációnak a lényege.

Maradjunk még a posztigazságok kifejezésénél. A következőkben kiemelnék néhány állítást a magyarországi politikai kommunikációból, annak érdekében, hogy demonstrálni tudjam ezeknek az igazságoknak a működésmódját. Íme négy ilyen tetszőlegesen kiválasztott állítás: „Magyar Pétert Brüsszel irányítja”; „Orbán Viktor orosz ügynök”; „Zelenszkij bohóc”; „A migránsok megerőszakolják a gyerekeinket”. Az utóbbi időben ezek és az ezekhez hasonló kijelentések domináltak Magyarországon a politikai közbeszédet. Az igaz, hogy csak egy alapos kontextuális elemzés tudná feltárni ezeknek az állításoknak a valós hatékonyságát. Azt azonban egy felületes olvasat is jelzi, hogy ezek mind negatív jelzőket tartalmazó értékállítások, erős érzelmi töltettel, amelyek esetében nem a valósághoz való kapcsolódás a fontos, hanem a kijelentés érzelmi töltete, értékvonatkozása. Nekünk, választóknak, a politikai élet követőinek, pedig csak annyi marad, hogy ezekhez az állításokhoz viszonyuljunk. Vagy hatnak ránk ezek az állítások, vagy taszítanak bennünket. Nincs mit megbeszélni, megvitatni velük kapcsolatosan, bizonyos szinten úgy működnek, mint a filozófiában a metafizikai állítások, még megcáfolni sem lehet őket. Ugyanis ezek az állítások falszifikálhatatlanok. A falszifikáció Karl Popper filozófus által bevezetett igazságkritérium, amely a tudományos állítások ellenőrzésével kapcsolatos.³ A falszifikáció azt jelenti, hogy egy tudományos állítás vagy elmélet cáfolható, vagyis olyan módon van megfogalmazva, hogy empirikusan ellenőrizhető, és adott esetben meg is lehet mutatni, hogy nem igaz. A fenti állítások esetében nem lehet beszélni empirikus ellenőrzésről, ugyanis nem hozzáférhetőek, de lehet, nem is léteznek azok a tények, amelyek alátámaszthatnák, esetleg cáfolhatnák őket. Ami lényeges: maguknak a kijelentéseknek az állítói sem fáradnak a kijelentéseik alátámasztásával, hiszen tudják, kijelentéseik érvényessége nem ettől függ, hanem a beléjük foglalt előfeltevések érzelmi töltetétől. Az érvelésmélet eleve megkülönbözteti a tényállításokat az értékállításoktól, az utóbbiak esetében az igazságérték helyett inkább az elfogadhatóság szempontja játszik szerepet, mely egy értékrenden alapuló döntés függvénye. Az ilyen kijelentések nem igazak, hanem hatásosak. Ahol azonban feladjuk a tényekkel való összevetés igényét, ahol az ilyen jellegű kijelentések kezdik dominálni a társadalmi kommunikációt, ott elhagyjuk a valóság talaját, és megérkezünk a posztvalóságba.

A politika átalakulását más események is jelzik. Fentebb a Tisza Párt egyik politikusát idéztem. A magyarországi Tisza Párt feltűnése és sikere szintén egyik példám arra, hogyan alakul át a politika a posztvalóság korában. De idekapcsolható Călin Georgescu államfőjelölt hihetetlen sikere a 2024-es romániai államelnök-választás első fordulójában. Călin Georgescu esélyét a választás előtt három héttel a közvélemény-kutatások két-három százalékra becsülték. Ehhez képest megnyerte az első

3 | Lásd Karl Popper: *A tudományos kutatás logikája*. Európa Kiadó, Bp. 1997.

fordulót, a szavazatok 22.94%-ával. A Tisza Párt esetében is egy hasonló felfutásról lehet beszélni. A 2024-es európai parlamenti választások előtt három hónappal megalakuló, hivatalosan húsz tagot számláló Tisza Párt a választásokon a szavazatok 33.33%-át éri el. De léteznek más európai példák is hasonló sikerekre. Ilyen a Boer Burger Beweging párt Hollandiában, amely megalakulása után rövidesen az ország legnagyobb pártjává nőtte ki magát, szintén egy karizmatikus vezető, Caroline van der Plas vezetése alatt. De idesorolható a Chega sikere Portugáliában, vagy a Fratelli d'Italiaé Olaszországban. Ami közös ezekben az esetekben, hogy ezek a sikerek mögött általában nincs hagyományos, lépésről lépésre történő pártépítkezés, sőt kezdetben sok esetben párt, pártszervezet is alig van. Általában egy karizmatikus figura viszi a hátán a pártot, aki elsősorban a közösségi médiában egyszerű, közérthető, protest-jellegű kommunikációjával, sokszor érzelmi és identitásalapú üzenetekkel éri el a választókat.

Úgy gondolom, az, amit eddig a posztigazságokról és az alternatív tényekről kifejtettem, összekapcsolható ezekkel a jelenségekkel. Feltehető a kérdés, hogy hol találkozik a választó a fent elemzett kijelentésekkel? Hol tudják azok a hatásukat azonnal kifejteni? Természetesen leginkább a közösségi médiában. A posztigazság és az alternatív tények fogalmai mellett ugyanis a *közösségi média* lesz a kulcs annak megértésében, amit a posztvalóság fogalmáról szeretnék mondani. Ugyanis feltevődik az a kérdés, hogy mitől új ez a helyzet? Hogyan tudnak társadalmilag elterjedtté és egyből hatékonyvá válni a posztigazságok? Hová tűnt az a társadalmi kontroll, ami eddig marginalizálta az ilyen jellegű kommunikációt? Pár évvel ezelőttig azt lehetett megfigyelni, hogy a nyugati típusú demokráciákban elsősorban a szélsőjobb pártok képviseltek alternatív, elsősorban erősen nacionalista üzeneteket. Ezek a pártok azonban a választásokon ritkán kaptak nagyobb társadalmi felhatalmazást, ennyiben üzeneteik is karanténba zárva maradtak. Manapság azonban azt tapasztaljuk, hogy eltűnőben vannak azok a társadalmi szűrők, amelyek marginalizálták a szélsőséges üzeneteket. Vagy ha nem is tűnnek el, eljelentéktelenednek, vagy hatásuk nivellálódik egy olyan valóságban, amely egészen másként strukturálódik, mint eddig.

A közösségi médiának természetesen több arca van. Nem minden közösségi médiában terjedő nézet posztigazság, alternatív tény. Már rég nyilvánvalóvá vált, hogy a Facebook, a Twitter, legújabban pedig a TikTok társadalmi folyamatok katalizátorként tud működni. A 2011-es egyiptomi Tahrír téri tüntetés mint *Facebook-forradalom* vonult be a köztudatba, hiszen a szervezők a Facebook felületein mozgósították a tömeget. Iránban 2009-ben a vitatott elnökválasztás utáni tömegtüntetés pedig a *Twitter-forradalom* nevet kapta a sajtóban, mivel a Twitter kulcsszerepet játszott a tiltakozások dokumentálásában és a nemzetközi figyelem mozgósításában. Manapság pedig a TikTok válik a választási kampányok fontos szereplőjévé, ahol nagyon könnyen mémeshíthetők a politikai üzenetek, a TikTok-videók ugyanis rövid, látványos és erős érzelmi hatású formátumot kínálnak, amelyeknek terjedését külön segíti a TikTok algoritmus, amely nem a követésekre épít, hanem a „For You” ajánlásra, így a politikai tartalmak gyorsan eljuthatnak olyan felhasználókhoz is, akik nem követik az adott pártot.

Úgy gondolom, lassan eljutottam arra a pontra, ahonnan körvonalazhatóvá válik az, amit a posztvalóság korának lehet nevezni. Megint a posztigazsággal való összevetést lehet kiindulópontnak használni, amely egyszerre egy nyelvi, politikai és

médiatechnológiai jelenség. A posztvalóság (post-reality) ehhez képest egy mélyebb, filozofikusabb fogalom, amely egy olyan helyzetre utal, amelyen belül maga a *valóság* fogalma kérdőjeleződik meg. A politikai életben ez abban nyilvánul meg, hogy egyszerre több, egymással össze nem egyeztethető valóságértelmezés működik, és nincs egy közös alap, amelyhez viszonyulni lehetne. A posztvalóság fogalma elsősorban ott alkalmazható, ahol a politikusok tudatosan építenek társadalmi mítoszokra, összeesküvés-elméletekre, féligazságokra, ahol a választók elsősorban nem a társadalmi tényekre alapozva, hanem érzelmi alapon alkotnak politikai ítéletet. Ebben a világban a valóság a média, elsősorban a közösségi média által szerkesztett, széttöredezett, algoritmikusan szűrt, tehát „valóság-helyettesítővé” válik.

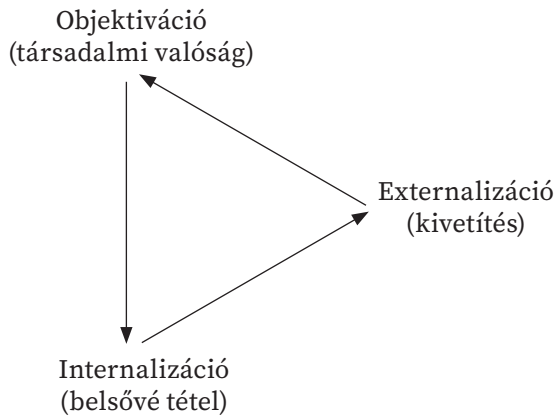
Fontos, hogy a valóság fogalmát ne naivan, reflektálatlanul használjuk. Ugyanis ebben a kontextusban a valóságot nem a fizikai realitás analógiájára kell elgondolnunk, hanem társadalmi valóságként kell tekintenünk rá, amely egy szociológiai fogalom, és ennyiben hosszú történetre tekint vissza. Én a következőkben a tudásszociológia valóságfogalmát fogom használni, amely a valóságot eleve nem adottságként, hanem társadalmi konstrukcióként fogja fel. A tudásszociológia eleve érzékeny a valóságok közötti különbségekre, hisz tudatában van annak, hogy a különböző társadalmakban más és más dolgokat vesznek magától értetődően „tudásnak”. Innen fakad a tudásszociológia tulajdonképpeni feladata is, amely nem más, mint a valóság társadalmi konstrukciójának az elemzése. Fontos kiemelni itt a „konstrukció” fogalmát, ugyanis ez tud hidat képezni a posztvalóság korszaka irányába. Ugyanis ebben az összefüggésben a konstruálódás módja lesz érdekes számunkra. Ha meg akarjuk érteni a maga mélységében a posztvalóság korát, arra a változásra kell fókuszálnunk, amely a valóság társadalmi konstrukciójában az utóbbi időben végbement. Mi és hogyan változott meg ebben a vonatkozásban? Minek a következtében? Ezek lesznek az irányadó kérdéseink. De ahhoz, hogy értsük, hogyan konstruálódik a valóság a posztvalóság korában, először azt kell megérteni, hogyan működött a posztvalóság kora előtt. Ehhez a legplasztikusabb leírást a tudásszociológia egyik főművében, Peter Berger és Thomas Luckmann szerzőpáros *A valóság társadalmi felépítése* című alapmunkájában találjuk meg.⁴ A következőben az elméletüket fogom felvázolni, néhány alapfogalomra fókuszálva.

A valóság társadalmi termék, állítja a két szerző, a tudásszociológia pedig azt a folyamatot vizsgálja, amelyben a „valóság” megszületik. Álláspontjuk szerint a társadalmat egyszerre kell objektív és szubjektív valóságnak tekinteni, amelyek között egy dialektikus közvetítés történik. Ez a dialektikus közvetítés egy háromlépcsős folyamat felől ábrázolható. Ennek a folyamatnak a szakaszai az externalizáció, az objektiváció és az internalizáció. Az *externalizáció* a valóságteremtés produktív szakasza. Az emberek folyamatosan „kivetítik” magukból a jelentéseket, szokásokat, intézményeket a világba, nyelvet hoznak létre, szimbólumokat alakítanak ki, szabályokat állítanak fel. Példa lehet rá, ahogy kialakul egy közösségen belül a köszönés módja. Ezt követi az *objektiváció* szakasza, amikor a létrehozott társadalmi termékek önálló életre kelnek, és „objektív” tényekként jelennek meg a tagok előtt. Például, a jogrendszer és a vallási előírások úgy hatnak, mintha azok függetlenek lennének az

4 | Lásd Peter Berger–Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése*. Jósöveg Műhely Kiadó, Bp. 1998.

emberek akaratától. Az *internalizáció* pedig arra szolgál, hogy az így létrejött objektív valóságot elsajátítsák, azaz, belsővé tegyék a társadalmilag adott jelentéseket. Ez a szocializáció folyamata, amelynek során a közösségi normák, értékek, hiedelmek beépülnek az egyén tudatába.

A következő ábra jól szemlélteti ezeknek a szakaszoknak az összefüggését:

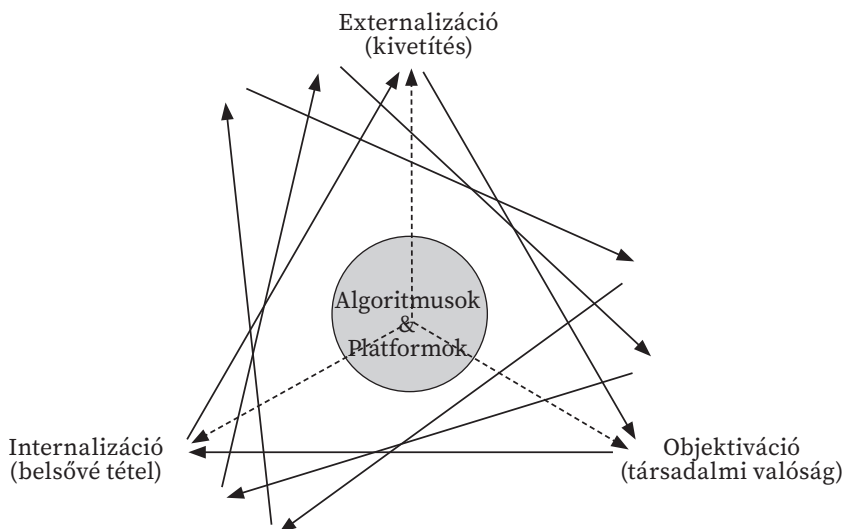


Jól látszik, hogy itt egy olyan körforgásról van szó, amelyben nincs kezdeti pillanat, a valóság társadalmi felépítése állandóan zajlik. Az egész folyamatot pedig a társadalmi kommunikáció tartja egyben, hiszen ez az a cselekvés, amely konstituálja és koherenssé teszi a társadalom objektív és szubjektív valóságát. Az objektiváció ugyanis nem tud végbemenni kommunikáció nélkül. Ahogy egy másik szöveg állítja, amelyet Peter Berger már Hansfried Kellnerrel írt közösen:

Minden társadalmi kapcsolat objektiválódást igényel, vagyis olyan folyamatot, amelyben a szubjektíve tapasztalt jelentések objektívvé válnak az egyén számára, s a többiekkel folytatott interakciója során immár vaskosan objektívvé válnak.⁵

Ha a mélyére megyünk Peter Berger és Thomas Luckmann elméletének, azt láthatjuk, hogy a szerepek, a tipizálások és az intézmények biztosítják a társadalmi valóság vaskosságát. A vaskosság értelmezésében a konstruált valóság tényezői kapcsán adódik, és mint koherencia, stabilitás, áttekinthetőség jelentkezik. Ezeket a tényezőket pedig a társadalmi interakció, a viszonyulások és a kommunikáció sokasága valóságosítja, tartja életben. Világos, hogy ha posztvalóságról próbálunk beszélni, ezeken a szinteken kell keresnünk a változást. A posztvalóságban ugyanis szétzilálódik a társadalmi valóságépítés folyamata, elsősorban a közösségi média platformjai és algoritmusai működésének a következtében. Ez a szétzilálódás pedig megragadható a valóságépítés mindhárom szintjén. Ezt próbálom szemléltetni a következő ábrával:

5 | Peter Berger–Hansfried Kellner: Valóságfelépítés a házasságban. A tudás mikroszociológiájához. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Szerk. Hernádi Miklós. Gondolat, Bp. 1984. 439.



Ha az externalizációra fókuszálunk, azt tapasztaljuk, hogy míg régen az közvetlen, szűkebb közösségekben zajlott, az mára áthelyeződött a globális közegbe. A kreatív produktumok (posztok, mémek, videók) azonnal óriási tömegek számára válnak láthatóvá, aminek következménye a jelentések gyors stabilizációja vagy éppen villámgyors eltűnése. Ha az objektiváció szintjén kutakodunk, azt vehetjük észre, hogy míg régen a normák lassan alakultak ki, és viszonylag stabilak maradtak, most gyorsan jönnek létre új valóságok, amihez az algoritmusok is hozzájárulhatnak azáltal, hogy felerősítenek bizonyos narratívákat, míg másokat háttérben hagynak. Ennek a következménye, hogy a valóság fragmentálódik, párhuzamos valóságszigetek jönnek létre (például egy TikTok-trend vagy online szubkultúra). Ha pedig az internalizációra figyelünk, szintén nagy léptékű változásról számolhatunk be. Régen a szocializáció viszonylag lassan, tartós intézményeken keresztül történt (család, iskola, vallás stb.). Manapság ezzel szemben az figyelhető meg, hogy mivel az objektiváció gyorsan változik, az internalizált tartalom is könnyen lecserélődhet, sőt a belsővé tétel szinte valós időben zajlik. Ebből fakad, hogy az identitások és világnézetek is gyorsan alakulnak át, olykor felszínesebben rögzülve.

Összefoglalva az eddigieket megállapítható, hogy a közösségi média világában a Berger-Luckmann-féle valóságfelépítés hipergyorsított és technológiailag mediatizált lesz. A közösségi média minden szinten meghatározza a valóságépítést, felforgatva annak megszokott menetét. Ezért lehet manapság a valóság mediatizált konstrukciójáról beszélni, ahogy Nick Coudry és Andreas Hepp is teszi ugyanilyen című munkájában.⁶

Ebből a szempontból példaértékű Călin Georgescu kampánya a 2024-es elnökválasztás első fordulójában. Ahogy fentebb jeleztem, esetében egy pár hetes felfutásról

6 | Lásd Nick Coudry and Andreas Hepp: *The Mediated Construction of Reality*. Polity Press, Cambridge 2017.

van szó, ami teljesen a közösségi médiában lefolytatott kommunikációs kampánynak köszönhető. Ezenkívül ugyanis Georgescu nem folytatott más kampányolást, nem jelent meg a hagyományos médiában, nem vett részt a politikusok vitafórumain. Ez a kampány sikerét leginkább a jól időzített és hatásos TikTok-videóknak köszönheti, illetve a közösségi média lefizetett influenszereinek, akik népszerűsíteni kezdték Georgescut videóikban, megosztásaikban. Tulajdonképpen annyi történt, állítják az elemzők, hogy több százezer TikTok-fiók egyszerre kezdte megosztani azokat a tartalmakat, amelyek a #Călin Georgescu címkét viselték. Ezzel a TikTok beemelte Georgescut a keresési opciók közé, elérte, hogy a jelölt változatos buborékokban jelenjen meg, egyre inkább virálissá váló videóival.⁷ Másrészt fontossá váltak Georgescu személyes posztjai és videói is, amelyeket a saját közösségi médiás felületein osztott meg. Persze, egy ilyen felfutás mögött vannak objektív társadalmi folyamatok is, hiszen ahhoz, hogy a választók ilyen nagy arányban válhassanak fogékonnyá Georgescu videóira, kellett az a tágabb politikai kontextus, amely elfordította a választókat a hagyományos pártok jelöltjeitől. Ennek ellenére mégis jelzésértékű, hogy a közösségi média ilyen magas csúcsra tudta katapultálni őt. És még nem is tértem ki a terjesztett videók tartalmára, amit teljesen le lehet írni a posztigazság fogalmával.

Fontos látni az ilyen és az ehhez hasonló eseteket, hogy érthetővé váljon, miért tudunk a posztvalóság korszakáról beszélni a politika világában. Tulajdonképpen a valóságépítés módja változott meg. Ennek még van egy olyan kitüntetett aspektusa, amelyet eddig csak érintőlegesen tárgyaltam. A nyilvánosság működésének megváltozásáról van szó, amely Jürgen Habermas híres munkájának megjelenése után állandóan a fókuszba kerül, ha a nagy társadalmi mozgások, trendek megértésére próbálunk vállalkozni. Habermas beszél először a nyilvánosság szerkezetváltozásáról, amelynek része a polgári nyilvánosság megszületése a XVIII. században, amely egyfajta közvetítő térként működött az állam és a társadalom között, ahol a racionális vita és érvelés zajlott. A változás ennek a nyilvánosságnak az átalakulásáról szól a XIX–XX. századra, amikor a tömegkommunikáció, a reklám, a gazdasági érdekek hatására és a politikai pártok aktivitása miatt a nyilvánosság eltorzul.⁸ Azonban a mi szempontunkból az a változás, amelyről Habermas beszél, még aranykornak bizonyul. Hiszen a tömegkommunikáció, a politikai pártok működése még viszonylag a realitás talaján zajlott, ahol a visszacsatolás, az ellenőrzés még létezett. Kezdetben úgy tűnt, hogy az internetes kommunikációnak köszönhetően a helyzet még pozitívabb irányba tolódik el. Ugyanis az internetes kommunikációnak köszönhetően sokkal többen lettek képesek hozzáférni a nyilvánossághoz, ahogy demokratizálódott a tartalom előállítása és publikálása is. Ennek az alapvetően pozitív fejleménynek egyik következménye azonban, hogy lassan megszűnik a főszórú média kivételezett, kapuőrszerepe. Nem feltétlenül lesz hiteles attól egy információ, mert egy bejáratott, nagy múltú sajtóorgánumban jelenik meg. Ez összefügg azzal a jelenséggel, hogy a médiában való bizalom is fokozatosan csökkent, sőt maguk a politikusok is érdekelték abban, hogy csökkentsék a független, tényellenőrző médiába vetett bizalmat, hogy a

7 | Lásd „Se întâmplă ceva ciudat cu acest Călin Georgescu pe TikTok” (Interviu).

8 | Lásd Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Századvég–Gondolat Kiadó, Bp. 1993.

választók csak az ő üzeneteikre fókuszálhassanak, amelyeket most már a hagyományos média felületei nélkül is célba tudnak juttatni.

Fontosnak tartom kiemelni, hogy Peter Berger és Thomas Luckmann az intézményeknek kiemelkedő szerepet szánt az objektiváció folyamatában, ami egyik fontos szakasza a valóság társadalmi felépítésének.⁹ A társadalmi intézmények azok, amelyek rögzítik a viselkedési mintákat, biztosítják a stabilitást, legitimitációt adnak a különböző megnyilvánulásoknak, egyszóval fenntartják az objektív valóság illúzióját. Ezek közül a legitimitációt mint funkciót emelném ki, mert ez függ össze azzal, amit a posztvalóság korában a posztigazságok hatékonyságáról lehet mondani. Ugyanis manapság egyre jobban kezdenek hiányozni azok a szűrők, amelyek régen korlátozták az ilyen típusú üzenetek terjedését. Innen pedig bizonytalanná válik, hogy mi biztosít legitimitációt egy megnyilvánulásnak. Ez a következmény kitüntetett módon az intézmények válságával függ össze. Manapság az intézményes válságok különböző, de hatásában összeadódó formáiról lehet beszámolni, amelyek többnyire az internet, illetve a közösségi média-alkalmazások elterjedésével kapcsolatosak. Ezeknek csak egyike a hagyományos, print-alapú média eljelentéktelenedése. Egy másik válság az oktatási intézmények működéséhez kapcsolódik. Ez már rég velünk van, pontosabban azóta, mióta az Internet mint alternatív informálódási és tanulási környezet megjelent. Ezt a válságot manapság még a mesterséges intelligencia alkalmazása felől érkező kihívások is súlyosbítják. De még a tudományba vetett bizalom elvesztése is reális jelenség az utóbbi időben, pontosabban mióta az interneten elszabadultak és minden moderálás nélkül terjedhetnek a különböző áltudományos, összeesküvés-szerű, alternatív világmagyarázatok és igazságok (lásd. oltásellenesség, klímaválságszkepszis stb.). A közösségi médiában egy tanulatlan felhasználó ugyanúgy ki tudja építeni a követői táborát, mint egy cizellált véleményekre képes társadalomkutató, csak meg kell találnia azokat a virális tartalmakat, amelyek direkt hatni tudnak a felhasználókra. Sőt, azt is lehet látni, hogy egy leegyszerűsített, de botrányos üzenet könnyebben megtalálja továbbosztóit, mint egy komplex, ezért nehezebben befogadható elemzés. Ezt a folyamatot erősítik fel a különböző algoritmusok, visszhangkamrákat, filterbuborékokat hozva létre.¹⁰ A válságok elmélyüléséhez vezet a polarizáció folyamata is, ami szintén a közösségi média használatának a következménye. Hunt Allcott és munkatársai jutnak arra a következtetésre 2020-ban közzétett tanulmányukban, hogy a közösségi médiaplatformjai hozzájárulnak a közvélemény polarizálásához, s így alááshatják a demokratikus döntéshozatal hatékonyságát.¹¹

Ahogy jeleztem, ezek a válságok összeadódnak, és mind odavezetnek, hogy társadalmi szinten eljelentéktelenednek azok az intézményes szűrők, amelyek eddig visszaszorították és karanténba zárták a társadalmilag káros és ellenőrizhetetlen üzeneteket. Másrészt, eddig maguk az üzenetek terjesztői is az érezték, hogy meg kell felelniük bizonyos normáknak, képesek kell, hogy legyenek arra, hogy álláspontjaikat kitegyék a racionális vita fórumainak és követelményeinek. Manapság eltűnőben van ez a kényszer, hiszen, ha az üzeneteink hatékonysága más úton is biztosítható, nincs miért próbálkozni egy nehezített terepen való érvényesüléssel. Ezzel azonban

9 | Peter Berger–Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése*. 80–92.

10 | Gálik Mihály: Visszhangkamrák és szűrőbuborékok. *Médiakutató* 2020. Tavasz 01. 27–35.

11 | Lásd Hunt Allcott et al.: The Welfare Effects of Social Media. *American Economic Review* 110 (3) 2019.

a demokrácia mint politikai rendszer alapjai kérdőjeleződnek meg, többek között az, amit állampolgári deliberációnak neveznek. Ez egy olyan folyamatot jelent, amelyben állampolgárok közösen, nyíltan és racionálisan megvitatnak közügyeket, mérlegelik a különféle érveket, és konszenzusra vagy legalábbis kölcsönös megértésre törekednek.¹² Az ilyen jellegű viták hozzájárulnak a politikum igazságainak az ellenőrzéséhez is, ennyiben a valóságépítés hagyományos mechanizmusai közé tartoznak. Az állampolgári deliberáció mechanizmusai nélkül sérül a demokrácia valósága, az állampolgárra egy ilyen közegben ugyanis csak az marad, hogy azonosuljon egy számára felkínált valóságértelmezéssel, a politikum ugyanis mindent megtesz annak érdekében, hogy az általa felkínált valóságértelmezést kínálja fel egyetlen érvényes valóságként.

Ideje összegezni. Idáig arra törekedtem, hogy bevezessem a posztvalóság kora terminust, mint egy olyan keretfeltételt, amelyen keresztül jobban elhelyezhetők és megérthetők a kortárs politikai életben történő jelenségek. Ennek érdekében a valóságépítés közösségi média előtti folyamatát tekintettem kiindulópontnak, amelyet Peter Berger és Thomas Luckmann írt le korszakos művében. Ehhez viszonyítottam a posztvalóság korszakának valóságépítését, amelyet erőteljesen a közösségi média határoz meg. A posztvalóság fogalmának megvannak a 20. századi előzményei. Ide-sorolható Jean Baudrillard szimulákrumfogalma,¹³ ahogy Jean-François Lyotard posztmodernállapot-teóriája is, amely a nagy narratívák összeomlása utáni korszak bejelentésével a posztigazságok világát előlegezte meg.¹⁴ A posztvalóság fogalmát más szerzők is használják, többek között Rebeka F. Guarda és szerzőtársai, akik tanulmányukban szintén azt próbálták elemezni, hogyan alakult ki a posztigazság korszaka a közösségi média korában, amikor a tömegtájékoztatás megbízhatósága erodálódik, és a közvéleményt manipulált tartalmak formálják.¹⁵

Ha összegezni akarjuk, mi történik a politikával a posztvalóság korában, egy három tényezőtől álló összefüggést tudunk kiemelni. Ezek szorosan összefüggnek, és kiadják azt a valóságot, amelyben a politikacsinálás zajlik:

1. Leegyszerűsödnek, átalakulnak az üzenetek, illetve megváltozik azok episztemológiai státusa (posztigazságok, alternatív tények, fake newsok).
2. Hatékonyá válik az üzenetek terjedése (közösségi média).
3. Eljelentéktelenednek a társadalmi szűrők (hagyományos média, intézmények, közösségi ellenőrzés).

Fontos megjegyezni, nem teljesen új jelenséggel van dolgunk. A politika mindig használta a tömegmanipuláció, a propaganda eszközeit, hogy befolyásolja a tömegeket. A tömegkommunikáció hatását már rég elemzik a szociálpszichológusok, nem véletlenül viseli Elliot Aronson *A társas lény* című könyvének egy nagy fejezete *A tömegkommunikáció, a propaganda és a meggyőzés* címet.¹⁶ Pedig ezt a könyvet Aronson 1978-ban jelentette meg, ami számos vélekedés szerint a nyugati típusú demokráciák aranykorszaka volt. Ami változott ehhez képest, hogy közben kialakult egy

12 | Lásd Jürgen Habermas: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press, Cambridge, MA 1996.

13 | Jean Baudrillard: A szimulákrum elsőbbsége. In: *Testes könyv I.* Ictus–JATE, Szeged 1996. 161–193.

14 | Lásd Jean-François Lyotard: *A posztmodern állapot*. Századvég Kiadó, Bp. 1993.

15 | Rebeka F. Guarda et al.: Disinformation, Dystopia and Post-Reality in Social Media: A Semiotic-Cognitive Perspective. *Education for Information*. Volume 34. Issue 3. 2018. 1–13.

16 | Elliot Aronson: *A társas lény*. Akadémiai Kiadó, Bp. 2008. 87–135.

társadalmilag nehezen ellenőrizhető közeg, amely nagyon könnyen válik a manipuláció és a propaganda terepévé és eszközévé. Amiről beszélek, azonban nem egy kész világ, hanem egy tendencia, amely felől értelmezhetővé válik a kortárs politikai élet számos aspektusa. A valóság azonban soha nem tüntethető el teljesen. De pont a tudásszociológia tanítja meg számunkra, lépjen elő bármilyen köntösben, mindig egy társadalmi építkezés folyamataként fog előtűnni. Azonban jó lenne, ha velünk maradnának a konstrukció bonyolult, időigényes, nagyobb figyelmet és energiabefektetést igénylő folyamatai is, úgymint az érvelés, az ellenőrzés, a szűrés, az intézményépítés. Ezek a garanciái ugyanis, hogy egy rétegzettebb, korrekcióra képes, demokratikusabb valóságban élhessünk.

Politics in the Age of Post-Reality

Keywords: post-truth, alternative facts, social media, post-reality

In 2016, Oxford Dictionaries chose the expression *post-truth* as the word of the year. The term denotes circumstances in political life in which objective facts influence public opinion less than emotional impact or personal belief. Alongside the terms *post-truth* and *alternative facts*, I consider it justified to introduce the concept of *post-reality*, which places the phenomena related to these notions in a broader context. In the age of post-reality, it is the very concept of reality itself that is called into question, with the consequence that in political life multiple, mutually irreconcilable interpretations of reality increasingly begin to operate simultaneously, with no common ground to which one could refer. This raises the question: what has happened here? Where has reality gone? But where has it been before, and how was it able to exist?

The sociology of knowledge speaks of the social construction of reality. This construction can take different forms, as Peter Berger and Thomas Luckmann discuss in their famous book. In my study, I relate the concept of post-reality to these considerations, in order to make clearer what has changed and what has been lost.

HORVÁTH GIZELA

Hogyan védjük meg a földet paradicsomszósszal?

A műalkotások elleni támadás mint a környezetvédelem fegyvere

1. Támadások műalkotások ellen

Mint a szellem teljesítménye, a művészet az egyik legmagasabb szellemi értékünk. A műalkotásokat különleges aura veszi körül, olyan tisztelet övezi, mintha élőlények lennének, és úgy keressük fel a múzeumokban, mint a szentképeket a templomban. Így mindig jelentős veszteségnek tekintjük, ha egy remekmű megsérül, esetleg elpusztul.

Ez az attitűd a nyugati kultúrában egy relatív új fejlemény, az autonóm művészet kialakulásához köthető¹. A műalkotások szentsége, érinthetlensége az előbbi századokban nem volt ennyire nyilvánvaló. Így például a Firenzei Santa Croce-bazilikában Giotto freskóinak egy részét lemeszelték, esetleg újrafestették a felületet, és freskói csak a 19. század közepén kerültek elő, és a meszelés eltávolítása során megsérültek. A barokk korban felkerült új festmények mögött mai napig láthatjuk a félig eltakart Giotto-freskókat. Rembrandt *Éjjeli őrzőjének* széleit 1715-ben levágták, hogy a nagy méretű festmény férjen el két oszlop közé Amszterdam városházában, így az eredeti kép egyik oldaláról majdnem fél méter, illetve három figura hiányzik. Viszont ezt a csonkítást csak mi érezzük visszafordíthatatlan veszteségnek, rongálásnak – a kérdés a 18. század elején fel sem merült ilyen formában.

Ma már ezeket az eljárásokat barbár támadásoknak tekintenénk. A műalkotásokat védjük, kötelességünknek tartjuk, hogy megőrizzük őket a következő generációk számára, úgy, ahogyan megalkották őket. Így például az Uffizi 2010-ben Botticelli *Vénusz születése* és *Primavera* festményei elé egy védőüveget helyezett el, a fizikai kockázatok, például a vandalizmus, a véletlen érintés és a környezeti szennyező anyagok ellen – így ma már a festmények színeit a védőüveg torzításán keresztül lehet csak megcsodálni.

1 | Lásd Paul Oskar Kristeller: The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics (II). *Journal of the History of Ideas* 1952/13 (1). 17–46. <https://doi.org/10.2307/2707724>.

Horváth Gizela (1962) – filozófus, egyetemi tanár, Partiumi Keresztény Egyetem, Nagyvárad, horvath.gizela@partium.ro

ORCID 0000-0002-7254-3704

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-10>

A múzeumok komoly biztonsági intézkedéseket vezetnek be azért, hogy megőrizték a műalkotásokat jelenlegi állapotukban.

1. táblázat

1	2	3	4	5
A támadás jellege szerint	A támadás szándé- kossága szerint	A szándék jellege szerint	Az ideológiai nyilatkozat formája szerint	A nyilatkozat tartalma szerint (jogok, értékek)
A. Tényleges rongálást célzó támadások	1. Véletlen, szándék nélküli rongálások			
	2. Szándékos rongálások	2.1. Beszámíthatatlan személyek cselekedetei		
		2.2. Jó szándékú rongálások		
		2.3. Ideológiailag motivált támadások	2.3.1. Jogok követelése, védelme	2.3.1.1. Választói jog a nők számára (szűfrazsettek)
				2.3.1.2. Fajtól, bőrszíntől független egyenlő jogok
				2.3.1.3. Emberhez méltó élethez való jog (szegénység, munkanélküliség ellen)
				2.3.1.4. Apasághoz való jog
				2.3.1.5. Nudizmushoz való jog
			2.3.2. Értékek védelme	2.3.2.1. Vallásos és morális értékek védelme
				2.3.2.2. Nemzeti értékek védelme
				2.3.2.3. A Föld védelme
		2.4. Bizonyítékok eltüntetése		
B. Szimbolikus támadások				

Mivel rendkívül magas szellemi értéket képviselnek, a műalkotások elleni támadások nem egyszerű tulajdonrongálások, hanem erős szimbolikus értékkel is rendelkeznek. Egy festmény elpusztítása fájóbb, mint – tegyük fel – egy hasonlóan drága autó felgyújtása. Egyrészt azért, mert egy hasonló autót újra le lehet gyártani, viszont

egy Rembrandt-festményt még Rembrandt sem tudna kétszer pontosan ugyanúgy megfesteni. A műalkotások különleges értékének egyik forrása egyediségükben és megismételhetetlenségükben áll. Az érték másik forrása pedig az, hogy a műalkotások jelentésteljes tárgyak: nem használatra születtek, hanem kontemplációra, értelmezésre, megértésre. Egy műalkotás gondolatokat testesít meg, más módon ki nem fejezhető eszméket, érzéseket, tapasztalatokat közvetít. Egy remekműben az emberi szellem csúcsteljesítményét látjuk, ami mindannyiunkhoz szól, mindannyiunkat gazdagít, és mindannyiunk közös java. Ha felgyújtanak egy bármennyire is drága autót, a veszteség elsősorban a tulajdonosát érinti. Ha felgyújtanak egy Rembrandtot, az mindannyiunk vesztesége, beleértve a poszteritást is.

A továbbiakban kísérletet teszek a műalkotásokat ért támadások klasszifikációjára. Kihagyom a tárgyalásból a háborúban vagy terrorista támadások alatt elpusztult munkákat, mivel a háborúk és a terrorista támadások eleve olyan szituációk, amikor a szentnek tartott értékek – többek között az emberi élet – elpusztítása mindennapi cselekedet. Így ezeket az eseteket nem is részletezném, mivel az általános pusztítás részének tekintem őket.

A fenti (1. táblázat) rendszerezés ötvözi a logikai szempontokat (1., 2. oszlopok) az empirikus adatokra épülő osztályokkal (3., 4., 5.). Így az utolsó oszlopokat nem tartom véglegesnek, inkább úgy gondolom, hogy ez a táblázat az eddig előforduló jelenségek elemzését segíti elő, és bővíthető, ha olyan esetek bukkannak fel, amelyek nem sorolhatók be a fenti logika szerint. A műalkotásokkal szembeállítható értékek listája szerencsére hosszú, ha nem éppen kimeríthetetlen. Felmerülhetnek olyan esetek, amelyre előrejelzése nehéz lenne, de mégis előfordultak. Így például a „bizonyítékok eltüntetése” kategória eléggé meglepő, egyetlen esetet találtam, amely ez alá a kategória alá sorolható, és a történet eléggé abszurd – de megesett, így számolnom kellett vele.

2. Tényleges rongálást célzó támadások

A műalkotásokat érő támadások egy része ezek fizikai integritása ellen irányult. Az *Art Damaged* blogjukban Christopher Schreck and Casey Hudetz nagyszerű adatbázist építettek fel, és 2012 és 2018 között több száz posztban foglalták össze az eseteket.² A továbbiakban ezt az adatbázist is használom a fenti osztályok tárgyalásához.

1. Véletlen, szándék nélküli rongálások

A véletlen rongálások egy részét a múzeumok, galériák kisegítőszemélyzete okozta. Ezek között néhány eset annak köszönhető, hogy a takarítószemélyzet nem ismerte fel a tárgyak műalkotás voltát, kidobandó szemétnek vélte a műalkotást vagy annak részeit. A 1980-as években Joseph Beuys fürdőkádjaiból sikálta ki a zsírréteget (amely fontos szimbolikus jelentéssel bír Beuys munkáiban) egy szorgalmas németországi alkalmazott. 1985-ben Meret Oppenheim „My Nurse” (1936) című művét, amely sült csirkére emlékeztető két, összekötözött nő cipőből áll, egy kiállításra szállították, és a múzeum munkatársa a kicsomagolásnál ollóval szétvágta a tárgyat

2 | Lásd <https://www.artdamagedbook.com/> (utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

összetartó kötelet (bizonyára úgy gondolta, hogy csak a csomagolás eszköze, és nem a mű része). 2001-ben a londoni Eyestorm Galleryben a Damien Hirst munkájának részét képező sörösüvegeket, hamutartót, piszkos kávéscsészéket takarították el. 2004 augusztusában a Tate Britain Galleryben egy takarító kidobott egy papírral és kartonnal teli zsákot a szeméttbe, mert nem jött rá, hogy a zsák fontos része Gustav Metzger művének. Takarítószemélyzet „takarította el” a Goldschmied & Chiari *Where Are We Going to Dance Tonight?* (2015) munkájához tartozó pezsgősüvegeket, konfettiket és cigarettacsikkéket 2015 októberében a bolzanói Museionból.

És talán a legfrissebb eset: 2024 októberében a lisse-i LAM múzeumban Alexander Lavet *All the Good Times We Spent Together* munkája esett a karbantartó személyzet buzgóságának áldozatául. A mű virtuóz módon, kézzel festett, összegyűrt sörösdobozokból áll. Ezeket a kurátor nagyon ötletesen a lift átlátszó tetejére állította, ahonnan egy liftkezelő leszedte, és kidobta. Volt olyan munka, amely más intézmények alkalmazottai buzgóságának esett áldozatul. 2012-ben az amerikai vámosok kalapáccsal törték össze Doris Salcedo kolumbiai művész munkáját, amely a Pittsburgh's Carnegie Museumhoz utazott, mert drogokat kerestek.

Az ilyen jellegű hibás felismeréseket az a körülmény teszi lehetővé, hogy a 20. században gyakran nem könnyű megkülönböztetni a műalkotásokat a mindennapi tárgyaktól.³ Duchamp *Forrása* látványra alig különbözik egy piszoártól – ugyanis nem más, mint egy, a művészet világába beemelt és egy általa „megkeresztelt” tárgy. A fenti esetekben beigazolódik A. C. Danto elmélete: a műalkotásokat a mindennapi tárgyaktól nem föltétlenül látványuk, sokkal inkább a művészeti világgal való kapcsolatuk teszi műalkotássá.⁴ A személyzet nem ismerte fel ezt a kapcsolatot, a műalkotások ezen láthatatlan tulajdonságát, így történhettek meg a balesetek.

Az összetévesztésekre épülő véletlen rongálások sorát egy olyan esettel zárom, ahonnan kiderül, hogy a művészi világban való jártasság sem vértex fel tévedhetetlenséggel: 1989-ben Ed Brzezinski kritikus, kurátor véletlenül evett azokból a fánkokból, amelyek Robert Gober *Bag of Doughnuts* munkájához tartoztak. A kórházban kötött ki, a munkát bevonó tartósítószer miatt, amely – ha nincs kiszáradva – akár a halálát is okozhatta volna.⁵

A véletlen, nem szándékos rongálások számát az utóbbi években a szelfizők által okozott balesetek duzzasztják: 2017-ben egy Los Angeles-i galériában (14th Factory) egy látogató szelfizés közben megbotlott és elesett, tönkretéve Simon Burch munkáit. 2016-ban Lisszabonban, a National Museum of Ancient Artban a 18. századi Mihály arkangyal szobrát verte le szelfizés közben egy turista. És szintén Lisszabonban egy 19. századi Dom Sebastião-szobor járt hasonlóképpen.

Az ilyen típusú esetek balesetnek minősülhetnek: igazán sajnálhatjuk, hogy a műalkotásokban kár esett, de a legtöbb, amit tehetünk, hogy próbáljuk jobban védeni őket, és óvatosabban bánni velük.

3 | Lásd Arthur C. Danto: *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*. Harvard University Press, Cambridge Mass. 1981.

4 | Lásd Arthur C. Danto: *The Artworld*. *The Journal of Philosophy* 1964/61 (19). 571–584. <https://doi.org/10.2307/2022937>.

5 | Vö. Christopher Schreck, Casey Hudetz: Robert Gober 'Bag of Doughnuts' Accidentally Eaten. *Art Damaged (blog)*. April 23, 2012. <https://www.artdamagedbook.com/>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

2. Szándékos támadások

A fenti esetekben bánkódunk a balesetek láttán, és fájjaljuk a veszteséget, azonban, ha a támadás szándékos cselekedet, akkor már haraggal, felháborodással is reagálunk. Itt már felvetődik a támadók felelőssége, és érdekessé válik motivációjuk feltárása.

2.1. Beszámíthatatlan személyek cselekedetei

A szándékos támadások egy csoportja olyan cselekedeteket tartalmaz, ahol megvolt a rongálási szándék, de maga a cselekvő – többnyire elmebetegség miatt – nem volt beszámítható a támadása időpontjában.

1975-ben Rembrandt *Éjjeli őrárat* festményét egy késsel felfegyverkezett, mentális betegségben szenvedő férfi szabdalta fel Amszterdamban, azt állítva, hogy Isten nevében tette.⁶ Ugyanezt a festményt egy 1990-ben kiszabadult elmebeteg páciens savval öntötte le (szerencsére a védőüveg megvédte a festményt).⁷ Michelangelo *Pietà*-ját a Vatikán előtt 1972-ben Laszlo Toth kalapáccsal támadta meg, miközben azt kiáltotta: „Jézus Krisztus vagyok!”. A támadót beszámíthatatlannak nyilvánították. Roy Lichtenstein *Nudes in Mirror* (1994) munkáját 2005-ben egy szkizofréniában szenvedő nő vagdosta meg. Paul Gauguin *Two Tahitian Women* c., 1899-es festményét 2011-ben támadta meg Washingtonban egy nő, aki azt nyilatkozta, hogy úgy érzi, Gauguin ördögi, aktokat fest, és ez rossz a gyerekeknek; van a festményen két nő, és nagyon homoszexuális, úgy gondolja, el kellene égetni, de amúgy is, ő a CIA-tól van, és van egy rádió a fejében, és mindenkit meg fog ölni.⁸

Kiemelkedő Hans Joachim Bohlmann esete, aki 1977 és 2006 között több mint 50 műalkotást támadott meg, többnyire leöntve őket savval. Időszakosan elmeegógyintézetekben élt, majd amikor kiengedték, újra folytatta támadásait.

A fenti esetekben észrevehetjük, hogy nagyon ismert remekművek estek a támadások áldozatává, így legalábbis a választásban látszik a szándékosság és a racionalitás. Racionalitás és irracionalitás, józan ész és az elme működésének zavara remekül leolvasható a Gauguin-festmény támadójának nyilatkozatában: a morális és vallásos indokok józan észre vallanak, de a rádió a fejben már gyanút vált ki.

2.2. Jó szándékú rongálások

Egészen különleges esetek a jó szándékú rongálások. Ezekben az esetekben általában laikusok „könyörülnek” meg műalkotások állapotán, és optimalizálni, restaurálni igyekeznek azokat. Talán a legismertebb esett az úgynevezett *Monkey Jesus* vagy *Monchhichi Jesus* a Borja nevű spanyol városból, ahol a 81 éves Cecilia Giménez „restaurált” egy 19. századi freskót, és az eredmény annyira groteszk, hogy bejárta

6 | Vö. The Associated Press: Rembrandt's The Night Watch Slashed. *The New York Times*. September 15. 1975. <https://www.nytimes.com/1975/09/15/archives/rembrandts-the-night-watch-slashed.html>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

7 | Vö. Associated Press: Rembrandt's 'Night Watch' Painting Vandalized : Artwork: Jobless Dutchman Sprays Chemical on Painting; Damage Reported Minimal. *Los Angeles Times* 1990 April 6. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1990-04-06-mn-973-story.html>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

8 | Vö. Christopher Schreck, Casey Hudetz: Paul Gauguin, 'Two Tahitian Women,' 1899 /Museumgoer. *Art Damaged (blog)*. March 27, 2018. <https://www.artdamagedbook.com/blog/paul-gauguin-two-tahitian-women-fists-in>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

az internetet. Szintén Spanyolországban egy hívő „felfrissített” egy 15. századi szobrot 2018-ban, zöldbe öltöztetve Jézust, Máriának pedig rózsaszín kendőt és kék haját festve.

Ezek kivételes esetek, és bár sajnáljuk az így eltorzított műalkotásokat, az eredmény grotesksége teljesen váratlan esztétikai élményt nyújt. A *Monkey Jesus*nak külön fan clubja lett, mémekben szerepel, és turisták látogatják meg a spanyol várost, felkeresve a templomot, amely otthont ad a restaurált képnek.

2.3. Ideológiailag motivált támadások

A legérdekesebbek azok az esetek, ahol a támadásoknak ideológiai hátterük van: a cselekvők célja érdekek érvényesítése vagy értékek megvédése. Olyan szándékos támadásokról van szó, ahol a gesztus egyben valamilyen üzenetet is közvetít.

2.3.1. Jogok követelése, védelme

Az érdekek érvényesítéséért folytatott küzdelem jogok követelésének formáját ölteti: ezek a támadások azért történnek, hogy ezeknek a követeléseknek súlyt adjanak, láthatóságot biztosítsanak.

2.3.1.1. Választói jog a nők számára (szüfrazsettek)

A 20. század első jelentős rongálását – amelynek ugyanakkor aktivista üzenete volt – Velázquez *Vénusz tükörrel* című festménye szenvedte el. Mary Richardson szüfrazsett 1914-ben hét sebet ejtett a Rokeby Vénuszként is ismert festményen. Mary Richardson így mutatta ki szolidaritását Emmeline Pankhursttal, az angol szüfrazsett mozgalom vezetőjével, aki már évek óta vezette a választási jogért folyó harcot, többször járta meg a börtönt, ahol éhségsztrájkjára kényszerítéssel válaszolt a hatóság. A szüfrazsettmozgalomban a rombolás az első világháborút közvetlenül megelőző években veszélyesebb formákat öltött, a már addig is használt demonstrációk, hangoskodás, ablakbetörések mellett több esetben gyújtogatással és bombákkal is próbálkoztak. Maga Richardson is gyújtogatott, bombákat hajított, ablakokat zúzott be. Ehhez képest egy festmény megtámadása szelídebb módszernek tűnik. Richardson azért akarta megsemmisíteni a mitológia legszebb nőjének portréját, hogy párhuzamba állítsa azzal, ahogyan a kormány megsemmisíti Emmeline Pankhurst, a modern idők legszebb jellemét.

Szintén 1914-ben egy szüfrazsett felhasította John Singer Sargent R. A. *Portrait of Henry James O. M.* képét, miközben a nők számára választási jogot követelt. Indoklásában a szüfrazsett azt nyilatkozta, hogy a közönségnek be akarta bizonyítani, hogy a tulajdonuk és a művészetük nincs biztonságban, amíg a nők nem kapnak szavazati jogot.⁹

2.3.1.2. Fajtól, bőrszíntől független egyenlő jogok

A faji megkülönböztetés elleni küzdelem részeként az utóbbi években főleg publikus szobrokat rongáltak meg, elsősorban a „Black Lives Matter” mozgalom hívei.

9 | Vö. Christopher Schreck, Casey Hudetz: John Singer Sargent RA, 'Portrait of Henry James O. M.'/ Meat Cleaver. *Art Damaged (blog)*. May 16, 2018. <https://www.artdamagedbook.com/blog/john-singer-sargent-ra-portrait-of-henry-james>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

2015-ben egy, a Boston Parkban kiállított Kolumbusz Kristóf-szobrot vörös festékkel öntöttek le, és a talapzatára ráírták „Black Lives Matter”. 2020-ban, George Floyd halála után, a felháborodott emberek Amerikában és Angliában több szobrot vandalizáltak, festettek le, döntöttek le a talapzatról.

Ha a szüfrazsettek esetében a kiválasztott festmények nem kötődnek szorosan a kiharcolandó jogokhoz, a „Black Lives Matter” mozgalom akcióiban olyan szobrokat támadtak meg, amelyek egyfajta történelmi narratívát promotálnak, amelyben „felfedezésként” ünneplik az Újvilág területeinek meghódítását, és természetesnek tekintik a fehér ember felsőbbrendűségét a többi fajjal szemben.

2.3.1.3. Emberhez méltó élethez való jog (szegénység, munkanélküliség ellen)

Akárhogy nézzük, a művészet élvezete luxus, és ahhoz, hogy valaki művészettel foglalkozzon, rendelkeznie kell minimum szabadidővel, némi iskolázottsággal és több vagy kevesebb pénzzel. A művészet elvben mindenkihez szól, valójában viszont a szociálisan leszakadó rétegek el vannak zárva a művészettől. Ha a műalkotások piaci értékét is figyelembe vesszük, a művészet a gazdagok játékának tűnik. Így nem meglepő, hogy a nincsteleség vagy a munkanélküliség, a szűkösség általi frusztrációt időnként műalkotásokon élik ki.

1907-ben Jean Auguste Dominique Ingres *The Sistine Chapel* festményének egy munkanélküli nő ollóval esett neki. Tettét azzal indokolta, hogy szégyenletes, mennyi pénzt költenek ilyen halott dolgokra, miközben a hozzá hasonló szegény ördögök éheznek, mert nem találnak munkát.¹⁰

1912-ben François Boucher egyik portréját támadta meg egy munkanélküli varrónő, aki a portrén a szemeket, orrt és száját egy ecsettel, vörös tintával színezte be. Az ő cselekedete is a kilátástalanságból fakadt – azt nyilatkozta, hogy nagyon éhes, nem talál munkát, és a fiatal, boldog mosolyú és gazdag ruhájú nő látványa a képen megörjítette.¹¹

A fenti esetekben személyes kétségbeesés motiválta az elkövetőket, nem fogalmazódtak meg követelések egy teljes társadalmi réteg nevében, vagy akár valamiféle társadalmi reform sürgetése.

2.3.1.4. Apasághoz való jog

A festmények vandalizálását nem pusztán a feministák, hanem más, jogaikért küzdő csoportok is gyakorolták. Ilyen a Fathers4Justice, egy, az Egyesült Királyságban létrehozott szervezet.

2013-ben egy elkeseredett apa, aki nem láthatta két gyermekét, egyenesen a királynőhöz apellált, bár a megközelítés módja nem hibátlan, ugyanis Ralph Heimans *The Coronation Theatre: A Portrait of Her Majesty Queen Elizabeth II* (2012) frissen kiállított képére spray-zte rá a HELP kiáltást.¹² Ugyanabban az évben egy szintén a csoporthoz tartozó férfi John Constable *The Hay Wain* (1821) című képet célozta meg a London's

10 | Vö. Christopher Schreck, Casey Hudetz: Jean Auguste Dominique Ingres "The Sistine Chapel"/Scissors. *Art Damaged* (blog). April 3, 2018. <https://www.artdamagedbook.com/>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

11 | Vö. uo.

12 | Vö. BBC News. 2013. "Queen's Portrait Defaced with Spray Paint in Westminster Abbey," June 13, 2013, sec. UK. <https://www.bbc.com/news/uk-22892297>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

National Galleryben. Ez utóbbi akció abból állt, hogy a férfi odaragasztotta magát a kép rámajához – így ez a cselekvés inkább szimbolikus rongálásnak tekinthető; a figyelemfelkeltés célját nem a festmény fizikai megrongálásával óhajtotta elérni.

2.3.1.5. Nudizmushoz való jog

1998-ban egy nudista aktivista Rembrandt *Self Portrait at the Age of 63* festményére, pucérra vetkőzve, sárga festékkel egy dollárt festett a London's National Galleryban. Ezzel a cselekedettel a nudizmus kriminalizációja ellen akart tiltakozni. Nem világos, miért pont Rembrandt portréját választotta, ahogyan az sem, hogy a dollár felfestése milyen logikai kapcsolatban áll a nudizmussal.

2.3.2. Értékek védelme

A legérdekesebbek azok az esetek, amikor műalkotásokat támadnak meg más értékek védelmében. Valóban nem könnyű dönteni, amikor alternatív értékek súlyát, jelentőségét kell mérlegelni, értékek helyezkednek szembe egymással, értékek között kell választani. A műalkotásokat támadók úgy szeretnék a számukra kiemelkedő értékeket megvédeni, megerősíteni, megmenteni, hogy más, alternatív értékeket pusztítanak el (jelen esetben: műalkotásokat).

2.3.2.1. Vallásos és morális értékek védelme

A művészet autonómiája azt jelenti, hogy a művészet szabályait maga a művészet (zseniális alkotói által) határozza meg (Kant 2000). Ez azt is jelenti, hogy a művészet függetlenedik a vallásos, politikai vagy morális kontroll, illetve cenzúra alól. A művészek a 19. századtól olyan szabadságnak örvendtek, amely a kispolgár számára nehezen volt elfogadható. Olyan alkotásokat értek kritikák, mint Manet *Olympiája* vagy Courbet *Kőfejtői*, témájuk „illetlensége” miatt.

A 20. századra a művészi szabadság nevében gyakran születtek olyan művek, amelyek sérthetik személyek vallásos vagy erkölcsi érzéseit. Akik így viszonyulnak a műalkotásokhoz, nem veszik figyelembe vagy nem fogadják el a művészet szigorú autonómiáját, és külső mércével mérik az alkotásokat. Egyes esetekben a felháborodás tettekhez vezetett.

Chris Ofili *The Holy Virgin Mary* című munkáján Mária színesbőrű, a képhez pornográf kivágásokat és elefántszerűket is használt a szerző. 1999-ben egy 72 éves, nyugdíjazott tanár fehér festéket kent rá, mert istenkáromlónak tartotta. Rachelle Lee Smith *Speaking OUT* kiállításán az University of Connecticut's galériájában, amely az LGBTQ-közösséget tematizálta, a fotókat ismeretlenek markerrel vandalizálták. 2007-ben Andres Serrano több művét vandalizálták a svédországi *A History of Sex* című kiállításon. Négy, vasrudakkal és fejszékkel felfegyverzett ember berontott a galériába, kiabálva, hogy „We don't support this shit!”, és nekiestek a munkáknak, miközben egy ötödik filmezte őket.

Bár a műalkotásokat nemcsak az autonómiátétel, de a kifejezés szabadságának elve is védi, a fenti esetekben a támadók veszélyeztetve érezték értékeiket, világképüket a festmények létezése által.

2.3.2.2. Nemzeti értékek védelme

2018-ban a moszkvai Tretyakov Galleryban egy fémből készült biztonsági oszloppal erősen megrongálták Ilya Repin *Rettegett Iván és fia, Iván* (1885) című művét.

A támadó eleinte alkoholos állapotára hivatkozott, majd beismerte, hogy a festmény azért támadta meg, mert rossz fényt vetett Rettegett Ivánra, és általa az egész orosz népre, és aggasztotta, hogy a galériát látogató külföldiek mit fognak gondolni az oroszokról. Az eset azért érdekes, mert a támadó nem egy bármilyen festményt célzott meg, hanem épp ezt a festményt, konkrét jelentése miatt.

2.3.2.3. A Föld védelme

Az emberi tevékenység környezetet veszélyeztető hatása erősen tematizált, nemcsak a tudományos, jogi, politikai szférában, hanem a művészet világában is. Sok művész különösen érzékeny a természetre, a nem emberi életformákra, a természet szépségére és vitalitására. A természet védelme, környezetünk védelmének témája egyre gyakrabban jelenik meg a művészetben. Bár sok olyan projekt van, amelyben klímaaktivisták együttműködnek művészekkel, főleg 2022 óta gyakran előfordult, hogy klímaaktivisták akár fizikai, akár szimbolikus támadásokat intéztek műalkotások, remekművek ellen.

A klímaaktivisták általában csak szimbolikus „pusztítják” el a műalkotásokat. Viszont a *Just Stop Oil* csoporthoz tartozó aktivisták 2023 novemberében kalapáccsal estek neki Velázquez *Rokeby Vénuszának*, annak érdekében, hogy elérjék az Egyesült Királyságban kiadható új gáz- és olajlicenzek eltörlését. Szerencsére a sokat elszenvedett Vénuszt egy védőüveg védte, így a támadók magában a festményben nem tudtak kárt tenni.

2.4. Bizonyítékok megsemmisítése

Egy egészen különleges esetnek vannak romániai szálai is. 2012-ben több jelentős festményt loptak el Rotterdamból, a Kunsthalból, köztük Picasso-, Monet-, Matisse-, Gauguin-, Lucian Freud-festményeket. Az egyik feltételezett tolvaj édesanyja (állítólag) kemencében égette el a festményeket egy tulceai faluban, mert úgy gondolta, hogy ha nem találják meg őket, nincs bizonyíték a fia ellen. Bizonyára egy olyan személyről van szó, akiről feltételezhetjük, hogy nem volt szoros kapcsolata a művészet világával, így legfeljebb azt tudhatta, hogy a festmények pénzben sokat érnek, de teljesen érzéketlen volt ezek szimbolikus, szellemi értékére. Mivel a férje már börtönben ült, saját fia szabadsága sokkal értékesebb volt számára, mint 150 millió dollár, amennyire a festmények pénzügyi értékét becsülték. Nem valószínű, hogy felmérte azt, hogy a képeknek sokkal nagyobb, pénzben nem igazán kifejezhető értékük van.

A műalkotások fizikai bántalmazása vagy elpusztítása sokkal erősebb veszteség, mint más, nem szimbolikus tárgyak elvesztése. Ezért már az is félelemkeltő, ijesztő, ha a műalkotásokat szimbolikus támadás éri, azaz a támadók eleve olyan remekműveket választanak, amelyek védettek, és könnyen eltávolítható anyagokkal önti le ezeket. A műalkotásokat övező kitüntetett figyelmet használják ki azok is, akik valamilyen más érték védelme érdekében szimbolikus támadó cselekedeteket hajtanak végre.

3. Szimbolikus támadások

A műalkotásokat érő szimbolikus támadások tiltakozó támadások: a személyek valamilyen érték veszélyeztetése, el nem ismerése ellen tiltakoznak azzal, hogy szimbolikus rongálják az értékes műalkotásokat.

A műalkotások elleni tiltakozó támadások 2022 óta trenddé nőttek ki magunkat. Kezdetben az aktivisták – többnyire klímaaktivisták – utcákhoz és repterekhez ragasztották oda magukat, majd egyes helyeken, múzeumokban a festmények kereteihez és a szobrok talapzataihoz. Az első módszer látványos forgalomkorlátozással járt, a második nagy sajtóvisszhanggal. A berlini rendőrség 2022-ben 550 ilyen típusú tiltakozást regisztrált.¹³ A klímaaktivisták szeretnék visszaszorítani az olajkitermelést és -fogyasztást, a szén kitermelését és fogyasztását, ezen anyagok káros természeti hatása miatt.

