

Jürgen Habermas: Esszék Európa alkotmányáról

Ford. Papp Zoltán. *Atlantisz, Bp., 2012. 136 old., 2695 Ft*

Jó dolog tiszta kantianus, kozmopolita szempontú levegőt szívni rosszkedvünk telének ködös-fagyos reggelén. Habermas emberi méltóság alapú koncepciója az emberi jogokról, mely evidenter egész Európa (sőt perspektivikusan az egész világ) alkotmánya leendő, ezt biztosítja számunkra. Könyve bemutatásával ezen élményt szeretném megosztani az olvasóval, kritikai megjegyzéseimnek csak akkor adva hangot, amikor már nekem is túlzónak tűnik az első- és másodgenerációs emberi jogok, azaz a klasszikus „negatív” szabadságjogok és a szociális-kulturális jogok, a nemzetállamon belül, sőt a nemzetek között tételezett szolidaritás *praestabilita harmoniájának* hite.

Az első esszé *Az emberi méltóság fogalma és az emberi jogok realiztikus utópiája* címet viseli. A „célok birodalma” morálfilozófiai végállomásától visszafelé rekonstruálja a „jogszerű polgári állapot” történelemfilozófiai téloszát, azaz az ember eszközként való használatának tilalmából a polgári jogegyenlőség posztulátumát. „Első dolgunk tehát annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy az »emberi méltóság« normatív tartalmú alapfogalom-e, melyből a sérelem tényállásának specifikációja révén levezethetőek az emberi jogok, vagy pusztán semmitmondó kifejezés egyes, találmokra összeszedett, de össze nem függő emberi jogok gyűjteményére.” (14. old.) Talán nem okozok túl nagy meglepetést, ha kimondom: Habermas egyértelműen az első felfogás mellett érvel.

Még hozzá, ha úgy tetszik, a „kétfrontos harc” módszerével. Az emberjogi univerzalizmus legjelentősebb XX. századi kritikusa Carl Schmitt, aki egyrészt francia ultramontán mestere, Joseph de Maistre nyomán azt állítja, hogy „vannak németek, franciák, oroszok és olaszok, de olyan, hogy ember, sehol sincs”, másrészt

megelőlegzi azt a – manapság inkább „*tiermondiste*” – érvelést, hogy az emberi jogokra történő hivatkozás az angolszász imperializmus fedőneve. A szociális jogok első alkotmányba emelése Schmitt fő korabeli ellensége, a weimari konstitúció terméke: „mindenki számára garantálni kell az emberhez méltó létezést” (151. cikk, idézi Habermas 17. old.).

Az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozatának* 22. cikke szintén az emberi méltóság fogalmából vezeti le a szociális és kulturális jogokat, amelyek „nélkülözhetetlenek az ember méltóságához és személyisége szabad kibontakozásához” (uo.). Manapság, midőn sok helyütt Európában is inogni látszik a klasszikus liberális szabadságjogok és a demokratikus intézmények garantálta politikai participáció alapja, kissé naivnak tűnhet az állami beavatkozás tilalmán alapuló negatív szabadságból az állami intervenciót igénylő gazdasági jogokhoz történő átmenet problémátlansága, ám az esztörténeti háttér rekonstruálása hibátlan. „A modern alkotmánytörténet két évszázada után már jobban felismerjük, ami a fejlődést *kezdetől fogva* kitüntette. Az emberi méltóság az a kapu, amelyen keresztül a morál egalitárius-univerzaliztikus tartalmát átviszik a jogba.” (19. old.) Bár már az Isten előtti egyenlőséget jelentő istenképmásiaság fogalmából sem triviális az átmenet az egyszerű természetes és pozitív jogként deklarált „*önevidens*”, „*inherens*”, „*elidegeníthetetlen*” emberi jogok eszméjéhez, ezen politikafilozófiai ideál mély morális megalapozottságának a hangsúlyozása igen fontos Európa olyan régiójában, ahol a liberális szabadságjogok „*immoralitása*” közhelyszámba megy. „Az emberi jogok tehát a felvilágosult morálnak pontosan azt a részét határolják körül, amely *átültethető* a kényszerítő erejű jog közegébe, és a tényleges alapjogok robusztus alakjában politikai valósággá *válhat*.” (20. old.)

Az emberi méltóság alapnak tekintett fogalma a felvilágosodás előtti korokban gyökerezik: a sztoa és Cicero morálfilozófiai fejtegetéseitől a humanizmusig (Pico della Mirandola) és a korai természetjog-elméletekig (Suareztól Grotiusig) egyaránt köz-

ponti kategória az ember kitüntetett ontológiai státusa, az állatok és az istenek között elhelyezkedő, s mind a lesüllyedés, mind a felemelkedés felé „nyitott” természete. A méltóság – *dignitas* – másik, társadalomtörténeti forrása a ranghoz kapcsolódik (Bibó István szerint ennek átmoralizálódását jelenti az *officium* hozzákapcsolása a társadalmi státushoz.) A méltóság erkölcsi – majd politikai – kiterjesztése minden emberre a XVIII. század forradalmi emberjogi deklarációinak és a kanti „célok birodalma” morálfilozófiájának a vívmánya. „Az emberi jogoknak a pozitív jog nyelvén kibetűzendő morális tartalma Kantnál is egy univerzaliztikusan és individualisztikusan értett emberi méltóságból fakad.” (28. old.)

Azt hiszem, a fordított út megtétele a nehezebb: az egy államon belül, ezen politikai közösség tagjaira érvényes pozitív jogok és az „*elidegeníthetetlen*” természetes jogok tartalmának tisztázása. Ez a Kant–Herder-vita óta közhelyes kérdés: mi lehet, milyen legyen a különféle nemzeti kultúrák viszonya az egyetemesnek deklarált emberjogi alkotmányokhoz? „Egyrészt az emberi jogok csak valamilyen különös közösségen, elsősorban egy nemzetállamon belül tehetnek szert az alapjogok pozitív érvényességére. Másrészt univerzaliztikus, minden nemzeti határon túlnyúló érvényességigényük egyedül egy globálisan inkluzív közösségben válnék valóra.” (29. old.)

Hogyan érvényesíthető ezen univerzaliztikus normativitás? Kant óta tudjuk, hogy „az emberi jogokon esett sérelem az egész emberiség ügye”, de mi lehet az emberiség ügyintézésének módja? Megszállni az emberi jogok nevében a jogsértő állam területét – ENSZ-felhatalmazással vagy anélkül? Habermas morális posztulátuma a jóléti államok – hol volt, hol már nincs – belső szolidaritásának analógiáján alapul. Ahogy a „jóléti társadalminkban kialakult a fogékonyság marginalizált és alulprivilegizált népességcsoportok legitim igényére, hogy bevonják őket a liberális életviszonyokba”, aképp kellene a periféria és a harmadik világ országait – gazdasági felemelkedésük elősegítésével? – fogékonyra tenni a szabad-

ságjogok politikai kultúrája iránt. Én ugyan azt látom, hogy a szociális érzékenység egyazon társadalmon belül is inkább csökken, semmint növekedne az alulprivilegizált népesség iránt (nemcsak nálunk, hanem a Rajnától nyugatra is) – nem is beszélve a harmadik világ vagy a Habermas által kiemelten kezelt menekültügy problémáiról –, és egyre messzebbre kerülünk a társadalmi igazságosság Rawls-féle eszméjétől, amely „a legrosszabb helyzetben lévő” pozitív diszkriminációját írta elő, az emberi jogok morális megalapozásának eszmetörténeti elemzését példamutatóan tartom. „A jog ilyen morális telítettsége a XVIII. századi alkotmányozó forradalmak eredménye. Aki ezt a feszültséget semlegesíti, az lemond egy dinamikus megértésről is, mely saját, félig-meddig liberális társadalmaink polgárait érzékennyé teszi a meglévő alapjogok egyre intenzívebb kihasználására és a garantált szabadságjogok kiüresedésének újra és újra akuttá váló veszélyére.” (36. old.)

Ennek a szociális érzékenységnek és morális veszélyérzetnek kellene megbirkózni *Az európai unió válsága a nemzetközi jog konstitucionalizálásának fényében* című fejezetben a pénzügyi krízis következtében előálló politikai dezintegrációval és morális széteséssel. A kiindulópont változatlanul a kanti posztulátumok világa, s a végállomás a világállam kozmopolita víziója: „Az alábbiakban egy új, meggyőző narratívát kívánok kifejteni a nemzetközi jog olyan konstitucionalizálása szempontjából, amely Kant nyomán messze túlmutat a *status quón*, egy leendő kozmopolita jogállapot felé, e narratíva magva pedig az, hogy az Európai Unió fontos lépésként fogható fel a politikailag konstituált világtársadalom felé vezető úton.” (*I. Miért mára lett csak igazán alkotmányos projekt Európa?* 40. old.) Fenomenológiai-
lag hiánytalanul felsorolja a napi hírekben ránk zúduló tényeket: pénzügyi válság, megtetőzve a bankok rossz értelemben vett nemzetek fölötti gazdaságpolitikájával, Európa versenyképességének elvesztése, ami a jóléti állam leépítéséhez vezet, az előzőkre hivatkozó nacionalista-populista politika, melyben a kormányok Európa-ellenességgel kívánják kompenzálni

legitimitáshiányukat... Ám Habermas válasza, mint *anno* Tocqueville-é, a demokrácia ellentmondásaira: a több demokrácia, azaz itt: több Európa. „A problémák elképesztő nagyságát látva elvárható volna, hogy a politikusok végre – ha és de nélkül – kiterítsék az európai kártyákat az asztalra, és agresszíven felvilágosítsák a népességet a rövid távú költségek és az igazi haszon viszonyáról, tehát az európai projekt történelmi jelentőségéről.” (43. old.)

Az európai projekt lényege a politikai hatalom *racionalizálása és civilizálódása* (ezt Bibó István a hatalom humanizálásának hívta *via* a félelemmentesség csökkentése), ennek legéleselemjűbb ellensége megint csak Carl Schmitt, aki elvetette a politikum mindenféle morális-metapolitikai megítélhetőségét: „A politikum szubsztanciáját ő egy jogilag konstituált uralkodói hatalom önérvényesítő képességként fogta fel, mely hatalmat azonban nem szabad normatív bilincsekbe verni.” (45. old.) Nekem olybá tűnik, hogy a hatalomnak ez a normamentes felfogása a hatalom birtokosai számára vonzóbb alternatíva, mint a humanizált hatalom erkölcsi (emberjogi) normák által korlátozott-kontrollált formája, mely Habermas szerint „nem ismer többé belső ellenséget, csak bűnelkövetőket”. A barát-/ellenségfelismerő mechanizmusként működő politika túlélte a *Politikai teológia* szerzőjét, s ha egyazon államon belül ez a helyzet, mit remélhetünk az államok közötti kapcsolatok kozmopolita kibontakozásától? Habermas hite töretlen a kanti racionalis és morális teológia érvényességében: „Először a nemzetállamok alárendelik magukat a szupranacionálisan tételezett jogoknak, másodsor az uniós polgárok összessége osztozik az alkotmányozó hatalmon. [...] Az európai egyesülés civilizatorikus szerepe csak egy távolabbra nyúló kozmopolitizmus fényében érvényesül igazán.” (47. old.)

Az Európai Unió a transznacionális demokrácia és a poszt-demokratikus végrehajtói federalizmus közti választás előtt című fejezet már több jogtechnikai elemzést tartalmaz, bár ettől pusztán politikaelméleti szempontból nem kevésbé érdekes, csak talán kevésbé fennkölt-filozofikus. A kiinduló

tétel mintha ellentmondana ennek, hisz lényegében megint csak a Kant-Herder-vita forrásvidékére visz vissza: „Szeretnék az Európai Unió példáján azzal a tézissel foglalkozni, amelyre az euroszeptikusok politikai defetizmusa elsősorban támaszkodik, nevezetesen azzal az állítással, hogy a népszuverenitás transznacionalizálása nem lehetséges a legitimitáció fokának csökkentése nélkül.” (49. old.) A népszuverenitás rousseau-i (robespierre-i) koncepciója mint az „egy és oszthatatlan” hatalom kifejeződése persze kizár minden metapolitikai-morális szempontot a demokratikus felhatalmazású nemzetállam szuverén politikáját illetően, ám az emberjogi-jogállami normatívítás kanti és condorcet-i koncepciója a nemzeti szuverenitás korlátozását implikálja. „A civilizatorikus elem tehát már nemzeti szinten abban áll, hogy az önkényes hatalom alá van rendelve a maguk az uralomnak alávetettek által (és nevében) legitím módon tételezett jognak.” (58. old.) A joguralom ideálja azonban nem teszi értelmetlenné a szuverén állam politikáját felülírni képes metapolitikai megfontolások lehetőségét firtató „transzcendentális főkérdés” felvetését: „Ki szankcionálja azonban a hatalommonopolistát, ha ő más akar?” (uo.) – azaz semmi mást, mint az aktuális hatalmi érdek kizárólagos képviselőjét... A szankció nem más, mint az európai alkotmányozási folyamat racionalitása: „Egy racionálisan rekonstruált alkotmányozási folyamat perspektívájából az európai jognak való alárendelődést azon tény következményeként foghatjuk fel, hogy két különböző alkotmányozó szubjektum működött együtt egy szupranacionális közösség megteremtésének közös célja jegyében.” (61. old.) Pontosabban a szankció az, hogy kizárjuk őket (még pontosabban: kizárjuk önnön magukat) eme racionális közösség teleologikus tevékenységéből. El tudom képzelni a nacionalista hatalommonopolisták kétségbeesését. „Ma már csak a jobboldali populizmus operál az egymástól elzárkózó és a határokon átnyúló akaratképzést akadályozó nemzeti megaszubjektumok – karikatúraszerű – képével.” (78. old.) Csak?

Ám az irracionális nemzeti mitológiákat megidézó jobboldali popu-

lizmusnak nagyon is racionális motívumai vannak az Európa-ellenes közhelyek hangoztatására: „olyasvalamit kellene akarniuk az európai közjó érdekében, ami ellentmond saját hatalommegtartási érdeküknek.” (81. old.) Habermas hite szerint éppen a gazdaságilag és politikailag egységesülő Európa képes a kulturális különféslegesség értékeinek megőrzésére.

Sőt ami nehézség adódik a szuverén nemzetállamok transznacionálisizálása terén, azt az igazi globalizáció, világállam és világpolgári állapot irányába történő továbblépés képes megoldani.

(III. *A nemzetközitől a kozmopolita társadalom felé*) „A narrativa, melyet az európai egyesülésre javasolok, egy politikailag konstituált világtársadalom gondolatában folytatódik.” (83. old.) A gondolati folytatás lényege az emberi jogok impotens ENSZ-dekrétumokból valódi szankciókkal felruházott, számon kérhető követelmény-nyé tétele: „az emberi jogok állami érvényesítésének globális ellenőrzése, valamint a népeiségek aktív védelme a bűncselekményeket elkövető kormányokkal szemben”. Ezen védelem eszköze lehet a „humanitárius intervenció” is, amennyiben „magában foglalja a kötelezettséget a működőképes infrastruktúrák tartós kiépítésére” (88. old.), azaz a „jöttem, láttam, kivonulok” megoldása helyett a valóságos jogállami garanciák – és a működésüket biztosító materiális feltételek (?) – realizálása legitimálhatja a nemzeti szuverenitás sérelmének tekinthető nemzetközi beavatkozást. „A tagállamok tudatváltozásával, hogy kezdik nem szuverén hatalmakként, hanem a nemzetközi közösség szolidáris tagjaiként felfogni magukat, magasabb szinten folytatódhat a politikai uralom gyakorlásának civilizálása.” (89. old.) Ahhoz, hogy a hatalom civilizálódását a polgárok moralizálódása követhesse, a kanti erkölcsök metafizikájának közvetlen politikafilozófiai értelmet kell nyernie. „Csak valamennyi felelősen cselekvő személynek ez a morális univerzuma, a kanti „célok birodalma” az egyedüli, ami teljesen inkluzív: senkit sem zár ki. *Bármely tetszőleges* személyt érő jogtalanság vagy sérelem hatással van morális érzékenységünkre, és morális felháborodást vált

ki vagy segélynyújtásra késztet.” (91. old.) Nálunk ez a morális imperatívusz még a nemzeti közösségen belül is nehezen érvényesül, de ennek ellenére – vagy éppen ezért? – jó olvasni Habermas művét, melyet az a töretlen hit hat át, hogy „a nemzetközi közösség világpolgárok választásán nyugvó reprezentációja révén *kozopolita közös-ségé bővül.*” (92. old.)