A festmények keretéhez, szobrok talapzatahoz való odaragasztás módszerét kezdetben önmagában használták az aktivisták (például 2022-ben a madridi Pradóban Francisco Goya *The Naked Maja* és *The Clothed Maja* kereteihez ragasztották oda magukat klímaaktivisták).

A továbbiakban elsősorban azokra az esetekre fókuszálok, amikor műalkotásokat (festményeket, szobrokat) étellel vagy valamilyen ragadós, folyékony anyaggal dobálnak meg. Ezekből készítettem egy összefoglalót, a teljesség igénye nélkül. Az esetek egy részében a protestálók igyekeztek önmagukat a műalkotásokhoz ragasztani, folytatva korábbi gyakorlatukat.

	Mikor?	Hol?	Mely alkotást?	Mivel?	Ki?	Miért?
1.	2022. május 30.	Louvre, Párizs	Leonardo: <i>Mona Lisa</i>	Sütemény	36 éves, zavart elméjű	„gondolatok a Földre”
2.	2022. okt. 14.	London, National Gallery	Vincent van Gogh: <i>Napraforgók</i>	Paradicsomlé, ragasztó	Just Stop Oil	klímaváltozás
3.	2022. okt. 23.	Barberini, Potsdam	Claude Monet: <i>Szénakazal</i>	Krumplipüré, ragasztó	Letzte Generation	
4.	2022. okt. 29.	Mauritshuis Museum, Hágae	Vermeer: <i>Lány gyöngy fülbevalóval</i>	Egy doboz vörös folyadék	Just Stop Oil	klímaváltozás
5.	2022. nov. 15.	Leopold Museum, Bécs	Klimt: <i>Halál és élet</i>	Fekete, olajos folyadék, ragasztó	Last Generation	olajfűrés ellen
6.	2024. jan. 28.	Louvre, Párizs	Leonardo: <i>Mona Lisa</i>	tökleves	Riposte Alimentaire	egészséges, fenntartható étel
7.	2024. febr. 12.	Musee de Beaux-Arts, Lyon	Monet: <i>Tavaszi</i>	leves	Riposte Alimentaire	egészséges, fenntartható étel

Egy természetesen felmerülő kérdés az, hogy mi értelme van ételt önteni a festményekre? Az aktivisták nyilatkozataikban igyekeztek kiemelni követeléseiket, a művészet értékét szembehelyezni az általuk fontosnak tartott értékekkel.

13 | Lásd DW: German Climate Activists to Stop Gluing Themselves to Roads. January 30, 2023. <https://www.dw.com/en/german-climate-activists-to-stop-gluing-themselves-to-roads/a-68117564>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

A Vermeer képét vörös anyaggal leöntő Just Stop Oil aktivista azt a kérdést fogalmazta meg, hogy vajon, hogyan érzi magát a néző, amikor szeme láttára tesznek tönkre egy szép és megbecsülhetetlen értéket – hasonló érzés látni azt, ahogyan a Földet teszik tönkre.¹⁴ Ezek szerint az akció célja, hogy a szemtanúk (a múzeumban és mindenhol az internet segítségével) éljék át valami nagyon értékes elvesztésének az érzését, és tudatosítsák, hogy Földünk szemük láttára pusztul el, és ugyanúgy kellene, hogy érezzenek a Föld pusztulásával kapcsolatban is. Szintén a Just Stop Oil aktivistái Van Gogh festményének leöntése után az a kérdést fogalmazták meg, hogy vajon mi értékesebb, a művészet vagy az élet?¹⁵ A Monet-képet leöntő aktivisták hasonló hangot ütöttek meg: azt vetették a nézők szemére, hogy egy klímakatasztrófa kellős közepén vagyunk, és ők attól rettegnek, hogy krumplipüré kerül egy képre.¹⁶

Ezekben a megnyilvánulásokban világossá válik a művészet értékének szembeállítására a Föld ökoszisztémájának értékével vagy az élet értékével. Az aktivisták álláspontjukat retorikainak szánt kérdésként fogalmazzák meg. Olyan kérdéseket vetnek fel, amelyekre szerintük egyetlen formában lehet válaszolni. Ha az a kérdés, hogy vajon a művészet vagy az élet fontosabb, akkor nyilvánvalónak tűnik, hogy csakis az élet lehet fontosabb. A kérdés viszont sokkal összetettebb, és erre majd később visszatérek.

A fenti esetekben a képeknek nem esett bajuk, legfeljebb a védőüveget vagy a rámat kellett restaurálni. Így ezeket a támadásokat szimbolikus cselekedeteknek tekinthetjük: nem elegendők ahhoz, hogy megrongálják a műalkotásokat, de elegendők ahhoz, hogy ijedtséget és felháborodást keltsenek. Minden esetben jól ismert, értékes művészekről és művekről van szó, nem utolsósorban a *Mona Lisáról*, amely talán a legismertebb festmény, amelyről még azok is hallottak, akik semmi másról nem.

Az, hogy étellel vagy más, ragacsos, ételre hasonlító anyaggal dobálják meg a festményeket, valószínűleg erősebb, zsigeribb reakciót vált ki a művészetpártolókból, mintha például markerrel firkálták volna össze őket. Miért éppen étellel dobálják meg a festményeket? Egyes esetekben a választásnak szimbolikus oka van: a kiválasztott étel vagy anyag hasonlít a vérre (paradicsomszósz) vagy az olajra. Minden esetben valószínűleg a választásnak van egy gyakorlati oka is: általában az étel sokkal könnyebben eltávolítható, mint például a sav. Az esztétikai ok sem elhanyagolható: a paradicsomleves, a krumplipüré nem diszkrét, hanem látványos nyom.

Az erős reakciót viszont egy mélyebb, metafizikai aspektus is magyarázhatja. A festmények szellemi létünk legmagasabb teljesítményei közé tartoznak, lelkünk objektivációi. Az étel viszont az állati oldalunkra emlékeztet: arra, hogy testünk van, és ez a biológiai test a táplálkozással tartja fenn magát. A táplálkozás folyamatát messze nem érezzük olyan emelkedettnek, mint például a versírást. Testünk biológiai működése gyakran szégyent, undort kelt bennünk. Testünk természetes szagait

14 | Vö. Leila Sackur: Climate Protesters Campaign by Throwing Food at Art, but Does That Work? *NBC NEWS*, 29.10.2022. <https://www.nbcnews.com/news/world/climate-protesters-campaign-throwing-food-art-work-rcna54626>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

15 | Vö. Damien Gayle: Just Stop Oil Activists Throw Soup at Van Gogh's Sunflowers. *The Guardian* 14.10.2022. <https://www.theguardian.com/environment/2022/oct/14/just-stop-oil-activists-throw-soup-at-van-goghs-sunflowers>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

16 | Vö. Alejandro de la Garza: Why Climate Protesters Are Throwing Food at Art. *TIME*. October 25, 2022. <https://time.com/6224760/climate-activists-throw-food-at-art/>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

igyeeksünk eltüntetni, az emésztés folyamatáról igyeeksünk nem tudomást venni. Az emésztés eredményeit a legpiszkosabb, legundorítóbb dolognak tartjuk. Bár az evés alapvető feltétele fizikai létünknek, nyilván nem tartozik azok közé a cselekedeteink közé, amelyek büszkeséggel töltenek el. Ha az étel nem oda kerül, ahová tartozik (pl. a tányérba, csészébe), akkor maga is piszkos lesz, illetve azt is bepiszkítja, amivel érintkezik. Az aktivisták akcióiban az emberi mivoltunk két ellentétes széle találkozik: a művészet emelkedett régiójába beront animalitásunk póriassága.

A műalkotások élelemmel való megdobálásában két másik ellentét is találkozik: a gazdag elitek kulturális szükséglete találkozik a mindenkire jellemző táplálkozási szükséglettel. Aki az utóbbi sürgetését élesebben éli át, az kevésbé valószínű, hogy sürgetőnek fogja érezni a kulturális szükségletet. Akinek nehézséget okoz az élelem beszerzése, nem valószínű, hogy a múzeumban tölti az idejét, a remekművek között. A paradicsomleves és a krumplipüré emlékezteti a művészetkedvelőket arra, hogy sem a művészet, sem a krumplipüré nincs egyenlően elosztva a világban.

A fenti, szimbolikus támadások tulajdonképpen cselekvéssé alakítják azt a kérdést, hogy vajon a művészet vagy az élet értékesebb? Ha ennyire általánosan fogalmazzuk meg a kérdést, akkor magától adódik a válasz: mivel élet nélkül nincs művészet sem, ezért az élet értékesebb. A kérdés viszont egyrészt leegyszerűsítő, másrészt félrevezető.

Azért tartom a kérdést leegyszerűsítőnek, mert nem derül ki, milyen életről, kinek az életéről van szó. Az emberek életéről? Az állatok életéről? Bármilyen életforma (teszem azt, baktériumok) életéről? Annak függvényében, kinek az életéről van szó, a válasz egyértelműsége elhalványul. Nem biztos, hogy a baktériumok vagy a halak életét egyértelműen a műalkotások értéke elé kellene helyeznünk.

De talán még fontosabb az, hogy a kérdésfelvetés félrevezető. Úgy tűnik, mintha választás elé lennénk állítva: vagy az életet mentjük meg, vagy a művészetet. Miközben erről szó sincs: az aktivista támadások nélkül a művészet nagyjából köszöni szépen, jól van. Sőt, ahogyan a későbbiekben igyeekszem bemutatni, a művészet maga is hozzájárul az ökológiai szempontok promotálásához.

A fenti csoportok módszerei, a publicitás ellenére, nem biztos, hogy hatásosak. Egyrészt, nagyon sokan elítélték a megnyilvánulást, mivel értelmetlennek tartották a műalkotások veszélyeztetését: hogyan lehetne megmenteni a világot úgy, hogy elpusztítunk ártalmatlan festményeket? Másrészt a célcsoport (múzeumba járók, művészetkedvelők) eleve egy olyan csoportot képviselnek, akik valószínűleg érzékenyebbek a klímaválság problémáira, így nem őket kell meggyőzni arról, hogy meg kell védeni a Földet.

Így, ha a klímakrízis szempontjából nézzük a művészeti világot, lennének olyan aspektusok, amelyekkel több értelme lenne foglalkozni, mint a művek leöntése étellel: mégpedig a műalkotások létrehozásával, elszállításával, konzerválásával, kereskedelmével, kiállításával járó, a környezetre káros következményekkel. Ezeket megvizsgálni, ezekre reflektálni meggyőzőbb vállalkozás, mint kiválasztani egy random, de jól ismert festményt, és leönteni paradicsomszósszal. És érdekes módon, egyre több művész foglalkozik a környezeti épségével, a környezetre tett hatásokkal a művészet eszközeivel. Erre a kérdésre rátérünk később.

4. Művészetrombolás mint művészet

A műalkotások szándékos elpusztítása mint művészi aktus szintén fellelhető az utóbbi század művészetében. Előfordult időnként, hogy maguk a művészek festettek rá egy előző vászonra, feltehetően új vászon hiányában, vagy mert elégedetlenek voltak saját munkájukkal.

A 20. századtól a műalkotások elpusztítása szimbolikus, művészi gesztusként is megjelenik. Ezeket az eseteket inkább főnixmadár-effektusként értelmezhetjük, mivel egy mű pusztulása egy másik mű létrejöttét teszi lehetővé.

Vannak esetek, amikor a művészek saját munkájukat pusztítják el, vagy tervezik eleve efemerre. Az egyik memorábilis eset Jean Tinguely *Homage to New York*-ja (1960), amely egy kinetikus installáció, amelyet a művész úgy tervezett, hogy a MoMA-beli bemutatón, működése során, elpusztuljon. A mű a bőség önpusztító jellegére hívta fel a figyelmét, egy olyan jelenségre, amelynek jelentősége csak napjainkban vált világossá. Ugyanakkor a mű filozófiai kérdéseket is feszeget: az alkotás és a pusztítás viszonyát, az alkotó viszonyát saját alkotásához, az alkotó jogát ahhoz, hogy saját művét – amelyre úgy tekintünk, mint az emberiség öröksége – elpusztítsa, a fenyegetettséget, az elmúlást mint értéknövelő körülményt. Nem valószínű, hogy egy mű, amely fizikailag azonos az *Homage to New York*-kal, amely ugyanazokból az elemekből áll (biciklikerek, zongora, amerikai zászló, véécésze stb.), de nem pusztítja el önmagát működés közben, ugyanolyan jelentőséggel írja be magát a művészettörténetbe. Szintén idetartoznak Urs Fischer viaszból készült szobrai, amelyekbe kanócot épít be, és a megnyitón ezeket meggyújtja, így szobrai lassan elolvadnak és elenyésznek. A 2011-es velencei biennálén egy nagy termet betöltő szoborinstallációja több hónapon keresztül olvadozott el a látogatók szeme láttára. A művészek úgy készítenek műveket az utókornak, hogy ezek a művek fizikailag nem maradnak fenn.

Saját munkáját semmisítette meg az híres street art művész, Banksy, aki 2018-ban egy aukció során, ahol a *Girl with Balloon* munkáját, amit épp megvettek egymillió fontért, félig ledarálta, mielőtt az aukciósház munkatársai közbeléphettek volna. Banksy művészi gesztusa a művészet világára irányult kritika, a művészet kommercializálásának kritikája.

Egy másik érdekes kategória az azokból az esetekből áll, ahol a művészek más művészek munkáját pusztítják el. Bár a street art kultúrájában mindennapos dolog, hogy egy művész ráír társa művére, a művészet hivatalos világában ez egészen ritka dolog. Nagyon érdekesnek találom például Robert Rauschenberg *Erased De Kooning Drawing* (1953) című munkáját: a fiatal Rauschenberg ki akarta próbálni, lehet-e úgy létrehozni egy művet, hogy nem hozzáteszünk a felülethez nyomokat (ceruzával, ecsettel), hanem eltüntetjük a rajta lévő nyomokat (radírral). Ezért elkért egy rajzot a korszak nagy mesterétől, De Kooningtól, aki egy jól telerajzolt munkát adott át. Ebből hozta létre néhány hét alatt kemény munkával az *Erased De Kooning Drawing* (1953)-munkát, egy meggyötört, egyenetlen felületet, amely egyesíti és egymás ellen feszíti két művész gondolatát, törekvését, fizikai erőfeszítését, és ezenfelül egy meditáció az alkotásról, elpusztításról, az érték megmaradásáról és elmúlásáról.

Adolf Hitler nem művészként írta be magát a történelembe, de képzett művész volt. Az ő akvarelljeit vásárolták meg Jake és Dinos Chapman 2008-ban, és átfestették,

szivárványokat, szívecskéket, happy face-eket adtak hozzá, és kiállították a következő címmel: *If Hitler Had Been a Hippy, How Happy Would We Be*. A munka ironikusan dolgozza fel az emberiség egyik legszörnyűbb időszakát, egyfajta gyógyító eljárás-ként, ugyanakkor implicite feltesz művészettfilozófiai kérdéseket is (ki a szerző, mi az eredetiség, megengedhető-e egy pályatárs munkájának elsajátítása, megváltoztatása, mitől értékes egy munka és értéktelen egy másik, stb.)

Ha a Chapman fivérek esetében vitán felüli, hogy az általuk nyersanyagként használt akvarellek nem rendelkeztek jelentős művészi értékkel, így alig lehet őket rongálással vádolni, bonyolultabb Mark Bridger esete, aki a kortárs művészek egyik sztárjának – Damien Hirst – munkáját „appropriálta”. Az *Away from the Flock* című munka Hirst központi témáját dolgozza fel: az élőlények halálának kérdését, és ehhez egy formaldehidben úszó fehér bárányt használ. 1994-ben Mark Bridger fekete tintát öntött a formaldehides tartályba, és az új munkát *Black Sheep*nek nevezte el.

Az esetek egy része ebben az esetben is tiltakozás a művészi világ ellen. 1977-ben Alexander Brener, egy orosz performance művész, az amszterdami Stedelijk Museumban egy zöld színű dollárt spray-zett Kazimir Malevich *Suprematism (White Cross)* (1927) munkájára, tiltakozva a művészvilág korrupciója és merkantilizmusa ellen.

2014-ben Miami-ban Maximo Caminero helyi művész megfogott egy, Ai Weiwei által festett edényt, és ahogyan a kínai művész tette a performanszában, a földre ejtette, tiltakozva az ellen, hogy a miami múzeum nem állít ki helyi művészeket, miközben milliókat költ külföldi művészek bemutatására.

Ezek a performatív kritikák nyilván több jelentést hordoznak, mint az egyszerű rombolások, ugyanakkor a módszer kiválasztása vitatható. Mivel műalkotásokat rongálnak meg azért, hogy műalkotásokat hozzanak létre, ha túllépünk azon a világos állításon, amely eleve elfogadhatatlannak tekinti ezeket az eljárásokat, a cselekedetek értékelése esztétikai, művészettfilozófiai területre kerül át. Ha Rauschenberg esetében esztétikailag már nem hasonlítható össze a két munka (mert a De Kooning-rajz elveszett), művészettfilozófiailag az így született mű sokkal gazdagabb. Ugyanígy, határozottan állíthatjuk, hogy művészi értékük szempontjából a Chapman fivérek festményei értékesebbek, mint Hitler akvarelljei. Az viszont kérdéses, hogy az utókor Maximo Caminero vagy Alexander Brener nevét az általuk megrongált művészek szintjén fogja-e emlegetni, vagy egyáltalán, fogja-e emlegetni bárhogyan. Meggyőződésem, hogy valaki nem írhatja be művészként magát a művészettörténetbe csak azzal, hogy műalkotásokat tesz tönkre.

5. A Föld megmentése mint művészet

Láttuk fentebb, hogy több környezetvédő csoport azért választotta módszerként híres festmények megdobálását étellel, mert így nagyobb sajtóvisszhangot reméltek, és meg is kapták. Talán indokoltabb lett volna a stratégiájuk, ha szorosabb kapcsolatot tudtak volna kimutatni a művészet, esetleg a konkrét mű és a felvetett probléma között. Tudtommal, a fenti csoportok ezzel nem foglalkoztak. Pedig a művészeti világ működése – mint majdnem minden emberi tevékenység az antropocénben – többé-kevésbé károsítja a környezetet.

A művészi tevékenységek negatív hatással lehetnek a környezetre. A festékek, színezékek és pigmentek gyakran tartalmaznak nehézfémeket (például kadmiumot vagy ólmot) és szintetikus vegyszereket, amelyek károsak a környezetre. A festékek, oldószerek és ragasztók mérgező anyagként kerülhetnek a talajba és a vízbe. A biológiailag nem lebomló anyagok (műanyag installációk, szintetikus vászonok) megközelíthetőek úgy is, mint nem lebomló szemét. A művészi produkciónak csak egy egészen kicsi része képvisel olyan értéket, amely átmegy az idő rostjában – a többit a poszteritás nem fogja értékesnek tartani, így nem felbecsülhetetlen érték lesz, hanem nehezen elpusztítható szemét. A nagy méretű szobrok, installációk és digitális művészeti installációk előállítása és karbantartása során jelentős energiát fogyaszthatnak, különösen világítás vagy vetítés alkalmazásakor. A klímaszabályozott tároló- és kiállítóterek sok áramot fogyasztanak. Nagyon sok műtárgy érzékeny a hőmérséklet-változásra, így az állandó hőszint biztosítása külön feladat. Műtárgyak kiállításokra és rendezvényekre való szállítása világszerte hozzájárul a szén-dioxid-kibocsátáshoz. És bármennyire örülnénk annak, hogy az utóbbi évtizedekben jelentősen megnövekedett a kulturális turizmus, amelynek egyik nagyon fontos része a blockbuster kiállítások látogatása, hogy soha nem látott méreteket öltött az egyre szaporodó biennálék közönsége, be kell vallanunk, hogy ezen események ökológiai lábnyoma egyáltalán nem elenyésző. Érdekes módon, a klímaaktivisták ezekkel az aspektusokkal nem foglalkoznak – miközben az általuk szimbolikusan támadott célpontokkal kapcsolatban éppen ezek a kérdések kellene, hogy felvetődjenek.

Ezzel szemben egyre gyakrabban találkozunk olyan művészekkel és művészkollektívákkal, akiket foglalkoztat a környezet állapota, a klímaváltozás, a szennyezés kérdése, a természetvédelem. Felsorolni is nehéz lenne azt a sok módot, ahogyan a művészi világ az utóbbi évtizedekben reagál a környezet degradálására.

A művészek igyekeznek munkájuk során beemelni a folyamatba a környezetvédelem szempontjait: biológiailag lebomló, újrahasznosított és csekély hatású anyagokat alkalmaznak alkotásaikhoz, fenntartható anyagokat használnak. Érdekes például a MoMAA-felületen a 2024 óta létező *Environmental Impact Calculator for Art Materials*,¹⁷ amely segíti azokat a művészeket, akik a saját munkájuk során be szeretnék emelni a környezetvédelem szempontjait is az alkotófolyamatba. A *Call for curators* blog¹⁸ szintén működtet egy szekciót, ahol összegyűjti a környezetvédelemmel kapcsolatos információkat, így segítve a művészi intézményeket, hogy bevezessenek zöld gyakorlatokat tevékenységükbe, összhangban a saját és a látogatóik környezettudatos attitűdjével. A művészek gyakran kiselejtezt anyagokból készítenek műveket, így elősegítik a hulladékcsoökkentést. A land art gyakran természeti anyagokat használ, és kerüli a szintetikus anyagokat, ösztönözve a természeti környezettel való kapcsolatot.

Sőt, olyan képzőművész is van, aki egyáltalán nem hajlandó tárgyakat alkotni. Tino Sehgal munkái konstruált szituációk, és abból állnak, hogy kiválasztott személyeket instruál, hogy bizonyos módon viselkedjenek a múzeumban vagy galériában (beszélgessenek a látogatókkal, üljenek a földön, és egymás mozgásaira, mormolására

17 | Lásd <https://moma.org/environmental-impact-calculator-for-art-materials/> (utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

18 | Lásd <https://callforcurators.com/blog/sustainability-in-the-arts-art-organizations-and-environmental-responsibility/> (utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

reagáljanak, múzeumi öröket arra instruál, hogy táncoljanak és énekeljenek, stb.). Tino Sehgal tevékenységében tetten érhető a vágy a teljes immaterialitás rendszere után.¹⁹ Ez a vágy abban is megmutatkozik, hogy a művész a folyamat minden egyes momentumában elkerüli a dokumentációt: nincsenek fotók, nincs nyomtatva katalógus, nincs papíron rögzített szerződés, nincs címke a mű adataival. Azzal kísérletezik, hogy a művészet dematerializálását a végletekig vigye. Saját művészi praxisával Tino Sehgal tudatosan szembeszáll azzal a termelési gyakorlattal, amely egyre több tárgyat hoz létre, kimerítve a természet forrásait és növelve a potenciális, nehezen felszámolható szemetet.

Vannak olyan művészek, akiknek egész munkásságát a környezetvédelem inspirálja. Az egyik legelső és leginspirálóbb művész Joseph Beuys, akit nemcsak művészetében, hanem politikai gesztusaiban is a környezetért érzett aggodalom motiválta. A német zöld párt egyik alapítója volt, és egész életében támogatta működését. A „társadalmi szobrászat” koncepciója azt a meggyőződést takarja, hogy a művésznek nem az anyagot kell elsősorban megmunkálnia, hanem át kell alakítania az emberek gondolatait, és ezen keresztül az emberek viszonyait egymáshoz és a természethez. Ennek jegyében 1982-ben a 7. Documentán, Kasselben a *7000 Tölgyfa* című munkával jelentkezett, ami abból állt, hogy hozatott a Fridericianum elé 7000 tölgyfacsemetét és ugyanennyi bazaltkövet, és a feladat az volt, hogy a résztvevők segítségével elültessék ezeket a fákat. Mai napig léteznek Beuys fái Kasselben, érdemben javítva a városias környezet állapotát. Az ökológiai, természetvédelmi indíttatású művészeket nehéz lenne felsorolni. Álljon itt néhány példa: Olafur Eliasson, Andy Goldsworthy, Agnes Denes, Chris Jordan, Marina DeBris.

Vannak olyan kuratori projektek, amelyek szintén a környezetvédelem szempontjai szerint íródnak. Nicolas Bourriaud, a kortárs szcena egyik legjelentősebb kurátora, 2022-ben Velencén mutatta be a *Planet B: Climate Change & the New Sublime* c. kiállítást.²⁰ A kiállítás a fenséges fogalmán keresztül vizsgálta a klímaváltozásnak a mai művészetre gyakorolt hatását.

Van számtalan interdiszciplináris projekt, ahol a környezetvédelem, a természetvédelem nemcsak témája a munkáknak, hanem gyakorlati cél is. Ilyen például a 2023–2024-ben zajló, egy Magyarországon őshonos, régebben nagyon kedvelt, mára már kihalással fenyegetett védett hal (Misgurnus fossilis) köré épült projekt, amelynek résztvevői Demény Ferenc Zoltán halászati kutató, Guba Sándor építész és Illés Zsófia Szonja multidiszciplináris alkotó.²¹ A projekt dokumentációs fázisában a résztvevők megismerkedtek a természettudományos kontextussal, utánajártak a jogszabályoknak, és kommunikációt kezdtek az érintett felek között, annak érdekében, hogy elősegítsék az árterületek élővilágának rehabilitációját. A projekt keretén belül

19 | Lásd Claire Bishop: No Pictures, Please: the Art of Tino Sehgal. *Artforum* (blog). May 1, 2005. <https://www.artforum.com/features/no-pictures-please-the-art-of-tino-sehgal-171414/>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

20 | Lásd Nicolas Bourriaud: *Planet B: Climate Change and the New Sublime*. Radicants, Montpellier 2022. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

21 | A projekt leírásához, értelmezéséhez lásd Erdei Krisztina: Gasztronómia, Folklor, Ökoaktivizmus – Beszélgetés Egy Régi Bőjti Étel Művészeti Vonatkozásairól. *HVG*, March. https://hvg.hu/360/20240327_a-mu-gasztronomia-folklor-okoaktivizmus-interju-demeny-ferenc-zoltan-guba-sandor-illes-zsofia-szonja. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

közösségi eseményt szerveztek, közös főzéssel, közös étkezéssel, majd egy installáció bemutatásával. A védett hal, amelyből nem lehetett megfőzni a projekt kiindulópontját képező ételt, egyre inkább az árterületeket érintő veszély szimbólumává vált. Illés Zsófia Szonja továbbvitte a projektet, és a debreceni MODEM művészeti központban egy komplex installációval szerepelt, *Wild Water Country* címmel, ahol az egyik központi téma a hamis indigóbokor invazív növényfaj, amely hozzájárul a terület elsivatagosodásához. A ljblljanai Krater Collective multidiszciplináris projektje szintén egy invazív növény köré épül (japán keserűfű), amelyből környezetbarát papírt termelt, és javasolta annak használatát a művészetben is. Jelenleg a projekt veszélyben van, ugyanis a város itt építene fel egy új igazságügyi palotát.

A fentebb röviden bemutatott projektek csak néhány sebtében kihalászott példa abból az egyre duzzadó folyóból, amelyet a Földdel, a természettel kapcsolatos művészi projektek jelentenek.

Konklúzió

A műalkotások egy része (a remekművek) magas szimbolikus és anyagi értékkel bír. Az anyagi érték lemérhető a rájuk kötött biztosítások mértékén vagy az elért aukciós árakon. Szimbolikus értékük mérhetetlen. Egy műalkotásnak nem elsősorban kellemes látványa adja az értékét, hanem az a körülmény, hogy a művészet egy kifejezési eszköz, eszméket testesít meg. A műalkotás kifejezési és önismereti eszköz. Nem a fennmaradásukhoz szükséges, mint faj – hanem a jó, emberhez méltó élethez. Éppen ezért a műalkotások elleni támadásokat nagy figyelem kíséri.

Ezt a kiemelt figyelmet használják ki a klímaaktivisták, amikor műalkotásokat támadnak meg azért, hogy a környezetünk veszélyeztetésére hívják fel a figyelmet. Eljárásukat – bár érthető, és a motivációjuk méltánylandó – nem tartom hatékonynak (mert eleve egy olyan célközönséget érnek el, amelyet valószínű nem kell meggyőzni a klímaválságról), és úgy gondolom, egy hamis dilemmára építettek. Úgy tűnik, mintha választanunk kellene a művészet védelme és a Föld védelme között, miközben éppen a művészet lehet egy eszköz a környezettudatosság növeléséhez, illetve megoldások kereséséhez.

A kiemelkedő művészet mindig az embert érintő legfontosabb témákkal foglalkozott. Az antropocénben (amelynek geológiai korként való elismerését a szakemberek ugyan elutasították,²² de a tudományos diskurzusban és publicisztikában egy hasznos terminus maradt) az egyik központi téma az ember hatása a környezetre, a tisztító hatások felismerése, a jelen megváltoztatása és a jövő felelős tervezése. Ezeket a témákat a művészet felvállalja, és teszi azt, ami évszázadok óta a dolga: ablakot nyit, tükröt tart, kérdéseket vet fel, lehetőségeket vázol fel.

A tét nem egyszerűen az élet megmentése a Földön, hanem az emberi élet megóvása (ami nyilván csak egy felelősen óvott ökoszisztémában lehetséges). Az emberi élet viszont messze nem redukálható egy biológiai folyamatra: hiába lélegeznénk,

22 | Lásd Philip Gibbard, Michael Walker, Andrew Bauer, Matthew Edgeworth, Lucy Edwards, Erle Ellis, Stanley Finney, et al.: The Anthropocene as an Event, Not an Epoch. *Journal of Quaternary Science* 2022/37 (3). 395–99. <https://doi.org/10.1002/jqs.3416>. (Utolsó megtekintés: 2025. 07. 23.)

ennénk, szaporodnánk, ha nem lennének könyveink, vallásunk, filozófiánk, művészetünk. Műalkotások rongálásával nem a Földet mentjük meg, hanem önmagunkból veszítünk el valamit, ami pótolhatatlan.

How to Protect the Earth with Tomato Sauce? Attacks on Artworks as a Weapon of Environmental Activism

Keywords: throwing food at artworks, climate activism, destroying artworks, ecologically motivated art, value of art

Since 2022, the world press has been abuzz with reports of attacks by climate activists on masterpieces, throwing food at paintings. Their actions have sparked controversy: while their aim is laudable (saving the Earth), the legitimacy, acceptability, and effectiveness of the action have been disputed. With this in mind, the text takes stock of the cases of attacks on works of art, proposes a taxonomy, and establishes the place of attacks by food-throwing in the classification. It then outlines a possible explanation and critique of this strategy of food throwing. Since climate activists target artworks for their monetary value and not for their artistic value, the final section will show how the artworld seeks to take up ecological issues and contribute to the protection of nature. Works of art are tools for self-reflection and self-awareness - their destruction is therefore incoherent with the awareness of the ecological crisis and the responsibility that one must assume.

RANCZ MÓNICA

Emberi, nagyon is emberi?

A mimézis szerepe Hans-Georg Gadamer és Giorgio Agamben olvasatában

A róka ezerszer tett úgy, ahogy Aiszóposz előadja: de soha nem cselekedett Aiszóposz esze járása szerint, s első alkalommal, amikor képes lesz erre, Róka Mester ki fogja találni a maga nyelvét, és úgy mesél majd Aiszóposzról, ahogy Aiszóposz mesél most róla.¹

Johann Gottfried Herder

Bevezető egy klasszikus nézethez

Róka Mester és Aiszóposz megkülönböztetése régtől foglalkoztatja a bölcseleket. Különböző korok gondolkodói a humánus és az animalitás birodalmát olykor egymást fedő, máskor egymástól távol eső territóriumokként rajzolják fel, melyekhez egy másik, az isteni szféra harmadikként kapcsolódik, szintén további topológiai kérdéseket vetve fel, és bővítve az elhelyezések problematikáját. A Nagy Mesélő (ti. az ember) e helymeghatározásokban voltaképp önfelfedezést végez. Meggyőződéses kutató ő, aki a határkijelöléseiben két pólus között igyekszik meghatározni magát, a térképére egyfelől az isteni, másfelől az állati princípiumot veszi fel, és a kettő között kijelöli: ez bizony nem más, mint ő maga.

Johann Gottfried Herder egyike a nagy térképkészítőknél, aki a nyelv eredetének kutatása során jut el a határmegvonás feladatához. Az *Értekezés a nyelv eredetéről* című munkájában érvel amellett, hogy a nyelv képessége nem jöhet sem állati, sem isteni forrásból, hanem az az ember természetéből közvetlenül következő adottság. Ebből adódik, hogy ha a nyelvet ténylegesen érteni akarjuk, akkor azt kell végiggondolnunk, hogy miben különbözik e kettőtől, azokból is elsősorban – már csak a kutatás kézenfekvőségéből következően is – az animálistól.

1 | Johann Gottfried Herder: *Értekezés a nyelv eredetéről*. In: uő: *Értekezések, levelek*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1983. 224.

A német gondolkodó világosan kijelöli a határt az emberi és az állati szféra között, melyet nem mulaszt el rangsoroló jelentőséggel is ellátni:² az emberi nyelv alapvetően különbözik az állati hangoktól, mert nem merül ki az egyed ösztönös működésében; éppen ellenkezőleg, az emberi nyelv az ösztönöktől való mentességen alapul, ami a humánus meghatározó jellemzője.

Az állat sajátos életszférájához szorosan kötődik, képességei és adottságai e rendezhez idomulnak, míg mindaz, ami közvetlen környezetén kívül esik, kizáródik tapasztalatának köréből. Ezzel szemben az embert a környezeti feltételek sokfélesége jellemzi, amelyek között változatos és összetett feladatok elvégzésére képes, kreatívan felhasználva azt, ami a maga világában körbeveszi. Ugyanakkor az embernek nincs olyan fejlett és szervezett érzéke, mely egyetlen feladat – akár kiemelkedően magas fokú – teljesítésére predesztinálná, ahogy sok állatfaj esetében ez megfigyelhető (Herder példái a méhkas építészeti remekműve vagy a pókháló már-már Minerva-ihletettségűnek tűnő kidolgozottsága és formai összetettsége).³ Az ember képességei kevésbé élesek és célirányosak, ám éppen ebben rejlik sajátos előnyük: készségei tanulás révén jelentősen fejleszthetők és bővíthetők, miközben egyik adottságára sem építhet kizárólagos, az egész életidőt és -tevékenységet lekötő foglalatosságot. Az emberi tevékenykedésnek az adja szabadságaspektusát, hogy számtalan módon gyakorolhatja, kipróbálhatja magát, tévedhet, s tévedéseiből korrekciók révén újszerű megoldásokhoz és további problémákhoz juthat el. Hiszen abból adódóan, hogy „nem zuhan vakon egyetlen pontra, és nem tapad hozzá vakon, szabadon fog állni, megtudja keresni magának a tükröződés egy szféráját, önmagában tud tükröződni”.⁴

A herderi elgondolásban a reflektálás mozzanata lesz az ember megkülönböztető jegye, ami azt jelenti, hogy „nem csupán megismer, akar és működik, hanem tudja is, hogy megismer, akar és működik”.⁵ Az ember az emberré válása legelső pillanatától kezdve értelemmel bíró lény.⁶

Az ész kölcsönös és egymást feltételező viszonyban áll a nyelvvel. Mivel az ember képes egyfajta távolságot tartani az ösztönszerű impulzusaitól, így van lehetősége, hogy elgondolja, és egyúttal szavakba is foglalja a tapasztalatot. Az értelem munkájának eredménye, hogy karakterisztikus ismertetőjegyek alapján különböző objektumokat tételez, azokat megkülönböztethetővé, és így érthetővé, kommunikálhatóvá teszi. A nyelv, még akkor is, ha csak belső szó marad, ezeknek a tapasztalatot szervező és differenciáló értelmi aktusoknak az eredménye. Az állat számára a környezetből nem emelkednek ki objektumok; ösztöneitől vezérelve vagy vonzódik egyes impulzusokhoz, vagy azok egyáltalán figyelmébe sem kerülnek. Ennek következménye az, hogy képtelen a megfigyeléshez és megértéshez szükséges távolságba kerülni azzal, ami körbeveszi.

2 | Herder odáig megy, hogy kijelenti: „(...) az emberi fajt nem fokozati különbség emeli az állatok fölé, hanem jellegénél fogva áll magasabban”. – Uo. 200.

3 | Uo. 194.

4 | Uo. 201.

5 | Uo. 204.

6 | Herder megfogalmazásában: „Ha ugyanis az ész nem különálló, egymagában működő erő, hanem valamennyi erőnek az emberi fajra jellemző, sajátos iránya, akkor az embernek már első állapotában birtokolnia kellett az észet, mivel ember”. – Uo. 205.

A herderi elemzésben tehát a nyelv egy egészen sajátos emberi vonással áll összefüggésben. A nyelv emberi mivoltát hangsúlyozza, hogy nem az állati hangképzés egy továbbfejlesztett teljesítménye, vagyis nem volna elég a majomhang tökéletesítése, hogy az emberi szót eredményezzen. A szerző hangsúlyozza:

A majom mindig majmol, de sohasem utánzott, soha nem szólt megfontoltan magához: »Ezt utánozni akarom, hogy tökéletesítsem fajtámat!«⁷

E ponton egy különösen jelentős példához jutunk: a részlet arról tanúskodik, hogy az utánzó tevékenység az értelem megnyilvánulásaként és annak bizonyítékaként értelmezhető, amivel a majom „majmolása” nem vethető össze. Ugyan az nem vitatható, hogy az állati viselkedésben is mutatkozik nyoma a mimetikus, játékos formáknak, de azok az értelem tényleges munkája nélkül és az ösztön szabályozó behatása révén keletkeznek. Az utánzás tehát kitüntetett emberi tevékenység.

A hosszas bevezető, mely az *Értekezés a nyelv eredetéről* számos gondolatán végighaladt, azért volt szükséges, hogy elcsípjük a herderi elgondolást, és abban a mimézis jelenségének helyét. Egy lényege szerint antropocentrikus, az ember és állat viszonyát az értelem és nyelv összefüggésében értelmező elgondolással van dolgunk. Herder az ember felsőbbségének értékeléséből indul ki, amely mellett az eszesség és észhasználat megkülönböztető jellegével érvel. Bár elismeri, hogy az állat rendkívüli, olykor az embert meghaladó teljesítményre képes, de azt sajátos „gyengeségével”, az ösztönösségével hozza összefüggésbe. Az embert viszont szabadság jellemzi mindazoktól a megkötésektől és determináltságoktól, amelyeket az ösztön feltételez. A megkülönböztetés hatálya mintegy magától értetődően terjed ki a mimézisre is, amely a tudatosság egyik szimbolikus helyévé avatódik. Nietzsche parafrázálva mondhatjuk, hogy az utánzás emberi, nagyon is emberi.

Tanulmányomban az előzőleg Herder példáján bemutatott antropocentrikus nézet két, egymástól eltérő kihívóját szeretném bemutatni. A mimézis kérdése különösen alkalmasnak látszik arra, hogy ehhez a vizsgálódáshoz vezérvonalként szolgálhasson. A következőkben azt fogom vizsgálni, hogy a mimézis problémája miként jelenik meg két filozófiai elgondolásban, melyek – különböző mértékben – az emberi és állati közötti differenciával foglalkoznak. A tárgyalásban a kérdés egy-egy lehetséges feloldását Hans-Georg Gadamer és Giorgio Agamben megközelítése fogja képviselni. Noha Gadamer és Agamben gondolkodásmódját látszólag kevés szempont kapcsolja egymáshoz, a mimézis problémáját mindkettőjük esetében össze lehet fűzni az antropocentrikus szemlélet kritikájával.

Gadamer: a mimézistől a differenciáig

Gadamer a maga miméziselméletét elsősorban a művészet kontextusában fejti ki. Noha az elgondolás ettől a vonatkozásától nem választható el, mégis felismerhető benne, hogy annak van az emberi viselkedésre általánosan érvényes vetülete. Ahogy az *Igazság és módszer* tömör megfogalmazása rámutat: „A megmutatott itt van, ez a

mimetikus alapviszony”.⁸ Bármilyen utánzás feltételezi – magyarázza Gadamer –, hogy valami bemutatásra kerül, vagyis létrejön egy olyan mező, ahol a megmutatott nem a maga ténylegességében áll elő, hanem a reprezentáció virtualitásában alakul meg. A mimézis alapvetően a jelenlét, az ittlét egy sajátos *modus*a.

Gadamer kedvelt illusztrációja az utánzó gyermeki játék. Vegyük a magyarázat alapjául tehát ezt a példát: a gyermek egy állatot utánzó. Ekkor azt reméli, hogy olyan mozgásokat végez, amiről *felismerik*, hogy mi is az utánzott. A kérdés, amire ebben az összefüggésben végig figyelniünk kell az, hogy *miképp* találhatja el a megfelelő kifejezést, hogy elérje a célt. A gyermek a gesztusaiban és azok révén megalkot egy *másikat*, egy olyan reprezentációt, amely bár éppen az ő mozdulataiban mutatkozik meg, mégis elkülönül tőle.

Az utánzó játék teljesítménye, hogy egy olyan *közeget* terem, amelyben nem kéri számon valaminek a ténylegességét, hanem a konvenciók megértése folytán a játékot játékként fogadják el. A gyermek maga teremti meg a mimetikus teret, amelyben valami megérthetőként, felismerhetőként jön létre. A mimézis éppen annak lehetősége, hogy egy ilyen tér megalakulhasson, s értelemmel, jelentéssel telítődhessen, amely felé az utánzó jelenet szemlélője kérdőleg és megértőleg fordulhat. A mindennapi, gyermeki játszótevékenységekben éppúgy, mint a műalkotás esetében a mimézis abban a „minthában” sűrűsödik össze, amely mint „varázsszó” az alkotó tevékenységet, a *poiesisz*t hozza működésbe. „Aki utánzó valamit, az előidézi, hogy itt legyen”,⁹ állítja Gadamer, vagyis a „mintha” megidézi, idézőjelbe teszi és előidézi valami jelenlétét. Ez teremtés *per se*, alkotó mozzanat, amely a semmiből valamit előállít.

Teremtőerejének köszönhetően a mimézis jelensége a hermeneutikai művészet-filozófia egyik kulcsfogulatának alapjává válik. Gadamer a terminust a tekintély, az allegória vagy a reprezentáció fogalmaihoz hasonlóan rehabilitálja, vagyis annak hagyományos interpretációihoz képest egy, a korábbira támaszkodó, mégis azt megújító értelemmel vonja be a hermeneutikai diskurzusba.

A mimézis ebben a rendszerben azért bír kiemelt jelentőséggel, mert hozzájárul a reprezentáció, a gadameri művészetfilozófia egyik központi jelenségének a megértéséhez. A reprezentációt úgy határozhatjuk meg, ha előbb megkülönböztetjük az ábrázolás azon paradigmájától, amely egy rajta kívül álló dologiság leképezésének látja az alkotást, amely éppen a mű keretében kap második megjelenést. Ehelyett Gadamer a reprezentációt egy kivételes státusú bemutatásaktusként határozza meg, melyben a megmutatkozó sajátos igazságában ismerhető fel, amiként a művészet terén kívül nem látható. A mű nem re-produkció, hanem re-representáció. Ahhoz, hogy a reprezentáció létrehozassa a bemutatás e terét, mimetikus teremtőmozzanatot alkalmaz: a műben egy világ megteremtése történik, a műalkotás saját ideje és tere jön létre, amely valamiképp kiemelkedik a maga hétköznapiságából, miközben másfelől mégsem lesz pusztán irreális, valótlán vagy álomszerű. A mű ténylegessége és valószínűsége nem egy mintához való hasonlóságában mérhető, hanem a reprezentáció jelenléteremtő s ebben a teremtő aktusban fennálló értelemkereső erejében.

8 | Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*a. (Ford. Bonyhai Gábor.) Gondolat Kiadó, Bp. 1984. 95.

9 | Uo. 95.

Az értelem létrejöttének egy szemlélő harmadik a feltétele. A korábbi példából is kitűnik, hogy a gyermek imitatív gesztusait csak akkor értheti meg, ha a szemlélő maga is bekapcsolódik a játékba. Bár passzívnak tűnik a nézői szerep, az voltaképp nagyon is aktív viszonyulás: a szemlélő akkor érti meg az utánzást, ha a konstatólő látás rutinját felfüggesztve a játék újszerű értelme szerint interpretálja azt, aminek része a rutinszerű működés hiányának „kényelmetlensége” is.

Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy ez az értő magatartás nem abban áll, hogy összehasonlítsuk a gyermek és az állat mozgását, pontosan felmérve, hogy hány mozzanatban tűnnek egymáshoz képest azonosnak. Egyáltalán, a mimézis nem a hasonlóságon áll, hanem azon, hogy felismerjük-e, ami a játékban reprezentálódik, tehát jelenlétre tesz szert.¹⁰ Nyilvánvaló, hogy a mimézis sikeressége nem a megtévesztésig pontos hasonlóságon áll, hanem azon alapul, hogy a megjelenítés a maga valóságának mértéke szerint pontos és értelmes legyen. Következésképp a gyermeki játékban, akárcsak a művészetben, a mimézis nem egyszerűen egy utánzat vagy másolat létrehozását jelenti, hanem az új jelentés megteremtését.

Gadamer még tovább lép a mimézis teremtő vonásának elemzésében, amikor azt állítja, hogy a mimézis struktúrájában a *poiesisz*szerű jelentéssalkotáshoz egy másik aspektus, az újrafelismerés mozzanata tartozik hozzá. A mimetikus játék szükségképp az ismerősre épül, feltétele, hogy valamilyen előzetes tapasztalatot is mozgásba hozzon, hisz enélkül egyáltalán semmit sem jelenthetne a megmutatott. A felismerés szükségképp egyben *újrafelismerés* is.

Mindebből következik, hogy a mimetikus kifejezés a mint-struktúra szerint szerveződik. Az utánzó játékban úgy áll elő a mutatott, hogy azt tudjuk rá mondani: „ez az”, és közben azt értjük alatta: „ez úgy mutatkozik meg, *mint* az”. A gyermek mozgását úgy ismerhetjük fel, *mint* a ló futását, ami nem azt jelenti, hogy a futó állat ismert mozdulatsorával találkozunk. A szökdécselés, nyihogás, futkosás kavalkádjával, amelyet a gyermek kedves játéka produkál, ott és akkor találkozunk először, mégis megértjük, hogy a sűrű tapodás most olyan szerepet tölt be, *mint* az ismerős lódobogás. Ezért érvel úgy Gadamer, hogy a mimézis nem memória kérdése, hanem a tudásé, amelyben az előbbi is működik.¹¹

Az újrafelismerés mozzanatában rejlik a mimézis ismeretértéke. A mimetikus forma lehetővé teszi, hogy felmutatottat – amely először és eredeti módon épp ebben a keretben születik meg – mégis úgy ismerjük fel, mint ami az ismerősre utal. Az összekapcsolás mozzanata biztosítja, hogy ami először jelenik meg, az valamiképp már ismert; és ami ismerősnek tűnik, azt most először mutatkozik meg ebben az alakban. Sajátságos következménye az a mimetikus gyakorlatoknak, ami így előtérbe kerül: az utánzó játékban is benne rejlő, de hangsúlyosan éppen a művészetben megmutatkozó vonása a mimézisnek, hogy a megmutatott itt egy szempont alá rendelve, bizonyos aspektusából láttatva világlik elő. A mű mond valamit arról, amit megmutat. A műalkotásban, a kiemeltségnek ebben az állapotában, a szemlélő érintve lesz attól az értelemről, amely a műben jön létre. Hisz közvetlenül számára jelent valamit a műben tapasztalt, az ő szempontjából adódik az ismerős ismeretlensége. A műalkotás

10 | Vö. Hans-Georg Gadamer: Art and Imitation. In: uő: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge University Press, New York 1986. 98.

11 | Uo. 99.

tapasztalata éppen ez: arra való nyitottság, hogy „a műalkotás mennyire igaz, tehát mennyire tudjuk benne magunkat és valami mást újrafelismerni”.¹²

Mindazok után, hogy a mimézist elvezettük a műalkotás és az abban végbemenő kivételesen összetett megértési folyamatok felé, talán különösnek tűnik, hogy a probléma egy másik gondolat vonalán megközelítve az állati értelem irányába vezet el. A műalkotás kulturális jelenség, igazság- és világszerűségének megértését – amelyet a mimézis egy aspektusaként mutattam be – emberinek, nagyon is emberinek tart-
hatjuk. Azonban, ha a mimézis egy másik gadameri elemzésén indulunk el, az állati viselkedés mégsem tűnik olyan távolinak. Ennek megvilágításához a mimézisnek a játékkal való mély összefüggését kell figyelembe vennünk.

Gadamer művészetfilozófiájában a mimézis fogalma szorosan kapcsolódik a játék jelenségéhez. A játék hermeneutikai elgondolását a szerző az *Igazság és módszer*ben részleteiben kidolgozza, amikor az ontológiai megközelítés magyarázatában „vezérfonalként” hivatkozik rá.¹³ A probléma egy gazdag filozófiai, antropológiai és kultúratudományi hagyományra helyeződik rá, amelynek a filozófiai hermeneutikába való becsatornázása kivételesen produktívnak bizonyul. A játék és a mimézis összefüggéseit, az előzőekben kifejtettek alapján, könnyen feltárhatjuk. A játék mimetikus karaktere révén teremt meg egy idézőjeles téridőt, egy saját világot, amelyet ellát önálló szabályokkal, illetve korlátokkal. Kultúrától függetlenül mindenki érti, hogy a játékban valami fennáll, tehát jelenlétre tesz szert, és ebben a létében az valamilyen módon elkülönül más élethelyzetektől. Az ember társas viselkedését át- meg átszövik a játékos formák, akár a rítus, az igazságszolgáltatás vagy a művészet területét vizsgáljuk.¹⁴ A mimetikus viselkedés univerzális voltának felismerésére már Arisztotelész is ráirányítja a figyelmet:

Az utánzás vele született tulajdonsága az embernek gyermekkorától fogva. Abban különbözik a többi élőlénytől, hogy a legutánzóbb természetű, sőt eleinte éppen az utánzás útján tanul is; öröme leli az utánzásban. Ezt bizonyítja a művészi alkotások példája (...).¹⁵

Gadamer számára fontos az arisztotelészi elemzés, többször, több vonatkozásban tér ki rá. Most mindössze arra a részletre irányítanám rá a figyelmet, hogy Arisztotelész a mimetikus játék általános jellegét hangsúlyozza: az állat és az ember egyik közös vonása, hogy mimetikusán viselkedik. Igencsak meglepő e tény hangsúlyozása egy művészetről szóló tanulmánynak rögtön a legelején.¹⁶

Ha Gadamer érdeklődését a mimetikus természet közösségével kapcsolatban valóban a maga jelentőségében akarjuk érteni, tekintetbe kell vennünk Johan Huizinga játékelméletét, amely gondolkodására nagy hatást gyakorolt. A holland kutató

12 | Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 95.

13 | Lásd az ezzel foglalkozó fejezet címét: A játék mint az ontológiai explikáció vezérfonala. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 88.

14 | Hans-Georg Gadamer: *The Play of Art*. In: uő: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge University Press, New York 1986. 128–129.

15 | Arisztotelész: *Poétika*. (Ford. Sarkady János.) Irodalmi Könyvkiadó, Buk. 1969. 11.

16 | A *The Play of Art* c. tanulmányra utalok.

ugyanis azt állítja, hogy a játék az emberi, sőt akár az állati viselkedésben való megjelenésében is

túlmegy a tiszta biológiai vagy legalábbis lelki tevékenység határain. Értelmes funkció. A játékba mindig »belejátszik« valami más, ami túlnő az életfenn-tartás közvetlen ösztönén és értelmet ad az élettani tevékenységnek. Minden játék jelent valamit.¹⁷

Huizinga szerint nem azonosítható ez a jelenség sem a szellemmel, sem az ösztönnel, mégis egy olyan értelmes és jelentéssel tevékenységről van szó, amely még az állatnál sem magyarázható az életfenntartás pusztá készítésével. Úgy tűnik, hogy a játékban villan fel az értelem lehetősége.

E tekintetben Gadamer egyetért Huizinga érvelésével. Úgy látja,

nem úgy áll a dolog, hogy az állatok is játszanak, s átvitt értelemben még a vízről és a fényről is azt mondhatjuk, hogy játszik. Ellenkezőleg: az emberről mondhatjuk, hogy ő is játszik. Az ő játéka is természeti folyamat.¹⁸

De ugyanez elmondható a mimézisről is, hiszen az „úgy cselekedni, mintha”-viselkedés az állatoknál is megfigyelhető.¹⁹ A kiskutya csintalanul belecsíp társába, hogy mímélje a verekedést, ugrál, ugat, de gyakorlatilag nem támad, csak olyan jeleket ad, *mintha* azt tenné. Már az állatnál is megfigyelhető, hogy a tényleges cselekvést egy szimbolikus aktus helyettesíti.

A mimézis általánosságát nyugtázva Gadamer egy óvatos kérdést fogalmaz meg:

Hogyan illik mindez abba a sémába, amely szerint az állatvilágban minden viselkedés ösztönös parancsoknak engedelmeskedik, míg az ember szabad döntéseket hoz?²⁰

Világos, magyarázza a szerző, hogy ezt az álláspontot több elmélet is megcáfolni látszik, amikor azt bizonyítják, hogy az ember ösztönös viselkedését nemcsak a tudatalattiban érhetjük utol, hanem a tudatos szférát is át- meg áthatják a tökéletesen nem kontrollált, a ráción túlról érkező elemek.²¹ A játék és mimézis fogalma azonban, úgy tűnik, a másik oldalról, az állatok felől is megbontja a szigorú elhatárolás lehetőségét. Az értelem mozgása benne rejlik a mimetikus játszás működésében, ami az állatitól sem idegen. A mimézis elemzése maga egyfajta kritika az antropocentrikus szemlélet ellen.

Ha az értelmi működés a mimetikus és játszó viselkedés minden formájában benne foglaltatik, úgy az embernél ennek egy sajátos változatával találkozunk. Mint

17 | Johan Huizinga: *Homo Ludens*. (Ford. Balogh Tamás.) Helikon Kiadó, Bp. 2023.13.

18 | Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 90.

19 | Az állati viselkedés játékos karakteréről beszél: Hans-Georg Gadamer: *The Play of Art*. 124–125.

20 | Az angol szövegben: „How does this fit in with the claim that in the animal world, all behavior obeys instinctual imperatives, while in the case of man, everything follows from a freely made decision?” – Uo. 125. (A szerző fordítása.)

21 | Vö. uo. 123.

játék a mimézis is az ösztönös, az életfenntartást szolgáló cselekvéseket meghaladó, ebben az értelemben „felesleges” tevékenység. Egyfajta cél nélküli célszerűség jellemzi, aminek következtében a játékos magatartás a szabadság valamiféle aspektusát igényli. Egy kísérletező, döntéseken és következményeiken fennálló heurisztikus mozgás a sajátja, amely szerint a játészó kipróbálhat lehetőségeket, előre tervezhet, terveit módosíthatja, vagy csalódhat kimenetelükben. A játékban a cselekvés nem korlátlan, hanem a szabályok által kijelölt térben bontakozik ki, épp ez a keret teszi lehetővé a kreatív, önálló viszonyulást.²² Következik ez abból, hogy a játék nem létszükséglet, pusztán azért folytatjuk, mert örömet hoz, ennyiben a „játék fölösleg”.²³ Gadamer úgy látja nemcsak az értelem, de a szabad cselekvés is benne mozog a mimetikus játékmozgásban. Még a gyermek és az állat játékában is kimutatható a szabadság ezen ősfarmája vagy csírája, amikor az az ösztön életfenntartó sürgetése nélkül választ magának tevékenységet.

Úgy tűnik mindebből, hogy a hermeneutikai szemléletben az állati világ viselkedésmintái bizonyos fokig párhuzamba állíthatók az emberi viselkedéssel, többek között éppen a mimetikus tevékenységek területén. A mimézis az emberi lét meghatározó gyakorlata, amely nemcsak az esztétikai tapasztalatban, hanem a társadalomiség megannyi területén jelen van. Noha sajátosan kulturális jelenségnek tűnhet, a mimetikus játéktapasztalat mégis egy olyan közös alaphól ered, amelyben osztozunk az állattal. Épp ez a közösség ok arra, hogy meghaladjuk a differenciát, mely a humán és a szubhumán kontinuumában képzelet el az ember lényegét az állatihoz képest. A gadameri felosztásban az antropológiai szemlélet meghaladása egy közös alap feltételezésében mutatkozik meg, melynek két külön variációjának bizonyul az emberi és az állati.

Agamben: a differenciától a mimézisig

Agamben *A nyitott* című kötetében reflektál az ember-állat viszonyt tematizáló kísérletekre, ahhoz hasonlókra, mint amit jelen tanulmányban Herdernél vagy éppen Gadamernél mutattam ki.²⁴ A kötet fő tézise, hogy az állat és az ember közötti megkülönböztetés olyan tudományos és filozófiai kérdés, melyet mindig ideológiai problémaként vetettek fel.²⁵ Az elemzésben a klasszikus antropocentrikus szemlélet mutatkozik meg, mint egyfajta rejtett, hitszerű meggyőződés, amelynek funkciója, hogy az ember önmeghatározásának alapját biztosítsa.

Agamben rámutat, hogy az élet fogalma „olyasvalami, amit nem lehet definiálni, de ami, épp emiatt, folyamatos tagolást és felosztást követel”.²⁶ Legyűrhetetlen nehézséget

22 | Vö. Hans-Georg Gadamer: *The Play of Art*. 125.

23 | Uo. 24.

24 | Giorgio Agamben: *A nyitott. Az állat és az ember*. (Ford. Darida Veronika.) Kijárat Kiadó, Bp. 2024.

25 | Ha ez így van, akkor nem lehet egy egyszerű és ártatlan, de még meg nem fejtett kérdésnek vélni, Agamben sürgetőleg fogalmazza meg a tisztázását, ugyanis e kategorizálásoknak, éppen ideologikus tartalmuk miatt, igencsak messzire vezető következményei lehetnek. A veszély, melynek valóságosságát a történelem maga is mutatja, a kategóriák tetszőleges kiterjesztésében állhat, ami révén megadható vagy elvitatható az emberség az embertől, a méltóság az állattól. – Vö. uo. 47.

26 | Uo. 23.

jelent, hogy a teljes definíció szerint végtére is meghatározzuk, mi az ember vagy mi az élet, ami másfelől nem jelent akadályt abban, hogy ezeket különböző tudományos és nem tudományos megközelítések szerint tárgyaljuk, megértsük és felhasználjuk. A politikai, filozófiai, teológiai, biológiai stb. perspektívák egy-egy szeletét kívánják leírni annak az üres helynek, amely az ember helyén áll. Ugyanígy egy hiányzó láncszemet jelent, egy *missing link* a kapocs az evolúciós sorban, amely az embert a majomtól megkülönbözteti. Az ember eredete homályos pont, a kezdet kérdése nem ad megnyugtató választ arra, hogy miben különbözünk legközelebbi állatrokonunktól, a majomtól, vagyis nem mutatja meg tisztán és világosan, lehangoló bizonyossággal, hogy az ember valahol *mégsem* olyan, mint a többi állat.²⁷

Világosan megmutatkozik a probléma abban a kérdésben, amely Herdert magát is foglalkoztatta, ahogy arról az előzőekben már szó esett. Rendszerint előbukkan egy feloldozó válasz a differenciára, miszerint a világos, megkülönböztető vonást a nyelv jelenségében kell keresnünk. Az állat némasága koronatanú az ember emberisége mellett, ami így végtére a kontraszt által nyer meghatározást (ti. az ember az, ami nem állat). Azonban a klasszikus válasz egy időtálló paradoxonba torkollik. Az önellentmondás akkor válik nyilvánvalóvá, ha feltételezzük, hogy az ember eredetét éppen az a specifikus tényező határozza meg, amely létrehozta a közte és a majom közötti különbséget. Hisz a differenciának már eleve fenn kellett volna állnia, hogy az elkülönöződés végbemehessen. Ezzel az elképzelés azt feltételezi, hogy az, ami a különbséget megteremti, egyszerre előzi meg az eredetet, és azzal egy időben képződik meg. A hiányzó kapocs utáni kutatás nem szűnik meg a nyelv kérdésében sem.²⁸

A hiányok kipótlására, a problémák felszámolására az embernek okos megoldása született, Agamben fogalmával, az *antropológiai gépezet* hozta működésbe. Ez a masina „optikai természetű” és

tükrökből álló gépezet, amelyben az ember, ha belenéz, saját képét mindig is deformáltan, majomszerű vonásokkal látja. A *Homo* egy alapvetően »antropomorf« állat (...), amelynek ahhoz, hogy ember lehessen, egy nem-emberben kell magára ismernie.²⁹

Az idők során a gépezet újabb és újabb kereteket szerkesztett a humánnum öndefiníciójához, melyet a negatív dialektikus gondolkodás irányított: azt kereste, hogy mi az, ami nem ember, és ebből a kiindulópontból tért vissza a humánnum meghatározásához, következetesen kizárni igyekezve saját köréből az állati szférát – és egyúttal ezzel nyomta el a rettegést annak közelségétől.

A definíciós kísérletek úgy működnek, hogy bizonyos elemek befogadását és mások kizárását írják elő, ezzel pedig különböző csoportosításokat tesznek lehetővé. A modern antropológiai gépezet például az emberi társadalmon belül különít el bizonyos csoportokat, akiknek a szubhumán vagy animális státuszt adja (ilyen sorsra jut

27 | Agamben ugyan nem ír róla, de világos, hogy manapság a közeli emberrokonainkkal hasonló definíciós válságban állunk, mint a majmokkal. A Neander-völgyi ember, mint majomszerű rokon, éppen újraértelmeződésen megy át. A kutatás egyre nyitottabbnak mutatkozik rá, hogy méltó emberpartnernek, értelmes lénynek feltételezze a *Homo Sapiens* e megrázóan hasonló társát.