A kötet két interjúval zárul, amelyek megkísérik a kanti morálfilozófia kategorikus imperatívuszainak és világpolgári szempontú történelemfilozófiai teleológiájának transzcendentális dedukcióját a napi politika jelenségvilágába.

Az emberpróbáló fordítás Papp Zoltán műve: ha azt mondanám, hogy olvasmányos, akkor nem Habermas-szövegről volna szó, inkább a nehézség minimalizálására törekedett a nem mindig létező magyar terminológiával, illetve annak hiányával küszködve. Kiváló szakmai teljesítmény, ha lenne hazánkban komolyan vehető „állampolgári ismeretek” tantárgy, kötelező irodalomként ajánlanám.

LUDASSY MÁRIA

Slavoj Žižek: A törekeny abszolútum

**AVAGY: MIÉRT ÉRDEMES HARCOLNI
A KERESZTÉNY ÖRÖKSÉGÉRT?**

Ford. Hogyinszki Éva – Molnár D. Tamás. Typotex, Bp., 2011. 318 old., 3200 Ft (Radikális gondolkodók)

„Ez a baj, ha beleszeretünk egy álomképbe, hajlamos valósággá válni” – mondja a *Fegyvernepper (Lord of War, rendezte Andrew Niccol, 2005)* című film főszereplője, miután feleségül vette a fotómodellt, akiért gyerekkora óta rajongott, és felismeri, hogy a valódi nő más, mint az álomkép, amelyet egész életében hajszolt. Slavoj Žižek magyarul frissen megjelent könyve filozófiai és politikai kontextusban veti fel ugyanezt a problémát.

Žižeket nevezték már a kultúraelmélet Elvisének és a filozófia Boratjának is: filmek főszereplője,

botrányhős és sztárfilozófus. 1949-ben született, a Ljubljana Egyetemen filozófiát, a Párizs VIII. Egyetemen pszichoanalízist tanult. A francia posztmodern irányzatokkal már nagyon korán megismerkedett, 1967-ben, elsőéves egyetemistaként kiadott egy Derrida-fordítást. Az 1980-as években, Jugoszlávia mélyülő válsága idején tagja volt a Neue Slowenische Kunst (NSK) nevű ösztönművészeti kollektívának, amelynek tevékenységéből hazánkban talán a Laibach (Ljubljana német neve) együttese a legismertebb. Szlovéniában a legnagyobb feltűnést akkor keltették, amikor 1987-ben egy náci poszteren a német zászlót jugoszlávra, a birodalmi sast békegalambra cserélték, majd a művet beadták a jugoszláv ifjúsági nap pályázatára, amelyet meg is nyertek. Az üzenet világos: a totalitarizmus nem egy 1933–1989 között lejátszódott intermezzo az emberi kultúra történetében, hanem folytonosan, fenyegetően jelen lévő alternatíva.

Žižek nemzetközi hírnévre *The Sublime Object of Ideology* című, 1989-ben megjelent könyvével tett szert, s abban már kész a recept, amely az azóta eltelt 25 évben sorra meghozta a sikereket: a kommunista kritikai hagyomány és a német idealizmus filozófiájának keverése a lacani pszichoanalízis „hermetikus” hagyományával. Ebben a könyvben Žižek a marxi hamis tudat fogalmának újfajta rekonstrukcióját nyújtotta: a hamis tudat nem a valóságot elfedő ködkép, hanem a valóságot a mélyből strukturáló elv. A német, a francia és az angolszász hagyomány innovatív összeboronálása átütő sikert aratott, és bár kezdetől fogva voltak hangok, amelyek kétségbe vonták, hogy Žižek filozófiájának bármi értelme lenne (például: *Who is Žižek and Why is He Corrupting My Son?* <http://heywoodgould.com/pages/?p=205>), könyvek sokaságát adta ki, számtalan előadást tartott, és korunk leghíresebb filozófusának számít. Ettől függetlenül magát továbbra sem népvezérnek, sokkal inkább egyfajta örök Szókratésznek látja, aki megfelelően provokatív kérdéseivel segít rátalálnunk a helyes válaszokra. Ha más nem is, annyi bizonyosan állítható *A törekeny abszolútum*ról, hogy provokatív.

Az elméleti keret továbbra is a marxizmus és a német idealizmus újraértelmezése Lacan szellemében. Központi tézise szerint *an sich* és *für sich* hegeli megkülönböztetése a társadalmi rend pozitív valóságát állítja szembe az elérhetetlen, de realizálható lehetőséggel (vö. Slavoj Žižek: *Die Nacht der Welt*. Fischer, Frankfurt/M., 1998. 161. old.). Érdekes kiemelni, hogy amikor Žižek arról beszél: a társadalmi rend valami mögöttes realizációja, akkor nem arra gondol, hogy a noumenális szint fenomenálissá válik, hanem arra, hogy az, ami addig csak mint lehetőség volt meg, valósággá válik (uo. 174. old.). Úgy gondolja, hogy *A tiszta ész kritikájában* Kant azt fejtegette, hogy a tapasztalt valóság csak egy virtualizált/fikcionalizált valóság, amely mögött ott a *Ding an sich*, amelyet ha megpróbálunk elérni, antinómiákba ütközünk. A világot ugyanis a határai konstituálják, a valóságot csupán a keret „tartja össze”, és ha a keret összetörik, elvész a realitásérzésünk (uo. 27. old.). Vagyis Žižek szerint a kanti ész ítéletalkotásának határai a nyelv határai, a nyelvi jelentések pedig szükségszerűen partikulárisak, nem képesek teljes és konzisztens rendszerként felfogni a tapasztalatot. Így a valóságról alkotott képzetekben inherens ellentmondások vannak, ezek fejeződnek ki az antinómiákban. Žižek szerint Hegel nagy felismerése az, hogy a mögöttes valósághoz (a kanti *Ding an sich*hez) nem azért nem tudunk eljutni, mert elérhetetlen, hanem mert még nincs, a kultúra nem realizálta, és mint ilyen még ésszerűtlen, pusztán a jövő ígéretét hordozza (uo. 102. old.). Hogy pontosan mi a természete a jövő ezen ígéretének, s hogy ez az ígéret elválasztható-e a hamis tudatot szervező ideológia fenéges szellemétől, erre keresi a választ *A törékeny abszolútum* lapjain.

A törékeny abszolútum Žižek második magyarul megjelent könyve (az első az *Eszmélet* 2009. téli számának mellékleteként megjelent *Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat* volt) – a legkésőbbi abból a négyből, amelyet angol kiadója, a londoni Verso 2008-ban *The Essential Žižek* címmel adott ki. Az eredetileg 2000-es kötet magyar fordításában ennek a gyűjteménynek az újabb kiadásához írt elő-

szó is helyet kapott, amely a 2004-es francia fejkendő-törvény kapcsán született tanulmány átdolgozott verziója. Jól döntött tehát a kiadó; az egyébként áttekinthetetlenül gazdag életműből feltehetően egy reprezentatív példányt sikerült kiragadni. A kötetet Kiss Lajos András utószava egészíti ki, amely Žižek filozófiáját Badiou felől értelmezi.

A könyv bevezetésből és tizenöt fejezetből áll, amelyek – első pillanatra – teljesen esetleges sorrendben követik egymást. Valójában nagyon tudatosan felépített szerkezettel van dolgunk, ahol minden fejezet az előzőben kibontott fogalomra épül. Žižek a komplex filozófiai problémákat publicisztikusnak tetsző esszébe ágyazza; a filozófiailag komolyabb előképzettséget igénylő részeket mindig hétköznapi példák segítségével igyekszik megértetni. Végletekig egyszerűsítve a szerző tézise az, hogy a klasszikus marxizmus azért nem képes a kapitalizmus tényleges alternatíváját nyújtani, mert maga is csupán a kapitalizmus valóságos viszonyai által kitermelt, lehetőségnek látszó ideológia, amelyet előbb meg kell semmisíteni ahhoz, hogy – alávettve a kapitalizmus immár valóságos és nem ideologikus viszonyainak/törvényeinek – megpillantsuk és valóra váltsuk a kapitalizmus „mélyén” meglévő „valódi” lehetőséget, a kommunizmust. Hogy egy efféle „visszaszámlálást” hogyan lehet sikerrel végrehajtani, arra a kereszténység mutathat példát azzal, ahogyan a tevékeny, „munkás” (buzgó) szeretet a mózesi (világi) törvényhez viszonyul.

Vagyis Žižek kiinduló tézise szerint a keleti vallások, a New Age és a vallási fundamentalizmus ugyanazt a helytelenül felfogott lehetőséget teszik meg – éppen ezért szükségképp sikertelen – programjuknak, amellyel szemben a(z autentikus) kereszténységnek és a kommunizmusnak mint a „valódi lehetőség” hírnökeinek együtt kell felvenniük a harcot. Egy robusztus valóságról és a törékeny abszolútumról szólnak, míg amazok egy törékeny valóságról és hatalmas „mögötteséről” tudnak. A hatalmas mögöttes indítja őket arra, hogy a lehetőséget adottságként, megvalósítását pedig külső relációként fogják fel. Ez-

zel szemben a törékeny abszolútumról tudók úgy tudják, hogy a lehetőséget a fennállóból kell kidolgozni: lévén nem eleve adott, hanem a valóság részeként létrejövő, belső cél.

Žižek egyik legmarkánsabb fogalma a kísértet, amelyet a Balkán-jelenség elemzésében vezet be. A kísértet tulajdonképpen megszemélyesíti azt az inkonzisztenciát, amelyet a szükségszerűen „törött” kanti világkép apóriákban fejez ki, viszont a hegeli keretben mozogva a szellem fejlődése egy adott szintjének, egy tudatformának az öntudatlanul jelen lévő lényegét fejezi ki: „Hogy megragadjuk egy korszak lényegét, annak minden bizonytalanságát és legjobb módja, ha nem azokra a nyilvánvaló vonásokra összpontosítunk, amelyek meghatározzák annak a társadalmi és ideológiai építményét, hanem az ott kísértő szellemekre, melyek bár nem létező entitások, mégis macacsul *kitartanak*, és szüntelenül éreztetik jelenlétüket.” (5. old.) A szóhasználat találó, mivel ezek olyan értelemben „élőhalott” entitások, hogy bár hatóerőként lépnek fel a társadalomban, létezésüket csupán egy másik entitástól, az őket létrehozó tudati alakzattól nyerik. Ezekben a kísértetekben jut kifejezésre az a belső feszültség, amely egy-egy kor eszmei rendszerét és társadalmi gyakorlatát jellemzi, tehát az egyes korok a kísérteteik felől érthetők meg legkönnyebben. A Balkán-kísértet is ilyen, sehol sem lévő, de mindenütt megbúvó kísértet, amely az európai liberális multikulturalizmus belső ellentmondásait hozza felszínre. Mivel a Balkán fehér emberek lakják, ott gatlás nélkül törhetnek elő olyan sztereotípiák, amelyeket más környezetben senki sem engedne meg magának. Így az, aki a Balkánról úgy beszél, mint az etnikai konfliktusok „természetes” kitörési pontjáról, ahol az emberek vérében van az erőszak, a valóságosan meglévő és valóságosan ható konfliktusok helyett öntudatlanul a saját világnézete konstruált ellentétéről tesz állításokat, leleplezve önnön ellentmondásos nézeteit.

Žižek szerint a marxi kommunizmus ugyanolyan kísértet, mint a Balkán-kísértet, csak nem a liberális demokrácia, hanem a kapitalizmus kísértete. Ennek megfelelően nem

valóságos opció, hiszen nem veszi figyelembe, hogy a kapitalizmus korlátlan termelése csak kizsákmányolással lehetséges, ami egyszerre akadálya és motorja is. A kommunizmus tehát a kapitalizmusnak mint tudatalakzatnak a délibábja, tőle függetlenül nem létezhet, és valódi alternatívaként nem szolgál. A marxi vízió így hát sok szempontból nem több ideológiai pótléknál, mindazonáltal „legalapvetőbb tanulsága nem más, mint az, hogy bár minden égi kéména brutális gazdasági tényre redukálódik, ez a valóság megteremti saját kísértetiességét” (24. old.). Žižek szerint Marx felismerte a globalizáció (világerintkezés) fokozódását, amely minden értéket pénzértékké fordít le. A globalizációt a tőke mint permanens lehetőség mozgása okozza, amely idegen hatalomként áll szemben az emberrel, és kormányozza a világot.

A permanens lehetőség mint az örök lehetetlen ugyanakkor a társadalmi lét más területeit is meghatározza. Žižek állítása szerint a Coca Cola – amelyből minél többet iszunk, annál szomjasabbak leszünk – jeleníti meg a modern ember viszonyát az abszolútumhoz: benne próbálja meg a Semmit akarni, azaz a még nem valóságos lehetőséghez közvetlenül eljutni, ami azonban per definitionem lehetetlen. Ennek pedig az oka, hogy a tőkeviszonyok mindent racionalizáló tendenciája egyre nehezebbé teszi, hogy az ember ahhoz, ami a társadalmi valóságot konstituálja, valamilyen közvetítőn át viszonyuljon, hiszen a tőke ezeket a közvetítőket mind mint a maga közvetítőit magához hasonítja. A premodern művészetben még egyszerre volt jelen az a lehetetlen Dolog, a Semmi, a racionalizálhatatlan ésszerűtlen, amely létrehozta azt az Ürességet, a Tisztást, amelyet a műalkotás kitölthetett. Vagyis a műalkotás mint a lehetőségre utaló jelenvaló automatikusan feltételezhette a lehetőség meglétét. Ezzel szemben Courbet munkásságában már a modernség azon felismerése öltött testet, hogy a lehetetlen Dolog Semmi, és a művészet arra kényszerül, hogy a kitöltendő ürességet mint a jövőre utaló lét létezését fogja fel. Míg korábban az ember sötét bensőjéből, az ösztönösből „dolgozta ki”, artikulálta a művé-

zetet, a viszony immár megfordult, a művészet visszahúzódott az artikulálatlan ösztönösbe, a „világ éjszakaijába”, amelyet közvetítések nélkül akar külsővé tenni. Ez a visszahúzódás azonban önfelszámolás (hiszen ennek során az ember legsajátabb vonását, a munkát adja fel, amely által a szellemtelen környezetből – valóra váltva a benne lévő lehetőséget – kimunkálta a szellem produktumait). Csakhogy Žižek szerint éppen ez az embert önfelszámolásba taszító törés a modernitás lényege. Nem csak a művészet húzódik vissza a „világ éjszakaijába”, mert ez a modern ember alapállapota, aki elfelejtette, hogy az ember elsődlegesen nem az, ami (a lényege), hanem aminek mások látják, hiszen a létezés elsődleges síkja a társadalmi, interszubjektív dimenzió, nem pedig a fogalmak üres potencialitása. Nem is lehet meg nem valósult lehetőségről beszélni, mivel az csupán illúzió, ideológia; ha lehetőség lett volna, akkor meg is valósult volna. Érzéketes és gyakran ismételt példái szerint minden felesége az igazi volt – egészen addig, amíg ki nem derült az ellenkezője, és ha Oskar Lafontaine, a német szociáldemokrata pénzügyminiszter valóban veszélyes lett volna a kapitalizmusra, akkor ezt a veszélyt realizálta volna is.

A feladat tehát a valódi, a létezőben magában már meglévő lehetőség és a lehetőségnek tűnő, azonban valójában lehetetlen ideológia megkülönböztetése, amelyet Žižek az *Alljon meg a nászmenet* című film egyik jelenetével példáz:

„A film végén Cameron Diaz lakodalmában Julia Roberts (a »legjobb barát«, aki az egész történet során arra törekedett, hogy megakadályozza ezt a házasságot, csakhogy volt szeretőjét, a vőlegényt visszanyerje) belenyugszik régi partnere elvesztésébe, és elfogadva Rupert Everett, egy nagyon közeli homoszexuális barát javaslatát, a lagzi vendégei előtt szenvedélyes táncot lejt vele. Ők lesznek az igazi pár, szemben Cameron Diaz és a vőlegénye hivatalosan »valódi« kettősével, akiket minden szempontból »helyénvaló« szexuális viszony köt össze. Az igazán lényeges itt az, hogy Julia Robertset és Rupert Everettet, szemben az igazi párral, nem köti

össze a szexualitás: jóllehet csupán előadták a látványosságot, *bemutattak egy hamis színjátékot*, ám éppen ezért előadásuk bizonyos értelemben reálisabb, mint a másik pár »igazi szexének« közönséges realitása. Egyszóval ez a tánc kanti értelemben *fenséges*: amit ketten előadnak, ami megmutatkozik – átsugárzik – táncukon, az az abszolút tökéletes pár fantáziája, lehetetlen, utópikus álma, aminek a másik, »valódi« pár soha még csak közelébe sem érhet. [...] Tehát Roberts és Everett gesztusa arra irányul, hogy színre vigye azt a lehetetlen fantáziát, aminek szelleme végigkíséri és megkettőzi a »valódi« szexuális életet élő »igazi« párt. Paradox módon ezt csak azért teheti meg, mert ők maguk nem »valódi pár«, és mert (eltérő szexuális orientációjuk miatt) kapcsolatuk sohasem teljedhet be.” (113. old.)

Vagyis a lehetetlen pár fenséges, amennyiben a fennálló társadalmi rendben mutatják fel az ebben a rendben artikulálhatatlan, lehetetlen lehetőséget, amely lehetőség színjáték, tehát elfogadja a fennálló társadalmi normákat, de amely lehetőség nem ideológia, azaz éppen hogy nem a társadalmi rend függvénye, kísértete (ez amúgy az adott példánál erősen vitatható). Vagyis az ő táncuk a törékeny abszolútum, a közvetítőt kereső közvetítetlen lehetőség.

Ezt a különbséget, az ideológia és az abszolútum különbségét legjobban két apafigurán keresztül lehet szemléltetni: az egyik a jóságos és gondoskodó, a másik az erőszaktevő apa, filmekkel példálózva: egyfelől Roberto Benignitől *Az élet szép* (*La vita è bella*), másfelől a *Születésnap* (*Festen*) Thomas Vinterberg rendezésében. Žižek hangsúlyozza, hogy a premodern állapotban a gondoskodó apa lenne az, aki megvéd az erőszaktevőtől, azaz az ideológia ellátná azt a feladatát, hogy a lehetőség elfedésével konzerválja a társadalmi berendezkedést, azonban a modernításban, mióta a tőke minden közvetítőt asszimiláló mozgása teret nyert, az ideológia, az abszolútum és a társadalmi valóság menthetetlenül összekavarodott. Az ideológia nem képes betölteni funkcióját, felszínre tör a korábban elfedni kívánt lehetőség, majd azon nyomban ideológiaként lepleződik le: az igazi

iszonyat az, hogy csak az ideológia létezik, mivel az ideológiát a lehetőségtől (igazságtól) éppen az a társadalmi rend különbözteti meg, amely a modernitással széthullt. Másképpen megfogalmazva: Žižek egyik központi állítása az, hogy az ideológiát a valódi, társadalmilag felszabadító forradalmi filozófiától puszta a társadalmi kontextus különbözteti meg: az igazság nem inherens tulajdonság. Visszatérve a két apafigurára: a premodern állapotot felváltó helyzetben az erőszaktevő apa figurája az, aki mint a gondoskodó apák egyformaságával szembe forduló másság a társadalmi rend egy létező alternatívájának illúzióját nyújtja. Ezzel szemben a posztmodern igazság az, hogy csak pedáns családapák vannak, ők alkotják a társadalmi létezés elsődleges síkját, és ha elegünk van belőlük, akkor sincs másik család: őket kell megváltoztatni. Viszont ha csak a pedáns családapák léteznek, akkor pszichoanalitikus értelemben nincs különbség normalitás és szimpotóma között: minden jelenség tünet, a tünetegyüttes pedig maga a szubjektum, amelyet a betegsége (ideológia-igazság) definiál. Vagyis ha a betegséget meggyógyítjuk, akkor nem a „normál állapotot” állítjuk helyre, hanem elpusztítjuk a személyiséget. Heidegger szóhasználatával élve: immár a Léthé, a Tisztást definiáló Dolog (a lehetőség) nem a Tisztáson kívül helyezkedik el, hanem maga válik a Tisztássá, amely hozzáférhetetlenül meghatározza társadalmi valóságunkat.

„Nem ez az igazság végső *borzalma* – az tehát, hogy egy egyedi, preontológikus, obszcén forgatókönyvet követ, s ha ez a szcenárió már nem működőképes, akkor maga az igazság szertefoszlik? Az a paradox mindebben, hogy a fantázia nem egyszerűen megzavarja/eltorzítja a »dolgok igazi egyensúlyát«, hanem egyúttal a kiegyensúlyozott Univerzum minden képzetének is *alapjául* szolgál. A fantázia nem valami egyedi túlzás, ami megzavarja az univerzum rendjét, hanem maga az erőszakos, egyedülálló túlzás, amely *alátámasztja* az ilyesféle rendről alkotott összes elképzelést. [...] A metafizika abba az »illúzióba« ringatja magát, hogy e rettenetes idegen test végső soron esetleges, és

magát az igazságot nem érinti, csak a hozzá vezető utat zárja el előlünk – vagyis a metafizika még nem áll készen arra, hogy beismerje: mikor meghamisítjuk az igazságot, akkor az igazságban rejlik, a lényegét alkotó torzulásokra építünk.” (147–148. old.)

Vagyis a modernitás törése a relativizmus törése: társadalmi valóságunktól független igazságok (lényegeg) nem léteznek, azonban egy másfajta lehetőség, a törékeny abszolútum lehetősége megsejthető, amennyiben a saját létállapot elégtelensége és esetlegessége megérezhető.

A hangsúly tehát a saját létállapot elégtelenségének megérésén van: Marx kommunizmusviziójának éppen az volt a gyengesége (ami miatt ideológiaként lepleződött le), hogy nem tudott az adott társadalmi valóságról „leválni”, nem tudta a kapitalizmust elégtelennek tekinteni, hanem egyfajta idealizált változatát nyújtotta. Az elégtelenség felismerése azonban az alternatíva felismeréséhez vezet, amire a keresztény példa az *agapé* páli fogalma. Žižek szerint az *agapé*t legjobban Zeuxisz és Parrhasziosz versengése alapján lehet megérteni: míg Zeuxisz a madarakat megtévesztően élethű szőlőfürtöt festett, Parrhasziosz egy függöny olyan megtévesztően élethű képét hozta létre, hogy Zeuxisz igazának vélte, és arra kérte Parrhaszioszt, húzza végre el a függönnyt és mutassa meg a festményét. Vagyis míg a társadalmi valóság azt próbálja elhitetni, hogy maga az egyetlen valóság, addig az ideológia azzal kecsegtet, hogy valamely mögöttes igazságot fed el, amelyet valahogy meg lehet érteni (gondoljunk csak az összeesküvés-elméletekre). Ezzel szemben az *agapé*, a munkás szeretet egyszerre ismeri fel, hogy a társadalmi valóságnak nincsen alternatívája, és hogy az a valóság nem az egyetlen valóság (azaz hogy nincsen semmi a függöny mögött, de ettől még nem a függöny a végső valóság), hanem a lehetőséget a valóságból kell kidolgozni, hogy egyáltalán valóságként megjelenhessen. Azok a megfontolások, amelyek a természetre apellálnak, a függöny mögöttire apellálnak, tehát ideológiaként lepleződnek le – ezzel szemben a politikai megoldás a természet helyett a kultúrára alapozza magát.

A kultúrára alapozott politikai és a természetre alapozott megoldás kettőse a vallásokban is visszaköszön: Žižek elgondolása szerint a keleti vallások és a kereszténység mint globális és univerzális vallások állnak szemben egymással. A globális vallások képzeletében a törékeny valóságot hatalmasabb mögöttes erők (sors, karma, brahma stb.) irányítják, amelyek az ellentétes elvek egyensúlya és az állandóság felett őröködnek, ha bármelyik elv valamiért túlteng (hübrisz), akkor lecsapnak, és így helyreállítják a társadalmi rendet. Az univerzális vallások lényege az elkülönítés: mindenki közvetlenül lehet részese az univerzálisnak, nincsen szüksége a társadalmi közvetítőkre, viszont részesedésével újraterelemi és elhatárolja magát a társadalmi meghatározottságtól (nemzeti identitás, emberi lényeg stb.); egy teljesen új dimenziót hoz létre, amely aláveti magát a törvénynek, de lényegét tekintve szemben áll vele. Vagyis, szól Žižek második központi állítása: a kereszténységben és a kommunizmusban közös, hogy egy minden közvetítőt magához asszimiláló erővel szemben úgy lépnek fel, hogy elfogadják a fennálló társadalmi rendet, ezzel azonban el is határolódnak tőle, leválasztva magukat annak belső mozgásáról. Azáltal, hogy kereszténység és kommunizmus csak a társadalmi rend formális törvényeit ismeri el, anélkül hogy elismernék belső, lényegi oldalát, tulajdonképpen tökéletesen kiüresítik, és magukat függetlenítik tőle: ezáltal válnak igazi alternatívává a kísértet helyett, ezáltal válnak a régi rend lényegének kifejezőiből egy új rend hírnökeivé. Ebben a keretben értelmezhető Žižek provokatív kijelentései, például hogy „az etnikai *gyűlölet* ellen [...] még több *gyűlöletre* van szükségünk, még hozzá az igazi *politikai gyűlöletre*” (18. old.). Hiszen a politikai gyűlölet nem más, mint az elválasztás eme aktusa: Žižek szerint nem lehet egy rend ellen toleránsan fellépni, hiszen ezzel akceptálnánk a lényegét (ami a toleráns polietizmusok megoldása lenne), csakis a „hamis lényegeg” elutasítása lehet az igazi politikai alternatíva.

„A látszat és a valóság itt már nem egymás ellentétei: az, aki szeret, éppen azért láthatja a másikat olyannak,

amilyen az valójában, és azért képes a gyarlóságaiért, nem pedig azok ellenére szeretni őt, mert hisz a látszatban. Ilyen megfontolások alapján szembe kell állítanunk azt a keleti elképzelést, mely szerint valóságunk törékeny, csalóka látszata mögött ott rejlik az Abszolút Üresség-Lényeg-Alap, azzal az elgondolással, miszerint éppen a hétköznapi valóság az, ami kemény, tehetetlen, ostoba módon egyszerűen csak ott van, miközben az Abszolút alapvetően törékeny és mulékony. [...] Az imént vázolt különbséget fejezi ki az *idealizáció* és a *szublimáció* lacani szembeállítása is: a hamis idealizálás eszményít, nem vesz tudomást a másik gyengéiről, pontosabban: nem vesz tudomást a másiktól mint olyanról, s úgy tekint rá, mintha csak üres filmvásznon lenne, amelyre rávetítheti saját fantazmagóriáit. Az igazi szeretet ezzel szemben olyannak fogadja el a szeretett személyt, amilyen valójában, s nem tesz mást, mint hogy a Dolog, az abszolút Tárgy helyére állítja őt. Amint azt minden igazi keresztény tudja, a szeretet nem más, mint *munka* – annak az ismételt eloldódásnak a nehéz és fáradságos munkája, melynek során újra és újra ki kell mozdulnunk a tehetetlenségéből, amely arra kényszerít bennünket, hogy azonosuljunk a renddel, amibe beleszületünk.” (224. old.)

A természetre és a kultúrára alapozott válasz különbségét a következő példa segíthet jobban megérteni: egy nő vallási okokból visszautasította a vérátömlesztést, amikor azonban a bíró megkérdezte, hogy akkor is bűn volna-e, ha akarata ellenére kapná meg, nemmel felelt, így döntésképelennek nyilvánították, és elvégezték a beavatkozást. Žižek számba veszi a döntés aktusa mögötti lehetséges indokokat (titkon szeretett volna tovább élni, nem akart hazudni stb.), majd megállapítja, hogy a szubjektív motívumok lényegtelenek, az igazság számát, ami a felszínen van, hiszen azzal, hogy a mögöttes indokait firtatjuk, éppen a politikai döntés lehetőségét vitatjuk el tőle, és képtelenek vagyunk más keretben értelmezni cselekedetét, mint a sajátunkban. Ugyanez a példa jelenik meg a NATO-bombázásnak kitett bosnyák esetében, akire addig tekint jó szemmel a nyugati média,

amíg a Nyugatról értelmezhető áldozati szerepben mozog, és nem próbál meg autonóm politikai döntéseket hozni. Hasonló az ószövetségi törvény jézusi beteljesítésének mechanizmusa: nem azáltal lázad a törvény ellen, hogy nem tartja be, hanem formális betartása mellett a lényegi magvát vitatja el, amikor a házasságtörésen felül a házasságtörés gondolatát is bűnnek tekinti.

Žižek szerint a legjobban a politikai magatartást Sethe-Médea példázza, aki (Antigonével szemben) nem lázad a törvény ellen, hanem elfogadja, és elpusztítja a számára legkedvesebbet. Vagyis a kommunizmusba csak az áldozaton keresztül, a legkedvesebb törvényszegő – hiszen mindig a törvényszegő a legkedvesebb – föllázadásán keresztül vezet az út. Összefoglalva tehát a lényegét: minden kor rendelkezik egyfajta társadalmi valósággal, amelyet egy ideológia tart össze, és amelynek lényege az elhallgatott kísértetekben jelenik meg; a valódi politikai lázadás egyedül úgy lehetséges, ha ezen kísértetek helyett a társadalmi rendnek alávetett, de attól elválva, a valóságból dolgozzuk ki a törékeny abszolútumot. Vagyis az álomképekkel nem az a baj, hogy hajlamosak valósággá válni, hanem éppen az, hogy nagyon is valóságosak, amennyiben nem jelentenek valódi alternatívát a valósághoz képest, csak annak áttetsző másai; a helyes út követéséhez azonban a valódi nő valódi mosolyában kell meglátni az abszolútumot, vagyis egy másik valóság ígéretét.

Ennek a rendkívüli erejű Hegel- és Marx-interpretációnak az egyik legnagyobb erénye, hogy képes e két különböző filozófiai hagyományban mozogva egyszerre újat és relevánsat mondani, miközben Lacan is működőképes fogalmi keretet kínál. Žižek Hegel-recepciója annyiban újszerű, hogy az elismerés-filozófia hagyományától függetlenül képes egy hegeliánus etikai és politikafilozófiai koncepciót úgy kidolgozni, hogy elegánsan megkerüli a Hegel-kutatást már Hegel halála után megosztó nagy kérdést, a kereszténység és hegelianizmus viszonyát. A marxista tradícióban azzal nyújt újat, hogy az althusseriánus, konstruktivista marxizmusnak az em-

beri lényegét elvető antihumanista irányzatát újítja meg, és ebben a keretben mutat fel autentikus programot, ám anélkül, hogy tárgyalná az irányzatot jellemző problematikus kérdéseket. Mindemellett képes úgy illeszkedni a posztmodern filozófia nagy narratívák lebontó áramlatába, hogy nem mond le a hagyományos filozófiai kérdések megválaszolásáról. A hegeli tudatformák értelmezésével megszelidíti a lacani relativizmust, a lacani pszichoanalízissal a marxi történelmi materializmusba lehel új életet, a marxi kritikai filozófiával pedig a hegeli abszolút idealizmusnak ad politikai jelentőséget. Összességében tehát miközben lépten-nyomon a humanista marxizmus ellenében foglal állást, valójában az – a kommunizmust és kereszténységet egységben látó – politikafilozófiai felszabadulás, amelynek programját felvázolja, sokban hasonlít a humanista marxizmus szabadság-filozófiáihoz, hiszen a végső üzenet az, hogy a kommunizmus, a politikai társadalom csak akkor valósul meg, ha a hamis tudat belső elnyomásától megszabadulva a kapitalizmus világán belül látjuk meg lehetőségét.