28 | Az önellentmondást mutatja be Agamben: *i. m.* 44–45.

29 | Uo. 37.

az őrült, a kómás vagy adott történeti összefüggésben a zsidó). Ezzel szemben az antik gép befogadó természetű, és számára az, ami eleve állatnak látszik, belejátszik az emberibe (például a vadember, az embermajom vagy az állatként vásárolt rabszolga, a számára animálisnak tűnő barbár).³⁰ Agamben rámutat, mindkét gépezet

középpontjába az indifferencia zónáját iktatja, amelyben – egyfajta mindig hiányzó, mert virtuálisan jelenlévő *missing link*ként – kell megtörténnie az emberi és az állati, az ember és a nem ember, a beszélő és az élő tagolódásának.³¹

Az antropológiai gépezet tehát az ürességet nem szünteti meg, ott áll benne, mint a hiányzó láncszem az eredet kérdésében. Ennek ellenére a masinéria mégis el tudja látni feladatát, vagyis képes arra, hogy elrejtse ezt az üres teret anélkül is, hogy meghatározná, mi a valóban emberi. A definíciós szükségletre az lesz a válasz, hogy a befogadások és különböződések játékában a humánt az inhumán felől határolja le. A gép szüntelen kidobja a válaszokat a kérdésre, hogy mi az, ami még vagy már nem ember.

Agamben elgondolását az antropológiai gépről értelmezhetjük a mimetikus gyakorlat egy megjelenéseként. A filozófus felismerésének tanulsága ugyanis az, hogy az emberi önazonosság egyfajta utánzás révén alakul meg: az ember folyamatosan mások tükrében ismeri fel önmagát, és önmeghatározásához mindig szüksége van egy külső referenciapontra, amelyhez képest definiálhatja magát. Bár az ember nem képes betölteni a hiányzó helyet, azaz nem rendelkezik teljes meghatározottsággal önmaga emberségéről, azt egy mimetikus mozzanattal helyettesíti. Ezt úgy valósítja meg, hogy igyekszik megfelelni annak a képnek, leutánozni azt a generált embereszményt, amelyet a gép a kontraszt alapján megalkot. Egy adott korszak kulturális és társadalmi keretei így meghatározzák azt a tükröt, amelybe mindenki beletekint, illetve amelyben megérti magát, mint embert. Az üres hely problémáján felülemelkedve így már nem fenyegető a majomarc, amely olyannyira hasonlatos az emberéhez.

Az antropológiai gépezet tehát mimetikus természetű, amelyben a szembeállított másik, az állat egyszerre tűnik hasonlatosnak és különbözőnek. Az önmeghatározás gépe egy dinamikus, újra és újra alakuló, normatív (éppen ezért nehezen is elcsíphető) munkát végez, aminek következtében az utánzandó kép sosem végleges, hiszen mindig az éppen aktuális „nem ember” kontextusában nyer értelmet.

A mimetikus gyakorlat itt a gadameri *poiesziszt* és szabadságot hangsúlyozó paradigmával szemben konpenzatorikusnak bizonyul. Az utánzás arra való, hogy felzárkózhassunk az emberihez, és kipótolhassuk azt a hiányt, amely a fogalom közepében áll. Így tehát Agamben elgondolásaiban a differenciától eljutottunk a mimézis kérdéséhez. A szerző gondolatmenete végén azonban megnyitja annak lehetőségét, hogy megpihentessük az antropológiai gépezetet, amelynek

működésképtelenné tétele nem azt fogja jelenteni, hogy új – hatékonyabb vagy hitelesebb – tagolási módokat keresünk, hanem hogy felmutatjuk a központi ürességet, az embert az állattól – az emberen belül – elválasztó hiátust.³²

30 | Vö. uo. 46.

31 | Uo.

32 | Uo. 99.

Tehát hangsúlyosan nem jobb és pontosabb kategóriákra van szükségünk az ember-állat differencia elgondolásához (mely által egyúttal hatalmunkba keríthetnének azokat), hanem arra, hogy gyakoroljuk a nem tudás tudásának szókratészi bölcsességét azzal, hogy a hiátust, mint hiátust értjük meg.

Következtetések

A miméziselméleten végigtekintve világossá vált, hogy Gadamer hermeneutikájában az emberi és az állati szféra nem idegenül el egymástól. A német gondolkodó kiindulópontja szerint a mimézis és a mimetikus játék az animális és a humánus közös vonása, melyben értelem, szabadság és rendteremtő erő nyilvánul meg. Ennek következtében nincs szigorú, kategoriális elhatároltság a két princípium között, hanem arról van szó, hogy ugyanazok a képességek más-más variációban helyezkednek el. A művészet mimetikus jellege az ember kultúráképző és világalkotó képességének egyik nagy teljesítménye, melyben önálló bemutatásokkal (és semmiképp sem pusztá leképezésekkel) találkozhatunk. Ezek jelentősége nem kisebb, minthogy az embert önmagával találkoztatja, és az igazság tapasztalatában részesíti. Ezért igazán meglepő – legalábbis merőben eltérő a klasszikus antropocentrikus nézőponttól – az állat beengedése a kreatív és létrehozó szférába. Az állat e szemlélet szerint nincs bezárva ösztöneibe, ha játsszani tud, hisz az semmiféle készletet nem szolgál. Gadamer újszerű meglátása a mimézis révén a két zóna szigorú határainak felfüggesztésében áll, egy olyan közös alap meghatározásában, amelyhez képest mind az állat, mind az ember sajátos fejlődési irányt vesz.

Agamben az antropológiai gép kifinomult munkáját látja a differenciáló kísérletek mögött. Egy negatív mimézisről beszélhetünk itt, melyben az ember a saját maga képét majmolja. A szerző az antropológiai gép – mely a poszthistoritás korszakában már nem tud új képet alkotni, és így üresben jár – felfüggesztését javasolja. Szerinte a központi hiátust, az ember és állat közötti közösség és elkülönböződés megmagyarázhatatlan feltjét, éppen így, teljes fel nem fedhetőségében kell kezelnünk. Az embermivolt lényegét nem szükséges újra megtalálnunk vagy feltalálnunk, és legkevésbé sem kell ezen keresztül megpróbálkoznunk azzal, hogy megértésünk és ezzel irányításunk alá vonjuk azt, ami állati. A nem tudás tudása szelíd hozzáállás, mely anélkül tudja kezelni az ember lehetőségét a nyitott megvilágosodásra, hogy azt végképp el-nem-rejtetté kívánná tenni.

Human, All Too Human? The Role of Mimesis in the Readings of Hans-Georg Gadamer and Giorgio Agamben

Keywords: animal, human, mimesis, self-image, instinct, superiority, mimetic play, representation, recognition, artwork, excess, anthropocentric perspective, ideology, language, anthropological machine, ape-likeness, missing link, knowledge of non-knowledge, as-structure, Aristotle, H.-G. Gadamer, Giorgio Agamben

Theoretical approaches to the relationship between human and animal can be regarded as paradigmatic cases of self-definition practices. To the extent that the domain of human existence can be distinguished

from that of the animal, a negative logic brings into focus what is specifically human – namely, the way in which the human being comes to understand itself and differentiate itself from what it is not, but the Other.

This study examines two philosophical positions that reflect upon the disturbances arising within such boundary-forming attempts: the writings of Hans-Georg Gadamer and Giorgio Agamben reveal two distinct ways of addressing this issue. The analysis focuses on a single dimension, the aspect of mimesis, which provides a framework for elucidating interpretative perspectives on the differentiation between human and animal existence.

VERES ILDIKÓ

Elmélet és megéltség

Brandenstein Béla sorseseeményei és az életvilág alrendszereinek elmélete

Prológus

Brandenstein Béla munkásságának feldolgozása a több évtizede tartó, a magyar filozófia történetéről folytatott kutatásaim lényeges szegmensét képezik. Több mint harminc éve kerültem kapcsolatba családjával, gyermekeivel, akik minden tőlük telhető segítséget megadtak ahhoz, hogy kutatómunkám során több tanulmány, kötet, konferencia szülessen munkásságáról. Különösen sok segítséget kaptam a Bécsben élt Brandenstein Máriától, a Münchenben élt Brandenstein Hannától, akinél utolsó hónapjait töltötte, és Németországban, Saarbrückenben élő fiától, Brandenstein Jánostól. Több alkalommal voltam a hagyaték feltérképezése miatt Brusinóban, egy, a Luganói-tó partján, domboldalon, gyönyörű villákból álló birtokon, ahol összeszedtük Máriával az ott megmaradt iratokat, másolatokat. Saarbrückenben Jánosnál volt a kéziratok egy része, aki nagyon sokat segített a részben már csoportosított kéziratok, levelek rendezésében.

A sorseseemények és az életvilág alrendszereinek elmélete

Brandenstein élettörténetében két határozottan elkülönülő korszak van: 1945 előtt a hazai filozófiai élet meghatározó alakja volt, de emigrációjában is kiemelkedő tudományos és oktatói munkát végzett, miközben a kettős identitás dilemmáit éli meg.

Dolgozatunk első részében Brandenstein Béla sorseseeményeibe és a 'szellemi életteré'-be vetünk néhány pillantást. A második részben a brandensteini bölcsélet egy-egy szegmensét tekintjük át.

Brandenstein az MTA főtitkári irodájában dolgozott 1925-től, 1927-ben egyetemi magántanárrá nevezték ki a Kir. Magyar Pázmány Péter Tudományegyetemen, 1929-től a bölcsészkar III. (gyakorlati) filozófia tanszékén a filozófia nyilvános rendkívüli, majd, Pauler Ákos halála után, 1934-ben nyilvános rendes tanára lett.¹ A hazai

1 | Számos tanulmánya jelent meg több szakmai folyóiratban. Többek között a budapesti lapokban: *Magyar Katholikus, Esztétikai Szemle, Theologia*. Az *Athenaeum* című folyóirat munkatársa 1927-től, majd

bölcséleti élet egyik vezető alakja volt a két világháború között. Az *Athenaeum* előadás-sorozatainak egyik fő szervezője és irányítója.

Sándor Pál a Harmadik Birodalom bűvöletében álló és azt kiszolgáló filozófusként jellemzi, akinek Arisztotelészről Hitlerig vezetett az útja. Egyetértünk Hanák Tiborral, aki a következőket írja erről:

...ilyet csak az írhatott, aki nem olvasta Brandenstein idevonatkozó fejtegetéseit és nem ismerte emberi, filozófusi attitűdjét. Mélyen vallásos felfogása kizárta, hogy híve legyen bárminemű világi teremtmény, akár az anyag, akár a faj istenítésének.²

Brandenstein *Humanizmusról* szóló vita-összefoglalója az *Athenaeumban*,³ de *Az ember a mindenségben* című bölcséleti antropológiájának egyes passzusai is azt jelzik, hogy távol tartotta elméletileg is magát az antihumanista, emberellenes eszmétől. Az életbeli tények is hasonlókat igazolnak. Hanák két esetet említ e vonatkozásban. Egyrészt a Nádor György körül kialakult helyzetet, aki a háború ideje alatt, bár megírta disszertációját Kiegegaard-ról, a zsidótörvények értelmében nem akarták engedélyezni, hogy doktorálhasson. Személyesen járt el Brandenstein a minisztériumban, hogy tanítványa (aki később, az ötvenes években Lukács György elnöksége alatt az Akadémia Filozófiai Bizottságának főtitkára lett) mégiscsak megvédhesse disszertációját. A Brandenstein Béla munkásságára vonatkozó hazai kutatások több tekintetben is kitágították az eddigi megközelítések horizontját, és mélyebb értelmezési körökben gondolták újra a két háború közötti hazai filozófia kiemelkedő alakjának szellemi hagyatékát.⁴ Az újraértelmezéshez hozzájárul, hogy a nagy Nietzsche-kötetet újra kiadta a Szent István Társulat 2002-ben, s Mezei Balázs így ír róla:

Báró Brandenstein Béla a két világháború közötti időszak egyik legismeretesebb és legkiválóbb filozófusa volt. [...] Kevesen mutattak olyan átfogó tájékozottságot a 20. század filozófiai és tudományos teljesítményeit tekintve, mint Brandenstein Béla. Ismeretei nem álltak meg a szaktudományok határainál,

1938-tól 1944 júliusáig Kornis Gyulával irányítják a folyóiratot, melyet gróf Révay József szerkesztett. A Magyar Filozófiai Társaság elnökévé 1938. május 14-én egyhangúlag Brandenstein Bélát választották meg. Mindemellett elnöke a Szent István Akadémia Bölcsélet- és Hittudományi Osztályának, a Magyar Pszichológiai Társaságnak, tagja a Magyar–Német Társaságnak, a Magyar Pedagógiai Társaságnak, az egyetemen az Esztétikai Gyűjteményt és a Lélektani Intézetet vezette, több más közéleti funkciója mellett. Eközben jelentek meg összefoglaló munkái: *Grundlegung der Philosophie* (1926–1927), *Művészetfilozófia* (1930), *Kierkegaard* (1934), *Bölcséleti alapvetés* (1935), *Az ember a mindenségben* (1936–1937), *Etika* (1938), *A lét forrásai* (1940), *Platón* (1941), *Nietzsche* (1942).

2 | Hanák Tibor: Brandenstein Béla – a filozófus. *Katolikus Szemle*, Róma 1989. 4.sz.

3 | *Athenaeum* 1938. november 8.

4 | Lásd a teljesség igénye nélkül: *Brandenstein Béla-émlékkönyv*. Szerk. Veres Ildikó. Miskolci Egyetemi Kiadó, Miskolc 2002; Veres Ildikó: *Mikrokozmosz a makrokozmoszban: Brandenstein Béla filozófiájának szegmensei 1944-ig*. In: *Mikrokozmosz im Makrokozmosz – Segmente der Philosophie Béla Brandensteins bis 1944*. Szerk. Böröndi Lajos. Integratio, Wien 2014; Veres Ildikó: *Hiány és létteljesség*. L'Harmattan Kiadó, Bp. 2017. 220 p; *Szellem és élet. Emlékkötet Brandenstein Béla halálának 30. évfordulójára*. Szerk. Veres Ildikó, Molnár Márton. Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, Bp. 2021. (*Munkafüzetek*, Hamvas Intézet).

mint munkái mutatják, [...] mélyen ismerte korának természettudományát és matematikáját is [...] haláláig magyar filozófusnak vallotta magát és hő vágya volt, hogy munkáival ismét hazatérhessen.⁵

Hazai korszakában állította össze, írta meg bölcseleti rendszerét, antropológiáját és vallás-, művészet- és történetfilozófiai munkáit.

Brandenstein stabil életrendjét gyökereiben megváltoztatta 1944. Turbucz Péter az alábbi sorokban világosan leírja a Pázmány Péter Egyetemen kialakult helyzetet:

Az egyetem más német származású és széles tudományos ismertségnek örvendő professzorai a bombázások ellenére javarészt Pesten, de legalábbis az országban maradtak. A Pázmány Péter Tudományegyetem mindössze hét professzora döntött a menekülés mellett. Brandensteinen kívül dr. Balás Károly és Magyary Zoltán jogi professzorokat, valamint Orsós Ferenc, Boros József, Burger Károly és Darányi Gyula orvostanárokat ítélték emiatt azonnali állásvesztésre. Mindazonáltal senkiben nem lehet kétség afelől, hogy budapesti tartózkodás esetén a filozófus is osztozott volna Dékány István, Prohászka Lajos, Kornis Gyula és mások sorsában, akiket a kiépülőben lévő kommunista diktatúra elüldözött pályájukról. Ráadásul ők még a szerencsésebbek közé tartoztak nem úgy, mint a sebesülésben elhunyt Joó Tibor, avagy Brandenstein közvetlen kollégája, gróf Révai József, akivel a kommunisták végeztek. Végezetül, nem utolsó szempont az sem, hogy németbarátsága miatt a fővárosban nem maradhatott, ellenkező esetben bizonyára megölik vagy legjobb esetben elhurcolták volna, legkésőbb februárban. A szovjet katonák kegyetlenkedéseitől szintén meg akarta óvni családját és önmagát egyaránt, ami pedig teljesen érthető.⁶

A budapesti bombázások elől 1944 őszén családjával előbb Dunántúlra menekült, majd Ausztriába, végül Németországba, Saarbrückenbe. Brandenstein Béla egyik lánya, Brandenstein Mária így emlékezik a menekülésük néhány válságos momentumára, amikor lovas szekéren feleségével és öt kicsi gyermekével rettegve hagyták el az országot:

Az országúton haladva repülőről többször rágéppuskáztak a hosszú lovaszeker-kolóniában vonuló menekülőkre. Egyik ilyen alkalommal, amikor meghallottuk a repülő közeledését, apám a földekre terelte a lovakat, mi lepatlantunk a kocsiról, és bevetettük magunkat az árokba. Még most is látom magam előtt, amint apám magas termetével erősen kilátszott az árokból. Mikor mélyen a repülőgép elhúzott fölöttünk, és ránk lőttek, rémülten elkiáltottam magam: „Apa, lapulj már le!” Szerencsére egyikünket sem ért találat.

5 | Brandenstein Béla: *Nietzsche*. Szent István Társulat, Bp. 2002.

6 | Turbucz Péter: Brandenstein Béla kétszeres karrierépítése. In: *Két világháború közötti magyar valóság-bölcseletek*. A 2023 szeptemberében a Makovecz Campus Alapítvány által szervezett konferencia előadásanyaga. Szerk. Jani Anna, Veres Ildikó. MCA Collegium Professorum Hungarorum, Piliscsaba 2024. 50.

Az is megtörtént velünk, hogy amikor apám éjszakára szállást keresett, elvesztettük egymást. Máskor meg egy meredek, macskaköves útszakaszon a kocsis nem bírta fékezni a kocsit, a lovak vágtattak lefelé az úton, a szekér egyik hátsó kereke felgyulladt, de mire leértünk a lejtő végén fekvő faluba, egy leleményes asszony, aki messziről látta ezt a jelenetet, egy gyorsan megragadt vödör vízzel leöntötte a lángoló kereket. Apám egyébként „Eine Alpenfahrt durch Österreich im Jahre 1945” (Alpesi utazás Ausztrián keresztül 1945-ben) címmel részletesen leírta menekülésünk történetét. Eredetileg Svájcba tartottunk, mivel egy ismerős hölgy kauciót fizetett értünk, de ez a terv nem valósult meg, ui. a svájci határőrök a sok gyerek láttán nem engedtek be az országba. Így aztán megrekedtünk a határ előtti Bangs nevű osztrák kis faluban, ahol senki sem örült jövetelünknek, hiszen abban az időben az osztrákok is elég nagy nyomorban éltek. Nemegyszer hallottunk olyat, hogy „menjenek vissza, ahonnet jöttek!” Az első három év nyomorúságos volt. Apámnak itt-ott sikerült elsűtnie egy-egy újságcikket, később már rádióban is tartott előadást. Végre 1948-ban meghívást kapott a saarbrückeni egyetemre. Kiderült, hogy már korábban meghívták volna, de nem ismerték tartózkodási helyét. Végül is az egyik újságban megjelent cikke révén akadtak nyomára. Attól kezdve lassan, de biztosan rendeződött életünk.⁷

Brandenstein Béla 1947. március 25-én hosszabb levelet intézett *Hajnal István-nak*, a bölcsészkar dékánjának, részletesen ismertette távozásának körülményeit, a következőket írta:

Néhány nappal ezelőtt tudomásomra jutott, hogy az egyik budapesti újságban rövid megemlékezés jelent meg rólam, abban az értelemben, hogy Ausztriában élek, visszatérési szándékaimat nem ismerik és így tanszékemet csakhamar be kell tölteni. Nem mulaszthatom el, hogy ezzel a megemlékezéssel kapcsolatban a következő közlést tegyem:

Én 1944 decemberében Hajnal István akkori dékán úrnak a Tanácshoz intézett hivatalos szabadságkérvényt adtam át abból a célból, hogy családomat a háborús eseményektől közvetlenül fenyegetett területről Svájcba költöztessék, ahonnan sürgőnymeghívást kaptam. 1945 áprilisában valóban át is utaztunk Ausztrián és a svájci határon jelentkeztünk, ahol azonban azt az értesítést nyertük, hogy a budapesti svájci követségen 1944. dec. 1-én megfolyamodott beköltözést – a nagy gyermekszámra való tekintettel – nem engedélyezték. Így telepedtünk meg akkor az osztrák–svájci határon, Feldkirchenben. Több hónappal a hadicselekmények megszűnése után sikerült Budapestről újra összeköttetésbe lépnem, ahonnan úgy értesültem, hogy tanszékelem megszűnt, illetőleg engemet arról elbocsájtottak „németbarátság” vádjá címén. Ez értesülés alapján itt maradtam és immár egy évnél hosszabb idő óta nagy filozófiai előadássorozatot tartok különböző városokban nagy számú és elmélyedő érdeklődésű közönség előtt, valamint tudományos munkámat is

⁷ | Jahnné Brandenstein Mária megnyitója. In: *Brandenstein Béla-émlékkönyv*. Szerk. Veres Ildikó. Mikes International, Hollandia 2005. 11–12.

sikeresen folytatom: például a legközelebbi hetekben jelenik meg egy 600 lapnál terjedelmesebb bölcseleti munkám. Mind ezen, hála Istennek, kedvező körülmények között is természetesen sajnálattal és fájdalommal érzem, hogy magyar hallgatóimat nem taníthatom és a magyar bölcseleti tudomány további fejlesztésében nem működhetem közvetlenül közre. Én ezt a tudományt 20 éven át fejlesztettem Magyarországon és úgy hiszem, mind ezen a téren, mind az egyetemi oktatásán, sikerült nem jelentéktelen eredményeket elérnem. Működésemben mindig az igazság szolgálata és a szellem szabadságának tiszteletben tartása vezetett: ezt a szabadságot a magam gondolatainak nyilvánítása terén is mindig igényeltem és mindmáig, itt is, biztosítani tudtam; e nélkül épen a bölcselet komoly művelése elképzelhetetlen volna. Működésem irányát meg nem alkuvó keresztény meggyőződésem vezérelte és vezérli; ezzel összhangban mindig a szoros európai együttműködésnek voltam és vagyok a híve és ennek a keretében, de sohasem igazságtalan egyoldalúsággal voltam németbarát – és ugyanakkor például franciabarát is, amit háborúelőtti, évenként megismételt párizsi látogatásaim tanúsítanak. Igazságosságomat és szeretetemet legjobban sok száz volt hallgatóm bizonyíthatja, közöttük nagyon sok rabbinövendék is; szociális és népi gondolkodásomat pedig sok írásom és előadásom igazolja. Ezt a múltbeli magyar működésemet a jövőben is örömmel és szeretettel folytatnám, ha határozott és érvényes biztosítékot nyerhetek arra vonatkozólag, hogy tudományos és keresztény meggyőződésemet szabadon vallhatom és hirdethetem, valamint hogy az egyetemi tanulmányi rend keretei között lehetséges módon Európaszerte kialakult működési területemen kiadási és előadási tevékenységemet – amely a magyar tudományosságunk megbecsülést hoz, aminthogy eddig is hozott – akadálytalanul kifejtethetem.⁸

Saarbrückenben az újonnan szerveződő egyetem egyik vezető professzora lett, s a filozófiai rendszertanon kívül a különböző filozófia- és esztétikatörténeti kurzusai is népszerűek voltak. Még nyugdíjba vonulása után is igen tevékeny volt. Emigráns létében folyamatosan résztvevője volt az emigráns magyar szervezeteknek, aktív tevékenységet folytatott a Szabad Európa rádió és a Müncheni Magyar Intézet szervezésében is, tagja volt a Magyar-Német Kultúrkörnek. Haláláig több német és magyar nyelvű könyve, tanulmánya jelent meg. Egyrészt a még itthon megjelent munkáit fordította németre, másrészt új kérdéskörökkel foglalkozott. Tematikusan például: a filozófia és a technika, Isten és ember, élet és halál, az emberi lét alapjai, az egzisztenciális bölcselet értékei és hiányai, a hit és kultúra kapcsolata, a keresztény humanizmus, a lelkiiség metafizikai jelentőségének problémái.

Aktív, természetesen nem legális kapcsolatot tartott a hazai üldözött filozófusokkal. Például levélváltásra került sor Schwartz Elemérrel 1952-ben a Szent István Akadémia szervezése érdekében, amelyet az emigrációban élő 'szentistvánakadémikusokból' terveztek megvalósítani.

Hamvas Béla *Karnevál, Scientia Sacra, Patmosz* című opusainak gépiratai Brandensteinnél voltak, amely a múlt század hetvenes éveiben Kemény Katalinnal, Dúl

⁸ | Turbucz: i. m. 63. ELTE, 8/b. A Dékáni Hivatal iktatott iratai 1946–47. 1709/1946–47: Brandenstein Béla levele a dékánhoz. Feldkirch–Bangs 1947. március 25.

Antallal, Fáj Attilával folytatott levelezéséből kiderül. Intenzív levelezésükben jelentős információkkal tájékoztatta Brandensteint itthon maradt barátja, Sarlóska Ernő, aki az 1940-es években a Fővárosi Könyvtárban dolgozott, majd 1948-ban B-listázták, és kitették állásából, 1957-től az Akadémiai Könyvtárban dolgozott.

Brandenstein Béla Beatrix nevű lányának férje lett Hanák Tibor, aki az első autentikusnak mondható, magyar polgári filozófia történetének szerzője, és szintén üldözötté vált Magyarországon.

Az emigráció mint sorsesemény megváltoztatta az előre nem látott jelent. Az új, a választott létvilág a régi értékek átmentését és újak megvalósításának lehetőségét is magában hordozta. Eljött a lét „*még-nem*”-je, ami, mint a heideggeri alapállásból is következik, hozzátartozott az egyén teljes létehez, eredendően és kiszámíthatatlanul. Mondhatnám azt is, hogy mindez úgy tartozott az individuum mindenkori jelenlétéhez, hogy még nem tudott róla.⁹

Elméleti koordinációs pontok Brandenstein Béla hazai korszakában – a teljes tudat és az ősválóság mint a priori rendezett tér

Mindenekelőtt egyik kulcspozícióban lévő kérdéskörét, a *teljes tudat* problémáját kell megvilágítanunk, amelyet részleteiben az antropológiájában és külön tanulmányban is elemez.¹⁰ E fogalomkörnek lényegi megállapításai nyilvánvalóan a filozófus elme, a filozófiai rendszert, metafizikát alkotó filozófus gondolkodására is vonatkoznak. Vagyis a filozófus elme amikor strukturálja, illetve eleve egy rendszerként tételezi a makrokozmoszt és filozófiai rendszerben értelmezi azt, akkor saját teljes tudatának olyan mechanizmusait is „igénybe veszi” tudattalanul, amelyek nem csupán a racionális-logikai regresszív módszert jelentik. Így olyan összefüggések megragadására is sor kerül, amelyek racionalitással nem vagy csak nehezen értelmezhetők.

Az a priori tudásanyagunk, amely a teljes tudat része, nem időbeli létünkben keletkezett, mondja Brandenstein. Ilyen értelemben a teljes tudat bizonyos részeinek működése biztosítja, hogy valamilyen módon kapcsolatot tudunk teremteni az Abszolútummal és a szellemi erőkkal.

De a brandensteini *a priori* tudás problémája elvezet az értékelmélet különböző mezőire is, amelyben a legfőbb érték a szentséges. Az értékek hierarchiájában a szentség(es) jelenti az abszolút értékteljességet, amelyben a jó, az igaz és a szép együtt, harmóniában érvényesül, és az „ősválóságból” eredeztethető. Ez az ősválóság az a priori rendezett tér és valóság, amely rendezettséget az egyéni tudatban eleve adottnak tekinthetünk, s a teljes tudat különböző egyéni aktualizálásakor értelmezhetünk a konkrét időbeli-térbeli valóságban. Az ősválóság ugyanakkor az isteni rend, amely a keresztény isten tökéletességének rendje. Az első rendezés titka tehát Brandenstein szerint Isten rendező erejében van. A visszakövetkeztetést, a reduktív-regresszív

9 | Részletesebben Brandenstein kettős karrierépítéséről vö. Turbucz: i. m. 241.

10 | A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja. Előadás a Szent István Akadémia I. osztályának 1930. január 24-i ülésén. *Athenaeum* 1930. 17–66. Ua. Szent István Akadémia 1930. 52.

módszert választva, amelynek előfeltétele a fenomenológiai „tárgymegragadás”, jut el az Abszolútum igazolásához a triadikus szemlélet segítségével. A háromszor hármas felosztása a rendszernek a lét, a létezők trinitárius ősalkatából fakad meglátása szerint. A három létrang az anyagi lét, a másodrangú szellemi létezők és az Abszolútum egymásra vonatkoztatott létsíkjában értelmeződik. Meglátása szerint a spekulatív, az elméleti filozófia alapfeladata, hogy meg kell keresni az „őshatározmányokat”, a dolog attribútumait (tartalom, forma, alakulat), amelyek nélkül a „valami nem áll” fenn és nem létezik. A valóságot ennek megfelelően eredendően létrangok, lét- és valóságsszintek egymásra épülésének tekinti, amelyekben a működő metafizikai lételvek csak regresszíve következtethetők ki az emberi megismerés folyamataiban.

Miután a fenti konstrukcióban adottnak véli a makrokozmoszt, mint a mikrokozmoszt, az ember világban való létének térben és időben rendezett anyagi és szellemi „világhátterét”, az ember tevékenységét teszi vizsgálat tárgyává a cselekvés-, a tudomány- és a művészetelméletében, amely mindenkor át van szöve az állandó és az adott korban és mikrokörnyezetben működő etikai érték- és normarendszerrel. E vonatkozásokban és az antropológiai vizsgálódásainak eredményeképpen a megismerés, valamint a lét- és valóságmegértés vonatkozásaiban néhány elemzését és értelmezését a korban újszerűnek mondhatjuk. Így többek között azt, ahogyan kibontja a valósághoz való közvetlen viszonyulását az individuumnak, a mindennapi, azaz a praxisra épülő, a tudományos és a művészi¹¹ életágak és mezők összefüggéseit. Ez utóbbi, a művészi azonos magával az élettel, illetve nem teljesen önálló alrendszer, hanem mint mondja:

művészi az egész élet, csak különböző fokban és különböző erővel megnyilvánuló művészi jellegben. A szellemnek és az életnek ez az egyetemes művészi vonása...teszi a világot meleggé, tarkává és vidámmá.¹²

Filozófiai rendszerét magyarul a *Bölcséleti alapvetés* című munkájában összegzi, németül az első és a harmadik kötet 1926–27-ben jelent meg, majd németül a teljes kiadás¹³ 1965 és 1970 között.

Filozófiai rendszer szerint nem anticipálható, csak a valóság tényleges szerkezetének reduktív-regresszív elemzése után konstruálható. Azonban a visszakövetkeztetést meg kell előznie a tényleírásnak, amelyhez az egyes szaktudományokra kell alapozni. Elutasítja az ismeretelmélet prioritását, s a kanti és a neokantianus filozófiában egyaránt rejtett metafizikát vél felfedezni. A filozófiai vizsgálatnak a létre és annak határozományaira kell első lépésben irányulnia, s a megismerés lehetőségeire és annak határaitra vonatkozó kérdések csak ezután tehetők fel.

Rendszerének a makrokozmoszra (Mindenség), a mikrokozmoszra (ember) és az Abszolútumra egyaránt vonatkozó lényegi kérdésköre a *semmi és a valami* összefüggései.

11 | E vonatkozások értelmezéseit évtizedekkel hamarabb elvégzi Lukács György előtt, természetesen más filozófiai és ideológiai háttérből építkezve. A probléma részletesebb elemzését egy készülő tanulmányunkban végezzük el.

12 | Brandenstein Béla: *Művészetfilozófia*. Szent István Társulat, Bp. 1939. 14.

13 | Brandenstein Béla: *Grundlegung der Philosophie*. 1–3. köt. Halle, 1926–1927; és 1-6. köt. München, 1965–1970.

A 'levés' és a semmi

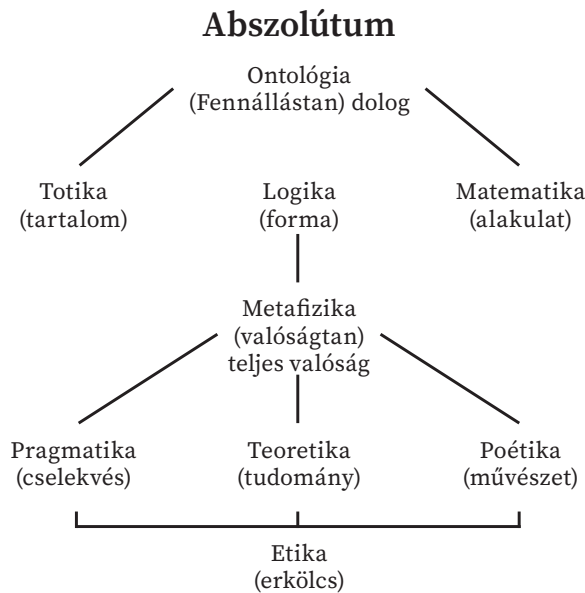
Brandenstein értelmezi Arisztotelészhez, Hegelhez visszatérve a „levés” folyamatát, amely a semmit és a létet összeköti. A semmi és a valami azonosítása azonban a fennállástan értelmében csak úgy fogadható el, hogy a semmire irányuló gondolat fennáll, de a tárgyi „semmi” nem. Ez az Abszolútum valóságteremtő erejével is összefügg. Ugyanis az Abszolútum „létereje” tulajdonképpen a Mindenséget teremtő ősök, a létesítő valami. A változó valóság az ősválóság létesítő erejéből, azaz a „semmiből” lesz – mondja.¹⁴ Így tehát Brandensteinnél valamilyen formában mégiscsak „valami” a semmi, egy sajátos és nem definiált erő, nem tárgyi konkrétum.

Alapvető gondolatkör a trinitárius létalkat feltételezése a Mindenségben, a lét-rangok értelmezésében. A teremtés folyamatában a lét-rangok is ezt a hármasságot követik: az elsőrendű ősválóság (Isten) megteremti a másodrangú szellemi lényeket (a természeti erőket és az embert) és az anyagot.

A Mindenségben működő természeti okok és erők szellemi jellegűek tehát, nem csak az emberi szellem. Meglátása szerint a kettő (a természeti erők és az emberi szellem) szerkezetileg hasonló a hatóerő vonatkozásait tekintve.

Rendszerében a következetes ragaszkodás a trinitárius jelleghez okozza többek között a spekulatív megoldásokat. A három „életág” (mindennapi, tudományos, művészi) az Én által teremtetett tárgyi-szellemi valóság háromfajta konstruálási és megismerési módját jelenti, amelyeket átsző az értékek világa.

Filozófiai rendszerének részei:



14 | Brandenstein Béla: *Az ember a mindenségben*. MTA, Bp. 1936. II. 334.

A sajátos nyelvi háló mint a filozofálás szabadsága

E helyen egyetértve idézzük Fehér M. István álláspontját a *filozofálás szabadsága* vonatkozásában:

Ha egy filozófus egy fogalmat új, szokatlan jelentésben használ – ebből indulunk ki –, akkor az illető fogalom valamely hagyományos – megszokott, bevált – jelentésére hivatkozó mindenfajta ellenvetés túlon túl könnyen elhárítható azzal a megjegyzéssel: „én más értelemben használom a fogalmat” – ezzel ki lehet bújni minden összemérés és kritika alól. Ezzel szemben állott az az észrevétel, mely szerint amennyiben elvitatnánk a filozófus jogát arra, hogy hagyományos kifejezéseket új, szokatlan értelemben használjon, akkor a filozófus és a filozofálás szabadságát kérdőjeleznénk meg, ezzel pedig alkalmasint magát a filozófiát szüntetnénk meg. Új, eddig észre nem vett kérdések, problémák megfogalmazását, új felfedezéseket tennénk ezáltal eleve lehetetlenné.¹⁵

Brandenstein nyelvi jelrendszerének sajátosságait olyan bonyolult módon alakítja ki – tulajdonképpen bizonyos magyar nyelvtani szabályokat figyelmen kívül hagyva –, hogy kevesen tudnak némely szöveget megfejteni, illetve, csak azok részesülnek a felfedezés „örömeiben”, akik felfejtik az új *'nyelvi játék'* szabályait, az újakat, a másokat az eddigiekhez képest. Mindeközben konstruál egy ontoteológiai magyarázatot úgy, hogy arra törekszik, hogy stabil, zárt rendszere, mint egy neobarokk katedrális, magában foglalja a leírható és a le nem írható Mindenséget. Időnként a rendszersémában eltűnik az ember, s marad a játék a szavakkal.

Kérdés, hogy a hazai filozófiai közegben oly nehézkes nyelvezettel jelen lévő Brandenstein hogyan és miért kényszerül arra, hogy rendszeréhez egy sajátos és többé-kevésbé új fogalmi és ezzel együtt új nyelvi hálót konstruáljon? Ha alaposabban ismerjük írásait, világos, hogy nehézkessége nem minden munkájára jellemző; mondhatni azt, hogy elsősorban a *Bölcséleti alapvetésben*, a művészetfilozófiában és az etikában „szenvetünk” nyelvi játéka megértése közben nehézségekkel, s mindezek előtt azzal, hogy egyáltalán be tudunk-e szállni a játékba?¹⁶

A rendszerhez rendel hozzá egy sajátos nyelvi hálót. Mondhatjuk azt is, hogy össze kellene állítanunk egy Brandenstein-szótárat, úgy, ahogyan Kundera is tette saját regényeihez a fordítói számára. Úgy tűnik, Brandenstein második világháborúig keletkezett magyar nyelvű írásai egy részének nyelvezetét „le kell fordítanunk” a 20. század eleji magyarra a 21. század eleji magyarra ahhoz, hogy rekonstruálni tudjuk mondandóját.

15 | Fehér M. István: Az aprioritás rejtélye. A priori és idő Heidegger gondolkodásában. In: Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében. *Pro Philosophia Évkönyv*. Szerk. Veres Ildikó. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém 2010. 26.

16 | Brandensteinnek elsősorban a magyarul megjelent írásaira szorítokozunk, s a filozófiai rendszerét és művészetfilozófiáját vesszük vizsgálat alá. Filozófiatörténeti íásaiban (*Platón, Kierkegaard, Nietzsche*), bölcséleti antropológiájában (*Az ember a mindenségben*) világos az érvelési, értelmezési technikája.

Befolyásolja mindezt az a tény, hogy a kétnyelvűség mint háttér meghatározó. Éppen ezért úgy tűnik, hogy a német nyelvi háttér – mind a filozófiai, mind a köznap – jelentősen áthatotta a magyar nyelvű diskurzusteknikájának kialakítását.

Az Abszolútum rejtjeleinek az emberi kommunikációban, a nyelvi hálóban való kifejezésére való törekvés is hozzájárul ahhoz, hogy szigorúan zárt sémában és bonyolult fogalmi hálóban igyekezzen beláttatni a Mindenségben rejlő abszolút rendet.

Az emigráció évtizedei

Lényeges tisztázni, mit is értünk az 'emigráns' fogalmán, amely az új hazában az „idegen” fogalomkörével is azonosítható. A magyar emigránsok fogalmának jelentésváltozatait Borbándi Gyula értelmezése szerint vesszük számba, aki megállapítja, hogy a múlt század hatvanas éveinek közepétől a nyugati magyar emigráció tagjait több megnevezéssel illették:

A nyugati magyarok a 'szülőket, barátokat cserbenhagyó', 'hazát és szülőföldet eláruló', 'kártévő ellenforradalmárokból' és kommunistaellenes 'disszidensekből', idővel 'nyugatra szakadt hazánkfiak', idegenben élő 'honfitársak', félrevezetett kitántorgók és megtévesztett elbujdosók lettek. Kivéve azokat, akik politikai tevékenységük következtében továbbra is mint a 'szocialista Magyarország ellenségei' kezeltetnek, s e minősítésnek megfelelő elbánásban részesülnek.¹⁷

A magyarországi politikai közbeszédben a 'honfitárs' megnevezést használták, ez azonban a külhoni magyarság között nem vált elfogadottá.

Szakított az 'emigráns' elnevezéssel a magyar menekültek jelentős hányada is. A 'disszidens' szót ők soha nem használták, önmagukat nem nevezték disszidenseknek, hiszen közülük csak kevesen voltak igazán disszidáltak. A magyar menekültek túlnyomó többsége emigráns volt, akit hazájából elűldöztek, elkergettek, vagy aki elmenekült, száműzött, hontalan lett. Az 'emigráns' elnevezéstől való idegenkedést az a felismerés magyarázta, hogy legtöbben már nem voltak menekültek, mert végleges letelepedési helyükön állampolgársághoz jutottak és új országuknak lojális polgárai lettek. Az emigráns mivolt ellen szól az a körülmény is, hogy a volt haza belső ügyeibe már nem kívántak beavatkozni, annak sorsán más nem akartak tevőlegesen változtatni, nézeteiket, véleményeiket fenntartva ugyan, azt olyannak fogadták el, amilyen. Következésképpen önmagukat már nem illethették a politikai hangzatú és a politikai szembenállást is magában foglaló 'emigráns' elnevezéssel.¹⁸

17 | Borbándi Gyula: *A magyar emigráció életrajza 1945–1985*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1985. 432.

18 | Uo.

Kibédi Varga Sándor szerint, aki szintén e létbe kényszerült, az emigráns lét nem más, mint

a két, egymást a feszültség viszonyában tartó kötelesség, a saját népünk iránti, amely nép a távolban van, és az idegen nép iránti, amely az együttélés közelségében felebarátunkká lett, alkotják az emigráns lét sajátos dialektikáját, amely az emigráns lételre nézve leginkább jellemző.¹⁹

Az emigráns lét nem más, mint átmenetként tartós állapot. Ez a paradoxon jellemzi alapvetően és folyamatosan.

Brandenstein Béla életvilágát, a fényesnek ígérkező magyarországi jövőt kettétörték a háború borzalmai mind egzisztenciálisan, mind szakmailag. Évekig tartó megélhetési válság után a Saarbrückenben újonnan szerveződő egyetem vezető professzora lett, s a nyugodt tudósi mentalitáshoz hozzátartozott az is, hogy épített a Luganói-tó partján egy villát, s a nyári hónapokat ott töltötte munkával (és egy kis bridzsezéssel, rózsáinak gondozásával).

Az emigráns lét egzisztenciális és lelki problémái tehát őt sem kerülték el, ennek ellenére igen sokat és keményen, termékenyen dolgozott. Elsősorban az itthon írt írásainak egy részét fordította le németre. Ugyanakkor kiterjed látóköre a korabeli szellemi-filozófiai kérdésekre, így például foglalkozott az egzisztencializmus problémáival,²⁰ N. Hartmann filozófiájával.²¹ Több írása jelenik meg a *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* c. sorozatban.²² Újra rákérdez a filozófia alapproblémáira,²³ és a technika hatását is elemzi.²⁴ Magyar nyelvű írásai elsősorban a római *Katolikus Szemlé*ben jelentek meg. Külön tanulmánykötetet szentel a művészetről alkotott nézeteinek *Művészet és élet* címmel.²⁵

Igen jelentősek vallásbölcseleti, teológiai tanulmányai, amelyeket *Der Mensch vor Gott* című tanulmánykötetében gyűjtött egybe, s rámutatott többek között korábban több aktuális problémára, így például arra,

hogy a bizalmatlanság és félelem útvesztőjéből a léthez, élethez és az örök igazságok felismeréséhez és értékeléséhez vezet út, csak végig kell mennünk rajta. Az embernek nem kell elvesznie a dolgok csalóka világában, hiszen értelme képessé teszi arra, hogy a létezők mögött a lét alapját megsejtse, és az időbelit az örökkévaló összefüggésében lássa.²⁶

19 | Kibédi Varga Sándor: Az emigráns lét lényege és sorskérdései. In: uő: *A szellem hatalma*. Aurora Könyvek, München 1980. 154.

20 | Lásd Brandenstein Béla: *Leben und Tod Grundfragen der Existenz*. Bonn 1948.

21 | Lásd Brandenstein Béla: *Teleologisches Denken Betrachtungen zu dem gleichnamigen Buche Nikolai Hartmans*. Bonn 1960.

22 | Lásd Brandenstein Béla: „Wahrheiten” und Wahrheit. 1963; uő: *Wege der Gotteserkenntnis*. 1965.

23 | Lásd Brandenstein Béla: *Was ist Philosophie?* München 1981.

24 | Lásd Brandenstein Béla: Philosophie und Technik. In: *Wissenschaft und Weltbild* 23. kötet. 1970.

25 | Lásd Brandenstein Béla: *Művészet és élet*. Amerikai–Magyar Könyvkiadó, Köln–Detroit–Bécs 1959.

26 | Bolberitz Pál: Béla Freiherr von Brandenstein: *Der Mensch vor Gott*.

http://www.epa.hu/02900/02970/00559/pdf/EPA02970_vigilia_1987_03.pdf. 232.

Emigrációs évtizedeiben is kiemelkedő tevékenysége az oktatás. Az újonnan alakult saarbrückeni egyetem professzoraként 1948/49-től többek között metafizikát, logikát, bölcséleti antropológiát, művészet- és kultúrfilozófiát, etikát adott elő a filozófiai és esztétikatörténeti kurzusai mellett.

Tevékenyen részt vett a Szabad Európa rádió és a Münchener Magyar Intézet szervezésében, tagja volt a Magyar–Német Kultúrkörnek.²⁷ Turbucz Péter részletesen ír erről:

Míg lányának a Szabad Európa elsősorban munkahely volt, addig a már biztos egzisztenciával rendelkező Brandenstein Béla vélhetően hazafias meggyőződésből döntött úgy, hogy tudásával segíti a magyar emigráció ügyét, többek között annak a „bolsevizmus ellen folytatott szellemi harcát”. Maga is támogatta az idő tájt a Münchenben tartózkodó Márai Sándor és Szabó Zoltán kezdeményezését, a Magyar Szabad Egyetem elnevezésű akadémiai előadás-sorozatot, amit Dessewffy Gyula támogatásával a SZER keretein belül kívántak megszervezni. ...a gondolkodóra nem kisebb dologban számított a rádió, mint a Világnézet, filozófia előadásblokkban való részvétel, de egyaránt könnyen szóba jöhetett akár annak szerkesztése is. Brandenstein tehát megjelent a Dessewffy Gyula vezette magyar osztály 1952. április 3–6. között tartott konferenciáján, ahol kifejtette: a Rádió Szabadegyetem-előadások szervezésében a „legmagasabb színvonalra kell törekedni.”²⁸

Brandenstein aktív levelezést folytatott nemzetközileg elismert tudósokkal, de az itthoni helyzetről Sarlóska Jenővel is voltak gyakori levélváltásai, amelyekből az is kiderül, hogy Brandenstein eljuttatta az újonnan megjelent könyveit és a különlenyomatokat az Akadémia levéltárában dolgozó régi barátjának.

Exkurzus. A keresztény humanizmus „egyensúlyozó” szerepe és sarkpontjai

E helyen csak egy lényeges problémára pillantok rá, amely a humanizmus értelmezése körül alakult ki a hazai filozófiában 1938-ban és Brandenstein emigrációban keletkezett munkáiban.

A Filozófiai Társaság vitaülésén 1938 novemberében Mátrai László tartott bevezető előadást Humanizmus címmel. A hozzászólók Madzsar Imre, Prohászka Lajos, Noszlopi László, Faragó László, Pfeiffer Miklós voltak, s Brandenstein tartotta ezúttal is az összefoglalót. Utalva az előadásra és a hozzászólásokra kifejtette, hogy a humanizmust mint életformát definiálni vitatható álláspont.

27 | Idősebb lánya, Brandenstein Hanna Münchenben, a Szabad Európa rádió belső munkatársaként a Monitoring osztályon dolgozott; legkisebb lánya, Jahn (Brandenstein) Mária a bécsi Magyar Egyházszociológia Intézet (Ungarisches Kirchensoziologisches Institut: UKI) igazgatója volt, András Imre S. J. mellett dolgozott haláláig.

28 | Turbucz Péter: *Filozófus a Szabad Európa Rádiónál – báró Brandenstein Béla vázlatos életútja 1945–1955 között*. Magyar Nemzeti Levéltár, BAZ Vármegyei Levéltár. 2022. 10. 13.

Bölcseleti szempontból ez a legfontosabb és ez egyúttal a legproblematisabb jelentése a humanizmusnak, mert hiszen a humanizmus mint szociális morál a humanitás értelmébe torkollik, mint művelődési probléma pedig részben pedagógiai szakkérdés, a humanista lélekalkat legalapvetőbb tulajdonságának a harmóniára való képességet kell tartanunk, s mint világnézet tipikusan „egyensúlyozó” szerepet tölthet be.²⁹

A keresztény belátást igazolja, azt, hogy

az ember folytonos, önmagán túlmutató törekvése a rajta lényegében túlevő istenség felé száll, [...] a humanizmus emberi önmérsékletében megnyilatkozó immanentizmus az ember valódi mivoltának még nem felel meg, mert kevesebb annál. Ekkor az ember legtokéletesebb önkifejtése csupán a rajta túlevő Isten valamilyen megragadásában, elérésében állhat [...] az ember tárgyi mivoltával adódó „örök humánummal” szemben az immanentista humanizmus emberi elmaradást jelent, és néha bizony ressentimentszerű magatartást is jelenthet, [...] a humanizmus nem egyszer ilyen magatartás volt, például a keresztény transzcendens világ- és életfelfogással szemben.³⁰

Emigráns létében tágul a horizontja, konkrétan fogalmazza meg a humanizmus, elsősorban a keresztény humanizmus sarkpontjait. Az a meglátása, hogy szép és jó a humanista alapállás, de nem könnyű magatartás; nem csupán „világnézet”, hanem a cselekvő mindennapi életben kell megvalósítani, hiszen mélyen átélt és gyakorolt szocialitás nélkül nincs humanitás.³¹ Kifejti továbbá, hogy az általános emberi életvédelem szociális kötelezettsége az *egészségügy* állandó fejlesztése, amely a keresztény humanizmusnak lényeges szabálya, ezzel azt a teendőjét valósítja meg, amelyben az ember evilági megérési folyamatát biztosítja és elősegíti. A keresztény humanizmus másik feladata a *személyiség szabadságának* biztosítása, fejlesztése.³²

Szabadság nélkül nincs emberi, személyes cselekvés és összeomlik az emberi élet: ezért kell azt minden humanizmusnak és a kereszténynek kiváltképpen becsülnie és fejlesztenie; Jézus is hirdette, megkívánta érvényesítését, és az isteni kegyelemmel legszorosabban egybefonta. Ez a szabadság az emberi élet felelős személyes vitelére, az emberi élet minden területére és vonatkozására kiterjed: itt csak néhány legfontosabbat említhetünk.

A szabadságjogok alapja természetesen a személyes önrendelkezési jog, mert a szabadság közvetlenül a saját akarattal bíró emberi személy tulajdona. A közösség mint ilyen csak közvetve vesz részt az egyének személyes szabadságában és maga, mint a személyes tagokban gyökerező és azokra épülő, azokat összekötő és egységesítő és nem közvetlenül szabad

29 | Mátrai László: Humanizmus. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1938. november hó 8-án (Madzsar Imre, Prohászka Lajos, Noszlopi László, Faragó László, Pfeiffer Miklós, Bárány Brandenstein Béla hozzászólásaival). *Athenaeum*. Szerk. Prohászka Lajos. 1938. Új folyam 24. kötet 3–6. szám. 233.

30 | Uo. 233–235.

31 | Vö. Brandenstein Béla: Keresztény humanizmus. *Mikes International* V. évfolyam, 1970. 3. szám. 82.

32 | Uo. 83. skk.

alkat, közvetlenül megkötő, rendező sajátosságú és szerepű tényező. Közvetve, személyes tagjaiban és azok által, a közösségnek is vannak szabadságjogai, elsősorban önrendelkezési joga. Ez mindenekelőtt az egész emberi élet vitelére vonatkozó, személyes és közösségi politikai önrendelkezési jog, amelyet a keresztény humanizmusnak a lehető legmesszebbmenően – vagyis addig a határig, amíg a más személyek és közösségek önrendelkezési jogával összefér – védenie, ápolnia, fejlesztenie kell. Itt kell elsősorban és ténylegesen érvényesülnie az alapvető emberi egyenlőségnek, a demokrácia lényegének. Hogy ettől még a mai kereszténység életében is milyen messze vagyunk és modern totalitárius társadalmakban még milyen messzibbre kerültünk, nem szükséges sokat hangoztatni és bizonygatni, annyira nyilvánvaló és közhely. A szélsőséges szocialista társadalmakban a személyes önrendelkezési jog »a közösség érdekében« még sokkal erősebben és nyíltabban korlátozott, mint a »monopolkapitalista« jellegűekben, ahol általában könnyebb akár alkotmányosan, reformokkal, akár még forradalom útján is változtatni az »emberi jogokat« sértő kötöttségen.³³

Lényegesnek látja, hogy a korabeli társadalmi berendezkedések jómódú, elit rétege *rémisztő szorongást okoz az emberiség elnyomott, nyomorgó részének.*

Civilizációs javakban minden előző kornál sokkal fejlettebb korunkban ugyane javakat, sőt elemi szükségleteket fedezni hivatottakat is, megvon vagy távoltart az emberiség jómódú kisebbségének szertelen önzése vagy nemtörődömsége a nyomorgó többségtől. Világpusztító fegyverekkel tömve állnak szemben fenyegető és gyakran halálosan erőszakos hatalmasok egymással és a többi, sokfelé és sokféleképpen elnyomott emberiséggel, amelynek egyik alapérzése a nem hiába sokat emlegetett és százféle félelemben konkretizálódó szorongás. Szorongás az értelmetlenség, céltalannak érzett, mert végképp mulandónak, nagyon is embertelenül végesnek, gyökerében semmisnek tartott emberi léten, amiben a modern »Nyugat« és a modern »Kelet« végül is lényegében megegyezik egymással. Mert lényeges különbség nincs abban, [...] hogy a [...] a modern »keleti« dialektikus materializmus, vagy a »Nyugaton« kifejlődő és alapjávan ijesztően oktalan »kibernetikus« világnézet alapján magyarázza valaki mulandó létűnek az embert.³⁴

Brandenstein lényeges elemként összegezve kiemeli, hogy a kereszténységnek meghatározó sajátossága a humanizmus, de nem öngyökerű, hanem Istentől eredeztethető. Az ember tudatosan él a szabadságában, amelyben életét és fejlődését maga irányítja, amiért saját maga a felelős, s ugyanakkor a humanizmus értelmezése és megvalósítása az ember életében egyéni feladat, igazi öneszmélet.³⁵

33 | Uo. 84.

34 | Uo. 86.

35 | Uo. 81.

Theory and Experience. Béla Brandenstein's Fateful Events and the Theory of the Subsystems of the Lifeworld

Keywords: experience, fateful events, lifeworld, theory of subsystems, emigration, humanism

The processing of Béla Brandenstein's work constitutes an essential segment of my research into the history of Hungarian philosophy, which has lasted for several decades. More than thirty years ago I came into contact with his family and children, who provided all the help they could to ensure that several studies, volumes and conferences were produced on his work during my research work. I received a lot of help in particular from Mária Brandenstein, who lived in Vienna, Hanna Brandenstein, who lived in Munich, and his son, János Brandenstein, who lives in Germany. On several occasions, I was in Brusino, an estate consisting of beautiful villas on a hillside, to map out the legacy, where Mária and I collected the remaining documents and copies. János had some of the manuscripts and letters in Saarbrücken that had already been partly arranged.

There are two distinct periods in Brandenstein's life story: before 1945 he was a defining figure in Hungarian philosophical life, in his emigration he experienced the dilemmas of a double identity, which he expressed in his writings.

To escape the bombings of Budapest in the fall of 1944, he and his family first fled to Transdanubia, then to Austria and finally to Germany, to Saarbrücken.

In the first half of the study, we consider the theoretical coordination points in Béla Brandenstein's Hungarian period. His philosophy is a system centered on the Absolute, composed with a demand for universality, which expands the individual levels and spheres of reality based on the totality of beings. He presupposed the creation of a linguistic-conceptual network with which it was possible to prove logically-conceptually-linguistically the coherence of the ontological and metaphysical, and consequently the philosophical sub-disciplines (ontology, metaphysics: science-pragmatics-poetics, ethics).

In the second part, we detail the events of Brandenstein's decades in emigration. We discuss his theoretical, educational, and public work.

In the Excursus, we review the variations of the author's concept of humanism.

SÄPÄTARU MARK-ALEK

Órigenész a Sátán megváltásának lehetőségéről

Irtóztatóak voltak bűneim;
De a Végtelen Jóság karja hosszú
Átölel minden hozzá fordulót.¹

Órigenész kétségkívül az egyik legbefolyásosabb egyházatyja, tudniillik teológiai jelentős hatást gyakorolt a korai keresztény gondolkodásra és a későbbi teológiai fejlődésre. Ennek szemléltetésére elegendőnek bizonyul megemlíteni az alexandriai keresztény iskolát, vagy a nagy kappadókiaiakat.² Élete során rengeteg – nagyrészt exegetikai – művet írt, amelynek csak egy töredéke maradt fenn. Emellett a ránk maradt írások problémás voltát az adja, hogy a hitelességük sok esetben megkérdőjelezhető: az összes, számunkra ismert tanítása fordításokra, másolatokra és más egyházatyák idézeteire vezethető vissza. Mielőtt tehát rátérnénk a dolgozat céljának és hipotézisének ismertetésére, mindenképpen szólnunk kell arról, hogy a dolgozatunk tárgyául szolgáló írás, *A princípiumokról* pontosan milyen értelemben tekinthető problematikusnak. Órigenész főművének általunk ismert változata elsősorban Rufinus latin fordításának, másodsorban pedig a 4. században összeállított *Filokáliának* a közvetítésében jutott el hozzánk.

A dolgozat célja a főműben mondottak alapján felmerülő kérdés megválaszolása: nyitva hagyja-e Órigenész a Sátán megváltásának lehetőségét? A következőkben tárgyaltak ama hipotézis fényében lesznek kifejtve, miszerint *A princípiumokról* című munka alapján legitim kísérletként jelentkezik a Sátán megváltása melletti érvelés. Eme feltevés korántsem bizonyul könnyű feladatnak. Órigenész óta napjainkig nagy viták folytak és folynak arról, hogy egyáltalán megengedhető-e az a nézet, amelyet mi alátámasztani kívánunk. Feladatunkat megnehezíti a tény, hogy a ránk maradt leveleiben konkrétan találhatunk olyan helyet, ahol tagadja a lehullott angyal megváltásának

1 | Dante: *Isteni színjáték*. Ford. Nádasdy Ádám. Magvető, Bp. 2019. 299.

2 | Ehhez lásd Andrew Louth: *The Transmission of Origen from Athanasius to the Cappadocians*. In: *The Oxford Handbook of Origen*. Eds. Ronald E. Heine, Karen Jo Torjesen. Oxford University Press, Oxford 2022. 429–444.

Säpätaru Mark-Alek (2002) – filozófia szakos mesterképzős hallgató, ELTE, Budapest, mark26sapataru@gmail.com

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-13>

lehetőségét.³ A probléma komplexitását szem előtt tartva, semmiképpen sem célja eme dolgozatnak, hogy egy konkrét válasz formájában pontot tegyen e viták végére. Sokkal inkább egy olyan horizont artikulálására tesz kísérletet Órigenész főművén belül, mely felől a Sátán Istenhez való visszatérése lehetséges alternatívaként jelentkezik. Vitathatatlan, hogy az egyházatya ezen írásában fejti ki legrészletesebben az apokatasztázisra vonatkozó nézeteit, de megemlítendő, hogy érintőlegesen ugyan, de más műveiben is tárgyalja említett tanát.⁴ Jelen munkánk nagyrészt főművére fog korlátozódni, de némely helyen talán megvilágító erejű lehet más munkáiból is idézni.

A kívánt cél elérése érdekében elsősorban az *ἀποκατάστασις* [apokatasztázisz] szó jelentését kell megvizsgálnunk, különös tekintettel annak filozófiai és nem filozófiai, továbbá bibliai előfordulásaira. Másodsorban szükségesnek bizonyul felmutatni azt az okot, amely a teológust sajátos eszkatológiai nézetének kialakítására készítette. Köztudott, hogy a kereszténységet korai szakaszában sok gnosztikus tanítás és iskola támadásai érték. A saját korában jelentkező és a kereszténység jövőjére leselkedő veszélyeket diagnosztizálva, írásaiban Órigenész olyan, a gnosztikusok ellen irányuló tanokat próbált kidolgozni, amelyek az egyházat egy stabilabb alapra helyezhették.⁵ Olyan tanítások kidolgozására és tovább gondolására törekedett, amelyek még nem voltak általánosan elfogadva vagy elutasítva a 3. századi egyház korai stádiumában.⁶ Dolgozatunk szempontjából nagy jelentőséggel bír a valentiniánusok offenzívájára válaszul kidolgozott *apokatasztázisz*tan, mely két elgondolás megcáfolására szolgál: az egyik az Isten által mindenre kiterjedő determinizmus, a másik pedig az isteni igazságosság és jóság szétválásztása. Ezen apologetikus színezetű írások segítségével megérthetjük, hogy Órigenész miként vélekedik a kezdetről, a végről, illetve az intervallumról, amely a kettő között húzódik, továbbá rálátást nyerhetünk a Szentháromság, illetve a racionális lelkek tulajdonságaira és alapvonásaira. E vizsgálat során látni fogjuk, hogy a szabad akarat mennyire fontos szerepet tölt be Órigenész stratégiájában, s eme szerep fényében válik megragadhatóvá a lelkek bukásának oka. Ezáltal megmagyarázhatóvá válik az angyalok, az emberek, a Sátán, illetve a démonok ontológiai státusza is. Fontos továbbá megvizsgálni a világmindenséget átható, az Órigenész által hangoztatott *teloszt*: Isten végtelen jóságától fogva a bűnös

3 | Vö. Origenész Fábián pápához címzett levelével: „Ezek szerint azt mondom, hogy a gonoszság és a kárhozat atyja és azok, akik ki vannak zárva Isten országából, vagyis az ördög, üdvözülni fognak. Ezt még egy zavart és nyilvánvalóan elmebeteg ember sem mondhatja.” – Henri Crouzel: A Letter from Origen to „Friends in Alexandria”. In: *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of George Vasilievich Florovsky*. Eds. David Neiman és Margaret Schatkin. Pontificio Institutum Studiorum Orientalium, Rome 1973. 140–141.

4 | Lásd *Against Celsus*, *Homilies on Jeremiah*, *Commentary on Matthew*.

5 | Vö. „Úgy tűnik, már pályája kezdetétől fogva tudta, hogy a keresztény *paradosis*nak ez a területe sürögösen szisztematikus elemzésre, valamint a héber idiómából görögre való fordításra szorul, ezért a *Peri Archon* több fejezetében is nagy terjedelmű fogalomrendszert határoz meg az eszkatológiai kérdésekkel kapcsolatban, és a fogalom számos központi értekezésében megtalálható.” – J. A. McGuckin: Origen's Eschatology. In: *The Oxford Handbook of Origen*. Eds. Ronald E. Heine, Karen Jo Torjesen. Oxford University Press, Oxford 2022. 411.

6 | Lisa R. Holliday: Will Satan Be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in *Peri Archon*. In: *Vigilae Christiannae* 63. Brill, Leiden & Boston 2009. 1. Ennek megfelelően Órigenész olyan problémákon is töprengett, mint a testi feltámadás, a bűnbeesés és a bibliaértelmezés módszerei.

lelkeknek kirótt büntetés nem a szenvedésben, hanem a megtisztításban látja célját. Az *apokatasztázisz*, avagy az eredeti állapotba való visszatérés akkor fog bekövetkezni, amikor minden gonosz alávettetik Krisztusnak. A fentebb felvázoltak tárgyalása a következőket hivatott bemutatni: a Sátán szabad akarátát használva lett gonosz, mivel minden lélek teremtéstől fogva szabad; Isten pedagógiai szándékkal üzte a Sátánt a pokolba, mivel nem az örök szenvedés, hanem a rossztól való megtisztítás volt az ambíciója. Értelemszerűen, ha a kezdeti állapotba való visszatérés lehetőségét elfogadjuk, akkor a Sátán eredeti állapotába való visszatérését sem szabad kizárnunk. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a Sátán is a mennyben tartózkodott kiűzetése előtt:

Kiterjesztett szárnyú, fölkent kerúb voltál. Isten szent hegyén helyeztelek el, tüzes kövek közt járkáltál. Feddhetetlen életű voltál teremtesed napjától fogva, míg álnokság nem találtatott benned. Bósz kufárkodásod közben megteltél erőszakkal, és vétkekessé lettél. Azért száműztelek Isten hegyéről, és elkergettelek, te kiterjesztett szárnyú kerúb, a tüzes kövek közül (Ezékiel 28:14–16).

A Sátán egykori dicsőségét Órigenész is tisztán felismeri:

És mégis a villámhoz hasonlítja a sátánt, s azt mondja róla, hogy az égből bukott le, és ezzel kinyilvánítja, hogy valamikor ő is az égben volt, a szentek között tartózkodott [...].⁷

Mielőtt belebocsátkoznánk hipotézisünk alátámasztásába, hadd jegyezzük meg előre, hogy Órigenész saját *apokatasztázisz*tanát távolról sem vélte abszolút igazságnak. Többnyire egy gondolat kísérletként fogta fel, hisz elveinek kifejtése előtt, ő maga mondja ezt: „Mi magunk is nagy óvatossággal és félve szólunk erről, inkább megvitatás és vizsgálódás formájában, semmint biztos és lezárt megállapítások módján”.⁸

Az ἀποκατάστασις szó jelentése

A Sátán potenciális megváltásának tárgyalása előtt, fontos körülménnyel az a jelentést, amelyet az *apokatasztázisz* szó hordoz. Az *apokatasztázisz* az *apokathisztémi* igéből képzett főnév. Az igei alak főbb jelentései: helyreállítani, reintegrálni, rekonstituálni, visszatérni; ennek megfelelően az *apokatasztázisz* „helyreállítás”-t, „reintegráció”-t, „rekonstitúció”-t jelent. A terminust az antikvitásban sokféleképpen használták, de keresztény és késő antik filozófiai tanításként az egyetemes helyreállítás elméletét jelölte, vagyis azt, hogy minden lény, legalábbis minden értelmes lény vagy minden ember végül visszatér a Jóhoz, azaz Istenhez.⁹ Könnyű belátnunk,

7 | Órigenész: *A princípiumokról I.* Ford. Kránitz Mihály, Pesthy Monika, Somos Róbert. Paulus Hungarus & Kairosz Kiadó, Bp. 2003. 96.

8 | Uo. 97–98. Vö.: „Bár a kritikusok évszázadok óta figyelmen kívül hagyják ezt a kijelentését, Origenész soha nem állította, hogy tudja, mi fog történni a legvégén. Ironikus, hogy kritikusan biztosabbak voltak abban, hogy téved, mint ő abban, hogy igaza van!” – Jennifer L. Heckart: *Sympathy for the Devil? Origin and the End.* *Union Seminary Quarterly Review*, Volume 60, Numbers 3–4. 2007. 49–63, 50.

9 | Ilaria Ramelli: *The Christian Doctrine of Apokatastasis.* Brill, Leiden & Boston 2013. 1.

hogy a terminus nem Órigenész sajátja, hanem egy őt megelőző hagyomány része. Mi sem mutatja ezt jobban, mint a következő origenészi idézet: „Úgy gondolom, hogy a megállási pont és a cél az *úgynevezett* helyreállítás [ἀποκατάστασις], mert akkor már senki sem marad ellenség [...]”.¹⁰ Az idézetben szereplő „úgynevezett” szó jelzi, hogy a kifejezést más tradíciókban már használták. Az *apokatastaszisz* használatával filozófiai és nem filozófiai kontextusban is találkozhatunk. Röviden megjegyzendő, hogy a csillagászatban egy égitest teljes körforgás utáni „visszatérésére”, az orvostudományban pedig a gyógyulás utáni eredeti állapot helyreállítására utalt a kifejezés. Valószínű azonban, hogy Órigenészt leginkább a Szentírásban való előfordulása készítette arra, hogy azt sajátos jelentéssel felruházza, és a már említett célra használja.

Ahogy azt már említettük, Órigenész főként a Bibliára támaszkodik, amikor saját *apokatastaszisz*-fogalmát megalkotja. A következőkben tehát az *apokatastaszisz* és az *apokathisztémi* ige bibliai előfordulásait ismertetném, anélkül, hogy az említett helyeket értelmezném, hisz a dolgozat következő fejezeteiben erre majd úgyis sor kerül. Kiemelendő, hogy „az apokatastasziszról szóló tanításához Órigenész sok más bibliai szakaszból is ihletet merített, és nem csak azokból, amelyekben a kulcsfogalmak ἀποκατάστασις és ἀποκαθίστημι megjelennek”.¹¹ Az Apostolok cselekedetei 3:21 az egyetlen olyan bibliai passzus, ahol az *apokatastaszisz* főnév explicit módon szerepel: „Őt [Krisztust] azonban az égnek kell befogadnia addig, amíg a mindenség újjáteremtése [ἀποκαταστάσεως πάντων], meg nem történik, amiről Isten öröktől fogva szólt szent prófétái által.” Egy másik helyen Péter az, aki az egyetemes helyreállítást hirdeti, Jézus feltámadása után: „Erre megkérdezték tőle tanítványai: Miért mondják akkor az írástudók, hogy Illésnek kell előbb eljönnie? Ő így válaszolt: Illés valóban eljön, és *helyreállít* mindent” (Máté 17:10–11). Valamint Jeremiás könyvében ez áll: „Azért ezt mondja az Úr: Ha megtérsz, én is visszatéritelek téged, előttem állasz” (Jeremiás 15:19).¹² Ez utóbbiról Órigenész a következőket mondja: „Számomra itt nyilvánvalónak tűnik egy misztérium az »én visszatéritelek téged« szavakkal kapcsolatosan. Senkit sem állítanak vissza egy bizonyos helyre, hacsak nem volt már ott: a helyreállítás csakis a saját otthonba való visszakerüléssel történhet”.¹³ Láthatjuk tehát, hogy milyen típusú gondolatok fogantak meg Órigenész elméjében a Biblia vonatkozó szakaszainak olvasása során, amelyek végük elméletét eredményezték. Ramelli szerint az *apokatastaszisz* szó harmincszor fordul elő az egyházatya műveiben, mindig a visszatérés vagy a helyreállítás értelmében.¹⁴ Mindezeket elmondva, az *apokatastaszisz* logikáját a következőképpen ragadhatjuk meg: „[...] minden teremtménynek egy egységes vége van, így egy egységes kezdettel is rendelkezniük

10 | Origen: *Commentary on the Gospel of John Books 1–10*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1989. 52. Vö. Ilaria Ramelli fordításával: „The end [τὸ τέλος] will be at the so-called apokatastasis [ἐν τῇ λεγομένῃ ἀποκαταστάσει], in that no one, then, will be left an enemy [διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν]” – Ilaria Ramelli: *The Christian Doctrine of Apokatastasis*. 3. (Kiemelés tőlem – S. M. A.)

11 | Uo. 10.

12 | Kiegészítés és kiemelés tőlem – S. M. A.

13 | Origen: *Homilies on Jeremiah, Homily on 1 Kings 28*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1998. 155.

14 | Ilaria Ramelli: *The Christian Doctrine of Apokatastasis*. 16.

kell. Szerkezetileg ez magában foglal egy *exitus*-t az egységből a sokféleségbe, és egy *reditus*-t vissza a sokféleségből az egységbe”.¹⁵

Teremtés, kezdeti állapot és aláhullás

Megismerkedve dolgozatunk központi szavának jelentésével és használatával, áttérhetünk arra a fő motívumra, amelynek köszönhetően Órigenész a kezdetről, a végről és általában a világ *teloszáról* buzgón gondolkodott. Ahogyan arra már utaltunk, az egyházatya *apokatastaszisztana* a valentiniánusok által megfogalmazott támadások ellenválaszaként született meg.¹⁶ Két fő állításuk megcáfolásával akarta megvédeni a korai keresztény egyházat: egyrészt amellet érvelt, hogy világunkat nem az isteni determinizmus uralja, másrészt pedig arra mutatott rá, hogy az isteni igazságosság és jóság elválaszthatatlan. Mielőtt e cáfolatok tüzetesebb vizsgálatába fognánk, fontos tisztázni a Szentháromság és a racionális lelkek eltérő ontológiai státuszát.

A racionális lelkekről Órigenész a következőt állítja:

A jóság ugyanis nem volt bennük szubsztanciális, miképp az Istenben, Krisztusban és a Szentlélekben. Hiszen csak a Háromságban, mindenek Alkotójában van meg szubsztanciálisan a jó, a többiek pedig járulékosan birtokolják azt s elveszíthetik.¹⁷

A fő különbség a Teremtő és a teremtett lények között a jóság szubsztancialitásában ragadható meg. Eszerint csak a Szentháromságnak van olyan természete, amely örök időktől fogva jó. Ez következetes, hisz ha mi mint emberek azt állítanánk magunkról, hogy az Alkotóval azonos alaptermészetben osztozunk, több problémával találánánk szembe magunkat: elsősorban azt állítanánk, hogy bizonyos tekintetben egyenrangúak vagyunk Istennel, ami korlátozottságunk miatt képtelenség; másodsorban nem tudnánk megmagyarázni azon cselekedeteinket, amelyek bűnös voltunkat igazolják; harmadsorban pedig értelmetlenné válna egész Univerzumunk hierarchikus struktúrája.¹⁸ A racionális lelkek tehát részesülhetnek a Jóból, de az (soha) nem tartozik szükségyszerűen hozzájuk.

Térjünk rá ama nézetek vizsgálatára, amelyek a valentiniánus determinizmust hivatottak cáfolni. Órigenész – Bardeszánészhez hasonlóan¹⁹ – egy olyan teodiceát akart konstruálni, amely szerint a racionális lelkek azonos természetűek, és szabad

15 | Alexander H. Pierce: Apokatastasis, Genesis 1.26–27, and the Theology of History in Origen's *De Principiis*. *Journal of Early Christian Studies*. Volume 29, Number 2, Summer 2021. 169–191, 176.

16 | Órigenész és a valentiniánusok közötti kapcsolatról lásd Henri Crouzel: *Origen*. T&T Clark, Edinburgh 1989. 154.

17 | Órigenész: *A princípiumokról* I. 99.

18 | Gondolok itt világunk hármasság és hierarchikus felosztására: menny – emberi világ – pokol.

19 | Megemlítenéd, hogy Órigenész és Bardeszánész nagyon hasonló teodiceai nézeteket képviseltek. Ehhez lásd Ilaria Ramelli: Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation. *Harvard Theological Review* Volume 102, Issue 02. 2009. 135–168.

akarattal bírnak. Teremtményekként ez utóbbi által felelünk a világmindenség rendjében elfoglalt helyünkért.²⁰

Mindenesetre, ha elfogadjuk azt a vélekedést, miszerint a szent angyaloknak, a szent hatalmasságoknak [...] és csodálatos uralmaknak lényegükhöz tartozik a hatalom, a méltóság és a dicsőség, akkor kétségkívül ebből az is következik, hogy ugyanezen a módon kell gondolkodni az ellentétes hivataloknak nevezett lényekről is.²¹

Ha az angyalok és más magasztos lények jóságának forrása nem önmagukban van, akkor következetesen a gonoszokról sem állíthatjuk ezt. Ezen a ponton viszont felmerül a kérdés: Isten teremtette volna a gonoszságot mint olyat? Eme kérdés az egyházi tanításokkal teljesen ellentétes, hisz tudjuk, hogy a keresztények számára Isten végtelenül jó, így lehetetlenség azt állítani vagy feltételezni, hogy Ő teremtette a gonoszt. Vessünk egy pillantást Órigenész azon elgondolására, amely feloldja a lények természetéhez rendelt determinizmust. A racionális lelkeket Isten teremtette, így azok a szubsztancia szempontjából azonosak, hisz egyazon forrásból származnak: „[...] nem volt anyag, és Isten, minthogy semmi se volt korábban, létezővé tette azokat, amikről azt akarta, hogy létezzenek”.²² Tudniillik „nem szabad úgy gondolni, hogy mindez esetlegesen és véletlenszerűen történik, s azt sem, hogy ezek [az angyalok, emberek és démonok] természettől fogva lettek ilyenekké, nehogy részrehajlással legyen vádolható a Teremtő”.²³ Mindezekből az rajzolódik ki, hogy egyrészt Isten minden egyes racionális léleknek a megalkotója, másrészt a teremtmények között nincsen szubsztanciális differencia. A világ kezdetén mindenki abszolút módon egyenlő volt, „mert Isten nem személyválogató” (Rómaiak 2:11). Vagyis: ha akár egy lélek is rendelkezik szabad akarattal, akkor a többinek is szükségszerűen birtokolnia kell azt. Egy lényről, nevezetesen a Sátánról okvetlenül állítható, hogy rendelkezik szabad akarattal. Mennyből való aláhullása a legjobb bizonyíték erre, hisz mi másért űzték volna ki Isten királyságából? A Sátánra nem tekinthetünk gonosz princípiumként, hisz tulajdonképpen egy bukott angyal:

Tekintettel az egész racionális teremtés kezdeti egyenlőségére, amely az akarat abszolút szabadságával párosult, kellett lennie valakinek, aki e szabadság gyakorlása során először elfordult Istentől, és annak további gyakorlása során a legtávolabbra került, azaz a legmélyebbre »bukott«.²⁴

Isten nem teremtette és nem teremthette a gonoszság atyját kezdettől fogva rossznak: képtelenség lenne azt állítani, hogy egy végtelen jóságú Teremtő gonosz lényt teremtett, méghozzá úgy, hogy az nem is tehet erről.

20 | Ramelli: *The Christian Doctrine of Apokatastasis*. 199.

21 | Órigenész: *A princípiumokról* I. 90.

22 | Uo. 124.

23 | Uo. 112. (Kiegészítés tőlem – S. M. A.)

24 | Hans Jonas: *Origen's Metaphysics of Free Will, Fall, and Salvation: A „Divine Comedy” of the Universe*. In: uő.: *Philosophical Essays*. Prentice-Hall, New Jersey 1974. 305–323, 310.

Egy másik kérdés, amelyet konkrétan a valentiniánusoknak szegez Órigenész, a következő: mi értelme lenne az életnek, ha Isten eleve elrendelte volna a sorsunkat és a világban elfoglalt helyünket?²⁵ Teológusunk szerint egyenlőségünk és akaratunk arra szolgál, hogy megvalósítva önmagunkat, teljesen szabadon fordulhassunk Isten felé. Mi értelme, szépsége és jelentősége lenne életünknek, ha a jó mellett nem tudnánk a rosszat is cselekedni? Isten végtelen jóságából eredeztethető cselekvési szabadságunk, hiszen az ő képére voltunk teremtvé;²⁶ ez már eleve kizárja ama nézeteket, amelyek az embert egy bábuhoz hasonlítják.²⁷ A következő idézet jól összegzi a mondottakat:

Isten alkotott mindent, ami van és nincs semmi, ami teremtetlen lenne, kivéve az Atya, a Fiú és a Szentlélek természetét, továbbá, hogy Isten, aki természetből fogva jó, mivel azt akarta, hogy legyenek, akikkel jót tehet és akik örülnek a tőle kapott ajándékoknak, létrehozott magához méltó teremtményeket, már-mint olyanokat, akik képesek méltó módon felfogni őt.”²⁸

Mindezeket letisztázva azt mondhatjuk, hogy a Sátán is rendelkezik szabad akarral, és azonos szubsztanciában osztozik a többi teremtet, racionális lénnel.

A következőkben térjünk át a második valentiniánus érv cáfolatára, miszerint az isteni igazság és jóság szétválasztandó. A következő idézet megfelelő kiindulási pontnak bizonyul, ugyanis itt Órigenész kifejezetten az említett valentiniánus tanra reflektál:

Egyeseket zavarba hoz, hogy a főttebbi eretnység fő képviselői egyfajta kettéválasztást hajtottak végre, s azt mondták, hogy más dolog igazságosnak lenni és más jónak lenni, ráadásul ezt a kettéválasztást az istenségre is alkalmazták, azt állítva, hogy egyrészt a mi Urunk Jézus Krisztus Istenatyja jó és nem igazságos, másrészt a Törvény és a próféták Istene nem jó, hanem igazságos.²⁹

Két dolgot kellett tehát az egyházatyának alátámasztania: egyrészt, hogy Isten igazságos, másrészt, hogy eme igazságossággal együtt jár az isteni jóság is.

Vizsgáljuk meg először, hogy Isten valóban igazságos-e. Ennek alátámasztása-képpen Órigenész azt a nézetet képviseli, miszerint az értelmes lények helyzetét szabadon végrehajtott mozgásuk határozza meg. Eszerint az angyalok Alkotójuknak tanúsított hűségük okán maradtak a mennyben, a Sátán pedig éppen a megtagadása miatt száműzetett a pokolba. A kezdeti állapotban leledző lelkek szabad akaratukat gyakorolva távolodtak többé-kevésbé el az Atyától. Az egyes racionális ágensek helyének és szerepének rangja arányos a jóságtól való eredeti elhajlásuk mértékével. Ezzel magyarázható a világ hármass felosztása is: az Istenhez legközelebb állóké a menny, a legtávolabb elhelyezkedőké a pokol, és ezek között nyeri el helyét saját világunk,

25 | Órigenész: *A princípiumokról* I. 189.

26 | Mózes 1:26

27 | Gondoljunk például az ember szabadságát elvitató asztrológiai iskolákra.

28 | Uo. 148.

29 | Uo. 150.

mérsékelt jóságának és gonoszságának köszönhetően: „*égiek, földiek és alvilágiak*, [...] e megnevezés alatt mindenek összessége értendő, mármint azoké, akik abból az egy kezdetből különböző mozgásaiknak megfelelően érdemeik viszonzásaképp más-más rendbe kerültek”.³⁰ Kezdetben még nem volt szükség eme felosztásra, de amint a lelkek elkezdtek élni szabad akaratukkal, mozgásaik okán létrejöttek a különböző létszférák. A teremtmények eredeti egységéből az eltérő mozgások révén sokféleség keletkezett, ami a fokozatok és helyek különbözőségét eredményezte, amelyek közül még a legmagasabbak is a lelkek eredeti állapotának elvesztését szemléltetik.³¹ Órigenész azon gondolata, miszerint „különböző mozgásaiknak megfelelően érdemeik viszonzásaképp más-más rendbe kerültek”, nagyon jól szemlélteti Isten igazságosságát, hisz nem saját belátása, hanem a lelkek cselekedetei alapján helyezte el őket, távolabb vagy közelebb magától: a Sátán jelenlegi pozíciója tehát nem meglepő. A Szentírás számos passzusa szemlélteti az imént megállapítottakat: „És ő megítéli a világot igazsággal, törvényt tesz a népeknek méltányosan” (Zsoltárok 9:9), „én vagyok az Úr, aki kegyelmet, ítéletet és igazságot gyakorlok e földön” (Jeremiás 9:24), „Aki megfizet mindenkinek az ő cselekedetei szerint” (Rómaiak 2:6). Láthattuk tehát, hogy Isten, részrehajlás nélkül, azaz igazságosan jár el minden lélekkel: az eredmény három elkülönült, de összefüggő dimenzió, amelynek összessége nem más, mint a világmindenség. Isten tehát a teremtéssel objektíválta azt a szellemi rangsort, amelyet a lelkek akaratuk által kialakítottak, és a megfelelő testek és helyek rendszerét biztosította a sorsuk további kimunkálásához: ez az ő igazságosságának és – ahogyan azt a továbbiakban vizsgálni fogjuk – gondviselésének eszköze.³² Az alábbiakban tehát azt vizsgáljuk, hogy az isteni igazságosság és jóság egyben tárgyalandó-e, vagy a kettő független egymástól.

A megválaszolandó kérdést a következőképpen lehet megfogalmazni: Isten igazságosságában – vagyis abban, hogy mindenkit a neki megfelelő szintre helyez – milyen módon van jelen a jósága? Pusztán a büntetés szándéka vagy valamilyen más cél is felmutatható az igazságszolgáltatás mögött? Ha bebizonyosodik, hogy Isten jósága munkál igazságosságában, azt is meg kell vizsgálnunk, hogy az isteni gondviselés milyen viszonyban áll a racionális lelkek szabad akaratával. E kérdések megválaszolásához Órigenész azon gondolatát kell felidézni, miszerint nem létezik olyan lélek, amely az örökkévalóságig pokolra ítéltetett. Nézetének alátámasztása végett, az egyházatya „kijavította Platón eszkatológiai mítoszait, hogy megerősítse a lelkek helyreállításának egyetemességét, amit Platón nem ismert el”.³³ Ennek első lépése a „meggyógyíthatatlan lelkek” platóni elvének³⁴ cáfolata, mely többek között Isten jóságának és igazságosságának szemléltetésére szolgál. Platón úgy gondolta, hogy vannak lelkek, amelyek súlyos, gonosz tetteik miatt menthetetlenekké váltak. A *Gorgiasz* szerint:

30 | Uo. 99.

31 | Jonas: i. m. 311.

32 | Uo. 312.

33 | Ilaria Ramelli: The Debate on Apokatastasis in Pagan and Christian Platonists: Martianus, Macrobius, Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine. *Illinois Classical Studies* No. 33–34. 2008–2009. 201–234, 219.

34 | Lásd Tzamalikos rövid összefoglalóját, amely Órigenész és a platonista hagyomány kapcsolatát tárgyalja: P. Tzamalikos: *Origen: Philosophy of History & Eschatology*. Brill, Leiden & Boston 2007. 17–18.

Akiknek hasznára válik az isten s ember ráróttá bűnhődés, azok orvosolható hibákat követtek el; de csak fájdalom és bánat árán szerezhetik meg ezek is az engesztelést, a földön csakúgy, mint az Alvilágban; más módon nem szabadulhatnak az igazságtalanságtól. Azok ellenben, akik iszonyú bűneik miatt gyógyíthatatlanok, csak intő például szolgálnak. Maguknak semmi hasznuk nincs a büntetésükből, mert gyógyíthatatlanok [...].³⁵

Órigenész a következőképpen tiltakozik:

Hiszen semmi sem lehetetlen a Mindenhatónak és nincs olyan, amit ne gyógyíthatna meg alkotója: hiszen mindent azért alkotott, hogy létezzen; és lehetetlen, hogy ne létezzen az, amit azért teremtett, hogy létezzen. [...] Ám az Isten által létezésre és megmaradásra teremtett létezőket nem érinthesi szubsztanciális megsemmisülés.³⁶

Vitathatatlan, hogy a Sátán a gonoszság atyja, de ezek szerint ő sem örökkévalóan fog az maradni. Isten azzal a céllal teremtette, hogy létezzen, (de nem mint gonosz, hisz korábban tisztáztuk, hogy a végtelen jó nem képes rosszat teremteni), ennyiben pedig nem akarná elpusztítani. Két szempontból következetes Órigenész érvelése. Elsősorban eme gondolattal válik megmagyarázhatóvá a világban levő rossz, hisz feltehetnénk a kérdést: ha Isten mindenható, miért nem semmisítette meg a gonoszt? Azért, mert Ő teremtette kezdetben azt, aki most a rossz megtestesítője, és – mint azt korábban láttuk – bízhat abban, hogy megtér és megbánja bűneit. Másodszorban pedig a szabad akarat létezését támasztja alá: ha egy meggyógyíthatatlannak bizonyuló lélek is akadna, a szabad akarat univerzalizációja is megszűnne, a szabad akarat megszűnésével pedig minden teológiai akadály elgördülne a szubsztanciális rossz tételezése elől. Arról, aki a pokolra ítéltetett az örökkévalóságig, mondhatnánk azt, hogy szubsztanciálisan rossz, hisz nincs meg benne a jó potencialitása. Ez viszont lehetetlenség, hisz csak a jóság szubsztanciális és örökkévaló:

A végén Isten Gondviselése minden rosszat megszüntet, annak ontológiai nemlétezésének megfelelően. Valóban, a gonoszságban való leledzés azt jelenti, hogy gyengeségben és tévedésben találjuk magunkat, és egy ilyen állapot nem tarthat örökké.³⁷

A meggyógyíthatatlan lelkek létezésének lehetetlensége azt mutatja meg, hogy a három létszféra nem zárult le véglegesen. Azt is mondhatnánk, hogy az egyházatyá

35 | Platón: Gorgiasz. In: *Platón összes művei I.* Európa Könyvkiadó, Bp. 1984. 639. 525b–c. Vö. Platón hasonló gondolatával: „akik viszont orvosolhatatlannak bizonyulnak bűneik nagysága miatt, mert sok és nagy szentségtörést, vagy sok jogtalan és törvénszegő gyilkosságot követtek el, vagy más ehhez hasonló vétet, azokat őket megillető sorsuk a Tartaroszba veti, ahonnan soha többé nem jönnek fel” – Platón: Phaidón. In: *Platón összes művei I.* 1112. 113e.)

36 | Órigenész: *A princípiumokról II.* Paulus Hungarus & Kairosz Kiadó, Bp. 2003. 88.

37 | Ilaria Ramelli: *The Christian Doctrine of Apokatastasis.* 110. Vö. „Nincs olyan örökkévaló gonosz princípium, ami Isten jóságával szemben állna.” – Jonas: *i. m.* 310.

szemében a világmindenség Dante purgatóriumához hasonlít. Minden büntetés – legyen az bármennyire súlyos – okulási lehetőség:

Órigenész számára minden büntetés [...] pedagógiai és javító jellegű. Istent nem önmagában a büntetés vagy a bosszúállás érdekli, hanem sokkal inkább az elesett lelkek rehabilitációja.³⁸

A Bibliában ez áll: „Nevemért elhalasztom haragomat, és dicséretemért fékezem magamat veled szemben, hogy ki ne vágjalak” (Ézsaiás 49:9). Talán itt is arról van szó, hogy Isten haragos ugyan bűneinkért, de mégsem pusztít el bennünket, mivel a ránk kirótt büntetés valamilyen céllal bír. Ha elfogadjuk a fentebb említetteket, miszerint nincs megjavíthatatlan lélek, Órigenész érvelése mentén azt mondhatjuk, hogy Isten büntetésének célja nem lehet a bűnösök örök szenvedése. Ha senkiből nem veszhet ki a jóság lehetősége, miért büntetne Isten bárkit végérvényesen? Miért akarná a Teremtő azt, hogy teremtményei a végtelenségig gyötrődjenek? Az isteni büntetés célja talán a *Rómaiakhoz írt levél* 8:21-ben ragadható meg a legjobban: „Azzal a reménységgel [vagyunk alávetve a szenvedésnek], hogy maga a teremtett világ is megszabadul a rothadandóság rabságától az Isten fiai dicsőségének szabadságára.” A következő órigenészi passzus fejezi ki legvilágosabban az imént megállapítottakat:

S hogy felismerjük annak értelmét, hogy amint az orvos olyan segítséget nyújt az elesetteknek, hogy a kúra nyomán helyreálljon egészségük, úgy tesz Isten is az elbukottakkal és bűnbeesettekkel, ennek jelzését Jeremiás prófétánál találjuk, amikor arról a parancsról szól, hogy át kell adnia Isten haragjának kelyhét az összes nemzetnek, hogy iganak belőle, lerészegedjenek és eszüket veszítsék. E szavakban az a fenyegetés, hogy ha valaki nem akar inni, az nem fog megtisztulni. Ebből bárki számára belátható, hogy büntető haragja a lelkek megtisztítását szolgálja.³⁹

Eszerint a bűnbeeséssel magával – hipotetikusan – nem jár szenvedés. Ez utóbbi Isten toldaléka, ami a bűnös lelket helytelen cselekedeteire próbálja ráébreszteni. Csak a szenvedés által láthatjuk be a rossz tettek helytelen mivoltát; ha jól cselekszem, nem szenvedek, ellenkező esetben pedig igen.⁴⁰ Ki-ki saját téves cselekedetei szerint kell, hogy megbűnhődjön. Isten a szenvedéssel ment meg minket a gonosztól: „Bizony, olyanok lesznek ezek, mint a pelyva: tűz emészti meg őket. Nem menthetik

38 | McGuckin: *i. m.* 524. Origenész ezen nézete nagyon hasonló Alexandriai Szent Kelemenéhez: „Kelemen a halál utáni büntetést általában gyógyhatású és ezért ideiglenes intézkedésnek tekinti. Végül is a világegyetemet irányító és megítélő gondviselésnek csakis a javítás eszközeként illik büntetést kiszabnia; másfajta büntetés a jó Isten részéről nem érthető. Kelemen tehát ismételten úgy értelmezi a Tartarosz hagyományos képét – egy olyan felfogást, amelyet a görög filozófia szerinte a héber Gehennából »kölcsönzött« –, hogy az »fegyelmező, javító kínzást« jelent” – Brian E. Daley: *The Hope of the Early Church*. Hendrickson Publishers, Massachusetts 2003. 46.

39 | Órigenész: *A princípiumokról* I. 204.

40 | Itt persze ellenpéldaként felhozhatnánk az askéta szerzeteseket, akik mindenek ellenére önsanyargató életmódot folytatnak. Gondolhatjuk úgy azonban, hogy ezek az emberek nemcsak a saját, hanem az emberiség összes bűneiért szenvednek, amit az eredendő bűn névvel is illethetnének.

meg életüket a lángok erejétől, mert nem izzó parázs lesz az, amelynél melegedni lehet, és nem is tűzhely, amely mellé odaülhetnének” (Izajás 47:14). A büntetés tehát nem cél, hanem eszköz: tanítás, mivel a Teremtő azt szeretné, hogy mindannyian visszajussunk Őhozzá. Az Istenhez való közeledésünk feltétele azonban az, hogy tiszták legyünk. Mindebből az következik, hogy a Sátánnak a pokol mélyén elfoglalt helye nem más, mint a legnagyobb bűnért való büntetés. Eme utolsó mondattal nem állítottunk semmi újat, de ne felejtünk el hozzátenni még valamit: Órigenész szerint még az ő büntetése is a megváltás lehetőségében nyeri el értelmét.

Az imént megállapítottaknak van azonban egy további következménye: a menny, a föld és a pokol nem átjárhatatlan, egymástól áthatolhatatlan falakkal elzárt szférák. Lássuk hogyan nyilatkozik Órigenész e szférák viszonyáról:

Mármost vajon azokból a rendekből, melyek a sátán uralma alatt tevékenykednek és gonoszságának engedelmeskednek, képesek-e egyesek valaha is az eljövendő világokban megtérni a jósághoz, hiszen megvan bennük a szabad akarat képessége, vagy pedig az állandó és megrögzött rosszaságuk a megszo-
kás folytán mintegy természetükké válik? Olvasóm, vizsgálódj meg te is, vajon az a rész sem ezekben az időbeli s látható világokban sem pedig a láthatatlan és örök világokban sem lesz teljességgel kizárva abból a végső egységből és egyetértésből? [...] Egyeseket az első, másokat az azt követő, néhányukat pedig a legvégső időben javít meg és hoz helyre az angyali, majd a magasabb rendű erők gyámkodása, mely igen nagy és súlyos, fölöttébb hosszantartó, több kor-
szakon át zajló büntetések révén valósul meg. Így aztán fokozatosan kerülnek egyre magasabbra, elérkezve a láthatatlan és örök világokig, miután a nevelés során az égi erők összes hivatalait sorban végigviselték.⁴¹

Órigenész szerint kozmoszunknak alapvetően két fő vonása van: az egyetemes és szabad akarat léte és a szubsztanciális gonosz nemléte. E két vonás garantálja a szférák közti átjárhatóságot. Eme premissák után ellehetetlenül a konklúzió, miszerint a Sátán nem rendelkezik a megváltás lehetőségével. Megtérése csak az idő kérdésévé válik; intervallum, amelyben az égi hatalmak minduntalan a megtisztításon fáradoznak, hisz ők is a végső egyesülésre kíváncsiak, mert akkor megint újra együtt lehetnek alkotójukkal.⁴² Talán a *János evangéliumából* vett rész támasztja ezt alá a legjobban:

Hogy mindnyájan egyek legyenek; amint te én bennem, Atyám, és én te benned, hogy ők is egyek legyenek mi bennünk: hogy elhigye a világ, hogy te küldtél engem. És én azt a dicsőséget, amelyet nékem adtál, ő nekik adtam, hogy egyek legyenek, amiképpen mi egy vagyunk: Én ő bennök, és te én bennem: hogy tökéletesen eggyé legyenek, és hogy megismerje a világ, hogy te küldtél engem, és szeretted őket, amiként engem szeretted. Atyám, akiket

41 | Órigenész: *A princípiumokról* I. 102.

42 | Vö. „Sok tanító azt állítja, hogy az egyetemes helyreállítás összeegyeztethetetlen a szabad akarat elvével; ezek a szerzők azonban figyelmen kívül hagyják, hogy Órigenész a helyreállítást inkább folyamatnak, mint eseménynek tekinti.” – Heckart: *i. m.* 50.

nékem adtál, akarom, hogy ahol én vagyok, azok is én velem legyenek; hogy megláthassák az én dicsőségemet, amelyet nékem adtál: mert szerettélem engem e világ alapjának felvettetése előtt (János 17:21–24).

Az Istenhez közeli lények belátják, hogy az *apokatastázis* csak akkor valósulhat meg, ha minden egyes értelemmel bíró teremtetett lény visszatér Teremtőjéhez. Órigenész teológiájában tehát nincs helye a pokol örökkévalóságának, mivel Isten minden pillanatban garantálja a lelkek felemelkedésének lehetőségét.⁴³

Mindezekből az következik, hogy az isteni gondviselés és jóság harmóniában működik a szabad akarral. A lelkek csak akkor nyerhetnek megváltást, ha jó cselekedeteket hajtanak végre.

Sem mi nem tudunk cselekedni az isteni odafigyelés nélkül, sem az isteni odafigyelés nem kényszeríthet minket az előrehaladásra, ha semmit sem teszünk hozzá ehhez a jó érdekében. [...] ami Istenen múlik nem rendel senkit tisztességre vagy megalázásra, ha nincs ott a különbözőség valamiféle anyagként a mi szándékunk, mely vagy a jobb vagy a rosszabb felé hajlik.⁴⁴

Két komponensről van tehát szó: az egyik a szabad akarat helyes használata, a másik pedig az isteni kegyelem. Egy racionális lény csak akkor tud felfelé haladni, ha helyes cselekedetei révén Isten támogatja felemelkedését. Isten akaratával „a rosszabbak jobbakká léphetnek elő, mások pedig jobbakkól rosszabbakká buknak, ismét mások pedig megmaradva a jóban vagy még jobbakká emelkednek, illetve megmaradnak a rosszban vagy rosszról még rosszabbá silányulnak”.⁴⁵ Kiemelendő a szintek közötti kettős irány: a lelkek ugyanúgy mozoghatnak felfelé, mint lefelé. Amíg a szabad akarat fennáll, addig mindkét irányba fordulhatunk. A fontos az, hogy bárhol is helyezkednénk el e világon belül, akármennyire távol is lennénk Istentől, semmi sem szakíthat el az ő szeretetétől (Rómaiak 8:38–39).

A Sátán megváltása?

Mindezeket elmondva, vizsgáljuk meg a Biblia azon passzusait, ahol az *apokatastázis*ról esik szó. Nézzük meg, hogy ezek alapján beszélhetünk-e a Sátán megváltásáról. Induljunk ki a következőből: „Mert ő tőle, ő általa és ő reá nézve vannak mindenek” (Rómaiak 11:36). Hans Urs von Balthasar a következőképpen értelmezi

43 | Tom Greggs: Apokatastasis: Particularist Universalism in Origen. In: „All Shall Be Well”: *Explorations in Universal Salvation and Christian Theology, from Origen to Moltmann*. Ed. Gregory MacDonald. Wipf and Stocks Publishers, Eugene 2011. 29–46. 34.

44 | Órigenész: *A princípiumokról II.* 36; „Mi pedig, akik azt mondjuk, hogy a világegyetemről Isten az egyes emberek szabad akaratának feltételeivel összhangban gondoskodik, és hogy a lehetőségekhez mérten mindig jobbra törekszik, és akik tudjuk, hogy szabad akaratunk természete az, hogy különböző lehetőségeket enged meg (mert nem érheti el Isten teljesen megváltoztathatatlan természetét), úgy tűnik, hogy semmi olyat nem mondunk, ami magasztalná a tanulást és a javulást?” – Origen: *Contra Celsum*. 280.

45 | Uo. 35.

a passzust: míg a vers eleje Istent a világmindenség eredeteként nevezi meg, az „ő általa” utal arra, hogy minden az igazgatása és felügyelete alatt áll; az utolsó rész hozza tudomásunkra, hogy a tisztítótűzön áteső lelkek Isten tökéletességében részesülhetnek.⁴⁶ Miután ebből a tökéletességből részesültünk, mondhatjuk csak ki, hogy az eredendően Istentől származó lelkünk visszatért abba a pozícióba, ahonnan elindult. De hogyan részesülhet a Sátán Isten tökéletességében? Hisz Órigenész is a következőképpen nyilatkozik:

Hisszük azt is, hogy semmilyen gonoszság nem éri el ezt a véget, nehogy azzal, hogy azt is mondjuk, Isten van mindenben, azt is állítsuk, hogy a gonoszság valamiféle edényében is ott van. Még ha azt is mondjuk, hogy Isten mindenütt jelen van és mindenben benne van, azért mert semmi sem lehet Isten nélküli, ezt mégsem úgy értjük, hogy ő most minden abban, amiben van.⁴⁷

Ezen állítás célunk ellehetetlenítése nélkül is tartható: a Sátán is csak akkor fog részesülni Isten makulátlanságában, ha megtisztul. A megtisztulás lehetősége pedig számára is nyitva áll, hisz nem szubsztanciálisan rossz, és rendelkezik szabad akarat-tal. A további szentírási részlet is okot adhatott Órigenésznek, hogy a Sátán Istenhez való visszatérését feltételezze:

Mert addig kell neki királynak lennie, míg minden ellenségét [Krisztus] lábai alá teszi az Isten. Utolsó ellenség, mely eltöröltetik, a halál. Mert mindent lábai alá vetett neki. Mikor pedig azt mondja, hogy minden alávetett, világos, hogy azon kívül, aki neki mindent alávetett. Mikor pedig minden alá lesz neki vetve, akkor maga a Fiú is aláveti magát annak, aki neki mindent alávetett, hogy legyen az Isten minden mindenkben (1Kor 15:28).⁴⁸

Hogyan lehet Isten minden mindenkben, ha a Sátánt kizárjuk a beteljesülés eseményéből? – tehetné fel a kérdést Órigenész.

Az utolsó ellenségnek [a halál, ami egyben a Sátán is] e lerontását nem úgy kell érteni, hogy Isten alkotta szubsztanciája megsemmisül, hanem úgy, hogy szándéka és ellenséges akarata, mely nem Istentől, hanem önmagából származik, megszűnik. Megsemmisül tehát, de nem azért, hogy ne létezzék, hanem hogy ne legyen többé ellenség és halál.⁴⁹

Isten nem magát a Sátánt pusztítja el, hanem a gonoszságot, mely cselekedeteiből fakad. Ekkor újra feltárul benne az a kezdetektől fogva lényegét alkotó isteni szubsztancia, amelyet a gonoszság elfedett. Megtisztulván, nemcsak bennünk, hanem a Sátánban is ott lesz Isten: „[...] s midőn Isten minden lesz mindenben,

46 | Hans Urs von Balthasar: *Origen Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1984. 366.

47 | Órigenész: *A princípiumokról* II. 85.

48 | Kiegészítés tőlem – S. M. A.

49 | Uo. 88. (Kiegészítés tőlem – S. M. A.)

minthogy ők is e mindenekből valók, bennük is ott lesz Isten, ahogy mindenekben”.⁵⁰ A világegyetem célja, hogy a kezdeti differenciálódás feloldódjon – ez Órigenész *apokatastaszisz*tanának központi gondolata.⁵¹ Hipotézisünk végső alátámasztása-képp hadd idézzük őt:

A világ vége és beteljesedése akkor fog bekövetkezni, amikor mindenki érdeme szerint megbűnhődik vétkeiért, s egyedül Isten ismeri azt az időpontot, mikor ki-ki meglakol aszerint, amit kiérdemelt. Úgy véljük, Isten jósága Krisztusa révén egyetlen végben állítja helyre az összes teremtményt, miután alávettette és leigázta az ellenségeit is.⁵²

A vég, ami egyenlő a kezdettel, csak akkor következhet be, amikor nemcsak mi személyesen, hanem mindenki (beleértve a Sátánt is) Krisztus lábai alá vetettetik (1Kor 15:25). Órigenész interpretációja szerint a Szentírásból is kiolvasható, hogy a végső megváltás a Sátán Istenhez való visszatérésétől függ. A Sátán tehát visszatérhet, sőt vissza is kell térnie ahhoz, hogy mindenki újra egy lehessen Istennel.

Konklúzió

A dolgozat hipotézise azt próbálta alátámasztani, hogy Órigenész *Peri Archon* című főművéből kiolvasható a Sátán megváltásának lehetősége. Kezdetben az *apokatastaszisz* szó jelentésével és az Órigenészt megelőző használati horizonttal ismerkedtünk meg. Eszerint a szó az eredeti állapothoz való visszatérést jelöli, ami Órigenésznél sem jelent mást, annyi különbséggel, hogy számára az *arkhé* Isten. Ezután megtudhattuk, hogy az általunk vizsgált tana minek köszönhetően született meg. Itt a valentiniánusok két fő állítását cáfoltuk Órigenész elgondolásai alapján: egyrészt nem létezik isteni determinizmus, másrészt az isteni igazságosság és jóság nem szétválasztandó. Ezek segítségével tudtunk Órigenész gondolkodása mentén amellet érvelni, hogy a Sátán is üdvözülhet: minden más racionális lélekhez hasonlóan, a Sátán is rendelkezik szabad akarattal, tehát számára is nyitva áll a jó cselekvés lehetősége. Emellett azt is megtudhattuk, hogy nem létezik gyógyíthatatlan lélek, amiből arra következtettünk, hogy a pokol nem az örökkévaló szenvedés közege – a büntetés célja a tanítás, azaz a bűnös lelkek megtisztítása.

A mondottakra támaszkodva azt állítottuk, hogy az isteni gondviselés összhangban áll a szabad akarattal, hisz Isten nem kényszerít minket semmire: saját cselekedeteink által kerülhetünk közelebb vagy távolabb hozzá. Végezetül pedig olyan bibliai passzusokat néztünk meg, amelyek alátámaszthatták hipotézisünket, miszerint Órigenész igenis posszibilisnek látja a Sátán megváltását: az *apokatastaszisz* csakis akkor következhet be, ha a Sátán is megtisztul, aminek következtében ő is részesülhet a megváltásban. Az összes tárgyalt pont fényében azt mondhatjuk, hogy főművében Órigenész még a Sátán számára is nyitva tartja a megváltás lehetőségét.

50 | Órigenész: *A princípiumokról* I. 111.

51 | Jonas: *i. m.* 311.

52 | Órigenész: *i. m.* 98.

Origen on the Possibility of Satan's Salvation

Keywords: Origen, apokatastasis, salvation, return, Satan

In my study, I argue that in his principal work *On First Principles*, Origen regards the return of Satan to God as a real possibility, since only in this way can all creation be restored to its original state. By this primordial condition we mean the early stage of divine creation, when every creature – including Satan himself – existed alongside the Creator.

Origen's doctrine of apokatastasis is most clearly articulated in his response to two Valentinian claims: on the one hand, he shows that there is no divine determinism, and on the other, he demonstrates that divine justice and goodness are inseparable. This implies that punishment possesses a pedagogical and healing function. Along these two theses emerges the possibility of the fallen angel's redemption. If Satan has free will, and his place in hell serves not eternal suffering but healing through punishment, then his present state cannot be considered irrevocably fixed. In the final part of the study, I examine biblical passages that may have inspired Origen to elaborate his doctrine of apokatastasis, through which the concept can be interpreted not merely as speculative but as biblically inspired as well.

Az állam törékeny teste

Rousseau politikai gondolkodása a *Politikai gazdaságtan* tükrében

1755-ben jelent meg Rousseau *Politikai gazdaságtan* című szócikke a francia enciklopédiában. Ebben a rövid értekezésben – mellyel Diderot, akinek kérésére a cikk íródott, feltehetőleg nem volt teljesen elégedett, tekintve, hogy tíz évvel később újabb szócikket jelentetett meg a témában, egy Nicolas Antoine Boulanger nevű, mára elfeledett szerző tollából¹ – Rousseau az állam működését az emberi testhez hasonlítja. Az állami test(ület) a következőképpen néz ki: a főhatalom a fej, melyben az agy a törvények és a szokások, az agyat a test többi részével összekapcsoló idegek pedig a bírák és az elöljárók. A száj és a gyomor, amely táplálékkal látja el a testet, a mezőgazdaság, a kereskedelem és az ipar. A gazdaság pedig a vér és a szív munkáját végzi, eljuttatja a táplálékot a törzshöz és a végtagokhoz – az állampolgárokhoz, akik az egész gépezet mozgatói és működtetői.² Jelen dolgozatban a Rousseau politikai írásaiban többször is felbukkanó testallegóriát értelmezem, rávilágítva a benne kifejtett elv jelentőségére, miszerint az állam egy szerves egység, melyben a főhatalom és az állampolgár nem két különálló entitásként állnak szemben egymással, hanem egy egész részeit képezik.

A test különböző szerveinek egészségi állapota kihat a szervezet egészére, és a test minden művelete kihat szerveinek állapotára. A részeket értelmetlen lenne leválasztani az egésztől, csakis az egymáshoz és az egészhez való viszonyukban érdemes őket vizsgálni. A gazdaság, a törvények vagy az elöljárók jó vagy rossz voltáról tehát kizárólag az állam működésében betöltött szerepük fényében ítéltethetünk. Ezért állt olyan távol Rousseau-tól az a felvilágosodás gondolkodói körében egyébként népszerű nézet, miszerint a gazdasági fejlődés, a kereskedelem és az ipar fellendülése pusztán civilizatórikus potenciálja miatt önértéknek tekinthető.³ Rousseau már a *Narcissus*

1 | Veronica Lazăr: Discursul despre economia politică: ideile economice ale lui Rousseau și nașterea economiei politice în Iluminism. (Előszó) In: Jean-Jacques Rousseau: *Discurs despre economia politică*. Tact, Kvár 2022. 10–11.

2 | Vö. Jean-Jacques Rousseau: *Politikai gazdaságtan*. In: uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Bp. 2017. 205.

3 | Montesquieu például az ún. kommerciális humanizmus híve volt, miszerint a kereskedelem elősegíti az országok közti békét. – Vö. Veronica Lazăr: *i. m.* 50–57.

című rövid szatírájához írott, 1752-es előszóban megfogalmazza kritikáját azzal a gondolattal szemben, miszerint az önérdelkevezérelt egyének a saját boldogulásukért tett erőfeszítéseikkel valójában a társadalom javát szolgálják, és a kereskedelem fellendülése kölcsönös szükségleteket és közös érdekeket teremt, így indirekt következménye az emberek közti kötelékek szorosabbá válása és békés együttélése lesz.

[Ú]gy tekintenek mindezekre a dolgokra, mint századunk politikájának remekműveire. Ezek kétségkívül szép eszmék, és kedvező színben jelennek meg íróinknál. De ha figyelmesen és részrehajlás nélkül tekintjük őket, akkor sokkal kisebbnek fogjuk találni előnyeiket, mint első pillantásra.⁴

A kereskedelem által megalapozott kölcsönösség és közös érdekek csupán annyit tesznek lehetővé, hogy „mindenki színleli, mintha mások boldogulásán vagy hírnévén fáradoznék, de valójában mindenki csak arra törekszik, hogy a magátét növelje a többiekénél nagyobbra és a többiek rovására”.⁵

A Korzika számára 1764–68 között írt alkotmánytervezetében Rousseau a pénzügyeket az állami testületben felgyülemlett zsírnak tekintti, „amely bizonyos izomcsoportokban felduzzadva a testet haszontalan elhízással fenyegeti, és inkább súlyossá, mintsem erőssé teszi”.⁶ Az aktív külkereskedelem csak más népektől való függést eredményez, az ipar fejlesztése pedig a luxuscikkek gyártása révén az értelmetlen fényűzést szolgálja, miközben egyik sem járul hozzá az állampolgárok valódi jólétéhez, ellenkezőleg, csak a köztük levő egyenlőtlenségeket növeli.⁷

Amint arra Veronica Lazár is rámutat, Rousseau a magán- és közakarat viszonyát, bár a korabeli, főként Locke nézeteire alapozó liberalizmus és a felvilágosodás fogalmi keretén belül gondolja el, egyszersmind meg is haladja annak alapelveit, kritikusan fordul velük szembe.⁸ A hatalom és az állampolgár testmetaforában kifejeződő szerves összetartozása, egészét alkotása nem egyeztethető össze azzal a liberális nézettel, miszerint az egyén szabadsága a hatalommal szemben tételeződik, magánéletének tiszteletben tartásaként és az abba való beavatkozás hiányaként fogható fel.

A rousseau-i politikai gondolkodás nem annyira a liberális, mint inkább a republikánus hagyományt követi,⁹ amely a szabadságot nem az egyén életébe való beavatkozás, hanem a mások akaratától való függés hiányaként gondolja el. Mivel ez nem a természetes szabadság védelmére korlátozza a politikai intézmények

4 | Jean-Jacques Rousseau: Előszó a „Narcissus”-hoz. In: uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Bp. 1978. 43.

5 | Uo. 44.

6 | Jean-Jacques Rousseau: Alkotmánytervezet Korzika számára. In: uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Bp. 2017. 566.

7 | Rousseau úgy gondolta, a valódi közhasznú tevékenység a mezőgazdaság, ezért azt kell minél jobban felvirágoztatni, hiszen az az alapvető szükségletek kielégítését, ezáltal pedig az élet újratermelését szolgálja. Emellett egy nép függetlenségéhez is hozzájárul, ha megtermeli magának a legfontosabb fogyasztási cikkeket, és nem szorul arra, hogy máshonnan importáljon. A kereskedelem azonkívül, hogy csak tovább gyarapítja a gazdagok vagyonát, az autonómiát is csorbitja, mivel más népektől teszi függővé a polgárok szükségleteit, és azok teljesítése érdekében az ország előbb-utóbb előnytelen kompromisszumok megkötésére kényszerülhet. – Vö. uo. 532–533, 548.

8 | Vö. Veronica Lazár: i. m. 88.

9 | Lásd Annelien de Dijn: Rousseau and Republicanism. *Political Theory* 46. évf. 1. szám. 2018. 59–80.

feladatkörét, hanem eleve politikai cselekvés által létrehozott valamiként gondolja el a szabadságot, amely kötelezettségeket is von maga után, így nem mentes az egyéni életbe való beavatkozástól sem.¹⁰ Szövegem célja a politikai gazdaságtan elveinek elhelyezése a Rousseau-i politikai gondolkodáson belül, különös figyelmet fordítva azokra a pontokra, amelyekben az eltér a felvilágosodásban uralkodó természetjogi konszenzustól. Ennek érdekében elsőként az általános akarat fogalmát fogom közelebbről szemügyre venni.

Az általános akarat anatómiája

Az általános akarat (*volonté générale*) Rousseau politikai gondolkodásának egyik leg-többet elemzett és kritizált fogalma. A szókapcsolat viszont valójában nem Rousseau-tól származik, Diderot használta először 1755-ös, *Természetjog* című enciklopédiacikkében, az emberi nem természetjogban kifejeződő észszerűségének szinonimájaként.¹¹ Diderot szerint minden ember gondolkodó lény, ez különbözteti meg az állattól, s mint ilyennek alapvető, vele született fogalma van az igazságosságról, ami annyi, mint mindenkinek megadni, ami jár neki. Ezt diktálja nekünk az általános akarat. A természetjog Diderot-nál örök érvényű és változatlan *erkölcsi fogalom* minden embernek, a civilizáltaknak és a barbároknak egyaránt természetétől fogva a sajátja. Az is rendelkezik a természetjog eszméjével, aki nem követi azt. Tehát minden ember dönthet arról, hogy a saját szenvedélyeit követi és érdekeit érvényesíti mások kárára, vagy – és ezt teszi az, aki az általános akaratot követi – cselekedeteit az emberi nem ítélőszéke elé állítja, amelynek „egyetlen szenvedélye van: minden ember közös joga”.¹²

Hasonló állásponton van Voltaire, aki szerint az ember általában mindig ugyanaz volt, vagyis társadalmi lény. A természet hangja sugalmazza nekünk az igazság- és a szánalomérzet minden reflexiót megelőző eszméit.

A társadalom egyedül ezekre a fogalmakra épül, amelyeket soha nem lehet kitépni a szívünkből, s ezért minden társadalom fennmarad, bármi külön- és szörnyű babonák rabja legyen is.¹³

Mind Diderot, mind Voltaire racionálisnak és változatlannak gondolja az emberi természetet, az emberi nem eszméjét pedig a lelkiismeretünkben – mind az egyéni élet, mind az emberiség – kezdetétől fogva jelenlevőnek tartja, következésképpen az erkölcs univerzalitását az emberek közti lényegi hasonlóság és összetartozás következményének tartja.

Annak ellenére, hogy az utókor számára Rousseau maradt fenn úgy, mint a természet embere, (a párizsi Pantheonban található sírján a következő felirat áll: *Ici*

10 | Lásd Maurizio Viroli: *Republicanism*. Hill and Wang, NY. 2002. 3. és 4. fejezet.

11 | Jean-Jacques Rousseau: Az emberi nem egyetemes társadalmáról. In: uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Bp. 2017. 247. Első lábjegyzet.

12 | Vö. Denis Diderot: Természetjog. In: *A felvilágosodás gondolkodói*. Szerk. Szegő Katalin. Polis, Kvár 1996. 242–248.

13 | François-Marie Arouet Voltaire: A tudatlan filozófus. In: *A felvilágosodás gondolkodói*. Szerk. Szegő Katalin. Polis, Kvár 1996. 108, 110, 113.

repose l'homme de la nature et de la vérité. Azaz: itt nyugszik a természet és az igazság (emбере), mi sem állt tőle távolabb, mint az emberi természet problematikus fogalmára alapozni a politikáról való gondolkodást. Rousseau számára minden, ami az (emberi) természettel kapcsolatos, az a politika szféráján kívül esik. Amíg legtöbb kortársa igyekezett olyan társadalomelméletet alkotni, amely megfelel az emberi természetről alkotott képüknek – azaz amely leginkább kordában tartja az emberi természetet, amennyiben azt rossznak, ártalmasnak gondolták, mint például Hobbes, vagy éppen kiteljesíti, amennyiben jónak – lásd Diderot és Voltaire elméleteit, addig Rousseau politikai filozófiájában egyáltalán nem kap helyet a természet.

Ez nem azt jelenti, hogy Rousseau ne gondolkodott volna az emberi természetről. Nem lehet figyelmen kívül hagyni már saját korában is nagy hatású filozófiai antropológiáját, amelyben központi szerepet tölt be az emberi természet kérdése. A tudományokról és a művészetekről szóló első értekezés a (túlságosan is) civilizált polgári társadalom elidegenedett viszonyait kritizálja; az emberek közti egyenlőtlenségek eredetéről szóló második értekezés a politika előtti természeti állapotban levő vadembert írja le;¹⁴ az *Emil* pedig a nevelés kérdését tárgyalja, amely a rousseau-i paradigmában alapvetően magántermészetű viszony.¹⁵ A családi és az állami viszonyok közötti különbségtétel fontosságát Rousseau már a *Politikai gazdaságtan* legelején fontosnak tartja leszögezni.¹⁶

Voltaire-rel ellentétben, Rousseau szerint az emberi természet változó, „az egyik korban nem ugyanaz, mint a másikban”.¹⁷ Ez csak azért lehetséges, mert az embernek nincsenek olyan állandó jellemvonásai, mint amilyeneket a filozófusok tulajdonítanak nekik. Az ember se nem jó, se nem rossz; nem észszerű és nem önző. A rousseau-i természeti állapot vadembere alig különb bármelyik állatfajnál. Az egyetlen lényegi tulajdonság, amely mégis különlegessé teszi a többi teremtmény között, a tökéletesedés képessége, vagyis a *lehetőség, hogy meghaladja saját természetét*, amely „a körülmények közreműködésével sorjában kifejleszti az összes többit”.¹⁸ A politikai gondolkodás alanyaként létező társadalom fennállása Rousseau-nál olyan indoklásra szorul, amely nem éri be a természetesség homályos és gyakran üres fogalmára való hivatkozással.

14 | Lásd Jean-Jacques Rousseau: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése? és Értekezés az emberek közti egyenlőtlenségek eredetéről és alapjairól. In: uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Bp. 2017. 7–41, 61–201.

15 | Lásd Jean-Jacques Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Tankönyvkiadó, Bp. 1957. Rousseau pedagógiai és politikai gondolkodása látszólag ellentétes irányt követ. „Adjátok az embert egészében az államnak vagy hagyjátok meg egészen önmagának, mert ha megosztjátok a szívét, kettétöritek.” (*Politikafilozófiai írások*. 465.) Az *Emil* fő kérdése, hogy hogyan nevelhetünk fel egy embert, meghagyva őt önmagának, hogy függetlenül élhessen, minél inkább eloldozva a társadalmi kööttségek béklyóitól. A politikai filozófiai írásoknak viszont egyik központi kérdése, hogy hogyan lehet állampolgárokat nevelni, akik valóban képesek a közösség érdekeit felismerni és annak mentén létrehozni az általános akaratot. Azonban a kétféle, azaz az emberré és az állampolgárrá nevelés nemcsak egymással ellentétesen, de a nevelés különböző szintjeiként is elgondolható: ahhoz, hogy valaki állampolgárként megállja a helyét, és egy új társadalmi szerződés létrejöttében közreműködjön, először is függetlennek kell lennie az erkölcsi romlásba sodródott régi társadalom konvencióitól és értékrendjétől, azaz autonóm egyénné kell válnia. Ha az ember és a polgár nevelését nem diszjunktív (vagy-vagy), hanem konjunktív (és) viszonyban gondoljuk el, elkerülhető, hogy az önmaga és az állam közt megosztott szív kettétörjön.

16 | Lásd Jean-Jacques Rousseau: *Politikai gazdaságtan*. 201–204.

17 | Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenségek eredetéről és alapjairól*. 153.

18 | Vö. uo. 95.

Az ember természetes állapotát maga az emberi tevékenység függeszti fel és haladja meg.¹⁹ A természet az embert önmaga létrehozásának hatalmával ruházta fel, így lényege mindig a természettől való különbözőségben rejlik.

Akárcsak az emberi természet kérdésében, Rousseau az emberi nemet illetően sem osztotta kortársai nézeteit. Az *emberi nem egyetemes társadalmáról* szóló szövege, melyet eredetileg a társadalmi szerződés első változatához írt bevezetőnek szánt, – ennek kéziratát később megsemmisítette, de az említett fejezet fennmaradt – Diderot természetjogcikkével szemben fogalmaz meg kritikát. Rousseau tagadja, hogy létezne természettől fogva közös akaratral rendelkező emberi nem. Egységes emberi nemről vagy pontosabban emberi fajról csak a természeti állapotban beszélhetünk, amikor az ember alig több egy állatfajnál a többi közül. „Valójában egy dolog a faj története, és megint más a népek történelme.”²⁰ A természeti állapotból való kilépéssel elkezdődik a történelem, melynek alanyai a különböző népek, és nem az emberiség.