Kritikai megjegyzéseket fűzni Žižek bármely munkájához herkulési feladat, hiszen paradox módon annyi lehetséges felületet nyújt a mű a kritika számára, hogy nehéz megtalálni a lényeges pontokat. Természetesen korlátlanul lehet kritizálni a könyvet, amiért stílusában a retorikai hullám gyakran elmosza a filológiai precizitást: kevésbé világos, hogy mennyiben lehet legitim Hegel-interpretációnak tekinteni azt a gondolatmenetet, amely végső soron lemond az abszolút igazság nézőpontjáról (hiszen csak a politikai cselekvés lehetőségét mint a természetre alapozott cselekvéssel való leszámolást, a kommunizmus igazságát mint a kapitalizmustól független igazságot ismeri el). Szintén nem egyértelmű, hogy az abszolútum schellingi-heideggeri megsejtése (és úgy egyáltalán az egész könyv mód-szere) mennyiben illeszkedik akár Hegel, akár Marx szigorúan tudományos programjába. Erősen vitatható az a vallásfogalom, amely szerint a buddhizmus és a kereszténység egy csoportot alkot, a judaizmus és minden más vallási jelenség pedig egy másik,

ezzel szemben álló formát. Szintén nem teljesen világos, hogy praktikus-e a modern és premodern társadalmak különbségét a politikai, kulturális és művészi életben egyaránt egyetlen, ráadásul rendkívül specifikusan gazdasági kérdésre redukálni stb. Ezek az ellenvetések azonban nem tekinthetők immanens kritikának abban az értelemben, hogy a könyv belső logikája alapján nem értelmezhetők: természetesen igaz, hogy nem precíz a vallásfogalma, de Žižek nem vallástudományi munkát akart írni, és amire használja, arra tökéletesen megfelel.

Egy mozzanatot azonban szeretnék a végén kiemelni: Žižek amellett érvel, hogy a politikai cselekvés kvázi „megszüntetve megőrzi” a korábbi társadalmi formát az elválasztás által. Jelen esetben az a kisebbik probléma, hogy a hegeli megszüntetve megőrzés éppen hogy a megszüntetettnek a lényegi és nem a formális mozzanatát őrzi meg, az azonban sokkal súlyosabb gond, hogy nem világos, a formális mozzanatot hogyan őrzi meg. Tulajdonképpen két példánk van a politikai tette: az ószövetségi törvény beteljesítése és a pogány világtól való elválasztás. Az előbbi esetében az elképzelés működni látszik, az utóbbi esetében azonban igencsak erőltetett a hasonlat: persze állíthatjuk, hogy a kánonjog őrizte meg a római jogot a középkor számára, de ebben látni a pogány világ és a kereszténység viszonyát erős leegyszerűsítés lenne. Annál is inkább, mivel Žižek maga állítja, hogy módszere a történelmi materializmus módszere, tehát elvben kellene rendelkeznie valamilyen átfogó elképzeléssel arról, hogyan következnek egymásra a társadalmi formák, azonban, mint látható, ennek a könyv semmi jelét nem mutatja, olyannyira nem, hogy még az sem világos, hogy a gazdasági vagy a kulturális tényezők tekinthetők primernek: a tőke mozgásáról írottak az előbbit valószínűsíték, de maga az elhatárolás gesztusa a másodikat valószínűsíti. A könyv tehát nem problémamentes, azonban határozottan provokatív olvasmány, amely számos filozófiai tradíció felé kínál kapcsolódási pontot.

Nagy Boldizsár: A magyar menekültjog és menekültügy a rendszerátalakítástól az Európai Unióba lépésig

**ERKÖLCSI, POLITIKAI-FILOZÓFIAI ÉS
JOGI VIZSGÁLÓDÁSOK**

Gondolat Kiadói Kör, Bp., 2012. 330 old., 2600 Ft

Sokan vártuk, sok éven át Nagy Boldizsár könyvét. A menekültek szabad mozgásával és a magyar menekültjoggal kapcsolatos gondolatainak összegzése több évtizedes alapos kutatás eredményeként terjedelmes monográfiával gazdagította a téma hazai szakirodalmát. Az olvasmányos és több tudományterület módszereinek alkalmazásával megírt munka bizonyára kötelező irodalom lesz a téma iránt érdeklődők számára. A szerző a menekültjog és menekültügy elemzése során bejárja az etikai, filozófiai, jogpolitikai, szociológiai és közgazdasági szakirodalmat, a különböző szakmák és érvek világát, így nemcsak a jogtudó olvasó számára nyújt értékes olvasmányt.

Nagy Boldizsár a menekültügy ismert és elismert szakértője mind a hazai, mind a nemzetközi szakmai szinten. Az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán és a Közép-Európa Egyetemen folytatott oktatói tevékenysége mellett több mint két évtizede dolgozik szakértőként a menekültjog hazai és nemzetközi alakításán, elemzésén. Részt vett az 1997. és 2010. évi menedéjogi törvények megalkotásában és az ENSZ Menekültügyi Főbiztosság, az Európa Tanács, a Menedék Egyesület, valamint a Magyar Helsinki Bizottság munkájában is. A menekültügy témájában több mint félszáz tanulmány és cikk szerzője, itthon és határainkon kívül megjelent könyvek szerkesztője.

Ez a régen várt könyve a menekültügy iránt érdeklődők értékes olvasmánya. Sorvezető lehet a jogalkotónak, iránymutató a jogalkalmazónak, rendészeti szerveknek, új információkban és elgondolkodtató elemzésekben gazdag forrás a kutatóknak, valamint a menekültügyben felmerülő gyakorlati problémákat könnyen érthető módon és kritikai szemlélettel ismertető olvasmány az érdeklődő laikus olvasó számára.

A szerző két nagy témakörben fejt ki nézeteit. A kötet első felében sorra veszi a menekültek védelmére vonatkozó morálfilozófiai, közgazdasági, kulturális és történelmi alapú érveket, második felében pedig az első részben levont következtetések fényében ismerteti a magyar menekültjog és menekültügy állapotát a rendszerátalakítástól az európai uniós belépésig.

Talán túl nagyot álmodik a nyitott határok mellett szavazó szerző, gondolnánk. Legalábbis ez lehet az olvasó benyomása, mielőtt végigkíséri az érveit. Aztán fejezetről fejezetre csökken a szkepszis, és végül az ő szemében is realiztikuossá válhat a szerző álláspontja. A világszerte zajló migrációra vonatkozó statisztikai adatok elemzése, valamint az Európai Unió bővítési folyamata során szerzett tapasztalatok vizsgálata útján jut arra a következtetésre, hogy egy nyitott határokkal működő nemzetközi rendszer nincs kitéve olyan beláthatatlan veszélyeknek, amilyenektől sokan tartanak.

A kommunikatív érveléssel szemben azt hangsúlyozza, hogy egy adott állam működő demokráciája, többségi kultúrája és gazdasági rendje nem szorul a menekültek távoltartásában megvalósuló védelemre, minthogy a migráció sem veszélyezteti. Az európai államokban a politikai háttérű bűncselekmények többségét nem külföldiek követik el. Az Europol 2011-ben közzétett, hivatkozott jelentése szerint 2010-ben az iszlám terroristák 3 támadást hajtottak végre az Európai Unió területén. Ezzel szemben a hazai szeparatista csoportok 160, a baloldali és anarchista csoportok pedig 45 merényletet. A többségi kultúra védelméhez fűződő kommunikatív érvekkel szemben Nagy Boldizsár azt az álláspontot képviseli, hogy a bezárkózó társadalmak is változnak, és

a kulturális különbségek a vándorlást lehetővé tevő térségekben is fennmaradnak. Ráadásul a kultúra változása korántsem jelenti a romlását, értékvesztését. A javasolt elmélet nem zárja ki a közrendre, a közbiztonságra veszélyes személyek bevándorlásának akadályozását, és azt a lehetőséget sem, hogy az államok fokozatosan tegyék szabaddá a vándorlást. Első lépésként kiterjedhet korlátozott körre, például a megélhetésük forrását hitelesen igazolni képes bevándorlókra.

A nyitott határok elméletének kifejtését követően Nagy Boldizsár a menekültek védelmére vonatkozó kötelezettség mellett és az automatikus elutasítás ellen szóló érveket veszi sorra. Gondolatmenetét végig az univerzális egalitarista érvelés határozza meg: „Minden egyes ember természettől fogva egyenlő, egyenlő méltóságú, szabadságra hivatott, és egyiknek az érdekei sem élveznek előnyt a másik érdekei előtt. Az emberek egymás társai az emberiség oszthatlan közösségében.” (68. old.) Ugyanakkor nem áll meg az emberiség egyetemes parancsainál, a nemzeti, etnikai és vallási közösségek szemüvegén keresztül is megvizsgálja a menekültek befogadásának hagyományát, valamint az erre vonatkozó, történelmi alapú kötelezettséget. Emellett a politikai haszonelvűség szemszögéből is arra a következtetésre jut, hogy a menekültek védelme az állam érdekeként is felfogható. Az első rész végét az államok megkerülhetetlen jogi kötelezettségére élezi ki: emlékeztet, hogy a nemzetközi szerződési norma (Genfi egyezmény, 33. cikk) szerint sem az elismert menekült, sem pedig a hatóságok által menekültként még nem regisztrált menekülő nem fordítható vissza a határon. Egy lépéssel továbbhaladva megvizsgálja a *non-refoulement* parancsának (nem szabad visszatoloncolni a menekültet olyan területre, ahol élete vagy szabadsága faji, nemzeti, vallási vagy társadalmi csoporthoz tartozása, illetve politikai nézetei miatt veszélyeztetett) nemzetközi szokásjogi természetét. Nemzetközi szervezetek, köztük az ENSZ Közgyűlésének határozataira és egyoldalú állami aktusokra hivatkozik annak bizonyítására, hogy az államok meggyőződése kialakult az

elv kötelező erejéről. „A szokásjogi szabály meglétét igazolja ebben az esetben az is, hogy a *refoulement*-nal felérő állami intézkedéseket rendszerint mentegetik, de legalábbis sohasem állítják, hogy a joggal összhangban küldenek vagy fordítanak vissza az üldöztetésbe.” (99. old.) Másfelől a tömeges beáramlást illetően konzervatívabb álláspontra helyezkedik, ismét az ENSZ Közgyűlés vonatkozó határozatára hivatkozik, amely szerint elképzelhető forgatókönyv, hogy az állam megtagadja a beléptetést, ha ez nemzetbiztonsági okokból vagy a lakosság megóvása érdekében feltétlenül szükséges.

A kötet második részében Nagy Boldizsár korszakolva ismerteti a magyar menekültügy és menekültjog alakulását a rendszerváltástól az európai uniós csatlakozásig. Gyakorlati és kritikai szemlélete nemcsak az irányadó nemzetközi jogi kötelezettségek, de a tudományos és politikai diskurzus irányából is rávilágít a magyar menekültügyi szabályozás és intézményrendszer hiányosságaira és visszасահóságaira. Bemutatja, hogyan rekedtek a szabályos menekültvédelem rendszerén kívül a rendszerváltás idején Romániából menekülni kényszerülők, valamint a délszláv konfliktus során a volt Jugoszlávia területéről tömegesen érkezők. Részletesen tárgyalja annak a földrajzi korlátozásnak abszurditását, amelyet a Genfi egyezményhez való 1989-es csatlakozás után a magyar állam fenntartott. A földrajzi korlátozás értelmében Magyarország csak azok védelmére kötelezte el magát, akik Európában az 1951 előtti események folytán váltak menekültté. Tette ezt úgy, hogy a csatlakozás évében a több mint száz részes állam közül már csak Madagaszkár, Málta, Monaco, Kongó és Törökország tartotta fenn ezt a megszorítást. Jogi értelemben vett következtelenséget is tükrözött a földrajzi korlátozás fenntartása. A Genfi egyezményt kiegészítő 1967-es jegyzőkönyv eltörölte mind az időbeli, mind a földrajzi korlátozást a menekültvédelemben. Ehhez a jegyzőkönyvhöz is csatlakozott a magyar állam, sőt az rá nézve a Genfi egyezménynél 90 nappal korábban, 1989 tavaszán lépett hatályba. Magyarország tehát először kötelezte magát, hogy időbeli

és földrajzi korlátozás nélkül érvényesíti a Genfi egyezmény rendelkezéseit, majd 90 nappal később visszalépett a földrajzi korlátozást alkalmazó államok szűk körébe.

Lendületet adott a menedékjogi törvény megalkotásának, s ezzel a magyar jog nemzetközi joggal való összhangja megteremtésének az európai uniós csatlakozás folyamata. Az 1997-ben lefolytatott, gondos tárgyalást nélkülöző törvény-előkészítés azonban újfent a restriktív menekültpolitikát erősítette meg. A földrajzi korlátozás feloldásának örvendetes intézkedése mellett a menedékjogi törvényben szereplő normák nem feleltek meg a Genfi egyezményben körvonalazott nemzetközi standardnak: a menekültstátus feltételeként állapították meg az elismerést, és megkövetelték a tartózkodást a magyar állam területén. A törvény 2001-es módosítása sem küszöbölte ki a szabályozás hézagait, az ekkor már irányadó *EU acquis*-tól is eltérve. A szerző szisztematikusan veti össze a magyar jogszabályt a releváns nemzetközi jogi normákkal, kimutatva az eltéréseket a védett személyek köre, a biztonságos származási ország és a biztonságos harmadik ország fogalma, a hatékony védelmet gyengítő eljárási szabályok terén és a fogva tartással kapcsolatos anomáliákban.

2001-ben a kormány egy csomagban terjesztett a jogalkotó elé négy törvényjavaslatot: a külföldiek beutazásáról és tartózkodásáról, a menedékjogról, a határőrizetről és a magyar állampolgárságról. A négy javaslat összevetve általános vitája másfél óránál rövidebb ideig tartott, a menedékjogi törvény módosításáról szóló részletes vita pedig negyedórában, három hozzászólással kimerült. A megfelelő vita hiányának következményeként a menekültvédelem területén az éppen új, modern irányt vevő bizottsági javaslatokhoz képest a magyar szabályozás eltért és lemaradt. A magyar jogszabályba bekerült menedékes fogalom egészen mást takart, mint amire az *EU acquis*-ban fellelhető ideiglenes védelem irányul. Egy menekültstátust kiváltó végleges kategóriát keletkeztetett, megvonva a menedékesektől az unió által számára biztosítani kívánt jogokat. A magyar szabályozás igen laza, könnyen megállapítható feltéte-

leket szabott az államok biztonságos harmadik országgént minősítésével kapcsolatban, messze elmaradva az unió jogának készülő vívmányaitól. A jogharmonizáció hiánya a rendes és gyorsított eljárások megkülönböztetésére és az idegenrendészeti őrizetre vonatkozó szabályokban is megnyilvánult.

A szerző a magyar menekültjog fejlődésében mutatkozó hézagokat a belőlük fakadó, gyakorlati nehézségeket bemutatva ismerteti és elemzi. Multidiszciplináris eszközrendszere a probléma komplexitásához illő sokszínűséget biztosít a kötetnek. A könyv élvezetes, olvasmányos stílusa, a szövegben elhelyezett ábrák és táblázatok pedig jól szolgálják a követhetőséget és a megértést. Talán egyvalami okozhat csak kényelmetlenséget, megértési nehézséget: nevezetesen a törzsszövegben megjelenő idegen nyelvű idézetek fordításának hiánya.

KIRS ESZTER

Multiple antiquities – Multiple modernities

ANCIENT HISTORIES IN NINETEENTH-CENTURY EUROPEAN CULTURES

Edited by Gábor Klaniczay, Michael Werner and Ottó Gecser. Campus Verlag, Frankfurt – New York, 2011. 611 p. \$ 69

A modern értelemben vett európai államok XVIII. század végi – de főképp XIX. századi kialakulásának egyik eleme az az önértelmezési folyamat, amely fölváltotta a korábbi, tradicionális, elsősorban vallásos közösségértelmezést. Ez a kötet a közös európai kultúra formáló erőiből az ókorról alkotott képzeteket és az ókorhoz való át- meg átírt történelmi viszonyokat mutatja be, különös hangsúlyt helyezve Nyugat- és Kelet-Európa államaira. Az ókor az esetek nagy részében a görög-római antikvitás és az ókori Kelet hol párhuzamos, hol egymással versengő értelmezéseit jelenti. Ezek azonban természetesen nem egységes történelemformálói voltak a kornak,

elég csak a kelta, az északi, a germán, a szkíta vagy éppen a bizánci, középkori hagyománykörökből merített kulturális örökségekre vagy örökségpótlékokra gondolni. A XIX. század történelemszemlélete és énképe azonban nemcsak merített az ókori mintákból, hanem bizonyos értelemben magát az ókor fogalmát is alakította. Egyrészt az ókortudománynak mint diszciplínának a megteremtésével – amely ma már nehezen elképzelhető mértékű tekintélyre és társadalmi, politikai és művészeti befolyásra tett szert. (Ki emlékszik már arra, hogy az ókortudós Theodor Mommsen irodalmi Nobel-díjat kapott? Ó volt az, aki mintegy kilencszáz publikációja mellett létrehozta a *Corpus Inscriptionum Latinarumot*, amelynek kiadása 1867-től 1959-ig tartott.) Másrészt pedig az ókor romantikus képének a köztudatba emelésével, az antikvitás tárgyi kultúrájának nagy nyilvánosság elé tárásával.