A kozmopolitizmus egyik első kritikusaként az emberi nemet üres absztrakciónak, azt pedig elképzelhetetlennek tartja, hogy egy ember erkölcsi érzései kiterjedhessenek a földön élő összes többi emberre. Ennek elsődleges akadálya a nyelv. Hiszen, amint az a nyelvek eredetéről szóló esszéjéből és főként annak gyakran idézett kilencedik, a déli nyelvek kialakulásáról szóló fejezetéből kiolvasható, a nyelv eredetileg a közeli, személyes viszonyokat rögzítő megnyilatkozás.²¹ Beszédes, hogy az esszé tulajdonképpen nem a nyelv, hanem a nyelvek genealógiáját írja le, nincs tehát szó univerzális nyelvről, amelynek szétszóródása egy Babel tornyának leomlásához hasonló hanyatlástörténettel magyarázható lenne. A nyelvek, csakúgy, mint az emberi közösségek, eredetileg is sokfélék és eltérőek egymástól a földrajzi, életformabeli és egyéb különbségeknek megfelelően. Az emberek érzéseit, gondolatait s így erkölcsi magatartását is elsősorban a *de facto* közössége alakítja, azaz a nép, melynek tagja, s az állam, melynek polgára.

Az egyetemes társadalmat különös társadalmaink nyomán gondoljuk el; a kis államok berendezkedése után képzeljük el a nagyot, s voltaképpen *csak azután kezdünk emberré válni, hogy már polgárok vagyunk*. [kiemelés tőlem – E. R.] Amiből látható, mit kell gondolnunk az állítólagos világpolgárokról, akik a hon iránti szeretetüket az emberi nem iránti szeretetükkel igazolják, s azzal kérkednek, hogy az egész emberiséget szeretik, ami, úgy vélik, feljogosítja őket arra, hogy egyetlen embert se szeressenek.²²

Mindebből Rousseau a *Politikai gazdaságtan*ában arra a következtetésre jut, hogy az emberi együttérzés hatásköre korlátozott. Nem ugyanúgy vagyunk empátikusak a világ másik felén élő népekkel, mint szomszédainkkal, s ha netán mégis, ez az érzés éppen az áthidalhatatlan távolság miatt nem válhat „*tevélegessé*”,²³ ezért szintén üres absztrakció marad.

19 | Lásd Roger D. Masters: *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton University Press 1976. 198.

20 | Veronica Lazár: Megjegyzések az eredet és a történelem kapcsolatáról Jean-Jacques Rousseau politikai gondolkodásában. *Kellék*. 2013. 49. sz. 35.

21 | Lásd Jean-Jacques Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő 2007. 27–37.

22 | Jean-Jacques Rousseau: *Az emberi nem egyetemes társadalmáról*. 255–256.

23 | Jean-Jacques Rousseau: *Politikai gazdaságtan*. 217.

A Rousseau-i politikai gondolkodáson belül nem létezik olyan fogalom, amely a különböző népeket közös morális alapra helyezhetné. Általános akarata csak egy népnek lehet, semmiképp sem az emberiségnek, de itt sincs szó arról, hogy ez a nép valamiféle elemi adottsága lenne. Az általános akarat nem adott, létező valami, amit csak fel kell ismerni és követni, hanem létre kell hozni, hogy megalapozhassa az emberek közti társulást.

Az általános akaratot a társadalmi szerződés hívja életre úgy, hogy minden ember lemond saját jogairól a közösség javára. Így csak a közösség egésze, és nem egyik vagy másik tagja gyakorolhat hatalmat az egyén fölött, de ennek a közösségnek az egyén is részese, így egyszerre gyakorolja a hatalmat, és engedelmeskedik is neki. Az így létrejövő morális szubjektum, a közös én (*moi commun*) az általános akarat szubjektuma,²⁴ olyan entitás, amely felszámolja a szubjektum és objektum közti distanciát. Az egyén nem magánszemélyként áll szemben a hatalommal, hanem annak létrehozójaként és részeseként veti alá magát neki.²⁵ Közvetve ugyan, de az egyén az önmaga alkotta törvénynek engedelmeskedik. Hatalom és egyén, állam és állampolgár egységet alkot, akár egy test szervei.

Az általános akarat nem az egyéni akaratok egyszerű összeadásával nyerhető. Nem mindenki akarata, hanem a mindenki akaratából levont egyéni eltérések eredménye.²⁶ Egyszerűbben: mindenki akaratából csak annyi, amennyi mindenki akaratában közös. Kapelner Zsolt mutat rá, hogy a gyakori kritikával ellentétben, Rousseau általános akarata nem homályos és nem is absztrakt valami, nem egy „néplélek” megnyilvánulása, „hanem a polgároknak mint polgároknak a saját akarata”.²⁷ A társadalmi szerződés megkötésével polgárokká válunk, ugyanakkor nem szűnünk meg magánembereknek lenni. Így értelemszerűen rendelkezünk egyéni akaratokkal az életünk különböző területeinek és az azokban betöltött szerepeinknek megfelelően (van szülői, kereskedői, papi, nevelői és még rengeteg másfajta akarat), de immár ezek mellett polgári akaratunk is van, amely nem más, mint a közösség javára irányuló akarat.

Amit polgárként – és tehát nem magánemberként – akarok magamnak, éppen az, amit minden más egyenlő polgár szintén akarhat magának, vagyis ami előmozdítja minden polgár mint polgár érdekét, ez pedig nem más, mint a közjó. Az általános akarat tehát nem egyéb, mint ez a közjóra irányuló polgári akarat. Ez a közjóra irányuló akarat minden polgár valóságos saját akarata, nem pedig a „népé” mint az egyének feje fölött lebegő misztikus entitásé.²⁸

Az így létrejövő akarat az őt létrehozó közösségre nézve általános érvényű ugyan, de semmiképp sem egyetemes.

24 | Vö. Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. In: uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Bp. 2017. 274–276.

25 | Vö. Ludassy Mária: Magány és közösség. In: Jean-Jacques Rousseau: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Bp. 2017. 729.

26 | Vö. Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 290.

27 | Kapelner Zsolt: Rousseau és a szabadság dilemmái. *Mérce* 2022. <https://merce.hu/2022/06/28/rousseau-es-a-szabadsag-dilemmai/> (Megtekintés: 2025. 01. 15.)

28 | Uo.

[J]óllehet tulajdon polgáraival szemben az állam akarata általános akarat, de nem általános, hanem egyedi és különös akarat az idegen államok és idegen állampolgárok szemszögéből nézve.²⁹

Egy állam általános akarata úgy viszonyul egy másik állam vagy egy másik állam polgárának akaratához, mint az általános akaratot létesítő közösség egy tagjának egyéni akarata viszonyul annak közakaratához. Mindkettő ugyanúgy partikuláris a másikhoz viszonyítva, és nincs olyan átfogóbb erkölcsi szemlélet, amely ezeket összefogná.

Lévén, hogy nem egyetemes, az általános akarat örökérvényű sem lehet. Nincs kortól és környezettől független szabály, amely előírná, hogy hogy mi az igazságos, és hogyan lehetnek szabadok az emberek. Ezekről az általános akarat révén lehet és kell fogalmat alkotni, aminek aztán a törvényekben kell kifejeződnie. „Egyedül a törvénynek köszönhetik az emberek az igazságot és a szabadságot.”³⁰ Mi sem áll távolabb Rousseau-tól, mint az az állítás, hogy erény és az igazságosság a természet bennünk megszólaló hangja. A politikai gondolkodásnak nem az emberi természettel kell összhangba kerülni, hanem meg kell alkotni azt. Olyan új emberi, polgári alaptermesztet kell életre hívni, amely képes megfelelni a társadalmi szerződés szigorú követelményeinek: létrehozni az általános akaratot és engedelmeskedni neki.³¹ Az emberi természet alakításának leghatékonyabb eszközei a jó törvények.

Az, hogy egy állam törvényei igazságosak, polgárai pedig szabadok lehessenek, sokkal inkább múlik a köztük levő *viszonyokon*, mint a polgárok privát erkölcsi magatartásán. Éppen ezért, az általános akaratnak nem arra kell törekedni, hogy minden egyes polgárt erényessé tegyen, hanem arra, hogy a közösségben az erény legyen uralkodó. Az erény nem a polgárok szívében kell, hogy legyen, hanem *közöttük*. Ehhez pedig mindenekelőtt világos és jó törvények kellenek. E tekintetben megvilágító a spártai és római törvények rousseau-i összehasonlítása. Rousseau szerint a fő különbség a római és a spártai köztársaságok (a spártai városállamot is köztársaságnak tekint) között, hogy míg Rómában a magánszemélyek közötti erkölcs, például az apa családi tekintélye, alapozta meg a törvényt, Spártában a törvények voltak az magánerkölcsök forrásai. Rousseau az utóbbi mellett teszi le a voksát, mivel szerencsésebbnek gondolja, ha a magántekintély a köztekintélynek rendelődik alá.³² Az erkölcs lényege mindig a társadalommal kialakított *viszony*.³³ Elvonatkoztatva a párhuzam történeti hitelességének megkérdőjelezhető voltától, megállapíthatjuk, hogy a rousseau-i republikánus politikai filozófiában az erény és az erkölcs a törvényekből kell, hogy következzen, és nem fordítva. Ebből pedig az következik, hogy a politikáról való gondolkodásban nincs helye a moralizálásnak, és az erkölcsi érvekkel alátámasztott hierarchiáknak sem. Nincsenek magasabb vagy alacsonyabb rendű népek, közösségek vagy egyének, pusztán jó vagy rossz kormányzat, hiszen „a nép végül is olyanná válik, amilyenné a kormányzat teszi”. [...]Teremtettek hát embereket, ha emberek fölött akartok uralkodni”.³⁴ Visszatérve a testmetaforához: egy élő szervezet minden művelete kihat a szervek jólétére: ha valaki

29 | Jean-Jacques Rousseau: *Politikai gazdaságtan*. 206.

30 | Uo. 210.

31 | Ludassy Mária: i. m. 733.

32 | Jean-Jacques Rousseau: *Politikai töredékek*. In: uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Bp. 2017. 436.

33 | Uo. 517.

34 | Jean-Jacques Rousseau: *Politikai gazdaságtan*. 213.

egészségtelenül táplálkozik, nem mozog rendszeresen és még dohányzik is, a szervei megbetegedhetnek, fizikai képességei leromolhatnak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy születésétől fogva rendellenességei lettek volna. Ha egy népet rosszul kormányoznak, csőcselékké silányul, de ez nem jelenti azt, hogy annak született.

A magántulajdon kérdése: végtag vagy mankó?

A tulajdonjogot Rousseau, akárcsak a klasszikus, locke-i liberalizmus talaján álló kortársai, a legfontosabb állampolgári jognak, a polgári társadalom alapjának tekinti. A tulajdon garancia arra, hogy a társadalmi szerződésben a szerződő felek tartják magukat a létrejött megállapodáshoz.³⁵ Az azonban, hogy a polgári társadalom alapja a tulajdon védelme, nem jelenti azt, hogy egyben célja is ebben merülne ki.

Rousseau az emberek közti egyenlőtlenségek eredetéről szóló értekezésében a társadalmi szerződés megkötését a gazdagok érdekeinek érvényesítésével teszi egyenlővé. Gondolatkísérletében az ember békés, de állatias természeti állapotából való kilépésének legutolsó szakaszában jön létre a tulajdon, amelyre bármiféle jog híján legkönnyebben erőszakos bitorlás révén lehet szert tenni. Így akiknek sikerült vagyont felhalmozniuk, állandóan rettegniük kellett, mert bármikor elvehették tőlük ugyanúgy, ahogy ők elvették másától.

Kivált a gazdagok hamarosan megérezhették, milyen hátrányos rájuk nézve az állandó háborúskodás [...] érezniük kellett, hogy törekeny és visszás jogra épül az egész: mivel mindent erővel szereztek meg, mindent el is vehet tőlük az erő.³⁶

Ez a tarthatatlan állapot szülte az egyezség szükségességének gondolatát, azokban, akiknek volt, amit veszíteniük. Hogy megtarthassák jogtalanul – első foglalás vagy erőszak révén, amelyeket Rousseau nem ismer el valódi, érvényes jogoknak³⁷ – szerzett javaikat, intézményeket és törvényeket hoztak létre amazok védelmére.

Ez volt vagy ez lehetett az eredete a társadalomnak és a törvényeknek, melyek új béklyókat vetettek a gyengére és új erőt adtak a gazdagoknak, jóvátehetetlenül megsemmisítették a természetes szabadságot, örökre megerősítették a tulajdon és az egyenlőtlenség törvényét, visszavonhatatlan joggá változtatták az ügyes bitorlást s néhány becsvágyó ember érdekében immár az egész emberi nemet munkára, szolgaságra és nyomorra kárhoztatták.³⁸

35 | Vö. uo. 226.

36 | Jean-Jacques Rousseau: Értekezés az emberek közti egyenlőtlenségek eredetéről és alapjairól. In: uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Bp. 2017. 134.

37 | Ezt igazolja a gyakran idézett passzus a második értekezésből: „Az első ember, aki bekerített egy földdarabot, és azt találta mondani: *ez az enyém*, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat. Mennyi büntől, háborútól, gyilkosságtól, nyomorúságtól és szörnyűségtől menekült volna meg az emberi nem, ha valaki kiszakítja a jelzőkárókat vagy betemeti az árkot, és így kiált társaihoz: Ne hallgassatok erre a csalóra! Elvesztetek, ha megfélekeztek róla, hogy a termés mindenkié, a föld pedig senkié”. – Uo. 119.

38 | Uo. 135–36.

Az első társadalmi szerződés partikuláris érdekek mentén törvényessé tette, legitimálta az emberek közti egyenlőtlenségeket. Ezen a méltánytalan szerződésen alapszik a polgári társadalom. A szerződő felek nem egyenlőkként, „tisztá lappal” lépnek egyezsége egymással, hanem mindenki azzal, amivel a társulás létrejöttekor éppen rendelkezik.³⁹ A magántulajdon megjelenése tehát az egészséges szervezet első sérülése, a tulajdon védelme köré szerveződő jogrend pedig csupán a sérült mozgását segítő mankó.

Rousseau tulajdonról alkotott felfogásában nincs helye az emberek közti egyenlőtlenségek legitimálásának vagy naturalizálásának. Az, hogy kinek mi és mennyi jut, nem szükségszerűség, legtöbbször nem is érdem, csakis a véletlen eredménye. A polgári társadalom genealógiája pontosan arra mutat rá, hogy az emberek közti viszonyok elrendeződése nem valamilyen külső szükségszerűség – egy isten vagy a természeti törvény – eredménye, hanem pusztán az ember és a véletlen műve. Ebből pedig az következik, hogy ha meg lehet változtatni és meg is kell: az igazságosság és méltányosság felé kell előmozdítani.

A polgári társadalom nem idővel korrumpálódik, hanem már eredetileg sem igazságos. Nem arról van szó, hogy egy elméletben ideális, jól kigondolt forma a gyakorlatban tökéletlenül ölt testet, vagy az eredeti tisztaság idővel beszennyeződik az emberi esendőségtől. Rousseau éppen arra mutat rá, hogy a tulajdonon alapuló jogrendszer „túláságosan is emberi” társulási forma, amely eleve helytelen, kudarcra ítélt. A tulajdon védelmére létrejött polgári társadalom pedig igencsak gyenge lábakon áll. Ezért kell helyébe olyan társulást létrehozni, amely új alapokra helyezi a társadalmat. Ez az alap pedig nem lehet más, mint az általános akarat, amely éppen azért általános, mert megalkotásában mindenki szava ugyanannyit nyom a latba, ennek pedig intézményi és materiális feltételei vannak.⁴⁰ Ahhoz, hogy az általános akarat egyáltalán formát ölthessen, úgy kell berendezni az államot, hogy az emberek közti, vagyoni és/vagy hatalmi egyenlőtlenségek a lehető legkisebbek legyenek.

Rousseau-t komolyan foglalkoztatta a társadalmi egyenlőtlenségek problémája. Következtesen végiggondolta, hogy mivel jár, hogy a szerződő felek már eleve egyenlőtlenségekkel lépnek be a szerződésbe: a polgári társadalom folyamatosan újratermeli eredeti egyenlőtlenségeit, miközben a szegények és a gazdagok közti szakadékok egyre szélesednek. Az állam testének bizonyos részei aránytalanul meghízhatnak, míg mások kórosan alultápláltak lesznek. Ennek oka, hogy a hatályban levő társadalmi szerződés törvényei részrehajlóak. Nem az általános akaratot, hanem a kiváltságosak érdekeit tartják szem előtt, s céljuk, hogy a kiváltságok fennmaradjanak az egyenlőtlenségekkel együtt.

A törvény és az igazságszolgáltatás gyakorta nálunk csupán annak művésze, hogy a hatalmasnak és a gazdagnak menedéket nyújtson a szegény jogos bosszúja előtt.⁴¹

39 | Vö. Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 282. „Amikor a közösség létrejön, minden tagja abban az állapotban csatlakozik hozzá, amelyben éppen van, ő és valamennyi képessége, beleértve a birtokában levő javakat is.” – Uo.

40 | Vö. Kapelner Zsolt: *i. m.*

41 | Jean-Jacques Rousseau: *Politikai töredékek*. 447.

Miért lenne jogos a szegények bosszúja? Mert a szerződés csak a fennálló viszonyok védelmére terjed ki, de képtelen azokat megváltoztatni. Ha valakinek van tulajdona, azt védi a törvény, de akinek nincs, annak számára nemcsak, hogy nem segíti elő a tulajdonszerzést, de még meg is nehezíti.

[...] minél nagyobb szűkében van egy ember valaminek, annál nehezebb megszereznie azt a dolgot. Semmiből nem lesz semmi; ez ugyanolyan igazság az üzleti életben, mint a fizikában: a pénz fiaddza a pénzt, s az első aranyat olykor nehezebb megszerezni, mint a második milliót.⁴²

A polgárok közti egyenlőtlenségeket a szabadság érdekében kell minimalizálni, annyira, hogy senki ne legyen olyan szegény, hogy kénytelen legyen áruba bocsátani saját munkaerejét, és senki ne legyen olyan gazdag, hogy megvehesse a másikat. Mindenki, aki dolgozik, meg kell, hogy tudjon élni, és senki se tehessen szert aránytalanul nagy gazdagságra.⁴³ A pénzzel ugyanis a hatalom is együtt jár, s amint túl nagyok lesznek az egyenlőtlenségek, az államot már nem az általános akarat irányítja, hanem hatalommal rendelkező emberek magánakaratai. Az ember pedig, állítja a republikánus Rousseau, csak akkor szabad, ha a törvényeknek és nem más embereknek engedelmeskedik.⁴⁴ A vagyoni egyenlőtlenségek fenntartása és növekedése előbb-utóbb ellehetetleníti a szabadságot.

A szisztematikus egyenlőtlenségek orvoslására a *Politikai gazdaságtan* olyan javaslattal hozakodik elő, amelyet ma progresszív adózásként ismerünk. Rousseau szerint azok az állampolgárok, akik csak a legszükségesebbekkel rendelkeznek, egyáltalán nem kötelesek adót fizetni, a gazdagabbak viszont igen. Az olyan, elsősorban a fényűzés céljából birtokolt luxuscikkekre pedig, mint például egy hintó, magasabb adót kell megszabni, mivel egyrészt ezzel növelhető az állam bevétele, másrészt csökkenthető a fölösleges fényűzés iránti vágy.⁴⁵ Nem mellékes, hogy Rousseau mindezt egy olyan korban mondja, amikor a luxus és a szükséglet közti különbség egyre inkább feloldódik, és egyre elterjedtebb lesz az az álláspont, miszerint a kényelem, vagyis az igény, hogy az ember eszközökkel vegye körbe magát, amelyek könnyebbé és kellemesebbé teszik az életét, a történelmi fejlődés jele.⁴⁶

Összefoglalás

Rousseau szerves egységként gondolja el az államot. Kortársaival polemizálva elutasítja a természetjogi diskurzus részét képező örök és változatlan emberi természet gondolatát és vele együtt az univerzális erkölcs és az emberiség eszméjét. A természetjogi alap hiányában az állam teste törekennyé válik, épségének megőrzésére egy méltányos társadalmi szerződés megkötésével lehet törekedni, amely a közjóra

42 | Jean-Jacques Rousseau: *Politikai gazdaságtan*. 238.

43 | Vö. Jean-Jacques Rousseau: *Alkotmánytervezet Korzika számára*. 558, 576.

44 | Vö. Jean-Jacques Rousseau: *Politikai töredékek*. 441.

45 | Vö. uo. 237–245.

46 | Vö. Veronica Lazăr: *i. m.* 57.

irányuló politikai akaratot és az állampolgárok közti egyenlőtlenségek minimalizálását valósítja meg.

A testmetafora használata Rousseau-nál összefügg a természetjogi hagyománytól és a klasszikus liberalizmustól való elhatárolódással. Az általános akarat nem az emberi társadalmak fölött lebegő transzcendens eszme, és az állam sem valami örök, egyetemes és természeti jogrend fölött őrökdi. Éppen ezért hasonlítható az emberi testhez, amely tökéletlen, véges, változó és sérülékeny; épségéért és jóllétéért szüntelenül fáradozni kell. Az állam emberi testhez való hasonlítása ugyanakkor kifejezi azt is, hogy egy rendkívül összetett, e szerves egységet alkotó egészből van szó, melynek részei nem különíthetők el egymástól, az egyik testrészen bekövetkezett elváltozás a szervezet egészére kihat. Az államnak ez a felfogása nem egyeztethető össze a magántulajdon liberalizmusban betöltött központi szerepével. Mivel Rousseau-nál a magántulajdon nem természetes jog, hanem a polgári társadalom alapját lefektető társadalmi szerződés melléktermékeként létrejött szükséges rossz, vagyis a sérülést elszennvedett végtag (emlékezzünk, hogy a testmetaforában a végtagok az állampolgárok) boldogulása érdekében használatos mankó, nincsenek illúziói a tulajdonszerzés és felhalmozás következményeit illetően sem. Legtöbb kortársával ellentétben a genfi polgár a kereskedelmet és a luxust nem tekinti a békés és stabil társadalom kulcsának, ellenkezőleg, a társadalmi egyenlőtlenségek és a szabadság hiányának fő okát látja bennük.

The State's Fragile Body. Rousseau's Political Thought in the Mirror of the Discourse on Political Economy

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, political economy, social contract, property, general will

At the beginning of his *Discourse on Political Economy*, written in 1755 for the French Encyclopédie, Jean-Jacques Rousseau compares the functioning of the state to that of the human body. In this political body, the head represents the sovereign power, with the brain corresponding to the laws and customs, while the nerves connecting the brain to the rest of the body are the judges and magistrates. Agriculture, commerce, and industry form the mouth and the stomach, providing nourishment to the body. Whereas the economy functions as the heart and the blood, which distributes this nourishment to the torso and the limbs – the citizens, who constitute the driving and operating forces of the entire mechanism.

This allegory of the body, that plays a central role in our study and is recurrent in several political writings of Rousseau, reveals that he, unlike most of his contemporaries, did not conceive the primary function of the state to be the protection of private property. In Rousseau's thought, the state and the citizen, instead of being separated from one another by the idea of an inviolable private sphere, form an organic unity.

VERES EVELIN

Előtte és utána

A francia forradalom és annak változatai Eötvös Józsefnél

Eötvös József nagyon sok műfajban kipróbálta magát, és műveit rendszeresen publikálta. Szeretett cselekedni, gondolkodni és írni is. De még jobban szerette a gondolatait közölni másokkal, így ritkán találjuk olyan művét, amely még életében nem került a nyilvános olvasóközönség elé. Mégis egy elég hosszadalmas tanulmányát csak 1990-ben ismerhette meg a magyar olvasótábor. Valószínűleg Eötvös sem tudta, hogy egyetért a leírtakkal vagy sem, míg 1856-ban kezébe vette az akkor megjelent Alexis de Tocqueville *A régi rend és forradalom* c. művét, amiről aztán egy 55 oldalas recenziót közölt a *Budapesti Szemle* 1857-es lapszámában. Ma már nem jellemző ilyen terjedelemben recenziót írni, mégis Eötvös már a szövege elején szabadkozik annak hosszáról. Rövidségének okán nem a francia mű alapos ismertetésére vállalkozik, ugyanis azt csakis a francia mű tudná nyújtani, inkább ízelítőt közöl, s mint olyan a forradalom minőségi összetevőire akar rávilágítani. A más szerzők által tárgyalt okok közül központi helyen tárgyalom XVI. Lajos király szerepét a forradalom előkészítésében, és ennek kapcsán a személye körül kialakult téves nézeteket. Éppen e tévességben merül fel egy nagy különbség a Gángó Gábor eszmetörténész által szerkesztett, *A francia forradalom története* címmel ellátott, 1990-ben kiadott mű és Eötvös recenziója között. Tocqueville hatása nemcsak a francia forradalmat illetően érzékelhető a magyar politikai gondolkodónál, hanem az eszmék uralmát illetően is, ugyanis a francia szerző hatására alakult ki Eötvös szintézisterve a politikai és társadalmi állapotokat illetően. Jelen írásomban nem tervezem átfogóan ismertetni ezt a hatástörténetet, de ahhoz, hogy érthetővé váljon az olvasó számára a két szerző közti kapcsolat és a király képének adekvát ismertetése, nélkülözhetetlennek vélem az akkori történeti és eszmetörténeti álláspontok szemléltetését.

Gángó Gábornak elég sokat köszönhetünk az Eötvös-művek összeállítását illetően, ugyanis egy rövid, befejezetlen, mintegy nyolcoldalas kéziratára is ő talált rá, amely keletkezésének idejét Gángó 1849-re datálja. Két kötetet tervezett belőle, amelyek tematikáját és Eötvös aspirációit tekintve kijelenthető, hogy *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra* c. kétkötetes munkájának, továbbiakban az *Uralkodó eszméknek*, Gángó Gábor szavaival élve, az „ösváltozata”.¹

1 | Gángó Gábor: Eötvös József első politikai-filozófiai szintézisterve. *Századok*. Bp. 1994/1. 160.

Ebben a rövid kéziratában Eötvös már megfogalmazza kételyeit az 1848-as forradalom kiváltó okait illetően is, ugyanis nem tartja azokat egyértelműen megragadhatónak. Sőt, egy helyen arról beszél, hogy önmagának és kortársainak éppen az lenne a feladatuk, hogy ezekre az okokra rámutassanak azokon a tételezett okokon kívül, amelyek feltételezhetően kiváltó okai voltak a forradalomnak, mint: személyiségek befolyása, a régi rend általi elnyomás, hatalmi túlkapás, a Monarchiába, ennyiben a királyba vetett hit ingadozása, idegen behatás vagy a véletlen. Ezeken túlmenően az államtudománynak rá kell kérdeznie, és itt kifejezetten csak az 1848-as forradalmat említi, a forradalom egyéb okaira is, amelyeket maga a forradalom rejt el és rejt magában.²

Az eszmékért folytatott harc kilátástalan, amennyiben nem ismerjük az eszmék megvalósíthatóságának a feltételeit és lehetőségeit. Nemcsak arról elmélkedik Eötvös, hogy ezen eszmék megvalósíthatósága hogyan lenne lehetséges az osztrák birodalomban, hanem úgy egyáltalán *bárhol*. Nyitva hagyja a kérdést a kéziratban megmaradt mű kezdetében, miszerint helyesek-e az eszmék, amelyekért a forradalmat vívják.

Míg Tocqueville egy értelmező tanulmányt írt a párizsi nép forradalmát megelőző régi rendről és a forradalomról, addig Eötvös kifejezetten ezt a témát tárgyaló művében történetírói munkát vállalt, figyelembe véve minden olyan eseményt, amely a forradalom idején zajlott. A francia szerző sem kerülte el a történetírói feladatot, ugyanis könyvében számos hivatkozást találunk közgyűléseken készített jegyzőkönyvekről, panaszfüzetekről, a központi kormányzat által kiadott dokumentumokról. Ő a régi rend természetét akarta megismerni. Megérteni akarta, miért pont akkor és ott tört ki a nagy forradalom, és miért nem más nyelvterületen, más államban. Tézise nem egyéb, mint hogy akkortájt éltek a legjobban a franciák, akkor voltak a polgári jogok leginkább intézményesítve, a szabadság eszménye a legkevésbé sértve, a nemesek pedig nélkülözve a közügyeket illetően, nem volt semmilyen hatásuk a politikára. Ezen ismeretei ösztönözték arra, hogy jobban megvizsgálja a forradalom előtti évek rendeleteit és népgyűlésekről készített jegyzőkönyveit, hogy átfogóbban, több perspektívából is feltárja az akkori állapotokat, de ami a legfontosabb volt számára, hogy megértse a nép gondolatait és érzelmeit a hatalom képviselői iránt.³ Mit hozott magával a forradalom, kérdi Tocqueville, ami nem volt meg a régi rendben, pontosabban a forradalom előtti évek Franciaországában?

Tocqueville könyve nem történeti, hanem szociológiai érvelést követ a három nagy osztály (nemesség, polgárság, parasztság) és a központi kormányzat közt fennálló viszony vizsgálatában.⁴ Nem fogadta el, hogy a forradalom radikálisan mást hozott volna magával, mint ahogyan azt résztvevői gondolták, ugyanis könyvében azokra az elemekre mutat rá, azon belül is a központosított kormányzatra, amelyek igenis már a régi rendben jelen voltak, csak valamiért az emberek ezt a forradalom sikerének tanúsították, és pont ennek a valamiértnek a hátterét kutatja a francia szerző.⁵ Könyvében a kontinuitást hangsúlyozza. Francois Furet szerint nem azért

2 | Uo. 166.

3 | Alexis de Tocqueville: *A régi rend és forradalom*. Atlantisz, Bp. 1994. 63–72. (A továbbiakban *Tocqueville: A régi rend és forradalom*).

4 | Kiss Csaba: *Forradalom és Szabadság. Tocqueville kontra Marx*. L'Harmattan Kiadó, Bp. 2020. 88–92.

5 | Tocqueville: *A régi rend és forradalom*. 72–76.

nem sikerült Tocqueville-nak kifejtienie teljeskörűen a forradalom körül kialakult enigmát, mert meghalt, hanem azért sem, mert nem találta meg az általa keresett választ a forradalom sikeréről és annak sajátosságairól.⁶ Amire viszont ráeszmélt Tocqueville, az nem más, mint a történelem szükségszerű menete a létfeltételek kiegyenlítődése felé.⁷ Ha történelmi szükségszerűségről beszélünk, nehezen tudnánk megjelölni annak kezdetét és végét, ugyanis ez egy folyamat. Pontosan ennek a folyamatnak egy mozzanatát látja Tocqueville a régi rendben is, könyve éppen ezért a törésvonalat cáfolja, és a mellett a kontinuitás mellett érvel, amely összeköti a régi rendet a forradalommal.

Eötvös ezzel szemben azt a törésvonalat kereste a kéziratban megmaradt művében, ahol élesen elkülöníthetné a régi rendet a forradalomtól. Olyan történeti tényeket vizsgált, amelyek az akkori történelmi konszenzus talaját képezték a forradalom kitörésének okaiként, úgymint a XVI. Lajos királytól való eltávolodás, a monarchiában és ennyiben az isteni hatalomban való csalódás, a nyomor és a szegénység. Ez utóbbiakat néhol vitatja, néhol nem, ugyanis az *Uralkodó eszmékben* még visszatér ezekhez a gondolataihoz, ami arra enged következtetni, hogy nem vont éles határvonalat a két igazság között. Úgy tűnik, hogy Eötvöst, ahogyan Tocqueville-t is, mindvégig foglalkoztatták a forradalmak körüli enigmák.

Az első ilyen tematikában írt könyvében Eötvös már az elején kifejti a király személye iránti ellenszenvet, magát a személyét is a forradalom egyik okaként említve, idézem: „Ha XVI. Lajos helyett József foglalja el a trónt, talán a forradalom egy időre elháríthatatik”.⁸ Sőt, egész értekezését a következőképpen kezdi: „Minden a francia közállományban létező bajok tetőfokra hágtak, midőn 1774-ben XVI. Lajos a trónt elfoglalá”.⁹ Az 1990-ben kiadott tanulmányának nagyobb részében már magáról a forradalomról értekezik, így az előzmények kisebb hangsúlyt kapnak, de ennek ellenére az augusztus 4-i határozatot részleteiben ismerteti, kiemelve azok helytelen voltát. Ezeket most nem fogom kifejteni, hanem inkább arra a recenziójára koncentrálnék, amelyet ezt követően írt.

Ebben a szövegében Eötvös már óva inti az olvasót attól, hogy XVI. Lajost gyenge, szánsalomra méltó uralkodónak tartsa. A gyengesége, miképp mondja, azon tulajdonságaira utal, melyet már jószívűségével és a népe iránt érzett szeretetével azonosít. A liberális toposz híveként a francia forradalom előtti 20–25 évet a fejedelmi hatalomnál fogva a haladás és a jólét korszakaként könyveli el.¹⁰ Lajos király ezeken az oldalakon úgy tűnik fel, mint egy olyan francia uralkodó, aki a legtöbb jót cselekedte a népe javára olyannyira, hogy az osztályok közti különbséget rendelkezései által igyekezett feloldani, bár ezeket a rendelkezéseket a királyi tanács rendszeresen megakadályozta, vagy a végérvényességüket bojkottálta.

Ennek a legjobb szemléltetője az 1791-es alkotmány, ugyanis azt követően XVI. Lajos király uralma alatt megalakul az első, ámbár rövid életű alkotmányos monarchia,

6 | Francois Furet: *Interpreting the French Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge 1977. 15–16.

7 | Egyedül ez a gondolat utal arra, hogy Tocqueville szükségszerűséget látna a történelemben. Lásd Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Európa, Bp. 1993. 347–356.

8 | Eötvös József: *A francia forradalom története*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp. 1990. 31.

9 | Uo. 29.

10 | Eötvös József: A francia forradalom okai. In: uő: *Tanulmányok*. Révai Testvérek, Bp. 1902. 159–214. 178. (A továbbiakban Eötvös: *Tanulmányok*).

ami annyit jelent Benjamin Constant szavaival élve, hogy „az uralkodó sérthetetlen, a miniszterek pedig felelősségre vonhatók”.¹¹ A miniszterek saját belátásukra alapozva olykor a királyi hatalomnak is ellenszegülhettek, amennyiben elsődlegesen a nép és nem saját érdekeiket vették figyelembe. Ahogy a király Istennek, úgy a miniszterek a nemzetnek – mondhatnánk úgy is, hogy a nemeseknek – tartoztak felelősséggel. Ez a felelősség vezette a minisztereket odáig, hogy a XVI. Lajos király által bevezetett reformcsomag a szegények megsegítésére oly rövid életűre sikeredett.

Még véletlenül sem szeretném azt a benyomást kelteni, hogy állást foglalnék az abszolút, illetve az alkotmányos monarchia mellett, mindössze csak annyit mondanék, hogy XVI. Lajos király valahol az alkotmányos monarchia javára, illetve kárára volt királya Franciaországnak, ugyanis bár ő volt az, aki leginkább megértette népének bajait a hiedelmekkel és szóbeszédekkel ellentétben, pont népe és az általa kinevezett miniszterek döntésének köszönhetően veszítette el nemcsak a befolyását, mint a Constant által is semleges hatalom birtokában levő államfő,¹² de még az életét is.

Ilyen, a miniszterek által bojkottált rendelet, például, a 13 évvel a forradalom kitörése előtti királyi kezdeményezés az ingyen közmunkának az eltörléséről.

Egyes tartományokat kivéve, csaknem az egész ország összes útjai jobbágynak legszegényebb részének ingyen munkájával készültek. Az egész teher a szerint azokra hárult, a kiknek kezök munkáján kívül más vagyonuk nincs, s kiknek az utak jó karban tartása kevésbé fekszik érdekökben s midőn a szegényeket arra kényszerítjük, hogy minden kárpótlás nélkül az utak jó karban tartására fordítsák idejüket és munkájukat, azon egyedüli eszköztől fosztjuk meg őket, melyek a nyomor és inség ellen küzdenek, csak azért, hogy a gazdagok hasznára dolgoztassuk.¹³

Másik ilyen rendelet az adózást megvitató titkos tanácsi ülések nyilvánossá tétele, ugyanis a király belátta, hogy annak titkos volta leginkább a legszegényebb osztályokat sújtja. Idézve Eötvöst: „nem tűri a király, hogy alattvalóinak egy része a másik fukarságának legyen martalékja”,¹⁴ utalva ezzel arra, hogy a kiváltságos osztály éhez-teti népét a vagyona növekedésének érdekében. Ennyiben az iparosodással együtt a kivetett fogyasztási adó 1780-tól hat éven át rohamosan növekszik a nemesekre és kiváltságosokra nézve. Egy másik helyen Eötvös kiemeli, hogy a tisztviselők rájöttek az idő előrehaladtával, hogy amennyiben hízelegni akarnak a királynak, annyiban a nép szegényebb osztályainak kell kedvezniük a kijelölt tartományaikban.¹⁵

Ahogy Tocqueville, úgy Eötvös sem elfogult a kormány intézkedéseit illetően. Eötvös a francia mű olvasása után átfogóbb képet kapott azokról az állapotokról, amelyek az országban uralkodtak. Ezt a „terhes” állapotot több tényező is előidézte, mint a nemesek kötelességeinek a fokozatosan történő eltörlése; az adó, amely „a hadi szolgálatok pótlására hozatott be”,¹⁶ és a nemességet terhelte, átkerült a nép kötele-

11 | Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz, Bp. 1997. 85.

12 | Uo. 87.

13 | Eötvös József: *Tanulmányok*. 179.

14 | Uo. 180.

15 | Uo. 182.

16 | Uo. 183.

zetségei közé; a jobbágyaiktól szedett jövedelem megnövekedett, abból a viszonyból, amely a jobbágy és a földesúr közt tételeződött, csak az előbbi kötelességei maradtak meg.¹⁷ Egy ilyen helyzetben feltevődik az a kérdés, hogy kié a szuverenitás? Bárkié is volt akkoriban, a nép azt magának követelte.

Egy elvont, megfoghatatlan, helyzettelen, absztrakt entitás követelődött. A népnek se helye, se képe.¹⁸ Még csak azok az emberek sem „a nép”, akik a földet művelik, akik dolgoznak, gondolkodnak, és akiket minden nap látunk az utcán elmenni egy adott helyen. Nem. A nép, az nem ilyen, az láthatatlan és helyzettelen, valamint semmiképp sem találkozol vele az utcán.

Amikor egy adott erőnek tulajdonítjuk a jog szerinti szuverenitást, akkor tulajdonképpen azt állítjuk, hogy nem veszítheti el és nem is oszthatja meg. Ám az elv következményei magával az elvvel együtt semmisülnek meg, és egyetlen földi hatalom sem lehet kizárólagos vagy elidegeníthetetlen, mivel senki sincs – és nem is lehet – felruházva a jog szerinti szuverenitással.¹⁹

Fennkölt szavaink közé tartozik a szuverenitás szavunk is Guizot szerint, ugyanis az értelmünkkel megragadhatjuk őket, és az isteni parancsot tekintve el is próbáljuk érni azokat, de a szuverenitás „mozdulatlan állandósága” nem e világhoz tartozik, így a szuverenitás, mint olyan, számunkra csak elgondolható, törekedhetünk rá, de elérni sosem fogjuk, arra csak a mozdulatlan mozgató képes.

XVI. Lajos király a királyi mivoltából fakadóan az alkotmányos monarchia ellenében is követelte magának a szuverenitását. A hajdani francia nép pedig szintén követelte nemcsak az önrendelkezés jogát, amit az előbb láthattunk, hiszen az a törvényi keretezés szintjén adott volt számukra, hanem a korlátlan abszolút népfelség elveként a népszuverenitást is.

Guizot, akit nagy szeretettel olvasott Tocqueville, az ilyen törekvésekről azt állította, hogy azoknak törekvésekként is kellene megmaradniuk. Abban a pillanatban, amikor egy földi ügy képzelet, legyen az király, államfő vagy a nép, hogy birtokában tudhatja a szuverenitást, nyomban despotizmussá alakul át. Valami, ami nem lehet a miénk, de mégis azt állítjuk róla, hogy az, zsarnokos balgaság.²⁰ Törekedhetünk rá, sőt, törekednünk kell rá, ha az isteni parancsnak hinni akarunk, de soha nem állíthatjuk azt, hogy a miénk. A törekvés gesztusa állandó és pluralizált. XVI. Lajos király éppen abban az időben uralkodott, amikor is ez a szuverén hatalom az alkotmányos monarchia alatt már nem a királyi hatalommal volt egyenlő, hanem megosztott formájában volt jelen a társadalomban. A szuverenitás soha nem volt üresebb absztrakció, mint XVI. Lajos király uralkodása alatt. Ugyanezt állítja Tocqueville is, amikor is a királyt a „jóindulatú gyengeség” tragikus figurájaként említi, aki, bár jó szándékkal közelített a népe felé, mégis gyenge és bizonytalan uralkodóként jelenik meg. Sem a régi rendet nem tudta fenntartani, sem a modern intézmények létrejöttét következetesen végigvinni. Ez a gyengesége passzív, de kulcsfontosságú szereplővé emelte XVI.

17 | Uo. 184.

18 | François Guizot: *Válogatott politikai írások*. L'Harmattan Kiadó, Bp. 2005. 33.

19 | Uo. 34.

20 | Uo. 35.

Lajost. Ugyanis e tulajdonsága akaratától függetlenül felgyorsította a forradalmat a francia szerzők szerint. Már semmilyen uralmat, legyen az jó szándékú, a nép nem volt hajlandó sem eltérni, sem megalkudni vele.

Nemcsak a franciák gondolkodtak ezen, ugyanis a magyar reformkori viszonyok Eötvöst is hasonló témákhoz terelték. Az *Uralkodó eszmékben* ő is elgondolkodik a korlátlan abszolút népfelség elve befolyásáról, hű liberálisként, az egyén szabadságára nézve, mondván: „a zsarnokság csak ott lehet tökéletes, a hol becsület dolgának tartja az egyes magát neki alávetni”.²¹ Bármilyen abszolút hatalomról is legyen szó, írja Eötvös, az egyén szabadsága olyankor esetleges, a „puszta véletlen” műve, és egyáltalán nem az alkotmánynak köszönhető annak kiterjesztése. De az abszolút hatalmak közül is a „mindenható felséges nép” által gyakorolt korlátlan hatalom az, ami a leginkább kiterjed, és a leghatékonyabban felülyeli a nép alá tartozó egyének gondolatait. Sőt, ha már kiterjesztés, Eötvös szerint minél jobban megfelel az alkotmány a korlátlan hatalom kiterjesztésének, annál inkább csökken az alá eső egyéni szabadság. Az idézet így nemcsak arra a fizikai térre utal, amely egy állam határait megszábjá, hanem magukra a gondolatokra, amelyek az egyéneken megszületnek, s amelyek az egyének cselekedeteit uralják. Ez utóbbi a veszélyesebb saját magára nézve.

Az egyénnek is van „egy órája”, amikor „az urat” játszhatja.²² Utalva ezzel a választási szabadságra, illetve annak jogára, miszerint a választás aktusában nyilvánul meg az egyéni szabadság alkotmányos rendje. Ezzel kapcsolatosan Eötvös két gondolattal előbb tisztázza, hogy mi a feladata az államnak. Itt négy dolgot sorol fel: 1. az állam kezelje helyén a külügyet; 2. a törvény „védőfal” is legyen, ne csak korlát, elkerülve az állami önkényességet; 3. a közigazgatás a polgárok miatt is legyen, ne csak az állami rend fenntartása érdekében; majd a legutolsó így hangzik: „szabadságában az egyes inkább ne korlátoztassék és az állam közterheiben nagyobb mértékben ne vegyen részt, mint a melyben ez az állam fenntartására elkerülhetetlenül szükséges”.²³ Ez egy ambivalens gondolata Eötvösnek, hol egyetért ezzel, hol nem, legtöbb helyen Tocqueville-hoz hasonlóan az individualizmust veszélyesnek tartja, de ezen a ponton ezt nem szeretném tárgyalni.

Ezt követően kifejti az anyagi terheket, melyek az akkori népet éhezésre készítették. Ebben a fejezetben határozottan kitart a mellett az elképzelése mellett, hogy a francia forradalom nem eszméktől, hanem az üres gyomroktól dagadt olyan nagyra. Ugyanebben a könyvében, máshol láthattuk, hogyan gondolja el a forradalmak leverését, ami már nem a francia forradalomra utal vissza, hanem a magyar 48-as szabadságharcra. Abból az esetből olyan univerzális következtetést von le a forradalmakra nézve, amelyet még vagy már a francia forradalomra nem tart érvényesnek. Jó kérdés, hogy miért nem veszi észre itt Eötvös a saját univerzális kijelentésének a francia forradalomra vonatkozó értelmét is, ugyanis ezen a ponton a forradalmak kitörését és leverését is az eszméknek tulajdonítja.

Egy másik fontos gondolat szintén ezeken az oldalakon olvasható, amely alátámasztja az előbb említett ambivalenciát.

21 | Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek a befolyásolása az álladalomra*. Eötvös József művei. Bp. 1981. 150.

22 | Uo. 162.

23 | Uo. 142.

(...) ha valaki megjósolta volna nekik, miszerint ezen bajok jó nagy része meg fog maradni, csak azon különbséggel, hogy az államhatalom nem Isten kegyelméből való király, hanem a többség nevében fog gyakoroltatni, azon többség nevében, melyhez külön mindegyik egyes is tartozhatik, de a melynek határozataira, közvetlen, semmi döntő hatást nem gyakorolhat.²⁴

A régi rendet nem egy abszolút törés választja el a világunktól, hanem egy állandóan jelen levő kontinuitás, a szuverenitásra való törekvés. Ennek volt az áldozata XVI. Lajos francia király is. Senki és semmi sem állíthatja meg a történelmet, még a jó szándék sem.

Before and After: The French Revolution and its Variations in the Thought of József Eötvös

Keywords: French Revolution, King Louis XVI, József Eötvös, Alexis de Tocqueville, rupture

The contemporary historians of the French Revolution believed that they had understood its moments, the causal relations between them, and the place and role of ideas. They interpreted the events, insofar as it was possible to interpret them while being part of their unfolding. In contrast, Alexis de Tocqueville was afforded the opportunity to rise above the events and interpret the lessons of the Revolution from an overarching perspective, in his work *The Old Regime and the Revolution*, published in 1856. His correspondent, József Eötvös, a Hungarian writer and statesman, likewise attempted an interpretative historiography of the French Revolution immediately after the 1848 War of Independence. However, his study *The History of the French Revolution* was never published. It seems that by the middle of the century he had already realized that he had no definitive opinion either about the French Revolution or about the phenomenon of revolution in general.

Following the publication of Tocqueville's book, in 1857 Eötvös published a review of it in the Budapesti Szemle. Thereafter, not only did he refrain from publishing his own study on the same subject, but in his review we also find the answers to the questions he had previously posed regarding the Revolution. The rupture caused by the French political philosopher in Eötvös's interpretative approach would continue to be felt later on as well, for in his work considered to be his magnum opus, *Influence of the Ruling Ideas of the 19th century on the State*, he employed Tocqueville's analysis to explain the ideas that emerged after the French Revolution.

In the present study I wish to highlight this influence in a single instance, namely in his views constructed around the person and reign of King Louis XVI.

24 | Uo. 143.

Mr. Bennet mint Jane Austen legironikusabb karaktere¹

Különböző iróniaformák Kierkegaard alapján

Jane Austen regényeit Alasdair MacIntyre ironikus komédiákként könyveli el, melyekről *Az erény nyomában* és *Az etika rövid történetében* is morálfilozófia megállapításokat tesz. Bár megítélésem szerint az Austen-regények komplexebbek ennél, de megkérdőjelezhetetlenül fontos az író nő valamennyi művében az az ironikus hang, amelyet megüt bennük. Paul de Man *Az irónia fogalma* című művében ironikusan éppen azt állítja, hogy az iróniának nem lehet kizárólagos fogalmát adni,² mivel:

Az irónia nyilvánvalóan performatív funkcióval is rendelkezik. Az irónia vigasztal, ígér és felment. Általa egész sor olyan performatív nyelvi aktust vihetünk végbe, amelyek látszólag a tropologikus mezőn kívül esnek, de ugyanakkor igen szorosan kapcsolódnak is ahhoz. Egyszóval (...) lehetetlen az irónia definíció segítségével történő fogalmi megragadása.³

Az austeni iróniát is többféleképpen meg lehetne közelíteni; mikor elemzem, részben a már említett Paul de Man-szöveg egy-két gondolatát veszem alapul, részben – MacIntyre egyéb meglátásai mellett – a következő austeni meghatározásra támaszkodom:

Abban nyilvánul meg iróniája, hogy a szereplőivel és olvasóival többet vagy mást láttat és mondat, mint amennyit látni vagy mondani szándékukban állt, úgyhogy ők és mi is állandóan korrigáljuk magunkat.⁴

1 | A tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium EKÖP-24-4 kódszámú Egyetemi Kutatói Ösztöndíj Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

2 | Vö. Paul de Man: *Az irónia fogalma*. In: uő: *Esztétikai ideológia*. Janus-Osiris, Bp. 2000. 175.

3 | Uo. 177–178.

4 | Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris, Bp. 1999. 325.

Továbbá úgy vélem, Kierkegaard-ral is párhuzamba lehet állítani Austent, és ezt az analógiát állítom a vizsgálódásom középpontjába. Kierkegaard iróniamegközelítésére jellemző egyfajta korlátoltság, nála:

Az irónia határt szab, „bevégez, korlátoz, és ezzel igazságot, valóságot, tartalmat ad; fegyelmez és büntet, és ezzel tartást és szilárdságot ad.”⁵

Egyfajta ellenőrző funkciót tölt be.⁶ Ahogy Tanczos Péter fogalmaz Kierkegaard *Lucinda*-kritikájáról szóló tanulmányában:

Ezek a metaforikus attribútumok azonban nem merítik ki a kierkegaard-i irónia teljes értelmi tartományát: megmarad annak szubverzív jellege is. Az irónia párdarabja a kételkedés, s így előbbi a személyes élet elbizonytalanító aktusaként is jellemezhető. A romantika univerzális elvéből egzisztenciális vonatkozású tényező lett: az irónia a szubjektum révén tesz szert érvényességre.⁷

Megítélésem szerint Jane Austen iróniájára is jellemző egyfajta határoltság, mely nála szintén (olykor) a szubjektum által jut érvényességre: a *Büszkeség és balítélet*ben az amúgy ironikus Mr. Bennet iróniájával éppen az a gond (azért lesz a narrátor iróniájának áldozata), mivel ez az önironikus, egzisztenciális határvonás esetében csak korlátozottan valósul meg. Szintén Tanczos Péter írja azt „A legnagyobb valódi értelemben vett humorista” – *Hamann hatása Kierkegaard humor-felfogására* című szövegében, hogy Kierkegaard-nál:

mind az irónia, mind a humor megköveteli a szubjektum lehetőségeinek konkretizálását; egyik sem tűri el a puszta potencialitást.⁸

Jane Austen sem marad adós számunkra a szereplői helyzeteinek, lehetőségeink meghatározásával, mely nagyon is fontos ahhoz, hogy felfedezzük az austeni irónia megnyilvánulásait a műveiben. Annak ellenére, hogy az irónia felől nyitok analógiát Austen és Kierkegaard között, a következő idézetet is idevágónak érzem Tanczos Pétertől, amely *A filozófiai paródia és bohózat teoretikus hozadéka Kierkegaarndól* című szövegében található:

Ahogyan a filozófiatörténetben a paródia csak csekély jelentőségre tett szert, úgy Søren Kierkegaard munkásságában is eltölpül ennek a fogalomnak az értéke az irónia vagy a humor terminológiai jelentősége mellett. (...) Talán egyedüli, filozófiai jelenőséggel is bíró parodisztikus jellegű írása a *Viszálykodás*

5 | Søren Kierkegaard: Az irónia fogalmáról. In: *Egy még élő ember írásából/Az irónia fogalmáról*. Jelenkor, Pécs 2004. 316.

6 | Vö. Tanczos Péter: Az irónia mint klíma és mint a világ arkhimédészi pontja. Kierkegaard *Lucinda*-kritikája. In: uő: *Az identitás alakzatai*. Pesti Kalligram, Bp. 2013. 276. (A továbbiakban Tanczos Péter: *Az irónia mint klíma és mint a világ arkhimédészi pontja*.)

7 | Uo. 276

8 | Tanczos Péter: A legnagyobb valódi értelemben vett humorista. Hamann hatása Kierkegaard humor-felfogására. In: uő: *A humor nagytón keresztül*. Tinta Könykiadó, Bp. 2016. 200.

a régi és az új szappanospince között címet viselő diákkomédiája lehet. (...) Mintha Kierkegaard egyszerre próbálna olvasásra bírni a potenciális befogadót, és egyszerre a bolondját is járatná vele.⁹

Megítélésem szerint Austen regényeiben is mintha a narrátor egyszerre próbálna lekötni és „olvasásra bírni a potenciális befogadót, és egyszerre a bolondját járatni vele”.¹⁰ Ez pedig egybevág MacIntyre megállapításával arról, mi is az austeni ironia.¹¹

A vizsgálódásomhoz Kierkegaard-nak *Az ironia fogalmáról* című disszertációjának – amely Paul de Man szerint „a legjobb valaha megjelent könyv az iróniáról”¹² – az *Eligazodó szemlélődések* fejezetére támaszkodom, melyben különböző iróniafajták áttekintését olvashatjuk. Mindenekelőtt ennek a szövegnek a számomra releváns részeit szeretném összefoglalni. Kierkegaard a saját idejében is aktuálisnak véli azt, hogy egy parányi kis ironia elég ahhoz, hogy valaki saját szerencsájének kovácsa legyen. Hiszen az, aki iróniával él, valamennyi hiányosságát pótolni tudja vele, azt a hatást keltve másokban,¹³ hogy:

tiszteletre méltóan művelt ember, jártas az élet dolgaiban, érti a világot, avatott tagja egy széles körű szellemi szabadkőműves rendnek.¹⁴

Olyan szónoki alakzatokban is rendre felfedezni véli az iróniát, amelyekben éppen azt ellenkezőjét mondják annak, amit gondolnak.¹⁵ Így Kierkegaard eljut egy olyan meghatározáshoz, mely minden iróniafajtára „vonatkozik, nevezetesen hogy *a jelenség nem a lényeg, hanem a lényeg ellentéte*”.¹⁶ Az ironikus beszéd épp ezért ködös, ám nem a beszélő hibájából fakad ez a félreérthetőség, hanem abból, hogy az ironia barátból és ellenségből egyaránt gúnyt űz.¹⁷

Az ilyen ironikus beszédfordulatról mondani is szokták: nem kell komolyan venni a komolyságát. Amit a beszélő mond, rettentően komoly, de az értő hallgatóság be van avatva a mögötte rejlő titokba. De ez megint csak megszüntetni az iróniát.¹⁸

Kierkegaard az ironia legközönségesebb formájának azt nevezi, amikor úgy beszélünk komolyan valamiről, hogy nem is gondoljuk annak. Az alakzat másik formája, amikor olyan dolgokat állítunk tréfásan, amiket valójában komolyan gondolunk, szerinte ritkában tűnik fel. Az önmagát megszüntető ironikus beszédalakzatot pedig

9 | Tánczos Péter: A filozófiai paródia és bohózat teoretikus hozzádekai Kierkegaardnál. *Laokoón Művészetfilozófiai folyóirat* 9. szám. 2017. 3. 5.

10 | Uo. 5.

11 | Vö. Alasdair MacIntyre: *i. m.* 325.

12 | Paul de Man: *i. m.* 175.

13 | Vö. Søren Kierkegaard: *i. m.* 251.

14 | Uo.

15 | Vö. uo. 252.

16 | Uo.

17 | Vö. uo.

18 | Uo. 252–253.

egy olyan rejtvényhez hasonlítja, melynek a megfejtése már ott lapul a kezünkben. Az irónia valamennyi fajtájának sajátjaként fedezte fel azt az előkelőséget, mely abból ered:¹⁹

hogy bármennyire akarja is, hogy megértsék, egyszersmind mégsem akarja; emiatt ez az alakzat mintegy lebecsüli a kertelés nélküli beszédet, amelyet mindenki azonnal megérthet; (...) magas polcáról részvétellel tekint le a közönséges gyalogjáró beszédre.²⁰

A konvencionális kommunikációt tekintve, Kierkegaard a felsőbb körök kiváltságának vélte az ironikus beszédalakzatot, mely megkívánja, hogy mosolyt váltson ki belőlünk az ártatlanság, és hogy az erényt egyfajta korlátoltságnak véljük, akkor is, ha bizonyos értelemben hiszünk benne.²¹

Ahogyan (...) az irónia *elszigetelődik*, általában nem kívánja, hogy megértsék. Tehát *itt az irónia nem szünteti meg önmagát*. Ez is csak az ironikus hiúság egyik alárendelt formája, amely tanúkat kíván, hogy megbizonyosodják önmagáról, amiként az is csak következtetlenség – az irónia minden negatív állásponttal közös vonása –, hogy jöllehet fogalma szerint elszigetelődés, mégis társadalmat akar alkotni.²²

Ha azok felől vizsgáljuk, akikre irányul, az irónia kétféleképpen nyilvánul meg. A leggyakrabban az ironikus ellentétbe kerül, vagy éppen, hogy azonosul azzal, amit le akar győzni, és szüntelenül tisztában van azzal, hogy amit éppen színlel, az ellenkezője annak, amiért kiáll. Ez a felderítés pedig örömet nyújt számára. Ritkán nyilvánul meg az iróniának az a formája, amikor az ironikus csak látszólag csatlakozik az ostobán felfuvalkodott tudáshoz, és minél eredményesebben színlel, annál nagyobb öröme származik belőle. Ezen örömet azonban nem tudja megosztani mással, hiszen akkor leleplezné magát. Ennél is kevesebbszer fordul elő az, hogy rögeszmében szenvedők ellen fordítják az iróniát. Például, ha valaki különlegesen szépnek képzei magát, vagy csak egy-két igazán izgalmas dolog történt vele egész életében, de azzal rendre előhozakodik.²³

Ezekben az esetekben az ironikus mindig annak örül, hogy maga is *belegabalyodottnak látszik* abba a hálóba, amelynek fogja a másik. Nagy örömeire szolgál az ironikusnak mindenütt felfedezni az efféle gyöngéket; és minél kiválóbb az az ember, akinél rájuk talál, annál jobban örül, hogy megtévesztheti, a hatalmában tarthatja a tudtán kívül, hogy a mégoly kiváló egyén is egyes pillanatokban a bábuja.²⁴

19 | Vö. uo. 253.

20 | Uo.

21 | Vö. uo.

22 | Uo.

23 | Vö. uo. 253–254.

24 | Uo. 254.

Az ironikus kifejezést pedig úgy vélte, hogy azokban az esetekben használhatjuk, amikor egy tudatlan szakértelmet színlel, vagy amikor valaki tisztában van saját ismereteivel, mégis járatlannak mutatja magát. A szerelmesek és az írók is tudnak olykor ironikusan viselkedni:²⁵

De ezekben és a hasonló esetekben az iróniában a *szubjektív szabadság* jelenik meg, amely minden pillanatban rendelkezik a *kezdés lehetőségével*, és nem jön zavarba a régebbi körülményektől. (...) Ilyen pillanatokban számára érvényét veszti a valóság. Mármost ha igaz, hogy sok az olyan létezés, amely nem valóságos, és hogy a személyiségben van valami, ami legalábbis mozzanatszerűen összemérhetetlen a valósággal, akkor az iróniának is van igazsága.²⁶

Kierkegaard szerint nem beszélhetünk tiszta iróniáról, hanem annak csak egy-egy pillanatnyi megnyilvánulásáról. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne próbálna meg minél közelebb kerülni²⁷ „ahhoz a ponthoz, ahol az irónia a maga elbitorolt totalitásában mutatkozik”.²⁸ Ehhez minél világosabban figyelembe kell vegyünk azt, milyen viszonyrendszer áll fenn a szubjektum és a valóság között. Különbséget tesz cselekvő és elmélkedő irónia között. Nem ért egyet annak a helyességével, hogy sokszor színlelésnek nevezik az iróniát:²⁹

a színlelés inkább lényeg és jelenség szétválásának objektív aktusa; az irónia viszont az a szubjektív élvezet, amellyel a szubjektum az irónia révén kiszabadul abból a kötöttségből, melyben életkörülményei folyamatosan tartják, ezért azt is mondhatnánk az ironikusról, hogy ő az, aki egy csapásra szabaddá teszi magát.³⁰

Amikor az ironikus másnak mutatja magát, mint ami ténylegesen, úgy tűnhet, azzal a céllal teszi, hogy másokkal elhitesse ezt. A valós célja viszont az, hogy úgy érezze, az irónia által szabad.³¹ Ezért „az irónia öncél”.³²

Kierkegaard azért tartja helytelennek azt, hogy egyes nyelveken az iróniát szélhámosságnak is fordítják, a képmutatót pedig van, hogy szélhámosnak nevezik, mert míg az irónia a metafizika területére tartozik, addig a képmutatás a morál szférájába. Hiszen a képmutató emberek rosszak, akik jónak mutatják magukat, az ironikusok pedig a komolyságot tréfa mögé, a tréfát pedig komolyság mögé rejtik. Megeshet, hogy magukat rosszabbnak mutatják, mint amilyenek, de az irónia akkor se sorolható morális fogalmak alá, hiszen azok hozzá képest túlságosan kézzelfoghatóak. Az irónia mint alárendelt mozzanat, rendelkezik egyfajta elmélkedő oldallal:

25 | Vö. uo. 255–256.

26 | Uo. 257.

27 | Vö. uo.

28 | Uo.

29 | Vö. uo. 258–259.

30 | Uo. 259.

31 | Vö. uo.