A kötet szerencsére nem ezt az óriási terjedelmű folyamatot próbálja 600 oldalban bemutatni, hanem szervesen illeszkedik abba az egy évtizednyi kutatómunkába, amely ezt a területet más-más aspektusokból vizsgálta, részben megelőzve, részben folytatva a kötet kutatóinak munkáját a Collegium Budapest különféle összetételű és tematikájú fókuszcsoportjaiban.

A téma átfogó indítóprogramja 1999-ben a *Humanities in Historical and Comparative Perspective* című csapatmunka volt. Ennek eredményei három, a Collegium Budapest kiadásában megjelent kötetben olvashatók: Szegedy-Maszák Mihály (ed.): *National Heritage – National Canon* (2001.); Wessely Anna (ed.): *Intellectuals and the Politics of the Humanities* (2002.); Sebők Marcell (ed.): *Republic of Letters, Humanism, Humanities* (2005.). A következő kutatási szakasz 2002-ben kezdődött *Multiple Antiquities, Substitute Antiquities and Fragile Modernities* címmel, mely Közép- és Kelet-Európa történetében vizsgálta az antikvitás, a régiség itt kialakult plurális fogalmát és azokat a módokat, ahogyan a különböző modernizációs törekvések a nemzeti régiségekhez kapcsolódtak. A munkáját 2005-ben megkezdő kutatócsoport a múzeumok XIX. századi létrejöttét vizsgálta, az ebből született publiká-

ció: Marosi Ernő – Klaniczay Gábor – Gecser Ottó (eds.): *The Nineteenth-Century Process of “Musealization” in Hungary and Europe* (2005.). Ezután következett a jelen könyv anyagát adó, immár a nyugat-európai anyagot is feldolgozó *Multiple Antiquities – Multiple Modernities* kutatócsoport munkája, amelyet még három kutatás egészített ki:

1. A *Medievalism, Archaic Origins and Regimes of Historicity*, amelynek eredményei – (Patrick Geary – Gábor Klaniczay [eds.]: *Manufacturing the Middle Ages. Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europe*; János M. Bak – Patrick Geary – Gábor Klaniczay [eds.]: *Authenticity and Forgery*) – hamarosan megjelennek a leideni Brill kiadónál.

2. Az *Archaeology and Imagination* című kutatás, amelynek összegzése a Kocziszky Éva szerkesztette *Archäologie und Einbildungskraft. Relikte der Antike in der Moderne* kötet (Reimer, Berlin, 2011.).

3. S végül az azóta felszámolt Collegium Budapest utolsó kutatócsoportja az európai államszocialista országokban folytatott ókortudományi jellegzetességeit vizsgálta. Eredményeit Karsai György szerkesztette kötetbe *Gnóthi seauton! Classics and Communism. A History of the Studies on Antiquity in the Context of the Local Classical Tradition in the Socialist Countries 1944/45–1989/90*.

A szerkesztett kötetek mára általánossá vált gyakorlatával szemben jelen tanulmánykötet nem különféle szempontokat és példákat igyekszik felvillantani, hanem átfogó képet ad arról, milyen politikai és kulturális befolyást gyakoroltak az ókortudományok a modern Európára. A különösen az elmúlt évtizedben népszerű recepciótanulmányok egy specifikus területről reprezentatív képet adó *Classical Presences* sorozat (Oxford University Press) kötetünkhöz hasonló tárgyú kiadványai ezzel szemben az ókorral alkotott képzetek hatását többnyire csak egy bizonyos nemzeti aspektusból tárgyalják. (Lásd pl. Yannis Hamilakis: *The Nation and its Ruins. Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*, 2007.; Mark Bradley [ed.]: *Classics and Imperialism in the British Empire*, 2010.; Phiroze Vasunia: *The*

Classics and Colonial India, 2013.).

Sok évvel ezelőtt egy lemezboltban kapacitáltam a kötet egyik szerzőjét (aki mindenevő gyűjtője a kelet-közép-európai bizarr zenei felvételeknek, az albán poptól a finn tangóig), hogy vegyen meg egy lemezt Nietzsche zeneműveivel. A válasza az volt, hogy biztosan olyanok, mint Wagner filozófiai írásai. És bizony, ebből a kötetből az is kiderül, hogy ezek milyenek, és akárcsak a zeneszerző Nietzschével kapcsolatban, itt is megkockáztatható: Wagner nagyszámú filozófiai írása nélkül nem lennének szegényebbek.

Hogy Wagner hogyan használta írásaiban a görögséget a német néplélek idealizálására, csak egy a kötet sok esettanulmánya közül arra, milyen sokféle szerepet játszottak az ókorral alkotott képzetek a XIX–XX. századi Európa önképének formálásában. Kocziszký Éva írása szorosan kapcsolódik a kötet első, a témájában extrém, ám vitaindító nyitányának remek cikkéhez: Glenn Most a német romantika és a náciizmus kapcsolatát elemzi, a sematikus megközelítés helyett a filhellenizmus ideájában eleve meglévő kétarcúságot hangsúlyozva, amely nemcsak a nacionalizmus, de a kozmopolita értékrend számára is ideológiai tárházat biztosított. Mostnak a XX. század első feléig vezető vizsgálódását François Hartog tanulmánya folytatja a totalitárius rendszerek és a görög polisz kapcsolatának elemzésével Hannah Arendt, Jean-Pierre Vernant és Cornelis Castoriadis műveiben.

A kötet huszonhét fejezete négy nagyobb téma köré szerveződik: az első ilyen egység szervezőeleme a történetírás és a filológia kapcsolata Pierre Judet de la Combe monumentális cikkével indítva, amely a két bevezető írás német témáját folytatja, a klasszika-filológia és a német modernitás kialakulásának kapcsolatát elemezve, míg Michael Werner magának a klasszika-filológiának a lényegét feszegeti: szövegtudomány vagy kultúrátudomány? A történelemformáló óorképzet magyar, lengyel, görög esettanulmányait olyan példák követik, ahol a klasszikus ókor helyét egy másféle identitásformáló történelem veszi át, és ezzel érkezünk el a kötetben a nemzeti antikvitás fogalmához: a ke-

reszténység előtti lengyel, román, litván példák után a szkítákról és Attila XIX. századi kultuszáról olvashatunk. A fejezetet záró két írás a bizonyos szempontból legérdekesebb bolgár paradigmával szembesít: mihez kezd a nemzeti történetírás eredetmítoszok hiányában?

Az írásos hagyományra koncentráló első rész után a második tematikus egység kulcsszava a régészet. Alain Schnapp nyitó tanulmánya mintegy keretbe foglalja a vizsgáldás átfogó nézőpontjait: a görög-római régészeti emlékek hatását tárgyalja az európai gondolkodásra a reneszánsztól egészen az újkorig. A különféle antikvitásnézetek összeütközését mutatja be az első esettanulmány: a német és a francia régészek vitáját Elzász-Lotaringia régészeti emlékei fölött. Ugyancsak a kulturális hovatarozás vitatottságáról szól a következő két tanulmány észak-afrikai, illetve szudáni példája, egészen más szálon: az antik épületmaradványok elismertségének folyamatát mutatja be, a XVIII. század végi leltárba vételezéstől a francia gyarmati időszak művészi ábrázolásain át a tudományos feldolgozás és állagmegóvás módszereinek intézményesüléséig. A régészeti kutatás intézményesülésének (és alárendelődésének) politikai kontextusával ismert meg Románia példája. A fejezetet záró tanulmány pedig szinte minden korábbi szempontot tárgyal, amikor bemutatja Délkelet-Európa konfliktusokkal teli identitáskeresését, főképp az egykori Jugoszlávia tudományos és műkedvelő régészeinek értelmezéseiben, illetve a politika diktálta ideológiai mechanizmusok működésében. A sokféle nemzeti identitású, vallású és eredetű Balkán vizsgálata talán a legérzékletesebb példája annak, hogyan is lehet alkalmazni a kötet vállalt kutatási paradigmáját, az *histoire croisée / entangled histories* módszerét. A történelmi keresztveződések modellje elsősorban az olyan helyzetekre alkalmazható, amelyekben a különböző közösségek nem egyszerűen egymástól kölcsönözve, de egymással tudatosan számolva, a folyamatos és kölcsönös válaszreakciók rendszerében formálják saját történeteiket.

A módszer alkalmazásának jegyében a harmadik nagy tematikus feje-

zet identitáskereső esettanulmányokat sorakoztat fel: elsőként az előző cikk délszláv kontextusában maradvánról olvasunk, miképp vált Homérosz mint az antikvitáshoz való viszony emblémája a balkáni identitáskeresés és közösségformálás különféle módjainak megtestesítőjévé. E különféle módok közé tartozik nemcsak a közösség által lakott terület régészeti emlékeinek feltárása és értelmezése (vagy épp politikai felhasználása), vagy a közösség múltjának strukturálása az újabb és újabb történelmi elbeszélésekben, hanem az a mód is, ahogyan egy nemzet a nemzetközi ókortudományhoz viszonyul, nemcsak tudományos helyét találva meg benne, hanem azt a lehetőséget is, hogy az európai antikvitáshagyomány részévé váljék. Egy ilyen lehetőséget villant fel a következő cikk is: a horvát régészet száz évét (1815–1918), alapítójának erőfeszítéseit, hogy Dalmácia régészeti emlékeit és kutatóit az itáliai helyett inkább a bécsi tudományosság körébe emelje, aminek támogatására Bécsnek az elsősorban Bosznia területéről előkerülő anyag megismerése mellett nyomós politikai indítékai is voltak. A keleti Mediterráneumnak az antikvitáshoz, de még inkább a késő antikvitáshoz fűződő képzetait és félreértéseit vizsgálja a fejezet utolsó előtti írása, gondos magyarázatokat fűzve a Közel-Kelet vallási, politikai vagy épp katonai óorképzeteihez; a záró tanulmány pedig Amerikára tekint ki.

A kötet utolsó nagy egységének címe: *Cultural Appropriation and Social Diffusion of Antiquity*; a könyvre jellemzően az egész felől közelít a részleges felé, ismét német példával indítva (*Goethe and Homer*, illetve a már említett írás Karl Ottfried Müllerről és Wagnerről). A görög antikvitáskép mellé kerül az Ószövetség abban a kulturális hagyományban, amellyel a lengyelek fejezték ki fájdalomukat az ország 1795-ös feldarabolása után: Trója sorsa és Ezékiel látomása szolgál annak megfogalmazására, hogy a kultúrnemzet hogyan táplálja az elvesztett politikai nemzetnek nemcsak eszméjét, de újjáéledését is. A következő tanulmány a lengyel önanazonosság-keresésről szól, mégpedig a görög hatású lengyel romantikus drámaíródalomban, és ezt a szílat szövi

tovább a magyar példa is, míg a XIX. századi magyar közoktatást vizsgáló záró tanulmány a Collegium Budapest következő, egyben utolsó kutatási témáját (*Classics and Communism*) vetíti előre.

A munka azonban nem ért itt végét, hanem – ahogyan azt bármelyik Institute for Advanced Study alapítója legmerészebb álmaiban elképzei – azóta is tart. Az évek során Budapesten dolgozó kutatók hazatérve maguk is életre hívtak kutatásokat (az elmúlt évek számos francia és német példája mellett ilyen lesz az idei ljubljana *Classics and Communism* konferencia). Bár a kötet tengerentúli kiadása első sorban a nemzetközi tudományosság számára teszi elérhetővé a feldolgozott anyagot, a kutatás résztvevőiről és a fókuszcsoport eredményeiről részletesen olvashatunk a Collegium Budapest – szerencsére még mindig elérhető – honlapján: http://www.colbud.hu/mult_ant/ Magyarul három tanulmány olvasható az *Ókor* folyóirat 2006/1. *Nemzeti Antikvitás* címet viselő tematikus számában (Ritoók Zsigmond: Történelmi kereszteződések. Az ókor tanulmányozása a 19. századi Magyarországon; Pierre Judet de la Combe: Az antikvitás iránti érdeklődés Franciaországban: érvek, intézmények, összevetések; Glenn W. Most: Filhellénizmus, kozmopolitizmus, nacionalizmus), amely digitálisan is hozzáférhető: http://www.ookor.hu/archive/2006_1.html

A könyv kivitelezése rendkívül igényes, és ezzel nemcsak a fordítás színvonalára vagy az elírások hiányára gondolok, hanem arra, hogy a szerkesztők fejében szemmel láthatóan ott volt egy átfogó elgondolás, mit is akarnak a kötettel kifejezni. Az itt tárgyalt országok az ókori örökség szempontjából változó mértékben ugyan, de mind a periféria országai (nem véletlen, hogy Itália nem szerepel az esettanulmányok között). A szerzőknek külön-külön, de még inkább magának a kutatóprogramnak az egységében sikerült megmutatniuk, hogy a periféria változatos viszonyai a középponthoz önmagukban is végtelenül érdekesek és értelmezést kívánnak.

Maradjon meg ez a végszó a könyvvel kapcsolatban, és nem az, hogy ez afféle záróakkord lenne a Collegium

Budapestnek az ókortudomány világában, meg az egész humán tudományterületen való tevékenykedéséhez: „hát sic tranzit gloria mundi/a dicsőség így múlik el/honnan lehetett volna tudni/ hogy sic tranzit gloria mundi/a dicsőség így múlik el...” (Kányádi Sándor)

CSEPREGI ILDIKÓ

Klement Judit: Hazai vállalkozók a hőskorban

**A BUDAPESTI GŐZMALOMIPAR
VÁLLALKOZÓI A 19. SZÁZAD MÁSODIK
FELÉBEN**

ELTE Eötvös, Bp., 2012., 438 old.

Bírálatot készülök írni, de előrebocsátom: hasznos tudományos munkának tartom Klement Judit kötetét, főként azért, mert elsődleges forrásokon alapuló, módszeres vizsgálatok eredményeit adja közre. Azt már korábbi írásai is sejtették, hogy a szerző sokat tud a gőzmalomipar történetéről és a termelési, technikai és gazdasági folyamatokról, amelyek alakították. S ha egy iparág története e folyamatok miatt sok tekintetben útfüggő, bizonyos értelemben ugyanez a kutatók szemléletmódjáról is elmondható. A kutató főként két dolognak kiszolgáltattott: a forrásoknak és az elődök-kortársak interpretációinak. Mindkettőnek vannak nyomai Klement Judit kötetében. Egyik oldalról a szervezeti homogenizáció vasketrece – ahogyan DiMaggio és Powell fogalmaz Weber nyomán –, másik oldalról pedig a konceptuális keretek, amelyekkel a kutatók dolgozhatnak. Ez utóbbiaknál maradvány, a társadalomkutatók viszonylag gazdag arzenállal rendelkeznek.

A szerző tehát úgy jár el, hogy sorra veszi azokat a lehetséges fogalmakat, amelyek a kortárs szakmai diskurzus által megszürt hagyomány szerint alkalmasak lehetnek a vizsgált társadalmi csoportok leírására. Így feltűnik nála a polgárosodás vita egyfajta summázataként a polgár fogalma, valamint a hazai és a nemzetközi

szakirodalomba ágyazva a gazdasági elit és a vállalkozó is. Mindegyik többé-kevésbé pontos közelítése annak, amit a szerző vizsgálni akar, aki végül is – miként a kötet címéből kiviláglik – a vállalkozó fogalmának használatát mellett dönt, s döntésének vannak előnyei és hátrányai is. Hőskorhoz hős kell, s a vállalkozónak nálunk a közgondolkodásban, legalábbis az utóbbi időig, inkább pozitívak voltak a konnotációi. Alighanem ezzel is úgy van azonban a közvélemény, hogy addig volt pozitív képünk a vállalkozókról, amíg csak könyvből ismertük őket; manapság viszont a híradásokban a vállalkozó gyakran a bűnöző szinonimája. Hogy miként vetül ez vissza a történelmi korok vállalkozóinak megítélésére, csupán sejtethető. Sokan vélekedhetnek úgy, hogy nálunk ez már csak így megy, ők sem lehetnek jobbak a Deákné vásznánál, és e véleményt csak nyomatékosítják a közbeszédben burjánzó osztály- és etnikus sztereotípiák. Lehetséges azonban, s bizonyára él is az ezt ellenpontozó érvelés, amely a kiábrándító jelent az alapítók, a valamikori formátumos üzletemberek portréival szembeníti. Klement tájékozottságát dicséri, hogy nem csupán a levéltári forrásokban járatos, hanem ismeri és kritikus távolságtartással használja is a gazdasági újságírók munkáit. Az ő tolluk alól kerekedtek ki először azok a portrék, amelyekben az alapítások korának vállalkozói szívesen ismertek magukra.