32 | Uo.

szilárd nézőpont lehet azon dolgokhoz, melyek hamisak, felemásak vagy hiúak. A megfigyelését tekintve hasonlít például a gúnyhoz és a szatírához, de bemutatásában eltér tőlük, mivel:³³

nem a hiúságot rombolja le, nem tesz igazságot büntetéssel, nem békéltet meg, mint a komikum, hanem inkább megerősíti hiúságában a hiút, még boldabbá teszi a bolondot. Ezt nevezhetjük az irónia kísérletének arra, hogy egyesítse a különálló mozzanatokat, nem valami magasabb egységben, hanem egy magasabb tébolyban.³⁴

Az iróniában a szubjektum minduntalan ki szeretne törni a tárgyból, és ehhez valamennyi pillanatban rá kell eszmélnie arra, hogy a tárgy nem rendelkezik realitással.³⁵

Az iróniában a szubjektum állandóan hátrál, minden jelenségtől elvitatja a realitását, hogy megszabadítsa önmagát, azaz hogy megőrizze önmagát teljes negatív függetlenségében.³⁶

Az iróniában szabad lesz a szubjektum: azzal párhuzamosan, hogy valamennyi dolog egyre inkább hiúsággá válik, az ironikus szubjektivitás annál tűnékenyebb, üresebb lesz, és ahelyett, hogy hiúsággá válna saját maga számára, inkább megmenti önnön hiúságát. Az irónia abba a halálos csendbe jár vissza kísérteni, amelyet azáltal teremt meg, hogy minden semmivé válik számára.³⁷

Az irónia mint Mr. Bennet kétélű fegyvere

A továbbiakban azt szeretném demonstrálni, hogy a *Büszkeség és balítélet*ben hogyan nyilvánul meg a Mr. Bennetre jellemző irónia és élcelődés, több helyen is jelezve, hogy épp hasonlóságot vagy eltérést érzek Kierkegaard fentebb összefoglalt iróniamegközelítésével. A regénynek már a felütéséből is süt az élc:

Általánosan elismert igazság, hogy a legényembernek, ha vagyonos, okvetlenül kell feleség.³⁸

Ez pedig felvezeti az első fejezetben lefolytatott beszélgetést Mr. és Mrs. Bennet között, melyből kiderül, hogy a feleség valóban ebben a hitben van, és ezért szeretné, ha a férj tiszteletbeli látogatást tenne az újonnan odaköltözött Mr. Bingley-nél.³⁹ Az Austenre jellemző ironikus, de valamelyest drámainak is mondható szellemesség itt nagyon egyszerűen nyilvánul meg. Mintha valamennyi megjegyzés, amelyet Mrs.

33 | Vö. uo. 260.

34 | Uo.

35 | Vö. uo. 260–261.

36 | Uo. 261.

37 | Vö. uo.

38 | Jane Austen: *Büszkeség és balítélet*. Lazi, Szeged 2019. 7.

39 | Vö. uo.

Bennet ingerülten, Mr. Bennet pedig kétértelmű módon tesz, a regény előbb idézett nyitó mondatára reflektálna, hiszen dramatizálja az univerzálisnak vélt tényeket.⁴⁰ Mindezt az teszi majd később ironikussá, hogy Mr. Bennet vagyonos legényemberként maga sem tétlenkedett olyan házasságot kötni, melyben nem leli nagy örömét. Mintha Mr. Bennet iróniája pótolná már a történet legelején azt az önreflektív narrátori hangot, mely a fiatalkori Austen-történetekben felfedezhető, de amelyet ekkorra az író már kezdett elhagyni.

- Házasember? Nőtlen?
- (...) Nőtlen ember, méghozzá vagyonos; négy-ötezer font az évi jövedelme. Mit szól, milyen szerencse ez a mi lányainknak!
- Hogy érti ezt? Mi köze van ennek a lányokhoz?
- Drága Bennet – felelte az asszony –, ne legyen ilyen tuskó! Természetesen arra gondolok, hogy egyik lányunkat feleségül veszi.
- Talán ezzel a szándékkal telepszik itt le?
- Ezzel a szándékkal! Hogy mondhat ilyen sületlenséget! De egyikükbe feltétlen beleszeret, s ezért rögtön meg kell látogatnia, mihelyt ideérkezik.
- Eszem ágában sincs. Maga és a lányok elmehetnek; talán még jobb, ha egyedül küldi el őket, mert maga van olyan csinos, mint akármelyik lánya, és Mr. Bingley-nek esetleg maga tetszene legjobban az egész társaságban.⁴¹

Racionális alapon nem feltétlenül lehet komolyan venni azt a kijelentést, hogy egy számukra ismeretlen fiatalúr feltétlenül beleszeret majd az egyik lányukba, így meg lehet érteni a férj reakcióját, azonban úgy vélem, az idézet túlmutat mindezen. Már itt érezhetjük abból, milyen hangnemet engednek meg egymásnak Benneté, hogy nincs meg az a kölcsönös tisztelet közöttük, amelynek egy házaspárnál ideális esetben jelen kéne lennie, ráadásul a nő huszonhárom év után sem érti a férje jellemét.⁴² Mrs. Bennet más nyelven beszél, mint a gyors észjárású és szarkasztikus humorú férje. A vitáikat jellemzően vagy túl sokáig folytatják, vagy kínosan hagyják félbe indulatos felkiáltások közepette.⁴³ Mr. Bennet rendre kihasználja a feleségével szembeni szellemi fölényét. Itt Paul de Mant idézném:

Némileg segítségünkre lehet, ha az iróniát az ironikus ember alapján közelítjük meg, az *eiron* és *alazon* hagyományos szembeállításának értelmében, ahogy az irónia e két típusa: az agyafűrt kópé és az ostoba fickó alakjában a görög és hellenisztikus komédiában élénk lép. A legtöbb iróniáról szóló diskurzus ezt az utat követi. (...) Az agyafűrt kópéról, aki szükségképpen a beszélő, végül mindig kiderül, hogy ő az ostoba fickó, és az, akit az agyafűrt ostobának, *alazonnak* gondol, folyton túljár az agyafűrt eszén.⁴⁴

40 | Vö. Reuben Brower: *Light and Bright and Sparkling: Irony and Fiction in „Pride and Prejudice”*. In: *Jane Austen – Collection of Critical Essays*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1964. 63.

41 | Jane Austen: *i. m.* 7–8.

42 | Vö. uo. 9.

43 | Vö. Reuben Brower: *i. m.* 64.

44 | Paul de Man: *i. m.* 178.

Ebben az esetben úgy tűnik, hogy Mr. Bennet tölti be az *iron* szerepét, és úgy tesz, mint aki számára nem egyértelmű, hogy miért is szeretné a felesége, hogy meglátogassa Mr. Bingley-t. Mindazonáltal én árnyalnám ezt a felosztást azzal, hogy annak ellenére, hogy Mrs. Bennetet gyakran hisztérikus magaviselet jellemzi, bizonyos helyzetekben megközelíthetjük úgy a viselkedését, mint aki a maga ingerlékeny, parancsoló módján igyekszik segíteni a gyermekeit. Hiszen a 18–19. század fordulóján a nők gazdasági helyzetéből kifolyólag sokak szemében egy férj által védett házasságot vált az ideálissá, így gyakran az édesanyák Mrs. Bennethez hasonlóan ebben a szellemenben nevelték a lánygyermekeiket.⁴⁵ Itt emelném be először a karakterelemzésembe Kierkegaard-t, aki úgy vélte, az irónia legközönségesebb formája az, amikor úgy beszélünk komolyan valamiről, hogy valójában nem tartjuk annak.⁴⁶ Ez Mr. Bennetre is jellemző. A példaként hozott jelenetből még azt hangsúlyoznám, amikor a felesége azzal vádolja a férfit, hogy abban leli örömét, hogy őt gyöttri, amit úgy cáfol meg, hogy valójában a nő szavait igazolja:

Téved, drágám; nagyon is tisztellem az idegeit. Hiszen régi ismerőseim: legalább húsz év óta állandóan rájuk hivatkozik. (...) Remélem, túléli, és megéri még, hogy sok fiatalember költözik erre a környékre, akinek négyezer font az évi jövedelme.⁴⁷

Ezen sorokban úgy vélem, a MacIntyre által meghatározott austeni irónia nyilvánul meg: pontosan az ellentétét állítja annak a férfin, mint amit kimondani szeretne, így ő és mi is korrigálásra szorulunk.⁴⁸ Ezért is gondolom azt, hogy bár néhol, mintha Mr. Bennet iróniája pótolná az Austen fiatalkori történeteiben fellelhető önreflektív narrátori hangot, mellette a férfin is ironizál a narrátor, és általa minket, olvasókat is mintha próbára tenne. Nehéz feladat, hogy vajon különbséget tudunk-e tenni közöttük, mikor ironizál jogosan a férfi, mikor lehet csak gyengébb élcélődésnek nevezni a viselkedését, és mikor lesznek a tettei és a szavai igazságtalanok, esetleg sértőek és ártóak is mások számára. Ebből a kiragadott pár sorból látszik, hogy Mr. Bennet egyértelműen örömét leli abban, ha a mindenre túl intenzíven reagáló feleségét bosszantja, így látszólag betöltve az *iron* szerepét. Fontosnak tartom megemlíteni, hogy már itt, az első fejezetben olvashatunk egy olyan rövid leírást a Bennet házaspárról, amelyből kiütközik,⁴⁹ mennyire nem illenek össze, viszont csak a második kötet végén kapunk kézzelfogható magyarázatot arra, hogy akkor miért is alkotnak egy párt.

Ha Elizabeth csak a maga családi tapasztalatai alapján ítél, nem alkothatott volna valami kedvező képet a házastársi boldogságról vagy az otthon örömeiről. Apját annak idején rabul ejtette a szépség és fiatalság, s a jó kedély látszata, (...) s olyan nőt vett feleségül, akinek fogyatékos értelme és kicsinyes

45 | Vö. Cy Frost: Autocracy and the Matrix of Power: Issues of Propriety and Economics in the Work of Mary Wollstonecraft, Jane Austen and Harriet Martineau. *Tulsa Studies in Women's Literature*. Vol. 10. No. 2. 1991. 263.

46 | Vö. Søren Kierkegaard: *i. m.* 253.

47 | Jane Austen: *i. m.* 8–9.

48 | Vö. Alasdair MacIntyre: *i. m.* 325.

49 | Vö. Jane Austen: *i. m.* 9.

gondolkodása már házasságuk elején véget vetett minden igazi vonzalomnak. A tisztelet, megbecsülés és bizalom örökre eltűnt, s Mr. Bennet álmai a családi boldogságról mind összeomlottak. De nem olyan fából volt faragva, hogy a csalódásért, melyet tulajdon meggondolatlansága okozott, azokban az élvezetekben keresett volna vigasztalást, amelyek nagyon is gyakran kárpótolják a szerencsétleneket esztelen vagy bűnös tetteikért. Szerette a vidéket és a könyveket, s e kedvteléseiből fakadt legigazabb öröme. Feleségének vajmi keveset köszönhetett azonfelül, hogy mulatott tudatlanságán és hóbortjain. Igaz, hogy a férfi általában nem effajta boldogságot óhajt feleségétől; de ahol nincs egyéb mód a szórakozásra, az igazi bölcs azt fordítja javára, ami éppen akad.⁵⁰

A leírtak keserédessé tudják tenni a közös jeleneteiket és az ezekben fellelhető, olykor sértő iróniát. Mr. Bennetre tekinthetünk úgy, mint aki kitűnő példa arra, hogyan lehet valamelyest megbékélni egy ilyen életre szóló tévedéssel, és ahogy az idézetben is láthattuk, ezért bölcsnek is lehet őt tartani. A férfi nem a boldogság konvencionális formáit várja el a feleségétől, helyette a saját szellemi képességeit és az iróniára való hajlamát kihasználva igyekszik örömteli percekot okozni saját magának.

Mint már említettem, úgy vélem, hogy Kierkegaard-hoz hasonlóan Austen történeteiben is felfedezhetjük azt, hogy az irónia a szubjektum által lesz érvényes (legalábbis akkor, amikor egy karaktere ironizál, nem pedig, amikor a narrátor ironizál a karaktereken). Kierkegaard gondolatai alapján a szubjektív szabadság nyilvánul meg az iróniában, mely valamennyi pillanatban magáénak tudja a kezdés lehetőségét, és nem hozzák zavarba korábbi körülmények. Ez a szabadság, amikor is érvényét veszíti az ironikus számára, a valóság az, ami olyan vonzónak teszi számára a kezdést. Ő szabadítja fel saját magát az iróniával, amikor a szubjektív élvezet révén kitör a kötöttségek azon hálójából, amelyet az életkörülményei fontak köré. Ezt oda futtatja ki Kierkegaard, hogy amikor az ironikus eltérőnek mutatja magát attól, mint ami ténylegesen úgy tűnhet, azzal a céllal teszi, hogy másokkal elhitesse ezt. A valós célja viszont az, hogy úgy érezze, szabad, amit az irónia által érhet el.⁵¹ Ezért „az irónia öncél”.⁵² Úgy gondolom, Mr. Bennet számára is öncél az irónia, mely által némi szabadsághoz tud jutni a kevésbé jól sikerült házasságában. Tehát ő is szubjektív élvezet révén tör ki a kötöttségek azon hálójából, amelyet az életkörülményei fontak köré.⁵³ Az, hogy milyen mentális fölényben van a feleségével szemben, és hogy mennyire ki tudja hozni a nőt a sodrából, szabadságot és némi elégtételt biztosít számára. Mi, olvasók azonban úgy érezhetjük, hogy kifejezetten sértő az, ahogyan bánik a nővel, még ha Mrs. Bennet nem is mindig fogja fel a férje szavai mögötti öncélú iróniát, ezért is lehet *alazonként* megközelíteni őt. Mr. Bennet azt is élvezi, ha nemcsak a feleségét, hanem a lányait is megdöbbsenheti olykor, akik aztán elhalmozzák őt kérdésekkel.⁵⁴ Mintha közelebb állna a családfő a Kierkegaard által kritizált romantikus iróniához, mint ahhoz, amit ő példaértékűnek tartott. Kierkegaard meglátása szerint az igazi,

50 | Uo. 206.

51 | Vö. Søren Kierkegaard: *i. m.* 257, 259.

52 | Uo. 259.

53 | Vö. uo.

54 | Vö. Jane Austen: *i. m.* 57.

igenelhető irónia egyféle önirónia, mely az individuális-egzisztenciális keretet adja. Tánzos Péter úgy fogalmaz, hogy:

Ahogyan a *Szerzői tevékenységről* című „leleplező” írásában beszámol róla, a közvetett közlés módszerével, tehát megtévesztés által akarta olvasóit rávezetni az igazságra.⁵⁵

Ez alapján a *Büszkeség és balítélet*ben a narrátor által megjelenő irónia tárgya (az értő olvasó számára) Mr. Bennet öniróniájának hiányosságára mutat rá. Tehát a narráció képviseli az igazi kierkegaard-i iróniát, míg a karakter a Kierkegaard által kritizált szabad, akármivé átalakuló romantikus iróniát.⁵⁶ Így pedig az *eironnak* tűnő Mr. Bennet végső soron *alazonná* lesz. A helyesen értett és alkalmazott irónia tulajdonképpen az etikai stádium előszobája, a valódi individualitás kezdete. Mr. Bennet olykor etikátlan viselkedése rámutat arra, hogy az ő iróniája kifejezetten problémás. Ebben a morálfilozófiai téttel rendelkező regényben a narráció éppen ezen etikai kifogások által bizonytalanítja el az értő olvasót Mr. Bennet kvalitásait illetően, aki saját, másokat megszégyenítő élvezetére rendezi be az életet, ahelyett, hogy valódi etikai szubjektum, igazi családfő lenne.

Az irónia mellett a hallgatás, az olvasás és az egyedüllét válnak Mr. Bennet mentsváraivá, valamint másodszülött lányának, Lizzynek a társasága, aki a leginkább örökölte apja természetét. Talán az is még jobban beárnyékolja azt a képet, amelyet a Bennet házaspárról kapunk, hogy épp Elizabeth az, aki szomorúan elkönnyeli az előbbi idézetben, mennyire nem példaértékű a szülei házassága.⁵⁷ A *Büszkeség és balítélet*ben kiemelten fontos az, amire *Az erény nyomában* hívja fel a figyelmünket: Jane Austen erkölcsi kritikával illeti a szülőket, akik intő jelként szolgálnak romantikus főhősei számára, hogy ők is hasonlóvá válhatnak, ha nem tanulják meg mindazt, amit meg kell(ene) azon az úton, mely a házasságukig vezet.⁵⁸ A történet előrehaladtával Elizabeth egyre nagyobb kétellyel viseltet a családja értékrendjével, így az édesapjával szemben is. Miután a regény végén Mr. Darcy az apa beleegyezését kéri, hogy elvehesse Elizabethet, Mr. Bennet Lizzy felé tanúsított érthetlenségéből és atyai féltéséből kiolvashatjuk, hogy szeretné megelőzni, hogy a számára legkedvesebb lánya az ő sorsára jusson, és egy olyan emberhez kösse az életét, akit nem lenne képes kellően méltányolni és szeretni:

Tudom, hogy csak úgy lehetsz boldog és becsületes, ha őszintén becsülöd a férjedet, ha úgy tekintesz reá, mint aki kiválóbb nálad. A te élnék eszed és tehetséged a legnagyobb veszélybe sodorna, ha hozzád nem illő házasságot kötsz – aligha tudnád elkerülni a szégyent és a szenvedést. Édes leányom, engem nagyon elszomorítana, ha olyan élettársat választanál, akit nem tisztelsz.⁵⁹

55 | Tánzos Péter: *Az irónia mint klíma és mint a világ arkhimédészi pontja*. 277–278.

56 | Uo. 270.

57 | Vö. uo. 206.

58 | Vö. Alasdair MacIntyre: *i. m.* 321.

59 | Jane Austen: *i. m.* 326–327.

Ahogy Tánzos Péter írta, Kierkegaard-nál az irónia „a személyes élet elbizonytalanító aktusaként is jellemezhető”,⁶⁰ és úgy vélem, Mr. Bennet iróniáját is megközelíthetjük így. Az előző idézetben aggódása közben, mintha implicit módon azt is bevallaná, hogy ő maga nem becsületes, aki szegyenben és szenvedésben él a házastársa mellett. Az pedig, hogy ezeket iróniával próbálja enyhíteni a mindennapjai során, olykor nemcsak rossz férjjé, hanem rossz apává is teszi őt. Rendszeresen azzal idegesíti a feleségét, hogy kiemeli, ötből három gyermekük milyen csacska, buta leány. Ahelyett, hogy tenne ez ellen valamit, inkább velük és rajtuk is élcelődik. Olykor a legtiszteletreméltóbb Jane-ről sem mond semmi jót, csak azért, mert nem olyan gyors észjárású és élénk, mint az ő szeretett Elizája, tehát egyértelműen részrehajló a gyermekeit tekintve. Ezek azonban az én olvasatomban eltörpülnek amellel, hogy nem áll a sarkára, amikor a felesége úgy akarja elérni, hogy Bingley-éknél kelljen Jane-nek éjszakáznia (így előrébb mozdítva a nászukat), hogy az esős időben gyalog küldi el hozzájuk a legidősebb lányukat. Helyette inkább csípős megjegyzést tesz Mr. Bennet a feleségére:

ha leánya most valami veszélyes betegséget kap, amibe bele is halhat, vigasztalásul szolgálhat az, hogy Mr. Bingley után szaladt, mégpedig a maga utasítására.⁶¹

A két szülő a gondatlanságával eléri, hogy Jane, még ha nem is súlyosan, de valóban megbetegedjen. Továbbá Mr. Darcy részben azért igyekszik a barátját és saját magát is lebeszélni arról, hogy beházasodjanak a Bennet családba, mert Jane-en és Elizabethen kívül a család többi tagján – olykor magán az apán is – modorbeli fogyatékoság mutatkozik meg.⁶² Tehát Mr. Bennetnek az iróniája azon úri viselkedés kárára is megy, ami, mint nemesemberre, feltehetőleg jellemző volt rá agglegény korában. A legkisebb Bennet lány, Lydia az, akire a legrosszabb hatással van a férfi viselkedése. A legszignifikánsabb idézet, mely ezt reprezentálja, talán az, amikor Elizabeth kéri az apját, hogy ne engedje el legfiatalabb húgát a Brightonban állomásozó ezredhez:

– Lydia nem nyugszik addig, amíg valahol nyilvánosan lehetetlenné nem teszi magát. Nincs rá kilátás, hogy máshol oly kevés költséggel, családját oly kevésé veszélyezve tegye ezt, mint a jelen körülmények között.

– Ha tudná, édesapám – mondta Elizabeth –, mennyit árt mindnyájunknak, ha az emberek felfigyelnek Lydia könnyelmű, meggondolatlan modorára, hogy máris mennyit ártott, akkor bizonyára másképp ítélné meg a dolgot.

– Máris mennyit ártott! – ismételte Mr. Bennet. – Mi az, talán elriasztotta egyik-másik udvarlódát? Szegény kis Lizzym! (...)

– Ne gyötörd magad, szívem. Ahol te meg Jane megjelentek, mindenki tisztelni és becsülni fog benneteket: ezen az sem változtat semmit, hogy van még két, jobban mondva három nagyon ostoba húgotok. Addig úgysem lesz itthon nyugtunk, amíg Lydia el nem megy Brightonba. (...) Forster ezredes értelmes

60 | Vö. Tánzos Péter: *Az irónia mint klíma és mint a világ arkhimédészi pontja*. 276.

61 | Jane Austen: *i. m.* 31.

62 | Vö. *uo.* 174–175.

ember, nem fogja hagyni, hogy komoly bajba keveredjék; Lydia meg szerencsére olyan szegény, hogy senki se fogja kivetni rá a hálóját.⁶³

A jelenet felfedi számunkra, hogy a férfi mennyire jelentéktelennek tartja a legkisebb lányát, és hogy a saját megítélését könnyelműen általános nézetként könyveli el. Pedig a szívéhez legközelebb álló gyermeke kéri az atyai szigorra, akinek az egész családból a legtöbbet ad a szavára. A történet során azonban többször is kiütközik, hogy Lizzyt sem ismeri igazán. Itt sem érzékeli, mennyire komolyan beszél a lánya, helyette azt jegyzi meg élcelődve, hogy udvarlókat riasztott el Lydia, nem is sejtve, hogy ez igaz, és hogy ő maga is bűnös ebben. Elizabethet másrészt az is hajtja, hogy sikert érjen el, hogy időközben a családjuk számára legkedvesebb tisztnek, Mr. Wickhamnek Darcy felfedi előtte az igazi jellemét. Ezt azonban nem mondhatja el az apjának – bár sok eséllyel ez sem tenné az ő szemében kíváncsibbá a cselcsap, szegény lányát. Pedig ironikusan Lydia az a gyermeke, aki leginkább hasonlít Mrs. Bennetre, aki a szépségén kívül mást nem tudott felmutatni a saját javára, amikor elvette őt feleségül a férfi. Ez pedig, úgy vélem, többet árul el Mr. Bennet jelleméről, mint a feleségről.

Végül éppen Lydia elengedésének negatív következményei lesznek azok, melyek ráébresztik Mr. Bennetet, mennyire könnyelmű tud lenni. Soha életében nem volt még olyan letört, mint amikor megtudja, hogy Wickham megszöktette a lányát.⁶⁴ Ennek ellenére még a büntudata sem tudja elvenni a filozofikus nyugalmit és az iróniáját,⁶⁵ és azzal *nyugtatja* Kittyt, amikor ingerszegény élettel fenyegeti a lányait, hogy: „Ha tíz évig jó kislány leszel, elviszlek magammal egy díszszemlére”.⁶⁶ Ezzel szemben, amikor Lizzy a sajnálatát fejezi ki apja szenvedése miatt, szintén rendhagyó módon önmarcangolásba kezd:

Ne beszélj erről! Ki szenvedjen, ha nem én? Én vagyok a hibás, hát megérdemlem. (...) Nem, Lizzy, hadd érezzem én is egyszer életemben, mennyi felelősség terhel. Én bizony nem félek a büntudattól – úgyis elég hamar elmúlik.⁶⁷

Mr. Bennet utolsó mondata értelmezhető az állhatatlanságára tett utalásként. Ha egyetértünk MacIntyre-rel, hogy Austen regényeiben az állhatatosság mint erény előfeltétele más erények birtoklásának,⁶⁸ akkor ezzel magyarázhatjuk, miért kérdőjelezhető meg a férfi jelleme és a viselkedése a történet számos pontján, továbbá, hogy egy olyan kifinomult úriember, mint Mr. Darcy, miért neheztel rá emiatt oly nagyon. Megközelítésemben az Austen-regényekben az állhatatosság fogalmába beletartozik a meghatározott személyek felé irányuló lojális ragaszkodás, stabil eltökéltség bizonyos elhatározások és elvek mentén, valamint a kitartás azon életvitel mellett, amelyet ezek a személyek, elhatározások és elvek elvárnak. Mr. Bennet Elizabethhez a legállhatatosabb, de nála is olykor kudarcba fullad. Olyan megbecsülendő elvek és elhatározások sem rajzolódnak ki előttünk, melyek relevánsak lennének számára. Az

63 | Uo. 201–202.

64 | Vö. uo. 238.

65 | Vö. uo. 258.

66 | Uo. 259.

67 | Uo. 258.

68 | Vö. Alasdair MacIntyre: *i. m.* 246.

az életvitel pedig, amely mellett kitart, úgy tűnik, leginkább az ironikus hozzáálláson alapszik. Mintha éppen az iróniája lenne az, mely olykor akadályozza, és miatta nem lát át megfelelően bizonyos helyzeteket. Pár oldallal később pedig arra kapunk konkrét példát, hogy mennyire nem állhatatos, hiszen néhány nappal azután, hogy kijelenti, nem hajlandó Lydiát és a férjét a családi otthonukban fogadni,⁶⁹ enged felesége hisztérikus kérlelésének, és napokig vendégül látja őket.⁷⁰ Ezzel pedig tovább rontja a család megítélését. Mindazonáltal úgy is értelmezhetjük a fennálló helyzetet, mintha Mr. Bennet (még ha tudattalanul is) igyekezne a felesége példájára megbocsátó lenni Lydiával.

Annak ellenére viszont, hogy úgy vélem, Lydia életére van a leginkább rossz hatással Mr. Bennet iróniája és elővigyázatatlansága, Elizabeth az, akit a legjobban bánt mindez. Ez részben amiatt van, mert vele beszél az édesapjuk a legtöbbet, és mert ha korábban hallgat rá a férfi, megelőzheték volna Lydia megszöktetését. A legnagyobb fájdalmat azzal okozza neki Mr. Bennet, amikor Mr. Collins azon levelére, melyben óva inti Elizabethet Mr. Darcyval kötendő esetleges házassága miatt, ösztönszerűen ironikusan reagál a férfi.

– Mr. Darcy, aki csak azért néz egy nőre, hogy hibát keressen benne, s aki talán soha életében meg sem nézett téged! Hát nem pompás?

Elizabeth próbált osztozni apja jókedvében, de csak egy kényszeredett mosolyra telt tőle. Mr. Bennet élcelődése soha nem esett még ilyen rosszul. (...)

– És mondd, Lizzy, mit szólt Lady Catherine ehhez a híreszteléshez? Talán azért jött ide, hogy megtagadja beleegyezését?⁷¹

Annyira jól mulat a saját ironikus hozzászólásain, élcelődésein a férfi, hogy nem észleli, milyen fájdalmat okoz a lányának – tehát megint az iróniája akadályozza a tisztánlátásban. Bár jó érzéssel ismét ráérez a valóságra – hiszen Lady Catherine tényleg ezért látogatta meg Elizát –, Mr. Bennet az iróniája, Lydia esete után is vakká és érzéketlenné teszi. Itt megint Kierkegaard-ra támaszkodnék, aki szerint az ilyen típusú ironikus beszédet nem kell komolyan venni. Akármilyen komoly is legyen a beszélő, a mondanivalója mögötti titokba be van vonva a hallgatóság értő része, ami érvénytelenné teszi az iróniát.⁷² Lizzy az egyedüli személy a családból, aki igazán be van avatva Mr. Bennet iróniájába, és ezért úgy vélhetnénk, hogy ez megszűnteti számára a mondandó élet. Itt azonban éppen az okoz nagy fájdalmat neki, hogy tisztában van apja élcelődésével. Míg a regény elején el-elmosolyodik apja ironikus megnyilvánulásain, a cselekmény vége felé egyre inkább terhessé és bántóvá válnak számára. Austen történeteiben a főhősök gyakran felsőbbrendűbbek a szüleiknél. A *Büszkeség és balítélet*nek is már a legelején egyértelművé válik, hogy Elizabeth és nővére, Jane mennyivel értelmesebbek és jóra valóbbak az édesanyjuknál, majd idővel az is kirajzolódik, hogy az apjuknál is különb a jellemük. A férfiből hiányzik a kellő komolyság és szeretetreméltóság, pedig MacIntyre szerint Austen

69 | Vö. Jane Austen: *i. m.* 267.

70 | Vö. *uo.* 270.

71 | *Uo.* 313, 315.

72 | Vö. Søren Kierkegaard: *i. m.* 252–253.

szükségesnek tartotta, hogy aki a szeretetreméltóság erényének birtokában van, az valóságos érzelmekkel rendelkezék.⁷³ Ilyen érzelmek megnyilvánulására nem igazán láthatunk példát Mr. Bennetnél.

Azzal is lehet magyarázni a férfi élethez való ironikus hozzáállását, hogy utolsó lányuk születése után a feleségével még évekig próbálkoztak újabb gyermekáldással, hátha végre fiuk lesz, mindhiába. Így lesz Mr. Bennet vagyonának az örököse az unokaöccse, Mr. Collins. A férfit jellemző irónia az örököshöz való hozzáállásában is jócskán megnyilvánul, sőt, úgy vélem, hogy az interakcióiknál a Bennet házaspárhoz képest fenntartásoktól mentesebben lehet Mr. Bennetet *ironként* és Mr. Collinst az *alazonként* értelmezni (bár mint azt már kifejtettem, végül Mr. Bennetről is leleplezi a narráció, hogy inkább *alazon*, mintsem *iron*). Miután Mr. Collins levélben előre bejelenti, hogy meglátogatja a Bennet családot, a ház ura a találkozástuk abban a reményben várja, hogy ostoba lesz az örököse. Kierkegaard úgy vélte, az ironikus annál nagyobb örömet érez, minél kiválóbb embert sikerül becsapnia.⁷⁴ Mr. Bennetre azonban ez az állítás nem igaz: ő azért is akarja azt, hogy minél butább legyen Mr. Collins, mert az ostobákban szeret nevetni, míg az értelmesebb, jóra való embereknel, mint Mr. Bingley, nincs ilyen ösztöne,⁷⁵ Mr. Darcynál pedig nem is merne ilyesmire vetemedni.⁷⁶ Ezért sem a határt szabó, valódi irónia képviselője Mr. Bennet, hanem a szellemeskedése. Hiszen az igazi ironikus a képmutatást akarja leleplezni: arról, aki okosnak hiszi magát, igyekszik kimutatni, hogy nem tud semmit⁷⁷ (ezáltal közvetve a moralításra irányítani a figyelmet).

Az unokaöccse érkezésével azonban egy újabb személy van az otthonában, akin már a legelső napon gyakorolhatja az iróniáját, amikor a lelkész arról mesél a Bennet családnak, miként szokott rendszeresen bókoltatni patrónusának, Lady Catherine-nek és lányának:

– Nagyon helyesen ítéli meg a dolgokat – mondta Mr. Bennet –, és szerencsére érzéke is van a finom hízelgéshez. Szabad-e érdeklődnöm, vajon pillanatnyi ihlet sugallja ezeket a jóleső figyelmeztetéseket, vagy előzetes megfontolásból erednek?

– Főleg a helyzetből adódnak, s bár néha elmulatok azzal, hogy tetszetős kis bókokat gondolok ki és állítok magamban össze, amelyeket a mindennapi élet helyzeteire alkalmazhatok, lehetőleg úgy adom őket elő, hogy rögtönzéseként hassanak.

Mr. Bennet várakozása igazolódott. Unokaöccse olyan sült bolond volt, amilyennek remélte, s a legnagyobb élvezettel hallgatta, bár ügyelt arra, hogy egyetlen arcizma se ránduljon meg; csak időnként vetett egy-egy pillantást Elizára, mással nem osztotta meg örömét.⁷⁸

73 | Vö. Alasdair MacIntyre: *i. m.* 246–247.

74 | Vö. Søren Kierkegaard: *i. m.* 254.

75 | Vö. Jane Austen: *i. m.* 298.

76 | Vö. uo. 326.

77 | Vö. Søren Kierkegaard: *i. m.* 254.

78 | Jane Austen: *i. m.* 63.

Megint csak Kierkegaard-ra támaszkodnék, pontosan arra a megállapítására, hogy kevésszer érhető tetten, hogy rögeszmében szenvedők ellen fordítanak az iróniát. Például, ha valaki különlegesen szépnek képzei magát, vagy csak egy-két igazán izgalmas dolog történt vele egész életében, de azzal rendre előhozakodik.⁷⁹ Mr. Collins is ilyen rögeszmés személynek tűnik, aki Lady Catherine pártfogoltjaként másról sem beszél, csak a Lady kiváló tulajdonságairól, vagyonáról, tulajdonairól, és hogy az örökös nő milyen nagylelkű az irányába. Mr. Collins a modorával, mely „keveréke a szolga-lelkűségnek és az önteltségnek”,⁸⁰ kiváló áldozatává válik Mr. Bennet iróniájának és élcelődéseinek. Az pedig, hogy egyáltalán nem realizálja, hogyan áll hozzá a vendéglátója, még szálnalmasabbá teszi a karakterét. Épp ezért érzem szintén idevágónak Kierkegaard azon meglátásait az iróniáról, hogy ahelyett hogy lerombolná a hiúságot, visszaigazolja a hiút hiúságában; és ahelyett, hogy megbékéltetne, vagy igazságot tenne,⁸¹ „még bolondabbá teszi a bolondot”.⁸² Kierkegaard ezt nevezi az irónia azon kísérletének, hogy különálló mozzanatokat összekapcsoljon, „nem valami magasabb egységben, hanem egy magasabb tébolyban”.⁸³ Ebben a megközelítésben Mr. Bennet iróniája Mr. Collins felé egy olyan magasabb tébolyba fut ki, mely annál is hiúbbnak és bolondabbnak tűnteti fel a lelkész, mint amit a viselkedése már önmagában is sugall. Ezt pedig részben szintén annak tudnám be, hogy Mr. Bennet iróniája mintha több esetben helyettesítené az Austen korai műveiben fellelhető önreflektív narrátort.

Továbbá ennél a jelenetnél (is) csak Elizabeth az, akit Mr. Bennet beavat az ironizálásába, mellyel megint Kierkegaard-hoz kapcsolnám, aki az ironikus hiúságnál kiemeli, hogy az tanúkat kíván, mert bármennyire is elszigetelődés az irónia, valamelyest társadalmat igyekszik létrehozni, hogy meggyőződhesen önmagáról.⁸⁴ Már részleteztem, hogyan szigetelődik el az irónia által Mr. Bennet a családjától, de Kierkegaard-i felfogásban szeretné, ha kedvenc lánya be lenne avatva a *játékába*, és így együtt nevezhetnének Mr. Collinson. Bár Lizzyt egyértelműen zavarja, hogy a lelkész társaságban az egész családjukra rossz fényt vet. Az pedig, hogy Mrs. Bennet szerint „Mr. Collins rendkívül eszes, derék fiatalember”,⁸⁵ azzal magyarázható, hogy látszólag a nő értelmi szintje és modora közelebb áll a lelkészéhez, mint a férjéé és két legidősebb lányáé. Ezért is támogatja Collinst abban, hogy elvegye Lizzyt, és mert így részben az egyik gyermeke örökölné a férje vagyonát. Valamelyest becsülendőnek is mondható Mr. Collins szándéka, hiszen amiatt, hogy ő Mr. Bennet birtokának és vagyonának a várományosa:

A Bennett lányok közül óhajtott élettársat választani, ha valóban olyan szépek és szeretetre méltóak, mint a hírük. Így kívánta őket kárpótolni és kiengesztelni, amiért ő öröklí majd apjuk birtokát, s ezt a tervet kitűnőnek, méltányosnak, a saját részéről pedig rendkívül nagylelkűnek és önzetlennek gondolta.⁸⁶

79 | Vö. Søren Kierkegaard: *i. m.* 254.

80 | Jane Austen: *i. m.* 60.

81 | Vö. Søren Kierkegaard: *i. m.* 260.

82 | Uo.

83 | Uo.

84 | Vö. uo. 253.

85 | Jane Austen: *i. m.* 93.

86 | Uo. 65.

Látszik az idézetből, hogy Mr. Collins öntelt, akinek valamennyi döntése külsőségekre vonatkozik. Továbbá abból is kiviláglik mindez, hogyan reagál arra, hogy Elizabeth visszautasítja a lánykérését, hiszen amondó, Lizzy csekély öröksége „minden valószínűség szerint elhomályosítja szépségét és szeretetre méltó tulajdonságait”.⁸⁷ Ezért is véli úgy, hogy nem fogja őt visszautasítani.⁸⁸ Mr. Bennet azonban a lánya mellé áll, amikor Lizzy nyomatékosan nemet mond a lelkésznek. Ekkor hangzik el tőle a következő elhíresült idézete a regénynek:

Súlyos választás előtt állsz, gyermekem. Mától kezdve egyik szülőd idegen lesz számodra. Az anyád nem akar többé látni, ha nem mégy feleségül Mr. Collinshoz, nekem pedig akkor ne gyere a szemem elé, ha hozzámégy.⁸⁹

Ez kivételes példája annak, hogy olykor pozitívan csapódik le a férfi iróniája, és az is kiütözik a jelenetből, hogy többet ér számára szeretett lányának boldogsága, mint a vagyon kérdése. Miután Mr. Collins végül Lizzy legjobb barátnőjét jegyzi el, Mr. Bennet örömmel konstatalja, hogy Charlotte Lucas, akit korábban elég okosnak vélt, „éppolyan ostoba, mint az ő felesége, és ostobább, mint a lánya”.⁹⁰ Charlotte és Collins házassága is remekül mutatja, hogy Elizabeth és Mr. Bennet felfogása sokszor nem egyezik. Igaz, hogy Lizzyn is teljes döbbenet lesz úrrá a hír hallatán, de idővel igyekszik megérteni, mi motiválhatta a barátnőjét: egy olyan, kevés hozománnyal rendelkező vénlánynak, mint Charlotte, kifejezetten jó finansziális döntés volt akkoriban hozzámennie egy olyan férfihoz, mint Mr. Collins.⁹¹ Elizabethtel ellentétben azonban Mr. Bennetben nincs meg a hajlandóság, hogy mások helyébe képzelje magát, inkább egy nála sokkal racionálisabb nőt ostobának nyilvánít. Szeret minél több embert üresfejűnek titulálni, hiszen, akit annak tart, azon remekül tud ironizálni, élcélni – vagyis megint gátat állít elé az iróniája.

Felidézném, hogy Kierkegaard szerint a konvencionális kommunikációt tekintve a felsőbb körök kiváltsága az ironikus beszédalakzat, mely megkívánja, hogy mosolyt váltson ki belőlünk az ártatlanság, és hogy az erényt egyfajta korlátoltságnak véljük, akkor is, ha bizonyos értelemben hiszünk benne.⁹² Ezt is, úgy hiszem, tetten érhetjük Mr. Bennetnél, amikor gratulál a lányának a Mr. Bingley-vel kötött nászukhoz:

Mindketten olyan alkalmazkodóak vagytok, hogy soha nem fogtok elhatározni semmit, olyan elnézőek, hogy minden cseléd be fog benneteket csapni, és olyan bőkezűek, hogy a jövedelmek sohasem lesz elég.⁹³

Mindezek ellenére jóra valónak tartja az újdonsült vejét és Jane lányát is, így nem ironizál tovább rajtuk.

87 | Uo. 99.

88 | Vö. uo.

89 | Uo. 101.

90 | Uo. 115.

91 | Vö. uo. 111.

92 | Vö. Søren Kierkegaard: *i. m.* 253.

93 | Jane Austen: *i. m.* 300.

Összességében úgy vélem, Mr. Bennet iróniája egyfajta védőmechanizmus számára a félresikerült házassága és a túl primitív kisebbik gyermekei ellen. Mindez őt elszórakoztatja, és némi szabadságot is biztosít számára, de ha az elszenvedői felől nézzük, rosszindulatú és kegyetlen tud lenni. Emiatt válik a férfi rossz férjjé, apává, úriemberré, valamint ezért lesz érzéketlen és olykor vak is bizonyos személyek és dolgok iránt. Mr. Bennet állhatatlan és nem kellően szeretetteljes, valamint nem képes tanulni a hibáiból. Például – ahogy azt ő maga is belátja – csak rövid ideig érez bűntudatot, miután megszökteti Wickham Lydiát. Még ha Mr. Bennet nem is profitál sokat a saját tévedéseiből, kedvenc gyermeke igen. Elizabeth saját kára mellett apja elrettentő példáján keresztül tanulja meg, hogy csínján kell bánni az iróniával, szellemességgel. Olykor nem árt belőle – például idővel a férjét is meg akarja tanítani rá, hogyan legyen öironikus –,⁹⁴ de nem szabad túlzásba vinni. Épp ezért nála még ott van a potenciál, hogy az igazi, kierkegaard-i értelemben affirmálható iróniát reprezentálja majd a jövőben.

Mr. Bennet as Jane Austen's Most Ironic Character

Keywords: Austen, Kierkegaard, MacIntyre, irony, Pride and Prejudice

In my study, I will give a Kierkegaardian reading to *Pride and Prejudice*, the most famous novel by the Regency writer Jane Austen. I will focus my research on Mr. Bennet, because in my opinion, we cannot find another character in Austen's oeuvre who has irony as an element of existence like him. I consider him to be a prime example of how irony and sarcasm can be taken to extremes, and this has negative effects not only on him but on his entire family. I found a double standard of irony in this character: Austen herself wrote this novel in an ironic tone, so the narrator occasionally adopts an ironic perspective on Mr. Bennet. Still, at the same time, the character is also attempting to be ironic. I think he sometimes succeeds in this, while at other times, we can only call his actions and words mockery, and there are times when his behaviour can be described as downright cruel.

MIKÁ CZÓ ALEXANDRA

Meztelen jelentés

A gondolat mint műalkotás Marcel Duchamp és a konceptuális művészet tükrében

„Muszáj vitatkoznom magammal, nehogy alkalmazkodjam a saját ízlésemhez.”¹

Marcel Duchamp

1. Az esztétikai megközelítés relevanciájáról

Marcel Duchamp 1917-ben küldte be mára elhíresült, *Forrás* című munkáját egy kiállításra, a művet azonban nem állították ki. Az alkotás – ha lehet így nevezni – mégis a 20. század egyik legmeghatározóbb (ha nem a legmeghatározóbb) művévé vált, és egyúttal arra is rávilágított, hogy egy mű értékelésekor annak tárgyi mivolta helyett az általa felkeltett gondolat, valamint a kontextus a meghatározó. Az alábbiakban annak kibontására teszek kísérletet, hogyan vált a gondolat műalkotássá Duchamp munkásságában és a későbbi konceptuális művészetben (azon belül is Joseph Kosuth életművében), valamint, hogy e törekvéseket hogyan értelmezhetjük kanti megközelítésben, a matematikai fenséges és az esztétikai eszme fogalmain keresztül. Ennek érdekében – a dadaizmus és a konceptuális művészet irányzatainak, valamint a ready-made „műfajának” általában vett vizsgálatán túl – egy-egy „üveget” is elemzek a fent említett két alkotótól: Duchamp *Nagy üveg* és Kosuth *Támaszkodó üveg* című munkáját.

Első pillantásra problematikusnak tűnhet az esztétikai megközelítés, hiszen mind Duchamp, mind a konceptuális művészet meghatározó alakja, Joseph Kosuth (sok más társával egyetemben) elhatárolódott az esztétikától. Duchamp így ír a ready-made-ről:

Erőteljesen hangsúlyozni kívánom, hogy e ready-made-ek kiválasztását *sohasem az esztétikai gyönyörködés diktálta*. A választás alapja a látvány közömbössége volt, a jó vagy rossz érzéstől merőben függetlenül... szó szerint teljes anaesthesia.²

1 | Dietmar Elger: *Dadaizmus*. Szerk. Uta Grosenick. Taschen–Vince Kiadó, Bp. 2006. 82.

2 | Marcel Duchamp: *A ready-made*. https://www.artpool.hu/dada/mozgalomN/Duchamp_ready.html (utolsó megtekintés: 2025. 04. 30.). (A továbbiakban Duchamp: *A ready-made*.) (Kiemelés tőlem – M. A.)

Mikáczó Alexandra (1998) – doktorandusz, Debreceni Egyetem, Humán Tudományok Doktori Iskola, Debrecen, mikaczoxalexandra@gmail.com

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-17>

Kosuth pedig azt írja: „Az esztétikai szempontok valóban *mindig* külsődlegesek egy tárgy funkciójához vagy létokához képest – kivéve, persze, ha a tárgy létoka szigorúan esztétikai”.³ Ugyanitt az alkotó kifejti, hogy a formalista művészet – ami alatt ő a festészet és a szobrászatot érti – „(...) a dekoráció élcsapata, és jó okkal mondható, hogy művészet mivolta oly minimális, hogy funkcionális szempontból nézve már nem is művészet, hanem *puszta esztétikai gyakorlat*”.⁴ Ez az ellentmondás ugyanakkor egy fogalmi tisztázással feloldható: Duchamp és Kosuth esztétika alatt az olyan művek formai megoldásait érti, amelyek pusztán szenzuálisak, vagyis csupán a „szemnek” akarnak tetszeni. Ahogyan arra Házás Nikoletta is rámutat, amennyiben esztétika alatt „(...) a művészet ontológiai státuszára, a művészlétre, vagyis saját cselekvésének keretfeltételeire irányuló gondolkodást (...)”⁵ értünk, akkor kijelenthetjük, hogy ezzel Duchamp sohasem hagyott fel (ahogyan Kosuth sem), sőt, miután túllépett a „retinás” festészen, a fentiek rendkívüli jelentőséggel bírtak számára. Házás szerint Duchamp művei a kanti széppel szemben nem érzelmi-érzéki viszonyulást igényelnek, hanem fogalmi gondolkodást.⁶ Amennyiben tehát esztétika alatt a művészetről, a művészlétről való gondolkodást értjük, úgy Duchamp művei minden további nélkül vizsgálhatóak esztétikai szempontból.

Mindezekén túl Duchamp fent idézett szavainak a jelen tanulmány elején olvasható idézet is ellentmond, hiszen ott a művész saját *ízléséről* beszél, még ha el is akar tőle határolódni; máshol pedig azt írja: „Laforgue és Mallarmé sokkal közelebb állt *ízlésemhez*”.⁷ Duchamp-nak az ízléshez való ambivalens viszonya párhuzamba állítható azzal az ellentmondással, hogy a ready-made is a művészeti kánon részévé vált, így az alkotó voltaképpen csak a művészet kontextusán belül maradva volt képes a fennálló művészetfelfogással szemben kritikát megfogalmazva tágítani a művészet fogalmát, de túllépnie – bármennyire is szeretett volna – nem sikerült rajta.

2. A Mátka lemeztelenítése, avagy „az Eszme másolatának másolata”

2.1. Tágabb kontextus – a dadaizmus és a ready-made

Mielőtt Duchamp félbehagyott Nagy üvegének elemzésére rátérnénk, úgy gondolom, célszerűbb tágabb kontextusban megnézni az alkotó munkásságát. Ahogyan Duchamp életművét sem célszerű pusztán a konceptuális művészet felől értelmezni,⁸ ugyanígy

3 | Joseph Kosuth: *Filozófia utáni művészet*. https://arthist.elte.hu/Tanarok/SzoekA/Kurzusok/2012/2012tavasz/Kosuth_szedve.pdf (utolsó megtekintés: 2025. 04. 30.) (A továbbiakban Kosuth: *Filozófia utáni művészet*). 4. (Kiemelés az eredetiben.)

4 | Kosuth: *Filozófia utáni művészet*. 4. (Kiemelés tőlem – M. A.)

5 | Házás Nikoletta: *A dobozba zárt gondolat. Marcel Duchamp*. L'Harmattan, Bp. 2009. (A továbbiakban Házás: *A dobozba zárt gondolat*). 34.

6 | Házás: *A dobozba zárt gondolat*. 34. Az érzékek feletti tetszést (a kellemest) ugyanakkor már Kant is elválasztja a szép feletti (vagyis a tulajdonképpeni esztétikai) tetszéstől. Lásd Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris, Bp. 2003. 122–123.

7 | Duchamp-t idézi Somlyó. – Somlyó György: Fessek? Ne fessek? Octavio Paz és Marcel Duchamp. In: Octavio Paz: *Meztelen jelenés. Marcel Duchamp*. Helikon, Bp. 1990. 149–162, 159.

8 | Házás Nikoletta: Végtelenített történet? – Régi és új fejezetek a Duchamp-recepció történetében. In: *Csoráultig Duchamp-mal. Tanulmányok a Forrás 100. évfordulójára*. Szerk. Tánczos Péter. Debreceni

nem tekinthetjük az alkotót egyértelműen dadaistának sem, mégis köze volt az utóbbihoz, az előbbire pedig – ahogyan alább majd látni fogjuk – nagy hatást gyakorolt.

A dadaizmusnak már az elnevezése körül is számos mendemonda keringett: az 1920-as években a párizsi csoport Tristan Tzarának tulajdonította az érdemet, aki 1920-ban visszatért Zürichből, és azt állította, hogy Larousse szótárában találta a kifejezést; később pedig az a nézet terjedt el, hogy valójában Hans Arp találhatta ki az elnevezést, ám állítólag Tzara kikényszerítette, hogy visszakozzon, és 1921-ben e visszakozás meg is jelent a DADA folyóirat hasábjain:

[e]zzel kijelentem [írja Arp], hogy a Dada szót Tristan Tzara találta ki 1916. február 8-án délután hat órakor; jelen voltam tizenkét gyermekemmel, amikor Tzara először ejtette ki ezt a szót, amely természetesen lelkesedéssel töltött el bennünket.⁹

Később Arpot arra is rávették, hogy tagadja le, hogy fenti vallomásában ironikus hangot ütött meg. A legtöbb dadaista Tzara elsőbbségét fogadta el, 1921-ben Christian Schad Francis Picabianak írt levelében azonban Huelsenbecknek és Ballnak tulajdonította a dada szó felfedezését. Huelsenbeck maga szintén azt írta emlékirataiban (és ezt tartják a leghitelesebb változatnak), hogy Hugo Ball és ő maga fedezte fel a dada szót egy német-francia szótárban, amikor művésznevet kerestek egy énekesnőnek, Madame Le Roy-nak, aki kabaréjukban szerepelt; és vesszőparipát vagy falovacskát jelent.¹⁰

A dadaizmus képviselői az eltérő földrajzi területeken más-más célkitűzések mentén szerveződtek: míg a berliniek részt vettek a politikai vitákban, addig a zürichiek csak az iróniára, az irracionálisra és a sokkhatásra alapozták irodalmi provokációikat, New Yorkban pedig a többi, elsősorban irodalomfókuszú vonaltól (pl. Zürich, Párizs) eltérően a képzőművészet került a középpontba.¹¹ Földrajzi területtől függetlenül igaz azonban, hogy „[a] dadaizmus elsősorban annak a különleges szellemi állapotnak a kifejeződése volt, amellyel a nemzetközi fiatalság a kor társadalmi és politikai zűrzavarára válaszolt”.¹²

Duchamp láthatóan különbséget tesz saját alkotói tevékenysége és a dadaisták között, amikor azt írja:

[m]ivel a dada csak tagadott, s épp e tagadás tényénél fogva, uszályába került annak, amit tagadni akart, Picabia meg én a humornak szeretünk volna folyosót nyitni benne, amely hamarosan elvezetett az álmokig, következképp a szürrealizmusig. A dada mindenestül negatív és vádoló jellegű volt (...). Példárá a szeszélyes hossz mérték egységére vonatkozó ötletem [*Három etalon-szál állás*, 1914]. Fonal helyett méterrúd kellett volna választanom és azt kettétörnöm: akkor lettem volna *dadaista*.¹³

Egyetemi Kiadó, Debrecen 2019. 12–26. (A továbbiakban Házás: *Végtelenített történet?*). 18.

9 | Dietmar Elger: i. m. 10–11.

10 | Uo. 11.

11 | Uo. 9, 25.

12 | Uo. 7.

13 | Duchamp-t idézi Paz. – Octavio Paz: *Meztelen jelenés. Marcel Duchamp*. Helikon, Bp. 1990. 66. (Kiemelés az eredetiben.)

A dadaisták felforgató-romboló és mindent tagadó szándékával szemben tehát Duchamp (Picabiával egyetemben) a humornak akart nagyobb szerepet biztosítani. A humoros ironia azonban – ahogy fentebb láthattuk – a zürichi csoport tevékenységében is meghatározó volt, és az elnevezés körüli „viták”, úgymint Arp folyóiratban megjelent helyesbítése és ironikus hangvételének utólagos letagadása, maga is ironia, ez pedig nem feltétlenül támasztja alá azt, hogy a dada más ágai humortalanok lennének.

Duchamp *Forrása* a ready-made-ek egyik legismertebb példája. Az alkotó e készen talált tárgyak legfontosabb jellemzői közé sorolja a már említett „esztétikai közömbösség” mellett az „egyediség hiányát”,¹⁴ így látszólag szembefordul a modern művészeteszménnyel, amely szerint a műalkotás a zseni egyedi és megismételhetetlen műve. A ready-made ezáltal – ahogyan Octavio Paz is rámutat – nemcsak az ízlés kritikája, hanem egyúttal támadás is a műalkotás fogalma ellen.¹⁵ E tárgyak azonban nem a múlt művészeti produktumait kritizálják, hanem általában a műalkotást (akár modern, akár régi), amennyiben azt *tárgynak* tekintjük.¹⁶ Ezt az állítást Duchamp maga is alátámasztja, amikor rámutat a ready-made-ekhez társított rövid mondatok fontosságára: „[e]z a mondat nem írta le a tárgyat, mint valami cím; az volt a célja, hogy a néző elméjét más, verbálisabb területek felé terelje”.¹⁷ A tárgy ebből kifolyólag egyfajta alap lesz csupán, amely alkalmas arra, hogy elménket játékra bírja, amikor a (látszólag értelmetlen) cím és a látott dolog között próbál valamilyen kapcsolatot teremteni.

Werner Hofmann szerint az, hogy Duchamp a választás aktusát az ábrázolás aktusa fölé rendeli, és lemond a fizikai festészetről, abból a meggyőződésből fakad, hogy „(...) meg volt győződve arról, hogy az anyagi köntös a szellemiséget elfedi, elleplezi”.¹⁸ Ez szintén alátámasztja Paz fent említett gondolatait, hiszen a mű tárgyi mivoltán való túllépés, elszakadás voltaképpen azt a célt szolgálta, hogy a hangsúly a mondanivalóra és a kontextusra helyeződjön. Éppen ezért tartják Duchamp-t a konceptuális művészet megalapozójának. Kosuth *Filozófia utáni művészet* című írásában szintén nagy szerepet tulajdonít Duchamp-nak. Szerinte

Duchamp után egy-egy művész »értékét« az méri, mennyiben kérdezett rá a művészet lényegére – más kifejezéssel, »mit tett hozzá a művészet koncepciójához«, vagyis mi az, ami előtte még nem létezett. A művészek azzal kérdeznek rá a művészet lényegére, hogy új kijelentéseket tesznek róla.¹⁹

Azért kellett tehát a művészeknek egy új nyelvet kialakítaniuk, mert a rákérdezést célszerűtlen lett volna formalista eszközökkel megtenniük, mivel így a tradicionális művészet keretein belül maradtak volna, az új kijelentések megtételéhez viszont új eszközökre, új módszerekre volt szükség. Kosuth szerint a ready made-del a művészeti

14 | Duchamp: *A ready-made*.

15 | Octavio Paz: i. m. 21.

16 | Uo. 142.

17 | Duchamp: *A ready-made*.

18 | Werner Hofmann: *A modern művészet alapjai. Bevezetés a modern művészet szimbolikus formáinak világába*. Corvina, Bp. 1974. 266.

19 | Kosuth: *Filozófia utáni művészet*. 6. (Kiemelés az eredetiben.)

érdeklődés súlypontja áthelyeződött a kifejezés formájáról arra, amit maga a mű közölni akar, vagyis morfológiai kérdésből funkcionális kérdéssé vált, a megjelenés formája helyett pedig a *koncepció* lett a lényeges.²⁰

2.2. „Képpé lett ellentmondás” – a Nagy üveg

Ahogy Duchamp alakját, úgy műveit is átszövik az ellentmondások. Paz ebben látja a ready-made lényegét is, amit a *szójáték képzőművészeti megfelelőjének* nevez, hiszen míg a szójáték a jelentést semmisíti meg, addig a ready-made az érték eszméjét,²¹ vagy legalábbis azt, amit mi értéknek nevezünk. A mű tárgyi mivoltán való túllépés szándéka azonban Duchamp festészeti vagy ahhoz közeli munkáit is áthatotta, ezért is gondolja úgy Somlyó, hogy ha az alkotó fest, akkor is „(...) úgy fest, mintha nem festene”.²² Erre tökéletes például szolgál Duchamp *Nagy üveg* című befejezetlen munkája, amely anyagi mivoltában mindenképpen festmény, hiszen sík hordozóra (üvegre) készült, ecsettel és festékekkel, mégis a művet lehetetlen pusztán a látottakra hagyatkozva, a tradicionális képelemzési elvek mentén értelmezni. Lyotard szerint Braque-hoz és Picassóhoz hasonlóan Duchamp is

(...) az avantgárd újítója, aki a posztmodern gondolkodás előfutáraként műveivel a fenséges logikáját és esztétikáját közvetíti, s a gondolat projekciójának és transzformációjának elvét használó *Nagy üveggel* »a megjeleníthetlent magában a megjelenítésben jelenítette meg«.²³

Minthogy a művet már sokan, sokféle aspektusból és kimerítően vizsgálták (pl. Octavio Paz, Jean Clair), az alábbiakban a részletes elemzés helyett elsősorban Octavio Paz könyvére és Kant *Az ítéleőrő kritikájára* támaszkodva, valamint az iménti lyotard-i gondolatot szem előtt tartva igyekszem értelmezni a *Nagy üveget*.

A Duchamp által választott átlátszó hordozófelület mintegy kinyitja a művet – ránezve a körülötte lévő teret, de saját magunkat is láthatjuk. A kompozíció mechanikus szerkezetre emlékeztet, a mű címe azonban (*Az aggregényei által lemeztelenített mátká, sőt...*)²⁴ első pillantásra tökéletes ellentétben áll azzal, amit látunk. Hasonló ellentmondást figyelhetünk meg Picabia²⁵ egyik, 1915-ben készült akvarelljén, amelyen egy gépet láthatunk, felette a meghökkentő felirattal: *Íme az asszony*. Michel Butor így értelmezi a képet:

20 | Kosuth: *Filozófia utáni művészet*. 6.

21 | Octavio Paz: *i. m.* 20.

22 | Somlyó György: *i. m.* 150.

23 | Lyotard-t idézi Házás. – Házás: *Végtelenített történet?* 17.

24 | Tovább-bonyolítja a kérdést, hogy Duchamp a mű címében és kettős szerkezetében saját nevét is elrejti – ahogyan Házás Nikoletta rámutat, a MAR-CEL névből MARIé(e) (férjezett, mátká) és CELibataire (aggregény) lesz. Lásd Házás: *A dobozba zárt gondolat*. 109–110.

25 | Picabia és Duchamp 1911-től egészen Picabia haláláig (1953) jó barátok voltak, így értelemszerűen hatottak egymás munkásságára. Lásd pl. Marcel Duchamp: *Az eltűnt idő mérnöke. Beszélgetések Pierre Cabanne-nal*. Képzőművészeti Kiadó, Bp. 1991. <https://artpool.hu/Duchamp/beszeltetes01.html> (utolsó megtekintés: 2025. 05. 09.) (A továbbiakban: Duchamp: *Az eltűnt idő mérnöke*).

Amikor azt olvasom: »Íme az asszony«, akkor mindenféle festői alkotások jutnak az eszembe, amelyeken könnyűszerrel asszonyt ismertem fel. Ám semmivel sem csekélyebb – és ugyanolyan termékeny – a meglepő hatás akkor is, amikor a képelnevezés semmi effélét nem hív elő emlékezetem múzeumának tárolóiból, vagyis ha a bemutatott képet – bár kétséget kizáróan első látásra fölismerhető tárgyat látunk rajta – valamiféle, soha meg nem festett tárgyra utaló, festői többletértékkel ajándékozza meg, gazdagítja.²⁶

A kép lényege ez esetben éppúgy az ellentmondás, ahogyan Duchamp munkáinak többségén is: láthatóan semmiféle kapcsolat nincs a megjelenített gép és a fölél írt felirat között, mégis, képzeletünket játékra bírva, ránk, nézőkre bízva az értelmezést, és mi képesek vagyunk jelentést adni a műnek. Duchamp *Nagy üvegének* értelmezéséhez ugyanakkor segítséget nyújtanak a *Zöld doboz* jegyzetei, amelyek tulajdonképpen a mű részének tekinthetők. Azonban ahogyan Picabia akvarelljén sem láthatunk asszonyt, ugyanúgy hiába keressük a Mátkát a *Nagy üvegen*. Ahogyan Paz írja, a mű témája kettős: „(...) szerelem és megismerés; tárgya azonban egy: a valóság természete”.²⁷

Pierre Cabanne-nal folytatott beszélgetéseiben Duchamp maga tárja fel, mit akart kifejezni, amikor a *Nagy üvegen* dolgozott: „[e]gyszerűen valamiféle kivetítés, egy láthatatlan, mert szemmel nem látható negyedik dimenzió kivetítésének gondolata járt a fejemben”.²⁸ Később azonban azt mondja, nincs saját interpretációja, mert minden elgondolás nélkül készítette a művet.²⁹ Duchamp valószínűleg azért zárkózott el attól, hogy maga interpretálja művét, mert úgy gondolta, hogy a művész csak egy „nyers állapotú” művet hoz létre, és a néző az, aki által a mű kapcsolatba kerül a külvilággal, amikor – a teremtő folyamathoz hozzájárulva – értelmezi azt.³⁰

A fent említett interjúban Duchamp a negyedik dimenzióval kapcsolatban megemlíti Pawlowski nevét, akinek *Utazás a negyedik dimenzió birodalmába* című regénye valószínűleg nagy hatást gyakorolhatott rá – Jean Clair e regényre alapozza saját műértelmezését.³¹ Paz ezzel szemben elismeri ugyan, hogy Gastone de Pawlowski a *Nagy üveg* egyik forrása, ugyanakkor rámutat arra is, hogy valójában mindkét alkotó Poincaré és Jouffret tudományos ismeretterjesztő munkáiból meríthetett inspirációt,³² továbbá arra is felhívja a figyelmet, hogy Duchamp fiatalkorában a (már a 15. századtól meghatározó) nemeuklideszi geometrián belüli spekulációk és a nepotizmus egyvelege rendkívüli népszerűségnek örvendett.³³ Duchamp műve ugyanakkor több egyszerű áltudományos spekulációnál: nála az anyagbeli kísérletezésen túl fontos szerepet játszott az erotika mint téma, valamint a megismerés határainak feszegetése. Cabanne-nal folytatott beszélgetéseiben Duchamp azt mondja: „[a] negyedik

26 | Michel Butor: *A szavak a festészetben*. Corvina, Bp. 1986. 46–47.

27 | Octavio Paz: i. m. 143.

28 | Duchamp: *Az eltűnt idő mérnöke*.

29 | Duchamp: *Az eltűnt idő mérnöke*.

30 | Marcel Duchamp: A teremtő aktus. *Létünk* XV. évf. 1985/2. 333–334. (A továbbiakban Duchamp: *A teremtő aktus*). 334.

31 | Lásd Jean Clair: *Marcel Duchamp, avagy a nagy fikció. Kísérlet a Nagy üveg mítoszanalízisére*. Corvina, Bp. 1988.

32 | Octavio: i. m. 107.

33 | Uo. 35.

dimenzió olyan dologgá vált, amiről beszéltek anélkül, hogy tudnák, mit jelent”.³⁴ Ebből arra következtethetünk, hogy a negyedik dimenzió valószínűleg éppen azért érdekelhette annyira, mert tulajdonképpen senki sem tudta, mit jelent, és a maga konkrétságában megtapasztalni (látni, érezni) sem lehet, éppen azért, mert túl van az általunk megismerhető világon. Tehát éppen arra vállalkozott, amiről Lyotard írt: a megjeleníthetlent a végesben akarta megjeleníteni.

Kant azt írja a matematikai fenségessel kapcsolatban, hogy „(...) fenséges az, aminek már pusztá elgondolni-tudása is az elme egy olyan képességét bizonyítja, amely felette áll az érzékek minden mércéjének”.³⁵ Ugyanis „(...) semmi sem nevezhető fenségesnek, ami az érzékek tárgya lehet”.³⁶ A matematikai fenséges alapja Kant szerint az összemérhetetlen nagyság,³⁷ ami tulajdonképpen a végtelen.³⁸ Úgy gondolom, a fenséges jellemzője minden esetben valamiféle megütközés a szemlélet tárgya és a megjeleníteni kívánt dolog között, és hasonló konfliktussal kerülünk szembe a *Nagy üveg* esetében is – e kép nem határtalanok tűnő színmezői révén fenséges (mint például egy Rothko-festmény), hanem a látott tárgy és az értelmezés már-már végtelenbe nyúló „tere” révén, valamint azért, mert az alkotó szánt szándékkal valami megjeleníthetetlen „vetületét” akarta megfesteni.

A fenséges mindig egy olyan pillanat, amelyben valamiképpen „túllépünk” saját határainkon. A *Nagy üveg*ben két ilyen határvonalat figyelhetünk meg: az egyik az a jól látható (horizont)vonal, amely kettéosztja a kép terét, elválasztva a Legények világát a Mátka világától – ez „a Mátka látóhatár-ruhaszegélye;”³⁹ a másik pedig maga a *Mátka* mint a negyedik dimenzió vetülete, amely, mivel vetület, tulajdonképpen árnyképe a megismerhetetlennek; ahogyan Paz írja: „(...) látszatjelenés, valamely láthatatlan valóság vetülete”.⁴⁰ Ennyiben a Mátka lényegében az átmenet, a határ az ismert (Kanttal szólva számunkra való) és a megismerhetetlen (magában való) világ között. Házas Nikoletta – szintén Lyotard gondolataiból kiindulva – a következőképpen ír a fenti problémáról:

[a] fenséges tapasztalata, mely tagadja az egyértelműséget, s lehetetlenné teszi az azonosítás mozzanatát, ugyanakkor nem zárja ki a lehetetlen lehetséges dimenzióba utalását. A negyedik dimenzió – akár a fizikai, akár a szellemi törvényszerűségeken túli dimenzióként képzeljük el – teret ad a lehetetlen megjelenítésének. Duchamp *Nagy üvege* – akárcsak Pawlowski *Utazása* – erre vállalkozik.⁴¹

Az előbbi kettéosztást egyesek az antik fel- és alvilág eszményéhez kötik, mások pokol-mennyi párhuzamot látnak benne, Robert Lebel pedig egy antivilágot, az antianyag megfélemlőjét.⁴² Paz azonban rámutat arra, hogy

34 | Duchamp: *Az eltűnt idő mérnöke*.

35 | Immanuel Kant: *i. m.* 163. (Kiemelés az eredetiben.)

36 | *Uo.* 162.

37 | *Uo.* 160.

38 | *Uo.* 167.

39 | Octavio Paz: *i. m.* 33.

40 | *Uo.* 99.

41 | Házas: *A dobozba zárt gondolat*. 51.

42 | Octavio Paz: *i. m.* 59.

(...) [a] választóvonal nem teológiai, inkább hatalmi jellegű megosztásra utal (...). A szétválasztás ontológiai természetű: a Legényeknek nincs saját létezésük; a Mátka, vágymotorja révén, bizonyos autonómiának örvend.⁴³

Mindez azonban illuzórikus a szerző szerint, hiszen minden, amit látunk, vetület, délibáb csupán.⁴⁴ A Legények tartományában érvényesek a klasszikus perspektíva szabályai, a Mátka birodalmában azonban nem, ott – ahogyan Paz felhívja rá a figyelmet – egyfajta „szabad geometria” érvényesül.⁴⁵ E felső világ azonban maga is csak árnykép: a negyedik dimenzióra (amelyet Lebel az erotika dimenziójának tart),⁴⁶ vagyis a megismerhetetlenre tett utalás, ami nem azonos magával a megismerhetetlennel. Mezei Ottó hasonló szétválásról ír: „[o]dalenn monoton ritmus, ide-oda mozgás, *fenyegető automatizmus* uralkodik, míg ez itt, idefenn, a *szabadabb lehetőségek*, a képzelet világa”.⁴⁷

Liotard a következőképpen fogalmazza meg a modern festészet tétjét „[l]áttatni azt, hogy van valami, amit elgondolhatunk ugyan, de nem láttathatunk”.⁴⁸ Duchamp pedig, úgy gondolom, éppen ezt csinálta: a *Nagy úvegen* valami olyasmit akart felmutatni, ami csak közvetetten ábrázolható – a Mátkát mi csak önmaga vetületeként láthatjuk, de ő maga valójában láthatatlan. Paz szerint a Mátka valójában az *Eszme*,⁴⁹ vagyis egy olyan dolog, amelyet közvetlenül sohasem jeleníthetünk meg, viszont – Duchamp-hoz híven – benne rejlik önnön (ironikus) tagadása is, mert „(...) olyan Eszme, amely folytonosan megsemmisíti önmagát: megnyilvánulásai egyszerre teremtik és pusztítják őt”.⁵⁰ Ezért is nevezi a szerző a művet *képpé lett ellentmondásnak*,⁵¹ illetve a *Kritika képi megjelenítésének*, ami Kant óta meghatározza gondolkodásmódunkat.⁵²

Duchamp *Nagy úvege*, úgy gondolom, jobban értelmezhető, ha a fenséges mellett a kanti esztétikai eszme fogalmán keresztül közelítünk hozzá. Arthur C. Danto *Testet öltött jelentések mint esztétikai ideák* című esszéjében felhívja a figyelmet arra, hogy *Az ítélőerő kritikája* 49. fejezetének Kantja egészen más, mint „a szép analitikájára épülő kanti esztétika Kantja,” mert itt a szerző valami olyasmire talál rá, ami „(...) egyszerre érzékelhető és intellektuális – ahol az érzékeink valamilyen *jelentést* tárnak eléink, nem pusztán színt, ízt vagy hangot”.⁵³ A nevezett fejezetben Kant az esztétikai eszmével kapcsolatban kifejti, hogy azalatt a képzelőerő olyan megjelenítését érti, „(...) amely arra késztet, hogy sok mindent elgondoljunk, de amellyel egyetlen meghatározott gondolat, azaz egyetlen *fogalom* sem lehet adekvát, s amelyet ennél fogva semmilyen nyelv nem képes teljesen leírni és érthetővé tenni”.⁵⁴ Horváth Gizela

43 | Uo. 60.

44 | Uo.

45 | Uo. 38.

46 | Uo. 35.

47 | Mezei Ottó: *Duchamp*. Corvina, Bp. 1970. 29. (Kiemelés tőlem – M. A.)

48 | Jean-François Lyotard: Mi a posztmodern? *Nagyvilág* XXXIII. évf. 1988/3. 419–426, 424.

49 | Octavio Paz: *i. m.* 61.

50 | Uo. 124.

51 | Uo. 79.

52 | Uo. 123–124.

53 | Arthur C. Danto: *Testet öltött jelentések mint esztétikai ideák*. *Holmi* XVIII. évf. 2006/11. 1520–1529, 1528. (Kiemelés tőlem – M. A.)

54 | Immanuel Kant: *i. m.* 160. (Kiemelés az eredetiben.)

Kant és Duchamp mint forrás című tanulmányában szintén megemlíti Kant esztétikai eszméről írt gondolatait, és ezzel kapcsolatban azt írja, hogy ha esztétikai eszméről beszélünk, akkor „[a]z érzékelhető megjelenítésben több van, mint amit logikusan, racionálisan meg lehetne fogalmazni”.⁵⁵ A szerző szerint Duchamp *Forrása* maga bár nem egy esztétikai eszme ábrázolása, annyiban mégis hasonlít az esztétikai eszmék megjelenítéséhez, hogy „(...) nagyon sok irányba indít el nagyon sok gondolatot, sőt”.⁵⁶ Véleményem szerint a *Nagy üveg* esetében is hasonlóan van szó, bár itt Duchamp szánt szándékkal arra az (eleve kudarcra ítélt) feladatra vállalkozott, hogy vizuálisan jelenítsen meg valamit, amit nem lehet megjeleníteni. Éppen ezért olyan képi (és nyelvi) eszközökhöz nyúlt, amelyek maguk is elvontak – a *Zöld doboz* leírása pedig, bár irányt mutat, mégsem ad egy meghatározott értelmezést, hanem újfajta asszociációkat indít el bennünk, befogadóinkban. Házas Nikoletta szerint a *Nagy üveget* szemlélve sosem zárul be a *hermeneutikai kör*, hanem „(...) újra és újra lendületet vevő spirálformává alakul, a végtelen felé nyitott, ám folyton körbejáró »hermeneutikai spiráldísz«; vagyis a rész-egész viszonyok felépítésére irányuló állandó, de a végtelen felé nyitott folyamattá”.⁵⁷

3. A mű mint kijelentés – Joseph Kosuth és a konceptuális művészet

3.1. Az önmagára kérdező műalkotás

Duchamp alkotói tevékenysége nagy hatást gyakorolt a hatvanas években kialakuló konceptuális művészetre, melynek egyik legismertebb képviselője, Joseph Kosuth Duchamp első, átdolgozatlan ready-made-jének „elkészültét” tekinti a modern – és egyben a konceptuális – művészet kezdetének.⁵⁸ E ponttól Kosuth szerint egy mű értékét már az méri, hogy mennyiben kérdez rá a művészet lényegére – e rákérdezést pedig az alkotók úgy tudják megtenni, ha új kijelentéseket tesznek róla, vagyis olyan műveket hoznak létre, amelyek magára a művészetre kérdeznek rá.⁵⁹ Kosuth tehát Duchamp-hoz hasonlóan azt vallja, hogy egy műnek nem a szemet, hanem a szürkeállományt kell megszólítania, és a konceptuális művészet lényege is mindezekelőtt a közölni kívánt gondolat, nem pedig a mű tárgyi formája lesz, ebből pedig az következik, hogy a szép esztétikai kategóriája háttérbe szorul. Ahogyan Házas Nikoletta is rámutat:

[a] konceptuális mű »a szép = igaz« tételből tehát csak az »igazat« kívánja megtartani, azt is zárójelbe téve, felfüggesztve. A konceptuális mű mindennek alapján olyan befogadói attitűdöt kíván meg, mely értékként kezeli az adott mű

55 | Horváth Gizella: Kant és Duchamp mint forrás. In: *Csordultig Duchamp-mal. Tanulmányok a Forrás 100. évfordulójára*. Szerk. Tánczos Péter. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen 2019. 44–62, 60.

56 | Horváth Gizella: i. m. 61.

57 | Házas: *A dobozba zárt gondolat*. 76. (Kiemelés az eredetiben.)

58 | Kosuth: *Filozófia utáni művészet*. 6.

59 | Uo. 6.

által közvetített gondolatiságot, képes azt verbalizálni és kontextualizálni, s ennek alapján mérni fel a mű intellektuális teljesítményét és erényeit.⁶⁰

Ahogy alább látni fogjuk, a háttérbe szorult szenzualitás révén a művek tárgyi megjelenése gyakran rendkívül egyszerű, és általában csak a melléklet helyezett műcédula és/vagy kommentár által válnak érthetővé, így e műveken a verbalitás Duchamp munkáihoz hasonlóan nagy szerepet kap.

3.2. A banális tárgy és az eszme kontrasztja – a Támaszkodó üveg

Kosuth a műalkotást tautológiának tekinti,⁶¹ és legtöbb műve valóban az is. Jó példa rá az általa első konceptuális alkotásának tartott 1965-ös *Támaszkodó üveg*⁶² című munkája, amely „(...) egy a falnak támasztandó, másfél méter oldalú, négyzet alakú, bármilyen üveglap”.⁶³ Kosuth a műalkotásokat – A. J. Ayer Kant-értelmezése nyomán – analitikus kijelentéseknek tartja, amelyek „(...) saját kontextusukban – művészetként – szemlélve semmiféle tényállásról nem közölnek semmit”.⁶⁴ Az alkotó a „valóságú” művészetet éppen azért gondolja *valószerűtlennek*, mert szintetikus kijelentéseket fogalmaz meg, és „(...) inkább kiröpít a művészet pályájáról az emberlét »végtelen terébe«”.⁶⁵ Ezzel szemben a konceptuális műalkotás a művészet kontextusában maradván önmagára kérdez rá, önmagáról tesz kijelentéseket, mindezzel egyúttal tágítva saját határait. E kijelentések (vagyis a művek) nem valami mást reprezentálnak, hanem önmagukban teljesek. Az alábbiakban a *Támaszkodó üveg* elemzésén túl azt igyekszem feltérképezni, mennyiben értelmezhető e mű és általában a konceptuális alkotások kanti megközelítésben.

Bart Vandenabeele *The Sublime in Art – Kant, the Mannerist, and the Matterist Sublime* című tanulmányában kifejti, hogy a matematikai fenséges és az esztétikai eszme – mely alatt ő a forma és tartalom egységét érti⁶⁶ – fogalmai együttesen lehetővé teszik, hogy értelmezhetővé váljanak azok a művek, amelyeket „antiesztétikusnak” nevezhetünk, és egyúttal azt is igazolják, hogy egy mű esztétikai értéke nem csak annak érzéki tulajdonságaitól függ.⁶⁷ Vandenabeele Robert Barry *Nemesgáz sorozatát* (1969) vizsgálva fejt ki azt, hogy „[a] mű fenséges ereje a fotó látszólagos banalitása (...) és az alapját képező eszme [*idea*] kontrasztjában rejlik”.⁶⁸ E sorozat keretében Barry kinyitott gázpalackokat fényképezett le, és az adott fotót a kiengedett gáz nevére (pl. *Hélium*, *Neon*) nevezte el. Barry munkáit Kosuth egyébként nem tartotta konceptuális alkotásoknak: szerinte e művek csak láthatatlan anyaguk révén tűnnek konceptuális jellegűnek, de van fizikai állapotuk – ellentétben a tisztán fogalmilag létező

60 | Házas: *A dobozba zárt gondolat*. 85.

61 | Kosuth: *Filozófia utáni művészet*. 7.

62 | A mű angol címe: *Any Five Foot Sheet of Glass to Lean Against Any Wall*. Kosuth azonban *Filozófia utáni művészet* című szövegében *Leaning Glass*-ként utal rá, ezért jelen tanulmányban ez utóbbi változat magyar fordítását használom. Lásd Kosuth: *Filozófia utáni művészet*. 16.

63 | Kosuth: *Filozófia utáni művészet*. 16.

64 | Uo. 6.

65 | Uo. 8.

66 | Bart Vandenabeele: *The Sublime in Art. Kant, the Mannerist, and the Matterist Sublime*. *The Journal of Aesthetic Education* 49. évf. 2015/3. 32–49. 38.

67 | Bart Vandenabeele: i. m. 33.

68 | Uo. 44. (Saját fordítás – M. A.)

művekkel.⁶⁹ Amennyiben a konceptuális művészet vizsgálatához Kosuth értelmezését vesszük alapul, mely szerint e művek mindig a művészet lényegére kérdeznak rá, akkor egy olyan szűk értelmezéshez jutunk, amelybe csak Kosuth és a vele rokonítható alkotók sorolhatóak. Hajdu István ezt a koncepciót kibővítve minden olyan művészeti produktumot konceptuális művészetnek tekint, „(...) amelynek koncepcionális, gondolati alkotóeleme elsődleges, s az nem függve a fizikai megvalósulástól, fölérendelődött az anyagi buroknak”.⁷⁰ Ha ezt a megközelítést alkalmazzuk, akkor Barry munkái is konceptuális művészetnek tekinthetők. Azért is célszerű ezt a tágabb meghatározást alkalmazni, mert a fogalmi művészet alapvetően ellentmondásos jellegű, hiszen voltaképpen sosem tud teljes egészében elszakadni az anyagtól és a szenzualitástól:

(...) bármennyire is steril [írja Hajdu], anyagtalan, esztétikai értékektől mentes művészet létrehozása is a cél, a közvetítő eszközök és a befogadó tudata mindenképpen kicsiholnak – legyen az akármilyen csekély is – az esztétikum szférájába tartozó elemeket.⁷¹

Ennyiben tehát a Kosuth által konceptuális természetűnek tartott művek sem hagyják teljes egészében maguk mögött önnön anyagi mivoltukat – igaz ez például a *Támaszkodó üvegre* is, hiszen a néző bár látja, elolvassa az instrukciót, mégsem *bármilyen* üveg áll előtte, *bármelyik* falhoz támasztva, így az aktuálisan elé táruló *adott* látványt ütközteti a koncepcióval – vagyis az adott tárgyat óhatatlanul a mű részének – még ha nem is elengedhetetlen elemének – tekinti.

Barry fotósorozatahoz néhány gondolat erejéig visszatérve elmondhatjuk, hogy e képek lényege (valahol a *Nagy üveg*hez hasonlóan) éppen az, amit nem látunk: a gáz bár ott van a képen, megörökítve, mégsem érzékeljük, csupán a gázpalack utal rá, valamint a mű címe az, ami segít eligazodni, mit *kellene* látnunk. Barryt az üresség, a hiány kérdése különösen érdekelte:

[v]an valami a hiányban és az ürességben, ami engem személyesen nagyon foglalkoztat. Azt hiszem, nem tudom kivenni a fejemből. Csak az üresség. *A semmi* tűnik számomra a legerőteljesebb dolognak a világon.⁷²

A konceptuális művészetet Vandenabeele a tartalmi (*matterist*) fenségeshez köti, amely alatt a matematikai fenséges egy olyan válfaját érti, amely

(...) akkor fordul elő, amikor egy művész megkísérli túllépni a forma határait olyan formátlan tárgyak bemutatásával vagy kiállításával, amelyek teljes mértékben a mondanivalóra [*matter*] irányítják a figyelmünket.⁷³

69 | Kosuth: *Filozófia utáni művészet*. 13.

70 | Hajdu István: *Előbb-utóbb. Rongyszőnyeg az avantgarde-nak*. Orpheusz Könyvek, Bp. 1999. 51.

71 | Uo. 50.

72 | Lucy R. Lippard: *Six Years. The Dematerialization of the Art Object from 1966 to 1972*. Praeger, New York 2001. 40. (Kiemelés az eredetiben.) (Saját fordítás – M. A.)

73 | Bart Vandenabeele: *i. m.* 43. (Saját fordítás – M. A.)

E tartalmi fenséges tehát mindig a forma *hiányából* fakad.⁷⁴ Mindez összecseng Lyotard gondolatával, aki szerint a modern, fenséges művek a végtelen *negatív* megjelenítései,⁷⁵ hiszen a negativitás mindig valaminek a hiányát tétélezi.

Fentebb már láthattuk, hogy Duchamp éppúgy a gondolat, az „agyügyesség” irányába terelte az alkotási folyamatot, mint később a konceptuális művészet. Kosuth munkáinál – különösen a *Támaszkodó üveg* esetében – Robert Barry alkotásaihoz hasonlóan megfigyelhető az érzéki minőségek szándékos háttérbe szorítása: a *Támaszkodó üveg* meghatározott méretű, tetszőleges üveglapja bár része a műnek, de egyáltalán nem elengedhetetlen eleme. Barry munkájához hasonlóan e mű esetében is rendkívül banális az élénk táruló látvány; és az üveglap mellé helyezett fémtáblán olvasható felirat az, amelynek révén egyáltalán értelmezhetővé válik az alkotás. Ugyanakkor a befogadó mégis az adott kiállított tárggyal találkozik elsőként, így mi sem hagyhatjuk teljesen figyelmen kívül azt.

Kosuth saját állítása szerint az üveget azért szerette alkalmazni, mert átlátszó anyag, és mert használatokor nem kellett különféle kompozíciós problémákkal, mint például a színnel, a helyszínnel vagy a kiválasztással foglalkoznia (ezután nem sokkal pedig alakatlan és szintelen jellege miatt a víz iránt kezdett érdeklődni).⁷⁶ A *Támaszkodó üveg* mellett erre jó példa 1945-ös *Üveg (egy és három)* vagy 1965-ben készült *Üveg, szavak, anyag, leírva* című munkája is. E választás oka véleményem szerint szintén az alkotás „elanyagtalánításában” rejlik, vagyis abban, hogy az alkotó a mű látható részét a minimumra akarta redukálni. Az üveg ugyanis átlátszósága révén kevesebbet (és egyúttal többet is) mutat egy fehérre mázolt felületnél, hiszen – ahogyan már Duchamp *Nagy üvegénél* szó esett róla – az üvegre pillantva a tárgy mögötti tér éppúgy látható, mint annak szemlélője. Kosuth ugyanakkor Duchampmal ellentétben nem festett az üvegre, így voltaképpen a mű tárgyi mivoltát, látható részét a végletekig lefokozta, és ezáltal, úgy gondolom, a vizualitással is mintegy a koncepció felé terelte a figyelmet. Vandenabeele tanulmányában azt olvashatjuk, hogy „Barry művészete az értékelhető esztétikai forma jelenléte nélkül mozgatja meg képzelőerőnket”.⁷⁷ Úgy vélem, ez Kosuth munkája és általában a konceptuális művészet vonatkozásában is igaz, hiszen e művek elsősorban nem tárgyként, hanem gondolatként értelmezhetőek.

Mindebből kitűnik, hogy a *Támaszkodó üvegen* megfigyelhető az eltolódás a vizuális dimenziótól a nyelvi felé, hiszen a mű interpretálásakor nem a letámasztott üveg, vagyis a mű mint tárgy a lényeges, sokkal inkább a mellé helyezett tábla, amelyen a mű címe és egyben leírása olvasható – a néző ugyanis éppen ezt ütközteti a látható tárggyal; és a mű lényege is valahol itt, a vizualitás és verbalitás közötti térben, e kettő játékában keresendő. Kosuth maga is hangsúlyozta munkái vonatkozásában a nyelv szerepének fontosságát – ami iránt egyébként éppen ebben az időszakban (1965 körül) kezdett el komolyabban érdeklődni.⁷⁸ Míg Duchamp *Forrása* esetében

74 | Uo. 46.

75 | Jean-François Lyotard: i. m. 424.

76 | Joseph Kosuth: *Art as Idea as Idea. An Interview with Jeanne Siegel*. In: uő: *Art after Philosophy and after. Collected Writings, 1966–1990*. MIT Press, London 1993. 47–56. (A továbbiakban Kosuth: *Art as Idea as Idea*). 49.

77 | Bart Vandenabeele: i. m. 44. (Saját fordítás – M. A.)

78 | Kosuth: *Art as Idea as Idea*. 49.

a választás gesztusa és a feliratozás a mű kulcsfontosságú elemeinek tekinthetők, addig Kosuth a „bármilyen” jelzővel elhatárolódik attól, hogy bármiféle köze lenne a mű tárgyi eleméhez. Ugyanakkor azáltal, hogy valamiféle leírást mégiscsak ad róla – hiszen az üveglapnak meghatározott méretet, alakot és helyzetet ír elő –, mégsem tekinthető teljesnek ez az elhatárolódás. Az anyagválasztás és a leírás azonban egyértelműen a koncepció elsődlegességét hirdeti, ez pedig azt eredményezi, hogy a mű a ready-made-hoz hasonlóan interpretálható – azáltal, hogy Kosuth, az alkotó kijelenti, hogy egy meghatározott méretű és alakú, de egyébként bármilyen üveglap egy falnak támasztva műalkotássá válik, mi, befogadók műként fogunk rá tekinteni – tehát más minősége lesz, mint egy vele anyagi mivoltában megegyező, hétköznapi üveglapnak. Arthur C. Danto éppen erre a különbségre világít rá *A közhely színéváltozásában*, ahol kifejti, hogy a műalkotásnak egy vele materiálisan megegyező tárggyal szemben vannak más típusú minőségei is, viszont ahhoz, hogy ezekre a minőségekre mi, befogadók esztétikailag reagáljunk, mindenekelőtt *tudnunk kell* azt, hogy az adott tárgy műalkotás, vagyis a műalkotás és a nem műalkotás közti különbségnek már eleve rendelkezésünkre kell állnia ahhoz, hogy e megkülönböztető reagálás egyáltalán lehetségessé váljon.⁷⁹ Házas Nikoletta a ready-made vonatkozásában világít rá arra, hogy „(...) miközben a hétköznapi tárgy művé változott, nem műtárggyá változott, hanem *tárgyi mivoltát mellőző művé* változott: a tárgy saját null-fokára redukálódott”.⁸⁰ Úgy vélem, ugyanez igaz a konceptuális művekre is, amelyek tárgyi mivolta voltaképpen járulékos tényezővé válik.

Kosuth *Támaszkodó üvegét* tehát az alapját képező gondolat teszi műalkotássá. Duchamp üvegéhez hasonlóan itt is a mű mint esztétikai eszme áll előttünk, amely éppen banalitása révén válhat érdekessé és nyitottá a különféle interpretációkra. A mű lényege talán éppen ez a kérdés: hogyan lehet egy meghatározott alakú, méretű és helyzetű, falnak támasztott üveglap műalkotás? Ezzel a kérdéssel Kosuth duchamp-i dilemmákat boncolgat, ugyanakkor a *Forrásnál* talán még egy lépéssel tovább megy azáltal, hogy nem írja alá, nem ad neki ironikus címet, és nem is maga választja ki a tárgyat. A kérdésre a mű nem ad választ, ránk, befogadókra van bízva, hogy megfejtsük. Így válik nyitottá a műalkotás – és éppen ez az, amiért fenségesnek nevezhetjük. A matematikai fenséges esetében ugyanis mindig a végtelent ragadjuk meg valamilyen formában, ráelve elménk egy olyan képességére, amely „(...) *felette áll az érzékek minden mércéjének*”.⁸¹ Kosuth üvege szintén elfordít minket a látható realitástól és a szellemi szféra felé irányítja figyelmünket.

4. Kant mint a művészeti modernitás alapja

A fenti elemzések tükrében láthatjuk, hogy Duchamp, Kosuth és a konceptuális művészet alkotásaiban elsődlegesen a koncepció, a gondolat vált műalkotássá, hátterbe szorítva a mű érzéki minőségeit. E művek, úgy gondolom, értelmezhetőek kanti megközelítésben, mert bár Kant korában nem léteztek konceptuális műalkotások,

79 | Arthur C. Danto: *A közhely színéváltozása. Művészetfilozófia*. Enciklopédia Kiadó, Bp. 2003. 97.

80 | Házas: *A dobozba zárt gondolat*. 98. (Kiemelés tőlem – M.A.)

81 | Immanuel Kant: *i. m.* 163. (Kiemelés az eredetiben.)

mégis Kant fektette le azokat a teoretikus alapokat (az esztétikai eszme és a fenséges fogalmával), amelyek révén kialakulhatott a modern művészet.

Meaning Stripped Bare. Thought as Artwork in the Light of Marcel Duchamp and Conceptual Art

Keywords: Immanuel Kant, Marcel Duchamp, Joseph Kosuth, sublime, aesthetic idea, conceptual art

In my paper, I attempt to explore how thought became a work of art in the oeuvre of Marcel Duchamp and later conceptual art (particularly in the works of Joseph Kosuth) and how these artistic aspirations can be interpreted from a Kantian approach, through the concepts of the mathematical sublime and the aesthetic idea. To this end, in addition to examining Dadaism, ready-made and conceptual art more broadly, I analyse one work by each of the two aforementioned artists.

Az állat felől érkező kérdés

Az utóbbi évtizedekben az ember fogalmának a válsága a nonhumánra és ezen belül is az állatokra irányította a figyelmet. Fontossá vált az a kérdés a filozófiában, a természet- és a társadalomtudományokban, hogy mi az állat, hol helyezkedik el a határ ember és állat között, illetve, hogy milyen kapcsolat fűz minket az állathoz. Természetesen az ember és az állat viszonyának kérdése nem egy új kérdés, de az utóbbi években egész diszciplínák – állattanulmányok, humán-állat tanulmányok, kritikai állattanulmányok – jöttek létre, hogy ezt a viszonyt vizsgálják, illetve fő célkitűzéseik közé tartozik az is, hogy az állatok igazságtalan elnyomása és kizsákmányolása megszűnjön. Ennek egyik fontos eszköze az etika kiterjesztése lesz úgy, hogy az állatokat is morális szubjektumokká, esetleg jogalanyokká avanszálja különböző módokon. Az én hipotézisem az, hogy az állattal való etikai kapcsolat kiterjesztése, bár nagyon inspiratív, nem elégséges az állatok kizsákmányolásának felszámolásához, mert maga a normatív etikai szféra ugyan képes elismerni az állatok szenvedését, de a rendszert, amely ezt kitermeli, érintetlenül hagyja. Az etika mint normatív rendszer – ahogyan Alain Badiou rámutat – nem transzformatív, hanem sokszor egyfajta konzerváló és korrigáló jellege van. A jót a létező rendhez, a fennálló normákhoz igazítja, és így kizárja a valódi eseményt, a létezés ontológiai újraszervezését.¹ Az állat felől érkező kérdés azonban éppen ezt a transzformatív mozzanatot igényli, nemcsak morális figyelmet és elismerést, hanem a lét struktúrájának és a politikai-társadalmi rend újragondolásának ki kell egészítenie vagy meg kell előznie az etikai diskurzust. Tanulmányom nem egy lezárt tézis, hanem egy gondolat kísérlet, mely a gondolkodás terének kiterjesztésében érdekelt.

Mielőtt rátérnék néhány reprezentatív, állatokkal foglalkozó etikai elmélet ismertetésére és kritikájára, szeretném fölvázolni Heidegger, Agamben, Derrida és Margo DeMello nyomán, hogy az állat és az ember közötti határról milyen értelemben beszélhetünk, és ennek milyen következményei vannak kettejük kapcsolatát illetően, de arra nézve is, hogy hogyan konstituálódik a társadalmi rend annak fényében, hogy hová helyezzük a határt ember és állat között.

Az ember és állat szeparációjának következményei

Heidegger szerint az állat ontológiai létmódjában különbözik az embertől, aki világalakotóként képes a lét mint lét tapasztalatára. Ezzel szemben az állat világszegény,

1 | Vö. Alain Badiou: *Etika. Tanulmány a rosszról*. (Ford. Seregi Tamás.) Open Books, Bp. 2025. 16–22. (Letöltve: 2025. 10. 02.)

a környezetéhez bilincselte létező, aki nem a lét horizontjában, hanem az érzékelhető közvetlenségében él. Azaz nem képes a reflexióra. Végül, a kő világ nélküli, pusztán jelen való dolog. Heidegger szerint tehát egy ontológiai differencia húzódik ember, állat és élettelen dolog között, mindhárom másként viszonyul a lét eseményéhez. Az ember az, aki képes a létet létként tapasztalni, az állat az, aki el van zárva ettől a tapasztalattól, s ezért csak él, de nem létezik.² Ez a különbség nem morális vagy ismeretelméleti, hanem ontológiai természetű, és a világalkotás képessége alapozza meg az ember kitüntetett státuszát a lét rendjében. Ha elfogadjuk, hogy ember és állat között ontológiai differencia van, akkor ez azt jelenti, hogy az ember és az állat között létmódbeli törés van, vagyis a két entitás nem ugyanazon az ontológiai síkon van, tehát a kettejük közötti bármilyen kapcsolat, vagyis az etikai is, ellehetetlenülne.

Agamben Heideggerrel ellentétben az ember és az állat közötti határt nem ontológiai differenciaként határozza meg, hanem politikai és antropológiai konstrukcióként. Az ember és állat szeparációja az antropológiai gép működésének eredménye, mely rögzíti mindkét létező definícióját és társadalomban elfoglalt helyét. Az „antropológiai gép” újra és újra előállítja az embert és az emberit azáltal, hogy elhatárolja az animálistól és az állattól. Az emberi önmeghatározás így nem más, mint állandó szeparációs művelet, mely az emberi létet az állat humánon belüli kizárásán keresztül rögzíti.³ Az antropológiai gép terméke a *homo sacer* figurája, aki ember és állat határán helyezkedik el. Ő az, aki bármikor megölhető, de nem feláldozható.⁴ Ennek a mechanizmusnak a révén az élet biopolitikai instrumentummá válik, az ember és az állat megkülönböztetése a szuverén hatalom működésének alapformája lesz. Az antropológiai gépezet az állatot úgy rögzíti, mint aki él, de akinek az élete nem számít, akit meg lehet ölni anélkül, hogy ezt gyilkossággént ítélnénk meg.

Agamben tehát Heidegger ember és állat közötti ontológiai differenciáját politikai-társadalmi síkra helyezi át, s szerinte az ember és az állat közötti határ nem a lét szerkezetében, hanem a hatalom rendjében keletkezik. A humán és az animális, az ember és az állat fogalmai nem pusztán semleges kategóriák, hanem a biopolitika által kitermelt distinkciók, amelyek a modernitásban az élet kormányozhatóságának, kontrollálhatóságának és áruba bocsáthatóságának feltételeivé váltak. Az állat így a politika rejtett alapfogalma lesz, ő az a másik, aki az emberi rend fenntartásához szükséges-bármikor megölhető. Ezen a ponton felmerülhet a kérdés, hogy lehetséges-e az állat felszabadításán gondolkodni anélkül, hogy azt gondolnánk újra, amit politika alatt értünk. Pontosabban, hogyan lehetséges az állat felszabadítása egy olyan hatalmi rendben belül, amely magán az állat kirekesztésén alapszik? Úgy tűnik, ehhez a politikai és társadalmi rend teljes felforgatására lenne szükség.

Derrida az ember és állat szeparációjában egy antropogeneizist lát, vagyis az emberi identitás, a „mi az ember?” kérdésére adott válaszkísérletként elemzi. Ő az ember és állat kapcsolatának kérdését főként nyelvi és diszkurzív szinten vizsgálja, majd egy etikai síkra tereli át. Derrida szerint az állat mint név egy „homogenizáló

2 | Vö. Martin Heidegger: *The Fundamental Concept of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*. (Ford. William McNeil, Nicholas Walker.) Indiana University Press, Indiana 1995. 201–270.

3 | Vö. Giorgio Agamben: *The Open. Man and Animal*. (Ford. Kevin Attel.) Stanford University Press, California 2004. 37–38.

4 | Vö. Giorgio Agamben: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (Ford. Daniel Heller Roazen.) Stanford University Press, California 1998. 71–74.

név”, amely egy rendkívül heterogén sokaságot fed el, és ezáltal válik az ember meghatározásának negatív feltételévé. Amikor az ember azt mondja: *az állat*, ezzel nem pusztán egy másik létformát nevez meg, hanem önmagát különíti el attól, amit az *állat* szóval kijelöl. Az állat így az ember negatív tükré, az a hiány, amelyen keresztül az emberi identitás önmagát megalapozza.⁵ Az állat az emberi identitás kapuőre,⁶ mely tagadások soraként képződik meg: az állat a logosz hiánya, a nyelv hiánya, az ágencia és a morális szubjektumlét hiánya. A filozófus megjegyzi, hogy a névadás gesztusa és a nyelvi-fogalmi szint, amely ebből következik, nem semleges. Az állat nevének kimondása performatív aktus, amely rögzíti az emberi kivételesség pozícióját és ezzel együtt az állat leértékeltségét is. A határ tehát, amelyet Derrida lát ember és állat között, nem a lét természetes adottsága, hanem azt a nyelv és a filozófia működés módja hozza létre. Ez a határ bár nem átléphető, hiszen az ember nem tudja átlépni nyelvi korlátait, áthidalható. Az állat és az ember radikálisan különböző létmódja alapozza meg Derrida hiperbolikus etikáját, melyre később visszatérek.

Margo DeMello humán és állattudományokkal foglalkozó szakértő szerint az állat fogalma egy társadalmi konstrukció. Nyilván az állatok biológiai létezők, de az ember számára társadalmi közvetítettségükben adottak. Az állatokat társadalmi kategóriákba soroljuk, s ez előírja azt is, hogy egy-egy állattal szemben milyen bánásmódot alkalmazhatunk. Vagyis az ember és az állat kapcsolatát az állatok társadalmi osztályozása előíró módon alakítja. A házi kedvencek részesülnek az ember védelmében és gondoskodásában, a húsipar állatai ezzel szemben nyersanyagként többnyire semmiféle jóléti megfontolásban nem részesülnek, hiszen alapanyagként élőlényi státuszuk gyakran elfedődik. Ugyanez a helyzet a kísérleti állatokkal, akik név helyett, akárcsak a húsipari állatok, sorszámmot kapnak, és laboratóriumi eszközként sorolják be őket. Kultúránként ugyan változik, hogy mely állatokat soroljuk be mely kategóriába, például számunkra a kutya házi kedvenc, máshol pedig húsalapanyag, mégis maguk a kategóriák kultúránként majd mindenhol fellelhetők.⁷ Az állatok mint egyedi, fajspecifikus létezők felszívódnak a társadalmi kategóriákba. Szükségeiket és igényeiket az őket osztályokba soroló rendszer eltünteti. A kapitalista rendszer az állatoknak ezt a fajta elidegenítő közvetítettségét még inkább bonyolítja. Az állatok ipari mértékű kizsákmányolása a kapitalizmus egyik alappillére. A húsiparban alkalmazott hatékony állatfeldolgozási módszerek forradalmasították először az autógyártást, amely új munkaszervezési és termelési elvekkel forradalmasította a kapitalista ipart. Az állatok testének feldarabolása mintaként szolgált az emberi munka fragmentációjának is. A kapitalizmusban az állatok mint termelőegységek, árucikkek és alapanyagok jelennek meg. A hús esetében az is hangsúlyos, hogy az állat teljesen felszívódik a húsban, egyszerűen a társadalom képtelen érzéklni, hogy a hús egy megölt állat holttestének egy darabja. Az állatok igényei és szükségletei, specifikus

5 | Vö. Jacques Derrida: *The Animal That Therefore I Am*. (Ford. David Wills.) Fordham University Press, NY. 2008. 31–33.

6 | Vö. Rosi Braidotti: Állatok és más anomáliák. (Ford. Kiss Kata Dóra.) *Imágó* Bp. 12. évf. 1. sz. 2023. 8–24. 13.

<https://imagobudapest.hu/wp-content/uploads/2020/11/3-Braidotti.pdf>. (Megnyitva: 2025. 09. 25.)

7 | Vö. Margo DeMello: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. Columbia University Press, NY. 2012. 10–11, 55.

létmódja teljesen érdektelen a rendszer számára, amennyiben a profitot nem érinti. Az állatok kizsákmányolásának határait csakis a profit limitálja.

A fentiekből az látszik, hogy az ember és az állat közötti határ nem semleges, hanem előíró módon determinálja az ember és az állat fogalmát, de a társadalom és politika határait is kijelöli. A továbbiakban azt fogom bemutatni, hogy néhány referenciapontként szolgáló kortárs gondolkodási irányzat képviselői, akik az állatok etikai figyelembevételét szorgalmazzák, hogyan gondolják újra az ember és az állat közötti határt. Azonban fontos ismét megerősítenem hipotézisemet, mely szerint abból fakadóan, hogy ez a határ elsődlegesen politikai és társadalmi jellegű, az etikai megközelítések szélsőségesen individualisztikus jellege miatt nem lesznek képesek az állatokat érintő társadalmi struktúrák felszámolására. Bár fontos, hogy az állattal való igazságtalan bánásmódot fölmutatják, az etika, mely szinguláris egyedi létezők közötti, előíró viszonyként értelmeződik, csak korrigálni képes a rendszer kisebb igazságtalanságait, így az etikai diskurzust meg kell előznie magának a rendszer egésze újragondolásának, főként ha Agamben alapján elfogadjuk azt a tézist, hogy a jelenlegi hatalmi rend működésének egyik alapfeltétele az állat kizárása.

Az ember és az állat közötti etikai kapcsolat lehetősége

Az ember-állat kapcsolat újragondolásának egyik legismertebb kísérlete Peter Singer nevéhez köthető, aki egy utilitarista etikai kontextusban tárgyalja a két létező közötti viszonyt. A filozófus szerint az állatok és az emberek hasonlóak abban, hogy képesek szenvedni és örülni. Vagyis ebben a rendszerben az ember és az állat is szenvedésre képes, érző lényként határozódik meg. Az állat, az emberhez hasonlóan, egy olyan érző testté válik, akit emiatt morális számításba kell venni, egyenlő figyelemben kell részesülnie. Ez nem azt jelenti, hogy ugyanolyan bánásmódban részesül majd, mint az ember, hanem érdekeit egyenlőképpen figyelem illeti mindaddig, amíg az ő szenvedésük mértéke meghaladja a használatukból származó öröm mértékét.⁸ Ez konkrétan azt jelenti, hogy az emberek nem fogyaszthatnak állatokat pusztán azért, mert finomnak találják, hiszen ezt a fajta örömet minőségében és mennyiségében meghaladja az állatok szenvedésének intenzitása. Ha ez a mérleg elbillen, vagyis több haszon származik az állatok bárminemű kizsákmányolásából, akkor az állatok kizsákmányolása megengedett, de csakis humánus körülmények között. Fölmerülhet kérdésként az is, hogy mit nevezünk szenvedésnek vagy akár örömnak? Kinek a szenvedését vagy örömét vagyunk képesek szenvedésként vagy örömként érzékelni? Egyáltalán hogyan mérhető össze például egy polip szenvedése egy cserebogáréval vagy egy emberével? Úgy tűnik, Singer egyrészt nem számol azzal, hogy a szenvedés maga is kultúrafüggő és nyelvileg közvetített, továbbá azzal a rejtett előfeltevéssel is szembesülünk, hogy az állati szenvedés mércéje is az emberi szenvedés lesz, mintha a fájdalom csak akkor számítana, ha ezt az ember képes felismerni, értelmezni és valamilyen módon azonosulni vele. De mi van akkor, ha az emberi vagy emlősök létmódjától radikálisan eltérő állatokról van szó? Ha a tudomány ebben segítségünkre is van, és képesek vagyunk mérni az állatok szenvedését, akkor is Singer rendszerében

8 | Vö. Peter Singer: *Animal Liberation*. Harper Collins, NY. 2002. 1–25.

az állat továbbra is valaki, akinek szenvedése a morális kalkulációnak rendelődik alá, és az ontológiai vagy antropológiai differencia helyébe a morális menedzselhetőség és számíthatóság kerül.

Tom Regan, Peter Singer kortársa és kritikusa, egy jogi-deontológiai nézőpontból vizsgálja az állatok ügyét. Szemben az utilitarista kalkulációval, Regan a jog és a méltóság fogalmát vezeti be az állatokról való etikai gondolkodásba. Számára a cél az, hogy minden ketrec üressé váljon. Az állatok kizsákmányolásának teljes mértékű felszámolását szorgalmazza. Az ő elméletében az állatok morális páciensként jelennek meg. Olyan létezők, akik az emberhez hasonlóan egy élet alanyai (*subject of a life*), és inherens értékkel bírnak.⁹ Egy élet alanyai, mert képesek emlékezni és korlátozott módon anticipálni bizonyos eseményeket. Képesek szituált módon érzelmeket megélni. Preferenciákkal rendelkeznek, vagyis képesek eldönteni, hogy a cselekvés vagy nem cselekvés megfelelő egy szituációban. Felismerik önmagukat egy adott helyzetben, és reagálnak korábbi tapasztalatokra. Ezek mind arra utalnak, hogy az állatok egy belső nézőpontból élnek meg önmagukat.¹⁰ Regan tehát az állatot nem eszközként, hanem önértékkel bíró létezőként kívánja elismerni – ezzel látszólag megszüntetve az ember és az állat közti hierarchiát. Ha közelebbről megnézzük azonban azt a szubjektumképet, melyet Tom Regan az állatokban is felfedezett, akkor azzal szembesülünk, hogy az állatok – Regan esetében főként az emlősök és a madarak – az emberhez hasonló, öntudatos szubjektumokként lakoznak a világban. Az állatokra az emberhez hasonlóan, főleg kognitív tulajdonságaik alapján terjeszthető ki tehát a jog szférája. A Regan-féle rendszerből, bár ő nyitottan hagyja a kérdést, és javasolja a tudományos kutatások újabb és újabb eredményeinek figyelembevételét, az állatok képességeit illetően kizáródnak azok az állatok, akik az emberi mérce által meghatározott értelmi funkciókkal nem rendelkeznek. Az állatok ebben a rendszerben az ember képére szabva avanszálódhatnak jogi szubjektumokká, az állatok így ismét egy univerzális emberi normarendszerhez rendelődnek. Vagyis az történik, hogy az emberi etikai szférát kiterjesztjük az állatokra úgy, hogy az állatokat az emberi mércéknek megfelelő szemüvegen keresztül szemléljük.

Ezen a ponton vissza kell térnem Derridához, aki az állatjogi megközelítések nagy kritikusa. Szerinte az állat morális szubjektumként való elismerését nem tehetjük függővé az állat emberrel való azonosságától. Szerinte az állat radikális mássága és idegensége lesz az etikai hívás előfeltétele. Derrida az állatokkal való etikai kapcsolat megalapozásához a macskája tekintetétől indul el. Leszögezi, hogy macskája nem egy metafora, reprezentáció, de nem is a fajtájának egy képviselője, hanem egy behelyettesíthetetlen szingularitás, aki nem engedi magát konceptualizálni.¹¹ A filozófusban – bár nem tudja, mire gondol az állat – a macska nézése zavart, kényelmetlenségérzetet és szégyent kelt. Vagyis, Derrida szerint, az állat radikális mássága, melyet sokszor értelmezni sem tudunk, egy olyan önreflexióhoz vezet, mely kimozdítja a szubjektumot az addigi pozíciójából. Az állattal mint a radikális mássággal való viszonyunk tehát megkérdőjelezi a stabil, lezárt határokon alapuló nyugati szubjektum hegemoniáját. A filozófus szerint maga az állat mint kategória egy olyan megnevezés eredménye,

9 | Vö. Tom Regan: *The Case for Animal Rights*. University of California Press, California 1983. 241–248.

10 | Vö. uo.

11 | Vö. Jacques Derrida: *i. m.* 6.

melyre a nyugati szubjektum önkényesen feljogosította magát.¹² Az állat, mint kifejezés, mint már egy korábbi bekezdésben említettem, azért problémás a filozófus szerint, mert homogenizálja az egymástól radikálisan különböző létezők sorát, és egy absztrakt, üres fogalommal válik, s így az ember fogalma is üressé lesz, ha a két létező definíciója egymással korrelatív. Derrida értelmezésében tehát az állat radikális másságának elismerése azért is fontos, mert ő ebben látja a nyugatinak nevezett, elnyomástermelő szubjektum dekonstrukciójának és rekonstrukciójának lehetőségét. Az állat tekintete radikális önreflexióra készíti a szubjektumot, s ez a hiperbolikus etikának is az alapjává válik. Az ismeretlen könyörgő és összezavaró tekintete fel-függeszti az addig érvényes viszonyokat, és radikális felelősséget vár el. A felelősség mint híd konstituálódik az ember és az egészen más létmódú állatok között. De vajon az állat tekintete kizárólag könyörgésként és kérésként interpretálható? Mi a helyzet a vadállatok tekintetével? Az ő tekintetük is a kiszolgáltatottságot sugallja minden esetben? Ők ránk tekintenek, vagy megfigyelnek és aztán támadnak?

Val Plumwood ausztrál filozófus is az állat tekintetéből indul ki, amikor az ember kitüntetettségét és ezáltal a patriarchális dualista hierarchiák felszámolását szorgalmazza. Ő a vertikális hatalmi berendezkedés helyett egy horizontális és konnexióalapú újrendezést szorgalmaz, mely egymás mellé helyezi az élőlényeket. A tekintet ezúttal nem egy könyörgő tekintet lesz, hanem egy krokodil Plumwoodot prédává redukáló tekintete. A filozófus a *Being Prey* című esszéjében beszámol arról, hogy az esszé megjelenése előtt nagyjából 10 évvel egy krokodiltámadás áldozatává vált a Kakadu Nemzeti Parkban. Aprólékos részletességgel számolt be arról, hogy hogyan szorította le őt háromszor is a krokodil a víz alá, próbálva megfojtani, hogy megehesse őt. Harmadik próbálkozásra sikerült a filozófusnak megmenekülnie a krokodiltól. A filozófus szerint ez a támadás őt arra döbbenettette rá, hogy az ember is potenciális prédaállata más nagy ragadozóknak. Ő is megehetővé válhat, pusztán táplálékká redukálódhat.¹³ Azonban azzal is szembesült pusztán táplálékpozíciójában, hogy több akar lenni, mint a krokodil tápláléka, és arra a következtetésre jutott, hogy ez így lehet más prédaállatok esetében is. Mindig többek akarunk lenni pusztán húsnál. A tapasztalat alapján Plumwood arra jutott, hogy az ember kivételességtudatán alapuló, dualizmusokat kitermelő kulturális rendszer nem fenntartható. Dekonstruálni kell a nyugati humanizmus által kitermelt, patriarchális értékeken alapuló szubjektum fogalmát, és el kell ismerni, hogy az ember és az állat közötti határ nem kőbe véssett. Az ember is a tápláléklánc része, illetve az állat is több akar lenni, mint pusztán táplálék.¹⁴ A hús, a kiszolgáltatottság és a vágy, hogy többek akarjunk lenni a húsnál, közös az emberben és az állatban. Már nem tartható fenn éles határ ember és állat között. Vagyis nincs kitüntetett létező, hanem az élőlények egymás mellé rendelődvé egy horizontális hálózat részei.

A nyugati szubjektumkép dekonstrukcióján és az ember kivételességtudatának meghaladásán keresztül próbálja Donna Haraway is újragondolni az ember és állat kapcsolatának kérdését. Az ő elméletének kulcsfogalmai a reláció, a rokonság, a

12 | Vö. uo. 23.

13 | Vö. Val Plumwood: *Being Prey*. Kurungabaa Jan. 18. 2011.

<https://kurungabaa.wordpress.com/2011/01/18/being-prey-by-val-plumwood/>

14 | Vö. uo.

határok összezavarása és az *együtt létesülés* (becoming with), a *társfajok* (companion species), és ezeknek a fogalmaknak a segítségével szintén egy horizontális rendet ír elő, melyben a dichotómiák felszámolódnak, a határ a létezők között fluiddá válik. Ő a kölcsönös függőséget és hálózatiságot teszi meg a két létező kapcsolatának alapjává. Haraway etikája nem univerzális normákból vagy elvont jogi kategóriákból indul ki, hanem a testek közötti affektív és történeti kapcsolódásokból. A felelősség itt nem elvont kötelesség, hanem a másik létében való részvétel úgy, hogy elkerülhetetlenül formáljuk egymás létét, tehát annak belátása, hogy létünk kölcsönösen függ egymástól. Mindezt egy történeti kontextussal is kiegészíti, s hangsúlyozza, hogy az ember és az állat közös történetét is kutatni kell, mert a kettejük közötti viszony mindig kontextuális.¹⁵ Mindez radikális újtásnak tűnhet, ám Haraway etikai horizontja mégsem tudja megbontani a fennálló társadalmi rendet. Az *együtt létesülés* fogalma a gyakorlatban nem felszabadít, hanem újratermeli a strukturális egyenlőtlenségeket, hiszen ontológiai szinten újraírja az állat identitásának markereit. Az állatok társadalmi és strukturális beágyazottsága ettől nem változik meg, és azért nem, mert magával a hatalmi renddel, amely ezt kitermeli, nem kezd semmit. A társfaj mint új kategória nem képes az állatok eddigi létező társadalmi osztályait felszámolni. Pusztán korrigálja az állatokkal szembeni igazságtalan és elidegenítő kategóriák rendszerét, de nem reflektál azokra a struktúrákra, amelyek termelik ezeket. A legjobban ezt az példázza, ahogy a *When Species Meet* című szövegében a kísérleti állatokról vagy húspipari állatokról ír, mint akik maguk is részt vesznek az ember és állat közötti viszony alakításában, s visszajelzéseik alakíthatják a velük való bánásmódot.¹⁶ De Haraway nem számol azzal, hogy például a kísérleti állat mint kategória pontosan az állat élőlényi státuszát fedi el. Egy sorszámmal rendelkező eszközként tekintenek rá, akinek szenvedését sokszor nem érzékeljük szenvedésként, hiszen a tárgyak és az eszközök nem képesek szenvedni.

A tekintet kérdéséhez visszatérve, vajon kinek tulajdonítunk tekintetet? Vajon beszélhetünk a katicabogár tekintetéről is? Beszédes, hogy Jacques Derrida rátekintő állata – akinek ugyan nem firtatja gondolatait és érzéseit, talán, hogy elkerülje az antropolomorfizmus vádját – egy macska. Egy macska, akinek házikedvenc-státusza kulturálisan kódolja, hogy hívásként és könyörgésként érzékelhesse a tekintetét. Vagyis Derrida, hasonlóan Harawayhez, nem számol az állatok társadalmi beágyazottságával, s azzal, hogy a társadalmi osztályozás az ő esetükben mit jelent, azonkívül, hogy reflektálunk arra, hogy az egyik állatot megesszük, a másikat nem. Kérdés az is, hogy az állat tekintete mindig odaforduló tekintet, vagy inkább tekintetbe sem akar venni? Vajon, ahogy Darida Veronika is megjegyzi, az állat tekintete az állat miatt vagy a „ránk vonatkozásában” lesz fontos? Egyáltalán ki az állat, aki ránk tekint? Derrida szerint az állat maga csak egy név, a valódi hús-vér lény, akit ebbe a kategóriába sorolunk, mindig több, sosem megragadható vagy értelmezhető. Továbbá, ha az állat kategóriáját dekonstruáljuk, és az ember mindig egy szinguláris, unikális, behelyettesíthetetlen mássággal lép kapcsolatba, akinek a hívására reagál, hogyan számolja föl az állatokkal mint kollektívával szemben elkövetett atrocitásokat? Mint már említettük, bizonyos fajok bizonyos módon vannak jelen a társadalmunkban. A macskaságnak megvannak

15 | Vö. Donna Haraway: *When Species Meet*. University of Minnesota Press, London 2008. 27–42.

16 | Vö. uo. 72.

a maga társadalmi markerei. Házi kedvenc lehet, akinek tekintete és igényei vannak, de mi a helyzet a húsipari állatokkal vagy a kísérleti állatokkal?

Derrida etikája tehát az állattal való viszonyt fenomenológiai és nyelvi eseményként ragadja meg, de ezzel el is rejti annak strukturális, politikai beágyazottságát. A tekintet eseménye nem a húsiparban, hanem a fürdőszobában történik – és ez nem véletlen. Az állat itt a filozófus önreflexiójának médiumává válik, nem pedig a társadalmi elnyomás kollektív alanya, továbbá a radikális individualizmus, amely alapfeltétele ennek a hiperbolikus etikának, képtelen reflektálni az állatok strukturális és intézményes kizsákmányolására.

Konklúzió

Az állat felől érkező kérdés nem csupán etikai vagy ontológiai természetű, hanem radikálisan társadalmi, politikai és gazdasági is. Agambenre visszatérve, a modernitás antropológiai gépezete nem egyszerűen leírja az ember és állat különbségét, hanem termeli azt, és ezzel együtt termeli azokat a társadalmi és gazdasági viszonyokat is, amelyek az életet kormányozhatóvá, kisajátíthatóvá és árucikké teszik. A kapitalizmus ennek a gépezetnek az egyik aktualizált történeti formája, melynek működése az élet biopolitikai kódolásán és az élőlények értéktermelő potenciáljának kiaknázásán alapul.

Ezért az állatok felszabadításának kérdése – bármennyire is fontos az állatokkal szembeni morális érzékenység és a velük való etikai kapcsolat létesítésének megfontolása – nem oldható meg pusztán az etika keretein belül. Az ember-állat viszony újraírása akkor lehet sikeres, ha ez nemcsak az etikai szféra korrekcióját jelenti, hanem a kapitalista biopolitika strukturális kritikája megelőzi vagy kiegészíti azt. A felszabadítás ezért nem az etikai viszonyok korrekciójaként és kiterjesztéseként, hanem a létezés és a politikai rend transzformatív újraszervezéseként képzelhető el.

The Question Coming from the Animal

Keywords: ethics, animal, human, relationship, politics, ontology

The question of the human–animal relationship carries anthropological, ontological, and socio-political significance. The concepts of “human” and “animal” are correlative, neither can be understood without the other. The human–animal relation structures the very foundations of social order. The institutionalized exploitation of animals constitutes one of the pillars of capitalist economy, which normatively reproduces the hierarchy between human and animal. The social categories organizing this relation – pet, livestock, laboratory animal – conceal the animal’s unique mode of being and articulate the language of power.

The paper’s hypothesis argues that extending ethics and legal personhood is insufficient to rewrite this relation; true animal emancipation can only emerge through a political-ontological transformation and the dismantling of the capitalist economic system.

A szubjektum kettős természete, avagy adalékok Lurcza Zsuzsanna *Új korszellem kísértetek hálójában* című könyvéhez

Lurcza Zsuzsanna: *Új korszellem kísértetek hálójában.*
A szubjektum mint kitöltendő űr a hatalmi mechanizmusok
vonzásában. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2025.
225 oldal

Lurcza Zsuzsanna könyve, *Új korszellem kísértetek hálójában.* A szubjektum mint kitöltendő űr a hatalmi mechanizmusok vonzásában, amint azt igen találóan már a címe is sugallja, egy időszerű próbálkozás késői posztmodern korunk újszerű hatalmi mechanizmusainak elemzésére – úgy, ahogyan ezek össze- és átcsapnak a szubjektum keresztmezején.

Időszerű ez az elemzés több szempontból is: egyrészt a szubjektum státuszát illetően, ugyanis ez a mai agynoptimalizált, de ugyanakkor kiüresedett szubjektum – vagy ahogyan a szerző fogalmaz: a „fantom-szubjektum”, a „kitöltendő űr” azt sugallja, hogy a könyv egy olyan szubjektumfogalomra, önmagaság-koncepcióra utal, amely nélkülöz mindenféle szubsztanciát, s amely nem más, mint a jelenkori, neoliberális hatalmi mechanizmusok metszéspontja. Mit jelent ez a szubsztancia nélküli szubjektum, illetve milyen hatalmi mechanizmusokról van

szó? Ezekre a kérdésekre próbálok az alábbiakban választ adni Lurcza Zsuzsanna könyve távlatából.

A szerző nagyon jól összegzi a *Bevezető*-ben a szubjektum dekonstrukciójának kérdését. Kifejti, hogy a kortárs ember tapasztalata alapvetően meghatározott a szubjektum koncepciójának „szétbomlása, meghasadása, elidegenedése és eldologiasodása” (9) által. A felvilágosodás szubsztanciális értelemben felfogott, autonóm individuumának eszménye – a gondolkodó, önmagát irányító, racionális alany képe – a 19–20. században fokozatosan kezd lebomlani, s ez a lebomlás a 21. században teljeseedik ki. Nietzsche, Heidegger, Derrida és Foucault mind a „a szubjektum, az identitás, a tiszta Én, a legitim szubjektum és az autonóm individuum” (9) destrukcióját végzik el, rámutatva arra, hogy a szubjektum nem eredeti, hanem történetileg, diszkurzívan és technikailag konstruált pozíció: „maga a szubjektum is a hatalom

Kovács Attila (1974) – filozófus, egyetemi docens, Transilvania Egyetem, Brassó

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-19>

effektusa” (10), nem pusztán passzív elszenvédő, hanem aktív résztvevő – olyan lény, aki saját felügyeletének eszközévé válik.