Mindazonáltal a vállalkozó nehezen megragadható társadalmi-gazdasági szereplő volt és maradt. Ahány klasszikus közgazdász, közel annyiféle értelmezés. Az egyik szerint a vállalkozó az, aki felismeri a piaci réseket, aki tudja, mit érdemes olcsóbban venni és drágábban eladni. Ő kombinálja a termelési tényezőket, vagy egyenesen újszerű kombinációkat hoz létre, ennél fogva ő az innováció hordozója, aki felborítja a régi szerkezetet, és új pályára állítja a gazdaságot, aki megváltoztatja a játék menetét. Avagy éppen ellenkezőleg, ő az, aki végső soron egyensúlyba hozza a keresletet és a kínálatot, mivel éberrel figyeli a piaci lehetőségeket. Ahol mások tippekre várnak, ott ő maga a tippek kiagyálója, vagy éppen a tárgya.

Szóval, miközben a klasszikus szerzők és a kortárs szakemberek valamiféle aktív és autonóm gazdasági szereplőre gondolnak – aki maga rendelkezik saját, s igen gyakran mások munkája felett is, akinek célja a nyereség, s így racionálisan kalkulál –, sokan sok egyebet is gondolnak róla. A vállalkozóval foglalkozó szakirodalomban ennél fogva gyakran hivatkoznak a Heffalump vadászatára a *Micimackó*-ból. E lény neve a magyar fordításban, ha nem tévedek, mindközönségesen csak elefánt. Pedig a dolog lényege itt az volna, hogy ő az, akit mindenki ismerni vél, de még senki sem látott. Kétségtelenül elefántra emlékeztek a leírások és az illusztrációk szerint, de az elefántnál titokzatosabb, olyan, akinek a természetén érdemes eltöprengeni. Elefántot már elég sokan láttak – ha nem is éppen a százholdas pagonyban, ebben igaza lehet Karinthynak –, s így a Heffalump csapdába ejtése jobban megmozgatta a gazdasági szakírók fantáziáját, mint az elefántvadászat.

Miért s mennyiben vállalkozó egy gőzmalom fizetett főtisztviselője, s miért az a (gyakran nagyrésztvényes) tulajdonosa? Mert ez a két csoport áll Klement Judit empirikus kutatásának homlokterében: compassokból és cégjegyzékekből vett, alkalmasan kiválasztott minták alapján elemzi a két csoport összetételét, azt, hogy kik alapították és kik működtették a „világ második legnagyobb malomipari központját” – ahogyan azt emlegetni szokták.

Elsőként áttekinti az iparágra vonatkozó gazdaságtörténeti kutatások eredményeit, és árnyalt képet ad arról, milyen jelentős szerepet játszott a hazai kereskedelmi tőke a gőzmalomipar kialakulásában. Ezt követően – miután ismertette az empirikus kutatás fókuszát, forrásait és konceptuális kereteit – külön fejezetekben tárja fel előbb a vezetők, majd a tulajdonosok körében a karriernek, a szervezeti kötődések és a családi kapcsolatok típusait. A névazonosságokkal vizsgált szervezeti kapcsolódások többfajta esetet rajzolnak ki. A nagy tárgyismerettel rendelkező szerző ezen a téren kritikai gondossággal jár el, és sok apró részlettel gazdagítja tudásunkat. A szekvenciális átfedések lehetnek

virtuálisak, amennyiben a vezetők a helyükön maradnak, csak a szervezetek változnak meg (az egyén szempontjából a váltás virtuális ugyan, de a szervezet szempontjából gyakran igen lényeges, s így végső soron a vezetésre is hatást gyakorol). Van, amikor a vezető vált céget (ez különösen a szervezeti lojalitás hatásmechanizmusainak szempontjából fontos). Az egyidejű multipozicionalitást a politikai mezőben az összeférhetetlenségi törvény, a gazdasági mezőben pedig a szervezetek belső szabályzata korlátozta. E korlátozott lehetőségek között az átfedések gyakran aszimmetrikus gazdasági kapcsolatra utaltak, s az azonos hálózathoz tartozás sem jelentett feltétlenül teljes érdeazonosságot.

Láthatóan kutatói érdeklődéstől vezérelt könyv ez, amely mögött sok és alapos munka áll. Ha a szerző érdeklődése nem apadt el a tárgy iránt, ha nem fáradt bele az elsődleges források szisztematikusságát vizsgáló, egy további vizsgálati irány még mindenképpen javasolható. A források lehetővé tennék, hogy módszeresen feltárja a gazdasági szervezetek, szerepek és karriernek iparágon belüli *dinamikáját* is az alapítások korában. A karriernek hossza és tagoltsága kétségkívül szerepelt az elemzési szempontok között (a vezetők átlagosan tíz évet töltöttek egy-egy cégnél, a tisztviselők valamivel kevesebbet, a tulajdonosok másfélszer többet), itt tehát nem erre gondolok. Hanem arra, hogy az összeállított adatbázisokból pontosan meg lehetne vizsgálni, miként néztek ki a gazdasági szervezetek, szerepek és karriernek a korszak elején, és miként a végén. Esetleg vannak-e hullámvázok az alapítások korában a szervezetek és szerepek homogenizációját illetően (nem számítva most a válság üzleti ciklusokra gyakorolt hatását, amelyről ugyancsak esik szó). Kis kiegészítő adatgyűjtéssel vizsgálni lehetne azt is, hogy ebben az időszakban hogyan módosult (ha módosult egyáltalán) a képzettség és a származás szerepe a rekruitációban. Vannak a szövegben utalások, sőt fejtegetések is arról, hogy az 1875-ös kereskedelmi törvény miként egységesítette a gazdasági szervezetek hierarchiáját, megnevezve a vezetői pozíciókat s a hozzájuk tartozó címeket. Vannak utalások arra is,

hogy az őrlési technológia változásai is hozzájárultak a gőzmalomok mint vállalatok egységesülő szervezetének kialakításához. Ez az elemzés kiterhetne több, a kényszereket, az utánzást és a szakszerűsödést szolgáló külső körülményre, módszeresen feltárva, hatottak-e a tulajdonosok és az operatív vezetők összetételére, túl azon, hogy a címek, elnevezések és eljárások egységesültek. Mert az eljárásokról, a kötelezően követendő procedurális szabályokról is esik szó.

Másrészt viszont felmerül a kérdés: ha a szervezeti formák, a hierarchiák működési módjai és a procedurális szabályok egységesülnek, mi magyarázza e gazdasági szervezetek sikerességének feltűnő különbségeit? Ez az a pont, amelyet Klement Judit a vezetői személyiségek bemutatása során érint, a jellegzetesnek tekintett életpályák és a fővárosi gőzmalomiparban fontos szerepet játszó családok történetének felvillantása révén.

Az effajta történet-szociológiai elemzéseknek van két jellegzetes csapdája. Az egyik az, hogy az elemzői figyelem hajlamos kitüntetett szerepet tulajdonítani a hosszú karriernek, a szervezeten belüli emelkedésnek, s ennél fogva a szervezeti lojalitásnak. A másik pedig, hogy a kutatói érdeklődés óhatatlanul a családok, „dinasztiák”, családi kapcsolatok felé fordul, s így a nem iparági dinasztiához tartozó és rövidebb karriert befutó szereplők – akiknek gyakorisága és súlya éppenséggel elég nagy is lehet – a figyelem perifériájára szorulhatnak. A források esetlegessége is ezt ösztönzi, nagyobb esélyt adva a hosszú életpályáknak és a kiterjedtebb üzleti és családi levelezéseknek. S erre terelhet az a gazdaságideológiai hagyomány is, amely kitüntetett jelentőséget tulajdonít a szervezeti és családi kötődésnek. Ezért van jelentősége azoknak a mintavételi elveknek – az almintákra kiterjedően is –, amelyekkel a szerző a vizsgált karrierket és családi, illetve üzleti kapcsolatokat kiválasztotta. Őt szempont szerint összesen kilencvenhat malomipari vállalkozói típust különített el. E nehezen átlátható mennyiségből tizenegyet mutat be érdemben, vélhetőleg a valóságos súlyuk szerint választva ki őket. Közülük is megállapítja azonban néhány-

ról, hogy valójában nem vállalkozók, hanem tisztviselők, akik egyébként fontos szerepet vittek a malomiparban. Alighanem megkönnyítette volna saját munkáját, ha kezdettől malomipari vezetőkről és tulajdonosokról beszél, s nem kéri rajtuk számon – a többnyire Schumpeter-től kölcsönzött – vállalkozói tulajdonságokat. Ugyancsak megkönnyítette volna munkáját, ha kezdő lépésként egy egyszerűbb, két- vagy háromdimenziós, dichotóm kategóriákat tartalmazó tipológiát épít fel, és a sűrűsödési pontok részletesebb elemzésére a főbb kontúrok megrajzolása után kerít sort.

Az adatokat típusokba rendező kötet kétségkívül legolvasmányosabb része az a fejezet, amelyikben Klement Judit két malom és két család dokumentumainak részletes elemzése révén igyekszik feltárni az ágazati hálózatok jellegzetességeit. Azért is tanulságosak az itt olvasható fejtegetések, mert arról győznek meg, hogy az üzleti dinasztiákhoz tartozás – miként a Buddenbrook-ház óta sejtjük – igen eltérő tudású, befolyású és habitusú egyéniségeket terelt egy csoportba, lett légyen szó esetünkben akár a megyeri Krauszokról, akár a Burchard-Bélaváryokról, akik közt a konfliktusok és szakítások is nyomon követhetők.

Nem számítva a szövegközi ábrákat és táblázatokat, a több mint négyszáz oldalas kötet bő harmadát teszi ki az adatokat tartalmazó melléklet. A benne szereplő listák, ábrák és táblák a kötet hasznos kiegészítői. Alkalmat adnak arra, hogy az olvasó ellenőrizze, helytálló-e az elemzések, s arra is, hogy a rejtett összefüggések természetén töprengjen. Újabb kiadás esetén megfontolható az a papírkímélőbb közlési formák, amelyek a mellékleteket egy adathordozón csatolják a kötethez, vagy az olvasót egy honlapra irányítják, ahonnan az információk letölthetők. Az ilyen megoldások az adatbázisok további hasznosulását és ezzel a szakmai tudás gyarapodását is jobban szolgálhatják.

Hermann Zoltán: Varázs/szer/tár

VARÁZSMESÉI KÁNONOK A RÉGISÉGBEN
ÉS A ROMANTIKÁBAN

*L'Harmattan, Bp., 2012. 268 old.,
2600 Ft (Szóhagyomány)*

A L'Harmattan Kiadó Szóhagyomány sorozatában 2001. óta számos nívós folklorisztikai munka kapott méltó megjelenést. Túlsúlyban vannak a tanulmánykötetek, amelyek a folyóiratokban megjelent tanulmányokat teszik könnyen hozzáférhetővé, így segítve nemcsak a fiatalabb kutatói generáció munkáját, hanem az érdeklődő olvasó felfedezéseit is. Mindez szükséges is, hiszen, mint Nagy Ilona sorozatszerkesztői előszavában olvasható, „a folklór hagyomány, amely az intézményesített kultúra mellett él és alakul. Semmi jel nem mutat arra, hogy elmúlni készül. Kutatni kell, mert hozzánk tartozik és magunkat ismerjük meg általa.” (Nagy Ilona: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór*. Bp., L'Harmattan, 2001. [5.] old.)

Hermann Zoltán kötete a sorozat tizedik darabja, mely a szerző többségében a 2000-es években megjelent, a XIX. századi meseirodalomról szóló tanulmányait gyűjti egybe. A téma nagysága és a tanulmányok aprólékos alaposága közötti aránytalanságot az előszó (*Befező helyett*) tisztázza: Hermann nem az általa elvégzett munka eredményeit helyezi el és értékeli az irodalomtörténet és a folklorisztika közös szemszögéből, hanem újabb és újabb kérdéseket feltéve a munka befejezetlenségéről győzi meg olvasóit. *Befejezni nem* című tanulmánya végén is azt állapítja meg a mese- és elbeszélés-gyűjtemények kerettörténeteiről, hogy a „mesemondásba csak belekezdeni lehet. Befejezni nem.” (43. old.) A mesék kutatását is csak elkezdni lehet.

Az elemzések elméleti keretét önállóan nem fejt ki, közönségétől várja el, hogy azt a tanulmányok sorát végigolvasva rekonstruálja. Mint írja: „a kötet fejezeteiben, mint a rokokó *Wunderkammere*ekben volt szokás, néhány különös esetet volt szándé-

komban megmutatni, más és más szemszögből rátekinteni a kanonikus és mediális változásokra. Összefüggő képe így csak akkor lesz a kötet olvasójának, ha a »szertár« minden darabját megismeri.” (12. old.) Megéri a fáradságot ez az összeállítás, csak a kötet befogadását nehezíti.

A varázsmesék archeológiája című tanulmány eredetileg az ugyanebben a sorozatban kiadott Propp-mű, *A varázsmese történeti gyökerei* (L'Harmattan, Bp., 2005) utószava volt, s így már érthető, miért a befogadás- és tudománytörténeti ismertetés teszi ki a tanulmány nagy részét. Hermann Zoltán Propp könyveinek a szerzői szándéktól eltérő recepcióját elemzi – hogyan lett *A mese morfológiájából* a strukturalisták számára a varázsmese folklorista szempontú vizsgálata helyett a mesekutatások, az elbeszélő formák általános módszertana; a *Történeti gyökerekből* pedig a mesék mögött levő archaikus tudás, hagyomány, rítusok elemzése helyett szimbólumtár. Konklúziójában olyan problémákat exponál, amelyek a mesekutatás visszatérő (és nyomasztó), megválaszolatlan kérdései is.

A mese szóbeli műfaj, az elbeszélő és legalább egy befogadó együttes jelenlétét feltételezi. Milyen veszteségeket szenved, ha lejegyzése nyomán elszakad autentikus befogadó közösségétől? A hallgatóság visszajelzései, és hatása a mese alakulására már a hangfelvételeken sem észlelhető – innen fakad az a mélabú, amellyel Propp megfogalmazta kései téziseit arról, hogy egyrészt „a mese már csak mint irodalmi mű létezik”, másrészt a „folklorisztika, a mesekutatás a mese műfajának filologizáló meghatározási kísérletei közepette elveszítette autentikus tárgyát”. (24. old.) Hermann Zoltán azt hangsúlyozza, hogy „a szerző–mű–befogadó hármasság az írásbeliségbe, szépirodalomba akkulturalódott szövegvilág sajátosságának tekinthető, s csak átételelesen van köze a szóbeliség kiveszőfélben levő, élő hagyományaihoz”. (uo.) Propp modelljében a hármasság szerző–pozíciójába a „morfológia, a mesefunkciók által hordozott tudás és az előadói gyakorlat”, azaz a mesetradicó egésze kerül, a befogadás pedig dialógusszerűen jön létre „az

interpretátor, a szövegvariáns és a befogadó között”. (24. old.)