Derrida dekonstrukciója tovább radikalizálja ezt a felismerést: az *artefactualité* fogalma szerint a tények – s mondhatnánk, hogy vele együtt a szubjektum is – „sohasem készen álló dologok, hanem művek, kreáltak, hierarchizáltak, szelektívek, manipulatívak”. (7) Az én, akárcsak a „tények”, konstruált, mediálisan és technológiailag előállított. Az *artefactualité* Derridánál már azt is jelzi, hogy a jelenvalóság maga is „virtuális úton érhető el” (7): a szubjektum tehát nem más, mint a hálózati és technikai folyamatok által generált jelenlét – egy digitális fantom, vagy ahogyan Baudillard mondaná, szimulákrum.

A szubjektum konstrukciójának, illetve dekonstrukciójának a kérdését azonban közelebbről megvizsgálhatjuk, ha visszanyúlunk a fogalom etimológiájához. A szubjektum (subiectum) latin eredetű szó, amely a „sub” („alá”) és „iacere” („vetni”, „dobni”) szavak összetételéből ered, s amelyeknek jelentése a következő: „ami alá van vetve”, „ami alá van dobva”. Ez a jelentés egy olyan kettősséget hordoz magában, amely egyúttal két egymással ellentétes filozófiai irányba mutat.

Passzív értelemben a szubjektum az, ami alá van vetve – vagyis valami másnak az uralma (a törvény, a hatalom, az igazság, az Isten, az állam vagy a tudás rendje) alá rendelődik. Ebből ered a modern értelemben vett alávetett szubjektum fogalma, amely Foucault-nál kulcsfontosságú: a „sujet” mindig „assujetti” is, azaz a „szubjektum” egyszerre az alany és az alávetett. Althusser szerint például az ideológia „interpellálja” az egyént: „L’idéologie interpellé les individus en sujets.”, vagyis megszólítja, és ezzel alannyá (sujet) teszi. Az „assujettissement idéologique” tehát azt jelenti, hogy az egyén az ideológiai államapparátusok által lesz alany, de ebben az alanyiságban benne rejlik az alávetettség

is (vö. Louis Althusser: *Idéologie et appareils idéologiques d’État*, 1970).

Foucault-nál az „assujettissement” a hatalmi viszonyok és a szubjektumképződés egyik kulcsfogalma: a hatalom nemcsak elnyom, hanem alanyokat is termel: olyan individuumokat, akik önmagukat a hatalmi diskurzusok keretében értik meg: „Le pouvoir produit du savoir”, et „le savoir produit des sujets” (vö. Michel Foucault: *Surveiller et punir*, 1975; *L’histoire de la sexualité*, 1976). Az „assujetti” itt az a szubjektum, aki a hatalom révén jön létre, de ugyanakkor ennek a hatalomnak az alávetettje is. Butler Foucault gondolatait továbbviszi, és hangsúlyozza, hogy az alávetettség feltétele a szubjektumképződésnek. A szubjektum a hatalomnak való alárendelődés által válik azzá, aki: „subjection signifies the process of becoming subordinated by power as well as the process of becoming a subject” (vö. Judith Butler: *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, 1997). Tehát az „assujettissement” egyszerre: „alárendelés” (subordination) és az „alanyiság létrejötte” (subjectivation) is. És ezek nem választhatók szét, mert a hatalom adja meg a szubjektum létfeltételét – még ha ez a hatalom korlátozza is őt.

Le Blanc-nál (pl. *L’invisibilité sociale, Les maladies de l’homme normal*) az „assujetti” gyakran a társadalmi láthatatlanság és normativitás kontextusában jelenik meg. Az „assujetti” itt az a személy, akit a normák és elvárások meghatároznak, és csak ezek révén létezik mint társadalmi alany, miközben a normalitás rendszere kirekeszti vagy marginalizálja. Nála az „assujettissement” nemcsak hatalmi, hanem egzisztenciális és etikai kérdés is: hogyan válhat valaki láthatóvá és hallhatóvá egy olyan rendszerben, amely eleve meghatározza, ki számít „alannak”.

Aktív értelemben a szubjektum az, ami alapul szolgál (mint a görög hüpokeimenon, ὑποκείμενον), vagyis az, ami alapul fekszik

minden másnak, ami alatta van valaminek, ami a létezés hordozója, az állítás, a tudás és a lét „alapja”, szubsztátuma. Ebből fejlődik ki a karteziánus és kanti értelemben vett szubjektum (szubsztancia) mint autonóm alany, aki önmaga tudásának és cselekvésének fundamentuma. Itt azt, „ami alá van vetve”, „ami alá van dobva”, kivonva a szubsztancializmus bűvköréből, leginkább a heideggeri Entwurf fogalmával érthetjük meg talán, ugyanis a heideggeri fundamentálonológiában a Dasein saját végességpontjai között „kinyújtózkodva” egzisztál, és ebben a kinyújtózkodásban pedig benne rejlik saját magának mint szubjektumnak, önmagáságnak a konstitúciója is: a kivetülés mint önmaga projektálása, mint saját magának a jövő felé való *dobása* az, ami az autentikus létezés, a szubjektum lehetőségfeltétele, különben megrekedünk az „Akárki” fogalmánál.

A könyv fent említett időszerűsége tehát éppen ebben rejlik: megvilágítja azokat a hatalmi mechanizmusokat, amelyek a posztmodern kori szubjektumot leredukálják a szubjektum szó etimológiájában rejlő kétértelműség egyik dimenziójára csupán, ti. a passzivitásra, arra az alávetettségre, amely immár sem a biopolitika, sem pedig a pszichopolitika értelmében nem projektál, nem konstituál autonóm szubjektumot: a szubjektum nem más mint fantomszubjektum, kitöltendő űr a hatalmi mechanizmusok metszéspontjában. Ugyanakkor fontos megjegyezni azt, hogy a szubjektumnak erre a passzív dimenziójára való redukciója nyújthat magyarázatot korunk jellemző problémáira is, mint a kiégés és a depresszió, de talán mondhatnánk, mint az addikció, amelyeket Han például a túlcsoorduló pozitívitáshoz köt, s amelyek eredete véleményem szerint éppen ebben a passzivitásban keresendő.

Tovább menve, mondhatnánk, hogy időszerű ez az elemzés azért is, mert éppen itt volt az ideje annak, hogy Foucault,

Agamben, Han, Deleuze és mások idevágó fogalmainak a fenti téma mentén elemezzük; annál is inkább, mert 2020-tól kezdődően – a Covid19 megjelenésével, illetve később az ukrainai háborúval – igazolódni látszik Agamben figyelmeztetései, illetve mert a társadalmi média és a mesterséges intelligencia egyre inkább igazolni látszik Han megközelítését a szabadság és a kényszer jelenkori egybeeséséről.

Először is nézzük meg, milyen hatalmi paradigmákról beszélhetünk, amelyek a fentebb említett szubjektum konstrukciójában, illetve dekonstrukciójában szerepet játszanak.

Elsősorban ott vannak a negativitás paradigmái: az uralkodó hatalom, majd később – az ipari társadalom megjelenésével – a fegyvelmező hatalom. Ez utóbbi nem megkínó, hanem normarendszerbe szorít (Foucault). A szerző olyan fogalmakkal írja körül ezeket a témákat, mint a „kirekesztés”, a „kontroll”, a „leprás” és a „bolond”.

A fegyvelmező rendszer testként szerveződik (Deleuze), ezért biopolitika. A szerző az ezzel kapcsolatos fogalmakat Foucault és Agamben munkásságához kapcsolja: a „fölösleges élet”, a „láger”, a demokrácia és a „kivételes állapot” terminusaival írja körül.

A testként szerveződött biopolitikai rendszerhez képest a neoliberális rendszer lélekként viselkedik; kormányzásának formája így a pszichopolitika (Han). A harmadik paradigmát tehát a neoliberális társadalmak – a mai posztmodern társadalmak – hatalmi mechanizmusai jelentik, amelyek a pozitívitásra épülnek.

Korunkban ezt a hatalmi mechanizmust, amely könnyen átszaphat a tekintélycentrikus, totalitárius dominancia irányába, a technika képviseli – különösképpen az információtechnológia és a kommunikáció, amely jelenségeket a szerző a benthami panoptikum és a digitális panoptikum kontextusában elemzi.

Hogy a fentebb említett figyelmeztetések mennyiben igazolódnak, azt éppen ennek a könyvnek a margóján érdemes megvizsgálni úgy, hogy közben egymásnak szeggezzük Agamben és Han nézeteit is éppen a fentebb említett Covid19-járvánnyal kapcsolatosan.

A szubjektum jelenkori feloldódása inkább a Hun-féle értelemben valósul meg igazán. Bár oda kell figyelni mindarra, amire Agamben figyelmeztetett a Covid19 kapcsán; ami igazából ma történik, az inkább a Han-féle figyelmeztetéseket igyekszik alátámasztani. A hatalom ma teljesen más formát ölt: a kizsákmányolás az önkizsákmányolás. Míg Agamben a kivétel és szuverenitás kategóriáiban gondolkodik – a hatalom mint jogfosztás és kirekesztés –, addig Han a pszichopolitika paradigmájában látja korunkat – a hatalom mint csábítás és önkizsákmányolás.

Agamben szabadsága a kényszerszertől való mentesség, a szuverén beavatkozás elutasítása; Han szabadsága viszont a belső felszabadítás, a kényszerítő önoptimalizálás és a digitális önrabszolgaság felismerése. Han szerint a modern ember „önként mond le szabadságáról”, miközben azt hiszi, hogy szabad – posztmodern paradoxonként „a szabadságon keresztül válik rabszolgává”. Agamben az élet és jog ellentétében látja a hatalom működését, Han a pozitivitás és teljesítmény túltermelésében.

Han szerint a hatalom ma sokkal finomabban működik: algoritmusok, adatok, önoptimalizálás és belső kényszerek révén. Figyelembe véve a tér átalakulását, pontosabban a toposz átalakulását heterotoposszá, illetve a heterotoposz átalakulását virtuális heterotoposszá, azt kell mondanunk, hogy a modern „tábor” ma már nem drótkerítéssel határolt tér, hanem egy végtelen digitális rendszer, ahol az emberek önként maradnak rabságban, miközben azt hiszik, szabadok. A homo sacer ma saját magának a rabságában él, miközben szabadnak képzei magát.

Agamben a pandémia idején is a homo sacer logikájának kiteljesedését látta: a puszta élet, az egészség megővése érdekében szinte minden más értékről – szabadságjogokról, közösségi életről – lemondani kényszerülünk. A járványügyi, rendkívüli állapot így önmaga legitimációjává válhat, hiszen a fenyegetés állandósulásával a kivételes eszközök is állandóvá válnak.

Han ezzel párhuzamosan a pszichopolitikai folyamatokra hívta fel a figyelmet a Covid19 kapcsán. Han szerint a koronavírus-járvány egy „túlélő-társadalmat” hozott létre, amelyben a társadalom fő mozgatórugója a félelem és a puszta túlélésre törekvés lett. A pandémia tükörként mutatta meg, hogy milyen társadalomban élünk: az emberek egymást potenciális vírushordozónak tekintették, és a fizikai érintkezéstől való tartózkodás normává vált. A túlélés abszolútummá növi ki magát, miközben elfelejtjük, mit jelent „jól élni”: és a „puszta”, egészséges élet, amely ma egy hisztérikus túlélés formáját ölti, a holtba, a kísértetiesbe csap át. Így ma mindannyian túl halottak vagyunk ahhoz, hogy éljünk, és túl élők ahhoz, hogy meghaljunk (vö. Byung-Chul Han: *A szép megmentése*, 2021).

Han a homo sacer is újraértelmezi. Agamben számára a koncentrációs tábor foglya a modern biopolitika emblémája – az, aki „megölhető, de fel nem áldozható”. Han szerint a mai „homo sacer” nem a kizárt, hanem a túlintegrált: „a mai homines sacrit nem kizárja, hanem magába zárja a rendszer” (vö. Byung-Chul Han: *Pszichopolitika*, 2020). A depressziós, kiégett egyén a neoliberalis homo sacer – az „élőhalott”, aki nem az állam által, hanem önmaga által van leigázva. A hatalom többé nem megöl, hanem túlélni kényszerít, funkcionális, de élettelen létezésre. „Ha a késő modern teljesítményelvű társadalom minket mind a csupaszi életre redukál, akkor nemcsak a társadalom peremén vagy a rendkívüli állapotok közt élő emberek, vagyis nemcsak a kirekesztettek,

hanem mi mindannyian, kivétel nélkül homines sacri vagyunk. Fennáll azonban az a sajátosságunk, hogy nem abszolút megölhetők, hanem abszolút megölhetetlenek

vagyunk.” (Byung-Chul Han: *A kiégés társadalma*, 2024)

KOVÁCS ATTILA

Identitáskérdésekről hermeneutikai perspektívában

Olay Csaba: *Regionális és nemzeti identitás. Egy hermeneutikai megközelítés.* L'Harmattan Kiadó, Budapest 2022. 185 oldal

A közelmúltban egy olyan könyv jelent meg, amely a nemzeti identitás kérdését az ez idáig megszokottaktól eltérő módon, hermeneutikai megközelítésben tárgyalja. Feltevődik a kérdés, hogy a hermeneutikai szemlélet és beállítódás tud-e új, produktív szempontokat bevezetni – s ha igen, miben állnak ezek sajátosságai – egy olyan tárgykör vizsgálatába, amelyet inkább a politikai filozófiától a szociálpszichológiáig és az etnokulturális kutatásokig terjedő illetékeségi körökbe sorolnánk.

A könyvének mindjárt az elején Olay Csaba egyértelműen és világosan megfogalmazza azokat a tartalmi és módszertani szempontokat, melyek a nemzeti identitás kérdéskörével kapcsolatos kutatásait vezérik, s amelyeket újrafogalmazásokkal felerősítve az utolsó oldalakig következetesen érvényesít. Már az első oldalakon leszögezi, hogy „a nemzeti identitás kérdését elsősorban annak az egyénnek a perspektívájából vizsgáljuk, akinek a nemzeti identitásáról szó van”, (12) ugyanis „nemzetről csak a nemzeti közösséget alkotó egyénekből kiindulva beszélhetünk”. (18) Ugyanakkor a nemzeti identitást a kollektív identitás körébe sorolja, hangsúlyozva a nemzet közösségjellegét és a közösségelvű megközelítés szükségességét. A kollektív identitás szféráján belül a nemzeti identitást *kitüntetett* kollektív identitásnak tekinti, melyet

az anyanyelvhez, a közös szokásrendszerekhez, a nemzeti múlt elemeihez való kötődés jellemez, s amely a közvetlenül vagy közvetve átélt közös élmények tapasztalati világaként, egyfajta „élmény- és emlékezet-közösség”-ként ragadható meg. Ezeknek az előfeltevéseknek a mentén körvonalazódik a szerző alapvető szemléleti és módszertani beállítódása. Amennyiben a nemzeti identitás mibenléte az egyén felől tárható fel, kézenfekvőként kínálkozik vizsgálatának a fenomenológiai perspektívája – lehetővé téve a nemzet hagyományos megközelítéseire jellemző „egyén feletti perspektíva” meghaladását az interszubjektivitás irányába –, ami Olajnál hermeneutikai nézőponttal egészül ki, mivel meglátása szerint a közösség és a nemzet szükségképpen rendelkezik egy organikus hermeneutikai komponenssel. E megközelítési módoknak köszönhetően a szerző már a kezdet kezdetétől sikeresen elhárítja a téma tárgyalási mezőjéből az ideológiai beütésekkel fenyegető politikai nézőpontokat – a mondanóját leválasztva a konkrét politikai állásfoglalásokról –, és ugyancsak eredményesen iktathatja ki a személytelen, értelmi és történelmi nézőpontokat is, melyek inkább az antiszubjektivistához állás és az eltárgyasító beszédmód sajátjai, s hajlamosak a nemzetnek az egyéntől eloldott vizsgálatára.

Veress Károly (1953) – filozófus, emeritus professzor, óraadó, BBTE, Kolozsvár, veresskaroly53@gmail.com

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-20>

A könyvben felvázolt kutatás alaptézi- se szerint a nemzeti identitás kettős természetű: visszavezethető az implicit regionális identitás és az explicit nemzeti identitás kettősségére. Ez a tézis képezi a csomópontját annak a munkahipotézisnek, amely két irányban bontakoztatódik ki: 1) a nemzeti identitás „magját” a regionális identitás képezi; a regionális identitás az identitásunknak „egy magától értetődően ismert, egyéni létezésünket hordozó rétege”; (75) a valamennyire választható és konstruálható nemzeti identitás „ráépül az adottságszerű regionális identitásra”; (9.) 2) mivel az explicit nemzeti identitás „egy vitatott, narratív szerkezetű, dinamikusan alakuló rétegnek” bizonyul, (75) a szerző fontosnak véli, újító célzattal, a narratív szempont bevonását, hasonlóságot tételezve a személyes identitás narratív modellje és a nemzeti identitás közösségi modellje között. Ez a módszertani lépés vezet el a hermeneutikai nyitáshoz.

A munkahipotézis kijelölte kutatási irányoknak megfelelően a könyv gondolatmenete három nagy tömbre tagolódik, melyek mindegyike egy-egy fejezetet alkot. Az első fejezet a nemzeti identitás kollektív jellegét tárgyalja, kitérve az egyéni és kollektív identitás, a közösség és a nemzet fogalomtörténeti dimenzióira. A második fejezetben valósul meg az implicit regionális identitás és az explicit nemzeti identitás rétegeinek a megkülönböztető feltárása és differenciált tárgyalása. Végül a harmadik fejezet a narratív identitás elméleteinek a felvázolása és kritikai vizsgálata mentén eljut az explicit nemzeti identitás narratív szerkezetének a tárgyalásához s az általa motivált hermeneutikai szempont kibontásához és módszertani érvényesítéséhez.

A könyv gondolatmenetébe egy egész sor kérdés szöveződik bele, melyek a szerző szemléleti horizontjában több-kevesebb részletességgel választ is nyernek, illetve a további kutatások során megnyíló, újabb válaszkeresésekre várnak. Ilyenek: Mi a

nemzet és hogyan válik hozzáférhetővé? „Egységes-e az, amit nemzeti identitásnak nevezünk?” (11) Miben áll a nemzeti identitás mint kollektív identitás kitüntetett volta? A nemzet vagy a nacionalizmus-e az elsődleges fogalom? Lehet-e a régióra vonatkoztatva identitásról beszélni? Milyen összefüggések tárhatók fel a patriotizmus, a regionalizmus és a nacionalizmus között? Hogyan jelenik meg a nemzet és a közösség a filozófiai hermeneutika felől nézve? Milyen kötődési pontokon kapcsolódhat valaki, egy egyén egy nemzethez? Miként tekintheti magát az egyén a narratív hozzáférhető közös identitáshoz és a nemzeti közösséghez tartozónak? A teljes, valódi emberi életnek része-e a nemzeti kötődés? Avagy ennek milyen ésszerűen belátható feltételei és korlátai lehetségesek?

Az e kérdésekre való válaszkeresések folyamán a szerző megpróbál számos fogalmi oppozíciót feloldani: közösség – nemzet, közösség – terület, territorialitás – etnokulturalitás, etnicitás – nacionalitás, beleszületés – állampolgárság, egyéni identitás – kollektív identitás, nemzet – haza, nacionalizmus – patriotizmus, szolidaritás – lojalitás, modernizmus – primordialisizmus.

A nemzetet a szerző olyan poliszémikus fogalomnak tekinti, melynek megközelítéséhez többféle modell nyújthat támpontokat: családmodell, organizmusmodell, szerződés- és együttműködés-modell. A gondolatmenet számos eleme arra utal, hogy a szorosabb meghatározás terén a szerző hallgatólagosan az etnokulturális nemzetfogalmat részesíti előnyben: „a nemzet egy nagy létszámú, nyelvileg-kulturálisan és a szokások által meghatározott, lakóterülethez kötött közösséget, egyénfeletti képződményt fogunk érteni, melybe beleszületünk, szemben kis létszámú, választott közösségekkel”. (57) Ennek megfelelően a nemzeti identitás úgy tekinthető, mint explicit, azaz kifejezett és tudatos viszonyulás a nemzeti közösséghez; mint reflektált átgondolása a nemzeti

nyelvhez, kultúrához, politikai egységhez való tartozás aspektusainak. (vö. 96.)

Az ekképp felfogható nemzeti identitás problematikussága a szerző számára több vonatkozásban is felmerül. Először is, a nemzeti identitást a kollektív identitás fogalomkörébe véli helyezhetőnek, kollektív identitáson értve „a tudatosan elismert közösséget), amely (több személy számára szolgál közös viszonyítási pontként”, „önazonosítási és tájékozódási keretként”, (92) s amelyben „másokat, magunkhoz hasonlóan, az adott közösséghez tartozónak ismerünk el”. (29) Ebben az összefüggésben a szerző a területkérdés bizonytalanságát is észleli, és jelzi, hogy nem végérvényesen tisztázott, hogy hozzátartozik-e vagy sem a közösség fogalmához az, hogy tagjai egy meghatározott területen élnek? Egyszerűsített úgy véli, a mai megközelítésekben a közösség mibenléte eloldódni látszik a területi egységtől. Hogy mégsem lehet teljes mértékben elvonatkoztatni a területkérdéstől, az éppen a régió és a regionális identitás problémaköre irányából válik beláthatóvá, aminek viszont Olay kulcsszerepet tulajdonít a nemzeti identitás mélyebb, egyénibb és a premodernitás időszakába visszanyúló komponensei feltárása és megértése tekintetében. A regionális identitáshoz eleve hozzátartozik a meghatározott földrajzi helye. (vö. 89) Ezen túlmenően még egy sor sajátossággal rendelkezik, melyek közül szembetűnő, hogy a regionális identitást a választás hiánya jellemzi, ami megkülönbözteti a többi kollektív identitástól, valamint az implicit jelleg, azaz egy sor értelmezési és viselkedési keret hozzátartozása, melyeket „magától értetődő módon sajátítunk el”. (79) A nemzeti és a regionális identitás viszonyában a szerző két érintkező, de nem egybeeső dimenzióra utal: 1) a „közös dialektusként értett anyanyelv”, 2) „az adott régió átfogó mentális-, gondolkodás- és viselkedésmódja, szokásainak összessége, egyszerűval mindaz, amit az egyén szocializációja során

földijeivel (régiónársaival) nagyjából egységesen elsajátít”. (77) Ezek olyan sajátosságok és dimenziók, melyek mentén a regionális identitás, bár betagozódik a nemzeti identitásba, meg is különböztetődik attól, ami differenciálttá teszi a két identitásfajta egymáshoz való viszonyát: a nemzeti identitás nemcsak magába építi a regionális identitás elemeit, de adott esetben el is oldódhat a regionalitástól, leválhat a regionális identitásról. Mindazonáltal a nemzeti identitásnak a regionális identitás felőli megközelítése egy másik beidegződést is szerencsésen háttérbe szorít az identitáskérdés tárgyalásában: a nemzeti identitásnak a másság felőli megközelítési módját, „kontrasztidentitásként” való problematizálását. Bár a szerző figyelmét ez nem kerüli el, mégis csak annyiban érinti, amennyiben a narrativitással való kapcsolata ezt indokoltta teszi, jelezve a mássághoz való viszony kettős arculatát, azt, hogy az olyan erős elméleti állításokkal szemben, miszerint a nemzeti identitást a másság vagy a mássággal való találkozás hozza létre, észre kell venni annak a gyengébb hatásösszefüggésnek az érvényességét is, hogy adott esetben a másság csupán alkalmat adhat az identitás tematizálására és tudatosítására. (Vö. 103) Az ellentétek nemcsak *kialakíthatják* az identitást, hanem jobban *megvilágíthatják* az egyébként már a regionális és etnikulturális komponensei révén formálódásban levő identitást.

Mindezekon túlmenően, az egyéni és a nemzeti identitás ontológiai szerkezetében fellelhető kapcsolódások lesznek azok a tényezők, amelyek indokolttá teszik a narratív perspektíva megnyitását. Olay rámutat a személyes identitás és a nemzeti identitás döntő hasonlóságára, ami „az egyén és a közösség ontológiai szerkezetében rejlik: mivel a nemzeti közösség összetartozása időben kibomló, úgyszólván folyamatjellegű, ezért sajátos azonosságra is csak egy időbeliséget megengedő azonosságfogalommal képzelhető el”. (126) A kettő közötti „strukturális

hasonlóság” abban áll, hogy „mindkét esetben olyasmi időbeni folytonosságról kell számot adnunk, ami nem változatlan”. (133) Ennek a háttérben az az elgondolás húzódik meg, hogy a nemzeti identitásnak nemcsak a tartalma, hanem a „létmódja” is fontos, azaz a továbbhaladás, átalakítás mechanizmusai lényegileg hozzátartoznak ahhoz, ahogyan a nemzeti identitás létezik, vagyis a nemzeti identitás *dinamikus* jellegéhez. (vö. 67) Ez olyan belátás, amely a nemzeti identitás létmódjának elgondolhatóságát a személyes identitás narratív aspektusához közelíti. Olay a vizsgálódásai során számba veszi az elbeszélésnek és a történetnek Tengelyi, MacIntyre, Ricoeur, Gadamer által kidolgozott mindazon elméleteit, melyek a személyes identitás narratív elméletének az alap gondolatát hordozzák. A narratív szempont bevezetése *szempontváltást* jelent az identitás vizsgálatában, melynek kettős hozadéka van: egyrészt új perspektívát nyit, melyben a nemzeti identitás nem dologszerű adottságként, hanem nyelvi közvetítésben, narrációkban válik hozzáférhetővé; másrészt egy lényeges hasonlóságot jelenít meg a nemzet, nemzeti közösség fogalma és az egyén létmódja között, beláthatóvá téve, hogy a saját szerűségük nem tulajdonságokban, hanem egy történet alakulásában rejlik. A szerző a narratív identitás modellje módszertani felhasználásának két irányát jelöli meg: 1) egyrészt „a személyes identitás narratív modelljét kíséreljük meg átvenni a kollektív identitásra”; 2) másrészt abban, hogy „a kollektív identitást elhelyezzük a személyes identitásban, szintén szerepet játszik” a személyes identitás narratív modellje. (114) Olay meglátása szerint úgy, ahogy a narratív identitást nem egyszerűen események egymásutánja fűzi össze, hanem elválaszthatatlan a személy saját perspektívájától, a nemzeti közösség története is összefügg egy sajátos „mi”-perspektívával. (115) Ennek alapján mondhatja, hogy az „explicit nemzeti identitást

olyan egységképzési folyamat eredményének tekintjük, melyben közös élmények formálódnak történetekké, plurális értelmezői kiemelésekkel és hangsúlyokkal”. (134) E felfogás eredményeként „olyan csoport-identitás adódik, melynek felmutatható, jól-lehet vitatható tartalma van, amivel képes az egyének számára kapcsolódási felületet képezni az adott nemzeti közösséghez való odatartozásra”. (134) Olaynak gondja van a narratofília elkerülésére is: hangsúlyozza, hogy nem szándékszik mindent feloldani történetekben. Azt viszont kiemeli, hogy a nemzetet „csak azonos nemzeti identitású egyének közösségeként lehet meghatározni”. (136) Mindezek mellett kitér – s ez tudományos hitelességének az erősítése – a személyes identitás és a nemzeti identitás lényeges különbségeinek a részletes, tagolt vizsgálatára is, fellazítva az első pillantásra szigorúnak tűnő kapcsolatot. Hangsúlyozza, hogy bár a nemzeti identitás ontológiai szerkezete felől nézve *kitüntetett* identitás a szocializációval, az anyanyelvvel, kultúrával, nemzeti múlttal való közvetlen kapcsolatának köszönhetően, *nem kitüntetett* az egyén számára, aki esetében bírhat kisebb jelentőséggel, és játszhat alárendelt szerepet is más kollektív identitásokhoz képest. (vö. 133) A narratív identitás nézőpontjából az is érthetővé válik, hogy egyesek nem tulajdonítanak fontosságot a nemzeti hovatartozásuknak. Ennek jobb megvilágítása már a narrativitásból megnyíló hermeneutikai perspektívából lehetséges.

A narratíva valójában „egy értelmezési folyamat során kikristályosodó történet”, (138) s ebben a nemzeti identitás hermeneutikai dimenziója tárul fel. Ezt Olay összefüggésbe hozza az önértelmezés már Nietzsche-nél is fellelhető fogalmával, amely ott a közösség és a nemzet eltárgyiasíthatatlanságára utal. Hermeneutikai értelemben a narratív szerkezet formálója egy értelmezői közösség, amely a nemzeti közösséggel esik egybe. Értelmezői

közösségként számtalan ember vesz részt a nemzeti identitás folytonos alakításában, ki-ki a maga kulturális önértelmezési szintjén. E felfogás jól jelzi, hogy nemcsak az elitek kezében van a nemzetkép kiformálása egyrészt, másrészt pedig azt is, hogy az értelmezési folyamat sem résztvevőire, sem szerkezetére nézve nem formalizált, (139) hanem nyitott és lezáratlan. Ugyanakkor a történetmondás hermeneutikai jellegéből kitűnik, hogy e folyamat „nem minden további nélkül összefüggő elemek és tényezők között oly módon állít elő egységet, hogy ez az egység sosem kényszerítő erejű, és nem alternatívátlan”. (140) Mindig lehetséges az értelmezések pluralitása és hermeneutikai köre.

Ebben a hermeneutikai perspektívában Olay számára az explicit nemzeti identitás két alapvető hermeneutikai szempontja válik beláthatóvá. 1) Tételezen kimondható, hogy az explicit nemzeti identitás lényegében egy értelmezési folyamat eredménye, s ebben az értelemben a közösség és a nemzet fogalma nem nélkülözhet egy hermeneutikai tényezőt, sőt, „a nemzet (és a közösség) elméletileg igényes fogalma csak hermeneutikailag fogalmazható meg”, (25) azaz „értelmezői aktivitás eredményeként mutatkozik meg” bármilyen nemzeti identitás. (109) Más szóval, így érthető meg, hogy a nemzeti identitás csak a változásban, alakulásban lehetséges, s mégis egységes képződmény, (vö. 143) ami nem olyasmi, hogy minden további nélkül rá lehet mutatni, hanem csak értelmezői erőfeszítések révén azonosítható be, (vö. 141) de az értelmezések pluralitásából következően sohasem csak vitathatatlanul egyféleképpen. Ezért a hermeneutikailag képződő nemzeti identitás „egyszerre adott és lényegileg vitatott” (143), ezért tűnik fel folyamatosan viták tárgyaként. 2) Az imént vázolt belátás szükségképpen elvezet a másik hermeneutikai szemponthoz: egyetlen lehetőség a stabilitás elérésére az értelemezői

közösségben formálódó konszenzus. (143) Olay úgy véli, hogy a nemzeti identitás két alapvető hermeneutikai szempontjának a kombinációjából adódó végkövetkeztetés „egyfajta diskurzuselmélethez vezet: a nemzet deszubsztancializált, interpretatív proceduralitással értett fogalmához”. (145) Ebben a fogalmi körben a tárgyi képződmények, ünnepek, szokások, jelentős események történetbe foglaltsága különleges jelentőséggel bír a közösséghez tartozás tekintetében, mivel ily módon azok számára is hozzáférhetőkké válnak, akik nem kapcsolódtak hozzájuk, vagy nem élték át azokat közvetlenül. (vö. 147)

Mindent egybevéve, azt mondhatjuk, hogy Olay Csaba ebben a könyvében igen csak módszeresen vizsgálódik és építkezik. Gyakorlatilag számba vesz mindent, ami bevonható a kutatási horizontjába, s amit tudni lehet a mai kutatások és elgondolások szintjén a vizsgált kérdésekkel kapcsolatban. Arra is gondja van, hogy a saját látóköréhez felhasználta koncepciókkal szembeni ellenvetéseket is tüzetesen megvizsgálja. Igyekszik elhárítani az olyan provokatív késztetéseket – mint a nemzet kutatásával kapcsolatos hagyományos beidegződések, politikai aspektusok, az állam szerepköréhez való kötődések kihívásai –, melyek leteríthetnék az átlátható módon építkező gondolatmenetet a logikai szigorral követett útról. És megpróbál az aktuálpolitikai tendenciák ideológiai hatásaitól is maximálisan távol maradni, bár a gondolatmenete végén, egy halvány utalás erejéig az egységes nemzetállam kívánatossága mellett letett voks bejelöl egy hallgatolagos iránnyultságot.

Olay példás rendszerességgel felépített gondolatmenetének margójára egy módszertani észrevétel is odakívánczik. Az identitás, nemzet, régió, nemzeti identitás, regionális identitás fogalmakkal kapcsolatos definíciók laza szerkezete és körülíró jellege jól jelzi, hogy a természettudományos

fogalmaktól eltérően ez esetben olyan *dinamikus* fogalmakról van szó, melyek történelmi és tapasztalati tartalmakkal telítettek, s a lehetséges értelem-összefüggések a mindenkori kulturális-tapasztalati, társadalmi-politikai környezetből jövő hatások függvényében alakulnak, változnak. Ebből kifolyólag az egységes látásmódhoz és definíciókhoz való eljutás reális/objektív lehetlensége adódik. Az elméleti megközelítés nehézségei különféle beszédmodokban, diskurzusokban oldódnak fel, melyek a végső fogalmi egység reménye nélkül próbálnak átfogó rálátást kínálni a valós jelenségekre, melyek maguk is folyamatosan változók. Itt tehát olyan fogalmakról van szó, melyek reflexív és interpretatív módon formálódnak, összefüggésben a tudatosítási és önértelmezési mozzanatokkal. Olay már az elejétől jó érzékkel rátapint arra – s talán ebben áll könyvének a legnagyobb pozitívuma –, hogy a nemzeti identitás jelenségeköre nem írható le értelmzésmentesen, nincs és nem is alkotható meg egy, a szaktudományos leíráshoz szükséges, teljes körű leírásnyelvezet. A megvalósítása tehát, a hermeneutikai szempont explicit, deklaratív megfogalmazásán túlmenően, a vizsgált dolog és a fogalmak természetéből adódóan *implicite* hermeneutikai.

Végezetül érdemes tételesen is számba venni néhány olyan megállapítást és szemléleti újítást, melyek a narratív és hermeneutikai perspektíva megnyitásával Olay könyvének tényleges, gyakorlati hozadékát nyújtják. A kötetben kifejtett gondolatmenet több vonatkozásban is meghaladja az identitáskérdés hagyományos megközelítési módjait: a *szubsztanciálizmust* s ezzel együtt az identitás statikus, dologszerű adottságként való felfogását; az *axiológizmust*, az értékelvű közösségképződéssel összefüggésben; a *konstruktívizmust*, a nemzeti közösség konstruált képződményként való egyoldalú, reduktív felfogását. Továbbá, nem zárja ki, de korlátozza a szabadon választhatóság

egzisztenciális körét valamely nemzet-hez való tartozás megválasztása tekintetében. A könyv fontos teljesítménye, hogy rávilágít a modernista és antimodernista nemzetkonceptiók közötti ellentét feloldhatóságára, és az adott szemléleti keretek között észszerű választ próbál adni a modernizmus-primordializmus ellentétére. Annak a tételezésével, hogy a nemzeti identitás premodern elemekre épül rá, felhívja a figyelmet a nemzeti identitás nem modern eredetű összetevőire is, melyeknek a hagyományos megközelítések kevesebb figyelmet szentelnek. Ugyanakkor e téren egy lényeges tartalmi és szemléleti újítással is szolgál: az etnikumot a *régióra* cseréli. Ezzel együtt hangsúlyossá teszi az identitás meghatározásában a *magától értetődőség* figyelembevételének a követelményét, de az olyan helyzeteket is megengedi, amelyekben az egyén nemzeti identitása elszakadhat a regionális identitástól, vagy éppen fordítva, a nemzeti identitás jelentéktelen marad az egyén regionális identitásához képest. Azáltal tehát, hogy a narratív és hermeneutikai perspektíva horizontjában előtérbe állítódik az egyén szempontja a nemzeti identitás képződése vonatkozásában, egyúttal lényegesen kitágítódik és fellazítódik az egyének nemzethez való tartozásának az értelmezési skálája: egyrészt érthetővé válik az egyének erős kötődése a nemzethez, másrészt viszont az olyan esetek is (meg)érthetőkké válnak, amikor valakik az ilyen kötődést alárendeltnek, jelentéktelennek tekintik. A narratív és hermeneutikai perspektívaaváltás fontos következményeket eredményez a nemzeti közösségek és identitások egymáshoz való viszonya tekintetében is. Olay kimutatja, hogy valamely nemzeti közösség más nemzeti közösségektől való különbsége nem szubsztanciális tulajdonságokban rejlik, hanem egy történet alakulásában. Továbbá hangsúlyozza, hogy valamely nemzeti közösség kohéziója a békés belső építkezésen alapul, amiben

fontos szerepet játszik, mint identitásképző tényező, a közösséghez tartozó egyének önértelmezése. Ily módon, a szerző felfogása szerint az egyéni nemzeti identitás képződési folyamatában a saját közösség és a hozzáfűződő értelmezési viszony nyer főszerepet, szemben azokkal a gyakorta hangoztatott, bevett álláspontokkal, miszerint a mások általi percepciók és kategorizációk lennének a fő identifikációs tényezők valamely egyén vagy közösség identitásának a

megformálásában. Ezáltal Olaynak sikerül kiemelnie az egyéni és közösségi identitásképződési folyamatokat a konfliktushelyzetekből, a tárgyiasítás, instrumentalizálás, nacionalista uszítás és kizárás erőteréből. Talán ebben rejlik a szerzőnek a narratív fordulat és a hermeneutikai szempont mellett – egyszerre implicit és explicit – elköteleződésének a legfontosabb nyeresége.

VERESS KÁROLY

EGYESÜLETI KÖZLEMÉNYEK

A magyar tudomány napja a Partiumban. Partium helye és jelentősége az akadémiai mozgalomban

Köszöntő

Tisztelt Rector Úr, Osztályvezető Asszony, Rectorhelyettes Úr, Elnök Urak,
Intézményvezetők!

Igen tisztelt Előadók és Helyi Szervezők!

Tisztelt Hölgyeim és Uraim, kedves vendéglátó nagyváradiak!

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület szakosztályai, fiókegyesületei és munkatársai már hosszú évek óta dolgoznak azon, hogy évről évre méltó módon ünnepeljük a tudomány napját. Az elmúlt időszakban tanúi lehettünk annak, hogyan nő egy kezdeményezésből valódi, sokszínű és rangos eseménysorozat, amelynek ma már természetes része a Partiumban szervezett konferencia is.

Számunkra a tudomány nem pusztán eredmények, hivatkozások vagy konferenciák sora. Sokkal inkább egy közös út, amelyen különböző irányokból érkezve, mégis hasonló kérdések és ugyanaz a kíváncsiság vezérel bennünket. Amikor ezt az ünnepet megszervezzük, tulajdonképpen ezt a közös haladást tesszük láthatóvá: találkozásokat teremtünk, teret nyitunk a gondolatoknak, hogy egymást erősítsék, és olyan párbeszédet indítunk el, amelyek túlmutatnak egy-egy rendezvény időkeretén.

A közös szervezés sem csupán technikai feladat, hanem kapcsolatépítés is: ráhangolódás egymás munkájára, világára, lendületére. Van benne figyelem és türelem, de ugyanakkor felismerés is: a különböző tapasztalatokból és elképzelésekből egyszer csak valami közös születik. Így válik a tudomány ünnepe valódi közösségi élménnyé – olyan alkalommá, ahol nemcsak bemutatjuk, amit tudunk, hanem közösen gondolkodunk, tervezünk, és új irányokat jelölünk ki.

Öröm számomra megtapasztalni a helyiek vendégszeretetét, és látni, milyen gazdag módon ünnepli a tudományt régióink – és ezen belül is a Partium – tudós közössége: kutatási eredmények bemutatásával, szakmai beszélgetésekkel, egymást bátorítva és inspirálva a további munkára. A partiumi magyar felsőoktatás, kutatás és művelődés hálózatában Nagyvárad olyan találkozási ponttá vált, ahol a különböző intézmények, tudományos műhelyek és generációk természetes módon kapcsolódnak össze. Ez a kapcsolati háló az akadémiai mozgalom szerves része: erősíti az anyaországi

<https://doi.org/10.36373/em-2025-4-21>

intézményekhez, mindenekelőtt a Magyar Tudományos Akadémiához fűződő szakmai és emberi kötelekeket, miközben sajátos regionális arculatot is formál.

November 3. és 6. között lehetőségem volt személyesen részt venni a Magyar Tudományos Akadémia alapításának 200. évfordulója alkalmából szervezett jubileumi programokon Budapesten. November 3-án este a Zeneakadémián tartott ünnepi hangversenyen vehettem részt, amely a Jubileumi Tudományünnep 2025 nyitánya volt, hazai és külföldi tudományos testületek vezetőinek jelenlétében. November 4-én a Magyar Tudományos Akadémián A tudományos társaságok múltja, jelene és jövője: az akadémiák változó szerepe a 21. században címmel rendeztek nemzetközi konferenciát, amelyen 36 országból 51 akadémiai vezető képviselte intézményét. A tanácskozás az akadémiák felelősségéről, a tudomány autonómiájáról, a társadalommal folytatott párbeszéd új formáiról szólt, és arról, hogyan tudnak a tudományos társaságok a 21. század kihívásai között is hitelesen jelen lenni. November 5-én az Akadémia felújított dísztermében került sor a Jubileumi Tudományünnep 2025 ünnepélyes megnyitójára, ahol az ünnepi díszelőadást követően a tudományos díjak és elismerések átadása tette kézzelfoghatóvá a két évszázad tudósgenerációinak munkáját és példáját. November 6-án pedig a területi bizottságok ünnepi rendezvényén, a Vidéken nem csak a föld terem... Igazgyöngyök a vidéki tudományosság kagylóhéjából című konferencián mutatták be az öt vidéki régió kutatási eredményeit és történetét, hangsúlyozva, hogy a magyar tudomány erejét a központok és a régiók együttműködése adja.

Ezek az élmények és tapasztalatok erősítették bennem azt a meggyőződést, hogy a Magyar Tudományos Akadémia kétszáz éves története a mi közös történetünk is. Ennek a szellemében igyekeztünk mi is itthon, Erdélyben és a Partiumban ráhangolódni a jubileumi ünnepre, és rendezvényeinkkel méltón bekapcsolódni ebbe az emlékezésbe – azért, hogy az erdélyi tudományos élet élő, látható és értékkeremtő része legyen a magyar tudomány egészének. Ezek az események nemcsak a magyar tudomány intézményi megerősödéséről szóltak, hanem arról is, hogy a tudományos élet akkor teljes, ha kiterjed a határon túli régiókra, ha a különböző térségek – így Erdély és a Partium – saját intézményeikkel, rendezvényeikkel aktív részesei az egész magyar akadémiai közösségnek.

Immár nyolcadik alkalommal kerül megrendezésre a Partium-konferencia itt, Nagyváradon. Ez a regionális konferencia sokszínű, több tudományterületet átölelő programot kínál. Olyan keretet teremt, amelyben mindnyájan hazavihetünk magunkkal valamit: egy gondolatot, egy érdekes tudományos eredményt, egy új szakmai kapcsolatot vagy akár annak az élményét, hogy a tudományművelés közösségi munka, amelynek mi mindannyian részesei vagyunk. A Partium-konferencia kiváló példája annak, hogyan válhat egy regionális esemény – a maga léptékében – a tudományosság központjává: itt nemcsak átadjuk a tudást, hanem együtt építjük a térség akadémiai identitását, és hosszú távon erősítjük a magyar tudomány hálózatát.

Köszönöm, hogy idén is csatlakoztak a Magyar Tudomány Napja Erdélyben rendezvénysorozathoz, és hogy részt vesznek a tudomány ünneplésében, művelésében és terjesztésében. A Magyar Tudomány Napja Erdélyben huszonegyedik fórumán 25 rendezvény kelt életre különböző tudományos szakterületeken és helyszíneken. November 20-án nyitjuk meg a *Portrék az Erdélyi Múzeum-Egyesület egykori gyűjteményéből* és az *Erdélyi magyar akadémikusok arcképcsarnoka* című kiállításokat. A két tárlat

az erdélyi tudományosság és művelődés kiemelkedő alakjait mutatja be, felidézve az Erdélyi Múzeum-Egyesület múltját és szellemi örökségét.

A rendezvények témájukban, nagyságrendjükben, helyszínükben és célközönségükben is rendkívül változatosak: a nemzetközi tudományos konferenciáktól az emléküléseken és szakmai tanácskozásokon át a tudomány-népszerűsítő fórumokig terjednek. A szakmai összejöveteleket sokszor ünnepi események – például tudományos kitüntetés- vagy díjátadás, könyvbemutató, illetve koncert – teszik különlegessé és emlékezetessé, gazdagabb élményt nyújtva mind a szakmai közösség, mind a nagyközönség számára. A 25 rendezvény közül 14 Kolozsváron, továbbiak pedig kilenc más településen zajlanak (Csíkszereda, Gyergyószentmiklós, Marosvásárhely, Nagyvárad, Zilah, Sepsiszentgyörgy).

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület számára minden rendezvény fontos és értékes, függetlenül attól, hogy hol zajlik. Fiókegyesületeink évről évre áldozatos munkát végeznek azért, hogy szakmailag igényes, értékes és összetartó tudományos közösséget építsenek. Szívből köszönöm a szervezőknek és közreműködőknek áldozatos munkájukat. Külön köszönöm Szilágyi Ferencnek és Fleisz Jánosnak, akik meghatározó szerepet töltenek be az oktatásban, a kulturális életben és a partiumi tudományosság felvirágzásában.

Zárásképpen hadd mondjam el, hogy mindaz, amit az Akadémia kétszáz éves jubileumi ünnepségein Budapesten és a mai nagyváradai találkozón átélhattunk, ugyanannak a nagyobb történetnek a része: annak a magyar tudományos közösségnek a története, amelyben a Partium és Erdély nem mellékszereplő, hanem kezdeményező, alakító partner. Köszönöm, hogy részesei lehetünk ennek az ünnepnek, és hogy együtt járulunk hozzá ahhoz, hogy a tudomány élő, közösségi és értékteremtő erő legyen Erdélyben és a Partiumban egyaránt.

Nagyvárad, 2025. november 14.

Bitay Enikő
akadémikus, az Erdélyi Múzeum-Egyesület elnöke

Közös felelősségünk a magyar tudomány. A Magyar Tudomány Napja Erdélyben – 24. fórum, ünnepi megnyitóbeszéd

(az elhangzott rövidített változat alapján)

Tisztelt Alelnök Úr, Főigazgató Úr, Igazgató Úr, Osztályvezető Asszony,
Tisztelt Rektor Úr, Rektorhelyettes Urak, Elnökök, Intézményvezetők és
Intézmény-képviselők,

Tisztelt Munkács Úr, Tisztelt Megyei Tanács Alelnök Úr,
Mélyen tisztelt Akadémiai Közösség,
Kedves Kollégák, Tisztelt Hölgyeim és Uraim!

Nagy öröm és megtiszteltetés számomra, hogy ilyen szép számban elfogadták meghívásunkat, és jelenlétükkel megtisztelik a *Magyar Tudomány Napja Erdélyben* 24. fórumának ünnepi megnyitóját. Ezt a rendezvénysorozatot 2002-ben hívtuk életre, idei kiadását pedig a Magyar Tudományos Akadémia kétszáz éves jubileumi esztendejéhez kapcsoljuk, a „200 év a tudás és a társadalom szolgálatában” mottó jegyében.

Az elmúlt években gyakran számokkal is jellemeztük a fórumot – nem hivalkodásból, hanem azért, mert ezek mutatják meg, milyen széles kör mozdul meg Erdélyszerte a tudomány ünnepén. Idén 25 rendezvényünk van: több mint 350 előadás, egy kiállítás, három emlékkonferencia, kilenc könyvbemutató, 21 tudományos ülés, a tudományos teljesítményt elismerő hét díjátadó, valamint az ünnepi hangulatot emelő három kiskoncert. A 14 kolozsvári esemény mellett Csíkszereda, Gyergyószentmiklós, Marosvásárhely, Nagyvárad, Zilah, Sepsiszentgyörgy és más települések is helyet adnak a programoknak.

Ami számomra ennél is fontosabb: az, hogy ez a lendület huszonnégy év alatt nem lankadt, sőt erősödött. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület azért jött létre, hogy szolgálja a tudományos életet, intézményi keretet adjon a tudományművelésnek, és megalakulása óta arra törekszik, hogy hidat teremtsen az egyetemek, kutatóhelyek, közgyűjtemények és az ifjúsági szervezetek világa között. Nem kizorítani szeretnénk egymást, hanem megtalálni azt az egyensúlyt, amelyben a kapcsolatrendszer – az együttműködések hálózata – képes működtetni az erdélyi magyar tudományszervezést, és hozzájárulni az itteni tudományosság megerősödéséhez.

Ha körbenéznek, látják a partnerintézmények molinóit is: jelzés ez arra, hogy a tudomány ünnepét együtt, kölcsönös bizalomra épülő, partneri viszonyban kívánjuk életre hívni és megélni.

Az idei, 24. fórum programja három pillérre épül. Tegnap a Bánffy-palotában egy kettős kiállítással nyitottunk, amely az Erdélyi Múzeum-Egyesület egykori képtárának

portréit és az erdélyi magyar akadémikusok arcképcsarnokát mutatja be, szimbolikusan is összekapcsolva múltat és jelent.

Ma itt, a Protestáns Teológiai Intézet dísztermében tartjuk a központi ünnepi plenáris napot. A köszöntők után egy rövid összeállítás következik: felvillannak a kiállított festmények, az akadémikus arcképcsarnok arcai, valamint azoknak a kutatóknak, pályatársaknak és közreműködőknek az interjú közben készült fényképei, akik segítettek közelebb hozni ezeket az életműveket; végül gróf Mikó Imre megszólaló sorai zárják a filmet. Itt is szeretném megköszönni mindazok munkáját, akik a kiállítás létrejöttéhez hozzájárultak. Kiemelten Tóth Orsolya kolléganőnek, az EME Könyvtár- és Információs Központ Igazgató Asszonyának és lelkes munkatársainak.

Délelőtti ünnepi plenáris előadásokat hallgathatunk, amelyekre a Magyar Tudományos Akadémia és intézményei neves képviselőit, valamint a távoli országokból hazahívott MTA külső tagokat kértük fel. Meghívott előadóink személye is azt üzeni, hogy a Magyar Tudományos Akadémia jubileumi évében Kolozsvár és az erdélyi magyar tudományosság szorosan kapcsolódni kíván az Akadémia ünnepéhez, és látható módon vállalja helyét a magyar tudományos közösség egészében.

Délután a Fiatal kutatók a tudomány szolgálatában fórum ad teret a következő nemzedék bemutatkozásának. Holnap és a következő hetekben az EME szakosztályai és fiókegyesületei folytatják a rendezvénysorozatot; mindez azt jelzi, hogy a romániai magyar tudományosság nemcsak Kolozsvár ügye, hanem egy egész régió közös felelőssége.

Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a Magyar Tudomány Napja Erdélyben akkor hiteles, ha nemcsak egy intézmény munkáját, hanem egy tágabb szakmai közösséget jelenít meg. Ezért is nagy megtiszteltetés számunkra, hogy ma ilyen sok intézmény vezetője és képviselője fogadta el meghívásunkat. Arra kértük őket, hogy rövid, néhány perces köszöntőben osszák meg gondolataikat. Jelenlétük és megszólalásuk annak a hálózatnak a részévé teszi ezt a fórumot, amelyben a magyar tudományosságért végzett munka Romániában valóban közös üggyé válik.

Végül engedjék meg, hogy köszönetet mondjak mindazoknak, akik a 24. fórum előkészítésén és megvalósításán dolgoztak: az EME szakosztályainak és fiókegyesületeinek, a partnerintézményeknek, a programbizottság és a titkárság munkatársainak, valamint mindazoknak, akik előadással, szervezőmunkával, jelenlétükkel teszik teljessé ezt a rendezvénysorozatot.

Kívánom, hogy a mai nap és az előttünk álló rendezvények erősítsék bennünk annak tudatát, hogy a tudomány szolgálata Erdélyben – Romániában – közös felelősségünk és közös lehetőségünk.

Ezennel megnyitom a Magyar Tudomány Napja Erdélyben 24. fórumát!

Kolozsvár, 2025. november 21.

Bitay Enikő
akadémikus, az Erdélyi Múzeum-Egyesület elnöke

KoMaTE30: A Kolozsvári Magyar Történészhallgatók Egyesülete megalakulásának harmincadik évfordulója Kolozsvár, 2025. december 13.

Köszöntő

Tisztelt Intézetvezető Úr! Tisztelt Elnök Úrhölgy! Tisztelt Kolozsvári Magyar Történészhallgatók Egyesületének vezetősége! Tisztelt Hölgyeim és Uraim! Kedves egykori és jelen levő KoMaTE-sek!

Már amikor novemberben útjára indult a *Magyar Tudomány Napja Erdélyben* idei rendezvénysorozata, erős volt bennünk a remény, hogy ismét sokakat sikerül megszólítanunk. Ma azonban tudjuk, hogy ez az ünnepsorozat minden korábbinál szélesebb közösséget ért el. Több mint 1200 regisztrált résztvevő kapcsolódott be az idei előadásokba, ülészekokba, konferenciákba, könyvbemutatókba és ifjúsági programokba – egy olyan közösség, amely Erdély-szerte, több városban és intézményben együtt ünnepelte a tudományt.

A rendezvénysorozat nyitónapján megnyílt kettős kiállítás – amely a Mikó Imre által elindított akadémiai örökséget és a jelen kutatói arcképcsarnokát egyesítette – egész idő alatt velünk maradt: szimbolikus kísérőnk volt egészen a vasárnapi zárásig. A képek és történetek nemcsak a múltat idézték fel, hanem egy kérdést is megfogalmaztak: kik viszik tovább ezt a szellemi örökséget a következő évtizedekben?

A mai rendezvény különös jelentőséggel bír: a *Magyar Tudomány Napja Erdélyben* idei sorozatának záróakkordja, mégsem tekinthetjük pusztá befejezésnek. Sokkal inkább a staféta átadásának pillanata ez. A KoMaTE harmincéves évfordulója arra emlékeztet bennünket, hogy a tudomány ünnepe – a fiatalok lendületének és kíváncsiságának köszönhetően – mindig képes megújulni. Így válik a zárónapból nyitány, a jövőbe mutató közös reménység.

Harminc esztendő telt el azóta, hogy 1995. december 14-én néhány lelkes történelem szakos egyetemista elhatározta: közösséget épít, fórumot terem, és olyan műhelyt hoz létre, amelyben az érdeklődő hallgatók egymást is tanítani, bátorítani és inspirálni tudják. A KoMaTE megalapításának pillanata egyszerre volt személyes és közösségi jelentőségű: egy új nemzedék válasza arra, hogy a tudomány nem csupán tananyag, hanem közösségi élmény és hivatás is lehet.

A szervezet fejlődésében meghatározó szerepet játszott az a kettős kötődés, amely máig jellemzi: diákszervezetként a KMDSZ része, ugyanakkor 1996 óta az Erdélyi Múzeum-Egyesület szakmai világához és értékrendjéhez kapcsolódik. Ez a sajátos, kétpólusú identitás 2010-ben vált hivatalossá azzal a keretegyezménnyel, amely kimondta: a KoMaTE intézményileg a KMDSZ-hez tartozik, szakmai tevékenységét pedig továbbra is az EME közösségében végzi.

Az együttműködés gyümölcsei azóta is láthatók. A KoMaTE programjai az EME falai között találtak otthonra. Az EME támogatásával valósult meg a Reneszánsz hónap előadás-sorozata, és itt kaptak évről évre teret a KoMaTE Napok, amelyek egyetemi életünk egyik legfontosabb közösségformáló eseményévé váltak. A meghívott vendég előadók, a konferenciariészvételek, a szakmai fórumok mind azt bizonyítják: a párbeszéd éltető erő.

Nem utolsósorban: a KoMaTE gazdagodó könyvtára, amely az elmúlt három évtizedben egyedülálló jegyzet- és szakkönyvgyűjteménnyé vált, az EME Jordáky-házában kapott állandó otthont. Ezt a könyvtárat nemcsak a KoMaTE-tagok, hanem a teljes történetképzés, sőt más egyetemek hallgatói is használják – az egyik legszebb példája annak, hogy a tudás akkor válik erőforrássá, ha hozzáférhető és közösségi.

A KoMaTE tehát nemcsak ünnepel ma, hanem bizonyítja is. Bizonyítja, hogy a tudomány akkor él tovább, ha van benne hely a kérdéseknek, a vitáknak, a kutatás örömeinek és a közösség megtartó erejének. És bizonyítja azt is, hogy a harminc év nem egy korszak lezárása, hanem egy újabb fejezet kezdete.

Mert amit ma lezárunk, az holnap folytatódik. Amit ma ünneplünk, az holnap munkává, kíváncsisággá, új gondolatokká válik. A KoMaTE pedig továbbra is az a műhely marad, ahol a történelem nemcsak tanulmányozható, hanem megélhető: közösségben, közös felelősséggel, közös jövővel.

Kedves KoMaTE-tagok, kívánom, hogy ebben a közösségben találjátok meg azt a szellemi otthont, amelyben kibontakozhattok. Kívánom, hogy legyen bátorságotok kérdezni, kutatni, alkotni – és hogy tudjátok: a tudomány nem kívül áll rajtatok, hanem általatok válik élő valósággá, olyan közös cselekvés, amelyet ti magatok is formáltok.

Szívből köszönöm mindenkinek, aki munkájával, jelenlétével és támogatásával hozzájárult a mai ünnephez, a harmincéves KoMaTE köszöntéséhez, és a Magyar Tudomány Napja Erdélyben idei, rendkívül gazdag rendezvénysorozatának megvalósításához.

Nagy öröm számomra, hogy közöttünk vannak azok is, akik egykor a KoMaTE soraiban kezdték pályájukat, s ma már neves oktatókként, kutatókként és intézményvezetőkként formálják a tudományos életet – visszatérésük ma valódi hidat teremt a nemzedékek között. Jelenlétük annak bizonyítéka, hogy a közösen indított kezdeményezések valódi, maradandó értéket és folytonosságot teremtenek.

Isten éltesse a KoMaTE-t – és áldás kísérfje mindazokat, akik a következő évtizedeket építik tovább!

Záró gondolatok – személyes emlékekkel, Mikó-idézettel és a jubileumi oklevél átadásával

Mielőtt átadnám a KoMaTE30 jubileumi elismerő oklevelét, engedjék meg, hogy egy személyesebb gondolatot is megosszak Önökkel.

A kiállítás megnyitóján arról szóltam, hogyan idéztük meg gróf Mikó Imrét a mesterséges intelligencia segítségével. Fiához intézett intelmeiből származó részletek

hangzottak el, az eredeti, 19. századi nyelvi formát megőrizve: az emberi tartásról, az önművelés fontosságáról, a közösséghez, a hazához és a nyelvhez való hűségről. Úgy hiszem, ha csak egyetlen fiatal is úgy hagyta el a kiállítást, hogy azt érezte: ezek a gondolatok ma is érthetőek, megszólítják és személyesen neki szólnak, akkor ez a kezdeményezés már elérte a célját.

Van azonban egy ennél régebbi, számomra sokkal személyesebb kötődésem is Mikó Imréhez. A kilencvenes évek közepén, doktoranduszként, amikor az EME első statikus honlapját készítettem, még nem volt lapolvasó – így az alapvető szövegeket kézzel kellett begépelnem. Két írás került ekkor a kezembe: az Irányeszmék és az Intelme fiához. Ahogy soronként begépeltem őket, valójában én magam tanultam Mikótól: szellemi tartásról, kötelességről, közösségről, felelősségről. Ezek a gondolatok lassan belém ivódtak. Azt hiszem, akkor értettem meg igazán, mit jelent az EME szellemisége – és talán akkor indult el bennem az a hűség és elköteleződés, amely végül idevezetett, hogy ma Önök előtt állhatok.

Most pedig engedjék meg, hogy felolvassam a KoMaTE30 jubileumára készített elismerő oklevél szövegét, és felkérem a KoMaTE elnökét, Manases Istvánt, hogy vegye át az Egyesület nevében.

Ennek az oklevélnek az átadása jelképezi mindazt a szellemi örökséget, amelyet ma is továbbadunk – és amely a következő nemzedékekben talál új lendületre.

KoMaTE30 – Jubileumi Elismerő Oklevél

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület tisztelettel és megbecsüléssel adja át ezt az oklevelet a Kolozsvári Magyar Történezhallgatók Egyesületének, megalakulása harmincadik évfordulója alkalmából.

Elismeréssel adózunk a KoMaTE három évtizedes munkássága előtt, amely során a szervezet példaértékű szakmai közösséget épített, fórumot teremtett a történezhallgatók számára, és hidat hozott létre a tudomány iránt elkötelezett nemzedékek között.

Köszönjük az Egyesületnek, hogy az elmúlt harminc évben az Erdélyi Múzeum-Egyesület értékrendjéhez kapcsolódva hozzájárult a tudományos élet gazdagításához, a hallgatói kezdeményezések támogatásához és a magyar történetképzés élő, alkotó műhelyének fenntartásához.

A KoMaTE30 jubileuma annak a bizonyossága, hogy a közösségben őrzött tudás és elköteleződés a jövőben is tovább öröklődik.

„Menj nyugodtan, bátor szívvel s hívő lélekkel földi pályádon, de ne hidd, mintha egymagad elég volnál magadnak, sőt légy áthatva ama gondolattól, hogy az ember magára hagyatva nem is állhat fenn; vedd meg jókor annak alapját, hogy majd, mint férfi, a munkásság és küzdés korszakában egyedül ne maradj.” Gróf Mikó Imre, Intelme fiához

Bitay Enikő
akadémikus, az MTA külső tagja,
az Erdélyi Múzeum-Egyesület elnöke

ISSN 1453-0961



9 771453 096100



02504.