A meseelmélet kényes pontja az a folyamat, amelyben a mese irodalmi szöveggé válik. Hermann Robert Darntont idézi, aki szerint a „XVIII. század, a felvilágosodás és a romantika előtt a mese nem volt önálló szóbeli s főleg nem irodalmi műfaj; nem volt más, mint az »ancien régime« tanulatlan tömegei által beszélt, de a népi kultúra körén is túlterjedő, képekben gondolkodó társadalmi dialógus egyik lehetséges formája”. (13. old.) Ezen változtatás után a XIX. század elején népszerűvé váló mesetípus, az úgynevezett Grimm-műfaj, amelyet Hermann Zoltán *Az ismeretlen népmese* című írásában Honti János munkái alapján mutat be. A Grimm-mese nemcsak az irodalmi szöveggé válás mozzanatát képviseli, a befogadó közösségek összetételét is árnyalja. Az olvasónak, főleg ha járatlan a folklorisztikában, le kell számolnia azzal az előfeltevéssel, kulturális beidegződésével, hogy a népmese az agrárnépességhez kötődő szóbeli műfaj, és e népesség titkos (archaikus) tudását őrizte meg nekünk. Hiszen „az élő szóbeliség is hat az irodalmi mesére, de a leírt szöveg vagy a ponyva is inspirálja a mesemondót, gazdagítja repertoárját” (31. old.). A Grimm-mesék elsősorban a városi olvasóközönségnek íródtak, s azon belül is főleg a női olvasóknak.

A mesetípusokat – itt hangsúlyosan a varázsmesét és a Grimm-mesét – a közösség életében betöltött funkciójuk kapcsolja össze. A mesék a „hős valamilyen értelmű iniciációs határátlépéseit rögzítik a cselekményben, azaz a mesehős egy olyan általános én, akivel a mesélésben résztvevőknek, a mese hallgatójának azonosulniuk kell.” (32. old.) Tehát a mesehősök az egyén életében meghatározó szerepet játszó beavatási (a házasságkötéshez, a születéshez és a halálhoz kapcsolódó) ritusokhoz nyújtanak cselekvési mintákat. Azonban Propp a *Történeti gyökerekben* kitér arra is, hogy „a leírt szokás mindig akkor válik mesemotívummá, amikor a hiedelem, a szokás már érvényét veszítette”. (37. old.) Ebből a nézőpontból kérdőjeleződött meg a csodás elem a mesékben, hiszen hiába történik meg a me-

sevilágba, túlvilágba való átlépés, ha a befogadó közösség már valós szituációra is alkalmazhatja (pl. az apa, aki az ördögnek ígerte a lányát, könnyen értelmezhető egy már elavult szokás követőjeként, az ördög pedig a lány kezére méltatlan férfiként).

A mesehős helyzetének átélését és mintaadó, eligazító erejét fokozza, hogy a mese a családon belüli anomáliákat is tematizálja. A *Családon belüli viszonyok az orosz varázsmesékben* című tanulmány a lehetséges szerepeket és szerepkonfliktusokat vizsgálja. A szigorúan elméleti írásokat olyan tanulmányok követik a kötetben, amelyek egyaránt számíthatnak a folklór és az irodalomtörténet kutatóinak érdeklődésére. *A Trisztán-szöveg-hagyomány varázsmesei elemei, a Morfológia és ritus – A csikszentdomokosi lakodalmi szokások kontextus* Albert András három meséjében, valamint *A Tóbit könyve és a varázsmese* című tanulmányok Propp morfológiájának alkalmazását példázák, bizonyítva, hogy a szövegekben, a (lakodalmi) rituselemekben feltárható az archaikus tudás. *A romantikus kasztráció fogalma – Hans Christian Andersen: Az útítárs* című munkában egy ritka (az elkárhozott menyasszony) és egy közkedvelt (hálás halott) mesetípus-kombináció vizsgálata. A kasztráció nemcsak a mesében elbeszélt csonkítást foglalja magába, vagy a szerző rettegését ihlette elapadásától (a fogalom Jókai Mórnál kap még szerepet), hanem a befogadás részlegességét is azokban az esetekben, amikor az olvasó nincs tisztában az értelmezés bizonyos kontextusával (*Csongor és Tünde, Fanni hagyományai*). Hermann Zoltán magyar irodalomtörténeti példákon mutatja be a *Morfológiában* Propp által meghatározott funkciókat, továbbá meggyőző következtetésekre jut olyan irodalmi művekről, amelyeknek a köztudatban már rögzült mind az értelmezése, mind a kontextusa, mégis hagyományosan lezáratlan viták övezik (*Fanni hagyományai, A méla Tempefői, Csongor és Tünde, János vitéz*). Megvizsgálja Arany János *Rózsa és Ibolya* (1847) című műve sikertelenségének okait, s egyben bemutatja az Arany-család sajátos viszonyát a népmeséhez és a gyűjtésekhez.

A tanulmánykötet záró darabja a *Mesés Monarchia*, amely Jókai Mórnak

A cigánybáró című regényét értelmezi. Az itt adott regényelemzés mintát nyújt a házasodni kívánó és a próbákat kiálló hőst szerepeltető elbeszélő művek megközelítéséhez. A házasságkötést gátló akadályok és személyek, a segítők, az álhősök és álmenyasszonyok mind olyan típusok, amelyek az úgynevezett társadalmi regényekben is többnyire felbukkannak.

Hermann Zoltán kötete elsősorban olyan irodalomtörténeteszek számára hasznos olvasmány, akiket érdekelnek az általuk vizsgált művek mesei gyökerei. Írásai az efféle olvasatokat és kutatásokat szorgalmazzák, kimondatlanul is emellett érvelve, hogy a XIX. századi magyar szépirodalomra jelentős hatással volt a szóbeliség e kedvelt műfaja. Elméleti szempontból fontos lenne problematizálni – bár a szerző erre nem tér ki – magát a népmese fogalmát, mivel a „nép” előtag nem a szerzősre utal. (24. old.) Az olvasó benyomása az lehet, hogy e fogalomhasználatot leginkább a tudománytörténeti tekintélye magyarázza. Ezt támasztja alá Honti János Proppra rímelő megállapítása, hogy a „volta-képpen” mese a tündérmese, vagyis a varázsmese. (28. old.) Az ilyesfajta fogalomtisztázás elmaradása a kötet hiányossága. A nem hozzáértő olvasót már az első tanulmány első oldala elbizonytalaníthatja. Miért döntött Propp *Az orosz varázsmese morfológiája* helyett *A mese morfológiája* cím mellett, amikor e műve előszavában kijelenti, hogy a varázsmese a „szó eredeti értelmében vett” mese (V. J. Propp: *A mese morfológiája*. Osiris, Bp., 2005. 7. old.)? Ha Propptól nem is, de a kutatójától várjuk a magyarázatot. Ezért nem árt Hermann Zoltán tanulmánykötetét némi elméleti vértettséggel a kezünkbe venni, s akkor az új ismeretekkel kárpótol a fáradozásért.

László János: Történelem- történetek

BEVEZETÉS A NARRATÍV
SZOCIÁLPSZICHOLÓGIÁBA

Akadémiai, Bp. 2012. 315 old. á. n.

László János új könyve bizonyos értelemben a 2005-ben megjelent *Történetek tudománya* folytatásának tekinthető, mivel az egyéni élettörténetekre ott kidolgozott és a személyes identitás problémakörében kipróbált narratív pszichológiai tartalomelemzés módszerét a csoportközi viszonyokra, a (nemzeti) csoportidentitás és a kollektív trauma, illetve a történelmi események narratív reprezentációinak összefüggéseire alkalmazza. Mint írja: „a kutatás során kezdettől fogva tudtam, legalábbis sejtettem és reméltem, hogy a narratív pszichológiát kiterjeszthetjük a szociálpszichológia talán legizgalmasabb kérdéseinek, a csoportidentitásnak és a társadalmi identitásnak a vizsgálatára is.” (8. old.)

A kollektív elemzési szinten az egyéni pszichológiai fogalomkészlet alkalmazása abból a gondolatból ered, hogy az önazonosság alapját jelentő elbeszélői képesség nagycsoportokban is meg kell hogy legyen, hiszen a kollektíve előállított narratívumok a csoportazonosság hordozói, és az egyediség, önazonosság, folytonosság, biztonság és cselekvőség képességét megtörő trauma állapotai a kollektívum szintjén is értelmezhetők. Az előfeltételezett analógia több kérdést is felvet, ez indokolja az elméleti keret tekintélyes hosszúságú, a könyv mintegy felét kitevő, részletes ismertetését, amelyhez a megindokolt módszertani döntések és fogások leírása járul, ahol a szerző a tudományos narratív szociálpszichológia alapjait is kifejti.

A korábbi pszichológiai tartalomelemzésekhez képest újdonság, hogy itt az elemzés nem a narratívumok struktúrájából, szemantikájából kiindulva állít elő jelentéseket, hanem a történetek kompozíciójához, az alkotóelemek egymáshoz való viszonyához

és az elbeszélő élmények különböző minőségeihez kapcsol (előre) meghatározott pszichológiai jelentéseket. Ily módon nem a Proppnál előtérben álló cselekményfunkciókat vizsgálja, hanem azokat a pszichológiai jegyeket, amelyekből következtetni lehet a csoport belső állapotaira, diszpozícióira, megküzdési potenciáljára stb. Ennek megfelelően egy kollektívum viszonya valamely traumatikus eseményhez változhat attól függően, hogy a saját csoport a történetekben jellemzően intencióját követve vagy kényszerekhez igazodva cselekszik-e, azaz aktív vagy inkább passzív szerepet játszik-e egy eseményben. A múltreprezentációk pszichológiai minősége összefüggésbe hozhatók a csoport (a nemzet) önképével, megküzdési potenciáljával is. A csoportközi élményszerveződés, az elbeszélésben megjelenő érzelmi vagy kognitív értékelési fókusz, a nézőpontváltás képessége (csoportközi empátia) is utalhat az esemény feldolgozottságára, a múlt lezárására, az adott történelmi esemény kanonizáltságának mértékére. Ez a sajátos tartalomelemzési fókusz tehát nem struktúrákat és nem is annyira jelentéseket keres, mint inkább dinamikát – a csoportközi viszonyokét, a kollektív érzelmezést, a történeteket felépítő kompozíciókét.

A kidolgozott módszer ebben különbözik a tartalomelemző hagyományoktól, így a kategóriaalapú „helyettesítő” (37. old.) és a jelentéshálóakra, a kontextuális jelentésekre figyelő „korrelációs” (37. old.) módszertől, valamint a textus és kontextus viszonyából mindenekelőtt az egyénit megérteni próbáló hermeneutikai megközelítéstől, amely személyes viszonyt épít ki szöveg és értelmezője között.

Hogy miben is áll pontosan a László János által kidolgozott *tudományos narratív szociálpszichológia* legfőbb sajátossága, az talán a tudományos kifejezés szövegbeli jelentéseiből, valamint az elsöre homályos jelentésű „empirikusan támogatott kvantitatív hermeneutikából” hámozható ki. A tudományosság mint határmegvonó mechanizmus szorosan kötődik a külső érvényesség kritériumához, a statisztikai adatok generalálásához és használatához, a módszeresség elvéhez, az empirikus ellenőrizhetőséghez és

a modellalkotás kívánalmához. A kidolgozott módszer mindezeknek megfelelően, az adatgyűjtésre szolgáló kategóriák elméletileg megalapozottak, az empirikusan vizsgált hipotézisek világosak, jól felépítettek, az összefüggések ellenőrizhetőnek tűnnek. Kérdés azonban, hogy miközben a kutatás az identitás tudományos megragadását, voltaképpen a „mérhetetlen mérését” tűzi célul, a módszertani eszköztár a pszichológia természettudományos önképét erősíti, és a diszciplínát módszerében is a természettudományokhoz közelíti. Kérdés, hogy a fogalmi keret transzponálásával járó erőfeszítések és a módszertani erudíció ellenére nem az történik-e, amire a szerző maga is figyelmeztet: „a pszichológia egyik alapvető problémája, hogy az emberről oksági tudományt szeretne létrehozni, csakhogy az ember mint jelentéseket létrehozó és használó lény kicsúszni látszik az oksági modell érvénye alól.” (Pléh, idézi László, 13. old.)

Maga a kutatás azon tudományos törekvések sorába illeszkedik, amelyek „a természettudományok és humántudományok két kultúrájának összeillesztését” (27. old.) célozzák – aminek lehetőségét s ugyanakkor a két kultúra egymásra visszavezethetlenségét Jerome Bruner vázolta fel magyarul is olvasható, *A kétféle gondolkodásmód* című tanulmányában (Jerome Bruner: *Valóságos elmék, lehetséges világok. Új Mandátum, Bp., 2005.*; László János – Thomka Beáta [szerk.]: *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Kijarat, Bp., 2005. 27–58. old.). A kétféle gondolkodásmód közötti közvetítés nem lehetetlen (lásd Tófalvy Tamás: *Életszerű jelentések. BUKSZ, 2006. ősz, 240–251. old.*), sokkal inkább egymást kiegészítő elemzési stratégiákról van szó. Az ellentét itt a történelmi elbeszélések számítógépes, narratív pszichológiai szempontú tartalomelemzésében oldódik fel. László ugyancsak Brunerre hivatkozik amikor „a pszichológiai folyamatok történelmi és kulturális kontextusának empirikus megragadhatóságát, a modellalkotás és -ellenőrzés lehetőségét hangsúlyozza” (22. old.).

Az „empirikusan támogatott kvantitatív hermeneutika” tehát olyan kompromisszumos megoldás, ahol a

külső érvényességi kritériumok mellett nagy mennyiségű adat automatizált, gyors, egyszerű kezelése is megoldható, miközben az elemzési kategóriákban megjelenítődnek a narratívumok alapvető tulajdonságai. Jóllehet a hangsúly nem annyira a narratívumok jelentésadó és -sűrítő tulajdonságain, valamint koherenciaigényén van, mint inkább e folyamatok pszichológiai vetületén, azaz nem annyira az értelmezésen, mint a hozzá kapcsolódó pszichológiai állapotok dekódolásán és kontextusba helyezésén. Az identitás tudományos megragadása és a narratívumok módszeres kezelése olyan kényszerek és választások, kihívások és kompromisszumok által határolt terület, ahol nem könnyű mozogni, a nehézségekről a szerző is több helyütt ír, s ahol a végeredmény is kétséges. Nem is olyan távoli tehát Marcia hamburger-hasonlata: „a főzéssel általában izletesebb és táplálóbb ételhez jutunk, mint a gyorséttermek kínálata, azonban az idői, egzisztenciális és egyéb kényszerek hatására mégis sokan esznek gyorséttermekben, sőt van, aki ezt szereti. Ugyanígy a pszichológiában is érvényesülnek kényszerek, amelyek a hamburger pszichológiai művelésére ösztönöznek.” (James E. Marcia: *Theory and Measure – The Identity Status Interview*. In: Meike Watzlavik – Aristi Born [eds.]: *Capturing Identity: Quantitative and Qualitative Methods*. Lanham, University Press of America, 2007. 1–14. old., idézi László, 58. old.)

A fenti hasonlatot folytatva a narratív szociálpszichológiai tartalomelemzés nagyjából a lehető legtartalmasabb házi hamburger, mely azzal a céllal készül, hogy „ne bonyolódjunk empirikusan nem ellenőrizhető feltevésekbe, de ne is redukáljuk a narratív jelentésalkotás folyamatát az emlékezeti információfeldolgozásra” (74. old.).

Az empirikus megragadhatóság és ellenőrzés kérdése a szövegben nemcsak a 2005-ös könyv módszereinek rövid bemutatásakor (különböző validitásvizsgálatok) jelenik meg, hanem például a következő, a hermeneutikai tartalomelemzésre vonatkozó megjegyzésekben is: „azonban a tartalomelemzés érvényessége belül marad az elemzett szövegekpuszon, és lényegében a szöveg hermeneutikai

megértését segíti” (38. old.), vagy a kvalitatív eljárások kapcsán: „jóllehet az adatok érvényességét és megbízhatóságát illetően nagyobb értelmezési bizonytalansággal járnak és kivitelezésük is fáradságosabb, közelebb visznek az olyan bonyolult jelenségek megértéséhez, mint az identitáskonstrukció és a személyiség működése.” (57. old.).

Az ellenőrizhetőség, a külső érvényesség problémája az adatok és a választott módszer fényében értelmezhető igazán, s e megjegyzések mögött valamiképp kirajzolódik a választás kényszere a narratív pszichológia különféle felfogásai között: „A narratív pszichológián – amennyiben (!) az egyúttal jelenti a szociális konstrukcionista/kulturális pszichológiai, egyszóval a kontextuális elméleteket – nem kérhetők számon a hagyományos mechanikus paradigmák kritériumai: okozatiság és kísérletiség.” (Kaposi Dávid recenzója a már idézett *Narratívák 5 Narratív pszichológia* kötetről. *BUKSZ*, 2002. ősz, 272. old.)

Ugyanakkor László olyan elemzési keretet állít fel, amelyben nem annyira a szemantikai elemek és a kontextuális tartalmak, sokkal inkább a kompozíciós elemek és viszonyok dominálnak, amelyek egyfajta külső nézőpontot érvényesítenek, jóllehet az identitás „mérésének” igénye önmagában nem követeli meg a külső érvényességi kritériumok használatát. Ezt például az identitás narratív, újra- és újraírt és épp ezáltal folytonosságot biztosító, szituatív természete nem feltétlenül indokolná. S egy másik értelmezési keretben (mondjuk egy hermeneutikában) az identitás időben dinamikusan változó aspektusa is értelmezhetőnek, megragadhatónak tűnik, csakúgy, mint a nézőpontváltásokból előálló többszólamú jelentés és az elemző nem „standardizált” viszonya a szöveghez, miközben nem feloldhatatlan „a gond, hogy az eredmények többféle értelmezést tesznek lehetővé” (79. old.). Ismét Kaposit idézve: „Ahogy Bruner mondja, a narratívumban a »személyhez kötöttség« (subjunctivization – 40. old.) módszerével nyílik meg az út a fikció, azaz a lehetséges valóságok felé. A szövegbéli valóságok ugyanis mind személyhez kötött, perspektivikus és szubjektív valóságok lesznek, ezzel serkentve az »olvasót« alternatív értel-

mezések és valóságok kimunkálására. Bruner így arra jut, hogy »a narratív« gondolkodásmód [szemben alighanem a paradigmaticussal] nem egy őseredeti világról enged következtetéseket megfogalmazni, hanem azokról a változatos perspektívákról, amelyek megalkothatók az élmények érthetővé tételének érdekében.” (Uo. 273. old.)

Mindez azonban ugyancsak nézőpont kérdése, továbbá a narratív pszichológia különböző felfogásai közötti választásé.

A narratívumok sajátos természetének szentelt módszertani figyelemre utal az a kitétel is, hogy bár a számítógépes narratív szociálpszichológiai tartalomelemzés céljára fejlesztett program, a NarrCat elviekben bármely típusú szövegre alkalmazható, az elbeszélés és az identitás összefüggéseire vonatkozó feltevések – így mindenekelőtt az a gondolat, hogy az egyén vagy a csoport narratívumokon keresztül teremti és tartja fenn saját magát és pszichológiailag érvényes valóságát – megkövetelik, hogy a programot csak olyan szövegek elemzésére alkalmazzák, amelyek az egyén vagy csoport múltja és identitása szempontjából relevánsak, azaz, én- vagy csoportközpontú narratívák.

E felfogás mögött a konstruktivizmus „mérésélt”, irányzata áll, amely a megismerés társas jellegéből és az én társas szerveződéséből indul ki (Tófalvy: *i. m.*). A pszichológiai konstruktivizmuson belül is elkülöníthető két főbb irányzat: a diskurzív, amely az érzelmek, érzelemnyilvánítások és az őket leíró elbeszélések értelmének kontextuális meghatározottságát hangsúlyozza, illetve a narratív, amelyet a narratívumokban meglévő vagy általuk létrehozott „valóság-változatok” érdekelnek (Bodor Péter: *Konstruktivizmus a pszichológiában*. *BUKSZ*, 2002. tavasz, 67–76. old.). Ily módon a László János által alkalmazott módszer sajátos narratív szociálpszichológiai megközelítés módja egy olyan konstrukcionista narratív pszichológiára támaszkodik, amely nem annyira radikálisan konstruktivistá, hogy ne tekintene a narratívum „mögé”, és ne keresne valamiképp „ellenőrizhető” valóságot.

A *Történelemtörténetek* cím eközben azt is jelzi, hogy a számítógépes psi-

chológiai tartalomelemzés nemcsak a kanonizált történelmi elbeszélésekre, így tankönyvi szövegekre terjed ki, hanem laikusok elbeszéléseire is – például Trianon traumájának vizsgálatában, ahol a különféle időmetszetekből származó tankönyvi részletek mellé a kommunikatív emlékezet körébe sorolható sajtócikkek kerültek. Ily módon a történelmi események kanonizált narratívái és hétköznapi szociális reprezentációi együtt, egymáshoz képest is vizsgálhatók, s ebből például kiderül, hogy viszonyukban nem feltétlenül a kánon játszik hegemon szerepet.

A választott pszichológiai elemzési módszer tehát „a személyes identitás állapotainak személyközi viszonyokban jelentkező pszichológiai mutatóit a csoportközi viszonyokra transzponálja, így a csoportközi ágenciát, csoportközi értékelést, csoportközi érzelmeket és az empátia csoportközi eloszlását vagy kompozícióját vizsgálja. Magukat az identitásállapotokat pedig az alkalmazkodás szempontjából fontos kontrollézés, biztonság, stabilitás megküzdési mód és a valósághoz való viszony fogalmaival jellemzi.” (264. old. – Az idézetet módosítottam – N. K.) A kutatás összegzése szerint egy-egy történelmi esemény reprezentációja, feldolgozásának folyamata megannyi külső és belső tényező függvénye ugyan, ám a nemzeti identitás, „maga a pszichológiai konstrukció az ideológiától és a politikai érdekektől függetlenül viszonylag állandó” (267. old.), és bizonyos szegmensei empirikusan (akár automatizált tartalomelemzéssel) is megragadhatók.

A pszichológia egyénre vonatkoztatott fogalomtárát és elméleti meglátásait a szerző a kollektív entitásokra, így a magyar nemzetre, a magyar nemzeti identitásra alkalmazza, és számos hétköznapi tudáselemet, esszéisztikus toposzt (így Bibótól a „magyar alkat” leírását) és a népleknek tulajdonított közösségi viszonyulást erősít meg, bont ki és magyaráz számszerűsített adataival.

A tartalomelemzés kimutatta, hogy a dicsőséges múltba kapaszkodás és ennek fetiszálása ma is igen meghatározó szerepet tölt be a magyar nemzeti identitás érzelmi és kognitív szerveződésében. Az a kognitív séma,

amelyik a magyar történelmet dicsőséges múltba és egy időben közelebbi, reménykeltő, majd mindegyre bukással végződő, sikertelen próbálkozások periódusára bontja, leképeződik a kollektív érzelmeinkben is. Ez a sajátos mintázatú történelmi pálya egy erősen depresszív érzelmi dinamikával kapcsolódik össze, amelyben a lelkesedés, a csalódottság, a szomorúság, a remény és a félelem érzései dominálnak – voltaképpen majdnem teljesen függetlenül attól, milyen kimenetelű történelmi esemény elbeszéléseről van szó. Mindez egy történelmi regényekből összeállított almintában is szignifikáns tulajdonságnak bizonyult, ami nyilván nem kedvez egy stabil, kiegyensúlyozott kollektív identitás kialakításának. Inkább „választott traumatizáltsággént”, avagy kollektív áldozati szerepként írható le, amelyben kulcselem, hogy a saját csoport önbecsülése a másik csoport elfogult lebecsüléséből merít erőt. Így a pozitív identitást egyoldalú, nézőpontváltásra kevésbé hajló, a felelősség kérdését áthárító történelmi narratívák áthagyományozása tartja fenn. A történelmi pálya-érzelmeink és a kollektív áldozati szerep aktiválhatóságát, azaz a kognitív és érzelmi séma köznapiságát, lehorgonyozottságát a szerző a munkatársai kísérleti úton is ellenőrizték, és azt találták, hogy az áldozatiság toposza, perspektívája olyannyira beépült a magyar nemzeti identitásba, hogy még elkövetőként is reményt és áldozatként is büszkeséget érzünk.

Ugyancsak elgondolkodtató, hogy a külön fejezetekben elemzett Trianon-trauma mai laikus reprezentációja az érzelmi mintázatokban alig tér el az eseményt követő évek erős felindultságától, egyoldalú bűnbakkeresésétől. Az esemény *kognitív* feldolgozása a rendszerváltás utáni időszakban a kiegyensúlyozó tankönyvi szövegekben, a nézőpontváltásokban, a pszichológiai távolság növelésében, a veszteségek végelesként való elkönyvelésében jelentkezik, ám az *érzelmi* feldolgozás – érvel László –, amelynek kulcsa az áldozat-elkövető-séma felülvizsgálata lehetne, még nem történt meg. Ugyanakkor a történelmi pálya-érzelmeink és a kollektív áldozati szerep aktiválhatóságát vizsgáló kísérlet azonosított egy markáns kisebbséget,

amelyet a magyarsághoz köthető elkövetői szerepekben tendenciózusan önkritikus, a felelősséget firtató beállítódás jellemez. Tehát elképzelhető valamiféle elmozdulás e tekintetben, bár fontos megjegyezni, hogy a kísérlet mintájába egyetlen példát kerültek, tehát az észlelt kismértékű elmozdulás valószínűsíthetően egyfelől generációs, másfelől kulturális meghatározottságú.

Míg a letisztult, kanonizált, időben távol eső, lezárt, s ezért a kulturális emlékezet térfelére sorolható történelmi események professzionális (tankönyvi) és hétköznapi (néphistoriai) reprezentációjában gyakorlatilag nincsenek narratív szociálpszichológiai szempontból a kollektív identitás állapotaira nézve jelentős különbségek, addig a XX. századi (azaz a kommunikatív emlékezetbe sorolható) eseményekre hatványozottan illik mindaz, ami a feldolgozatlan traumákat jellemzi, miközben az ezekhez való viszonyulásból az olvasható ki, hogy a magyar nemzet mint kollektívum gyenge megküzdési potenciállal rendelkezik. Ennek megfelelően ezen események kortárs laikus ábrázolása felettébb egyoldalú, a saját csoport szignifikánsan kevesebb kognitív állapotleírását tartalmazza, jelezve, hogy a trauma kognitív elaborációja még nem kezdődött meg. Az események leírásában alig tapasztalható magyar cselekvőség, ami kedvez a felelősség áthárításának és a kollektív áldozati szerep felvételének.

A kollektív traumák feldolgozatlanságának jele, hogy Trianon nyolcvan év elteltével is inkább a kommunikatív emlékezet körébe tartozik, semmint a kulturális emlékezetbe. Vagy nincs a traumafeldolgozásnak univerzális modellje, vagy ha van, akkor számos tényező erősen átforgalmazza, így a politikai rezsimek reprezentációs játszmái (ellenarratíva, tagadás, gátlás, elhallgatás stb.), a történetileg kialakult társadalmi-gazdasági helyzet, valamint a nagyobb súllyal latba eső, ugyancsak történetileg megkonstruálódó „történelmi pálya-érzelmeink” (azaz áthagyományozott kollektív érzelmi mintázatok, pszichológiai reagálási módok).

A kutatási eredmények végső soron a kétféle gondolkodásmód dialógusát mutatják be, azt, hogy miként gondol-

kodunk történekről és történetekkel, és hogyan tudunk akár laikusként, akár a tudomány módszereivel a történekről újabb történeteket alkotni. Miközben azt is belátjuk, hogy a történetek valóságteremtő és alakító ereje alól a tudomány sem tudja teljesen kivonni magát.

■ NÉMETH KRISZTINA

Transzperszonális pszichológia és pszichoterápia

Szerk. Bagdy Emőke, Mirmics Zsuzsa, Nyitrai Erika. *Kulcslyuk, Bp., 2011. 502 old., 3990 Ft*

Stanislaw Grof: A jövő pszichológiája

A PSZICHOLÓGIA JÖVŐJE

Ford. Turóczi Attila. *Pilis-Print, Bp., 2008. 415 old., 3990 Ft*

BEVEZETÉS

„Kigúnyolni könnyű az efféle műveleteket, én inkább megpróbálom megérteni őket” – kezdi Jorge Luis Borges a *Kabbaláról* szóló esszéjét. A hatvanas évek végén Abraham Maslow, a XX. század második felének egyik legnagyobb hatású pszichológusa, a *humanisztikus pszichológia* irányzatának atyja, néhány kollégájával egy új pszichológiai irányzatot hoz létre a spirituális, transzcendens témájú élmények és fantáziák tanulmányozására. A mozgalom a cseh LSD-terapeuta, Stanislaw Grof javaslatára a *transzperszonális pszichológia* nevet kapja. Az új pszichológia „az eksztázis, a misztikus tapasztalat [...], az önmegvalósítás” (Grof, 103. old.) és a velük kapcsolatos élmények és mentális technikák iránt érdeklődik – olvashatjuk a mozgalom programadó nyilatkozatában. A transzperszonális pszichológia a hétköznapi éber tudattól eltérő, úgynevezett „módosult

tudatállapotokat” kutatja, amelyeket pszichedelikumok útján vagy más módon váltanak ki az alanyokban. A transzperszonális kutatások az álomhoz, a pszichotikus hallucinációkhoz vagy a vallásos eksztázishoz hasonló tudatállapotok leírásával, az alterált tudatállapotok kiváltására alkalmas módszerek, például a meditáció tanulmányozásával, a pszichotróp vagy pszichedelikus anyagok indukálta hallucinációk megfigyelésével az elmúlt fél évszázadban jelentős empirikus anyagot halmoztak fel. Születése óta az irányzat kétfrontos háborút vív. Egyrészt megpróbál szembeszállni a *mainstream* pszichológiával és tudományfelfogással – amelyet reménytelenül reduktívnak, naturalistának tart –, miközben paradox módon szeretne integrálódni is bele, másrészt igyekszik elhatárolni magát a *New Age* „okkultista”, irracionalista mentalitásától, miközben kihasználja a *New Age* generálta piaci keresletet, spirituális érdeklődést.

Az irányzathoz tartozó pszichológusok tollából az elmúlt két évtizedben számos eltérő színvonalú könyv jelent meg magyarul. A *Transzperszonális pszichológia és pszichoterápia* című válogatás reflektáltságában különbözik tőlük. Buda Béla tanulmányával helyet ad az empátikus, bölcs szkepszisnek, Harald Walach, Daniel Goleman, a magyar szerzők közül Bagdy Emőke és Bartha Dávid, miközben a spirituális élménytartalmak fontosságát hangsúlyozzák, tárgyilagosan számot vetnek azzal, hogy a transzperszonális pszichológia egyelőre nem tudott szakmai és tudományos szempontból elfogadott pszichológiai irányzattá válni. Eltekintve „az Egyesült Királyságban két egyetemi posztdoktori kurzustól és egy maroknyi USA-beli doktori programtól” (TP, 116. old.) nincsen egyetemi jelenléte a szakterületnek. A kötetet, amely reprezentatív módon mutatja be az irányzat múltját és legfontosabb jelenbéli pozícióit, Bagdy Emőke és a Károli Gáspár Református Egyetem Pszichológiai Intézetének két másik munkatársa szerkesztette. Az intézet az egyetlen olyan hazai kutatóhely, amely legalább érintőlegesen figyelemmel kíséri ennek az ellentmondásos irányzatnak a fejlődését.

SPIRITUALITÁS KONTRA TRADICIONÁLIS VALLÁSOSÁG

Buda Béla tanulmánya egy nagyobb kulturális trend kontextusába helyezi a transzperszonális pszichológiát. Charles Taylor, a neves kanadai eszméletörténész szerint korunk fő jellemzője, hogy szekularizálódott kultúrában élünk. A második világháború után csökkent – Európában drasztikusan, Amerikában kevésbé – a hagyományos egyházak népszerűsége, ugyanakkor előtörttek a spirituális élménykeresés tradicionális valláson kívül eső formái (Taylor: *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London, England, 2007.). A kötetben szereplő tanulmányában Buda Béla ezt az újfajta spirituális érzékenységet nevezi „szekuláris vallási beállítódásnak” (TP, *Spiritualitás és pszichoterápia*, 77. old.). A szcientista illúziók szertefoszlása és a tudomány tekintélyének devalválódása miatt napjainkban az átlagember olyan világképek és ismeretelméleti konstrukciók vonzáskörébe került, amelyeket a korábban feltétlen tekintélyt élvező vallások babonának, a természettudományok pedig tudománytalan fantazmagóriáknak minősítettek. Ez az újfajta érdeklődés a hatvanas évektől a különleges élmények és alterált tudatállapotok kultuszában nyilvánul meg, felhasználja a hinduizmus és a buddhizmus meditációs technikáit, és a módosult tudatállapotok kiváltásának egyéb módszereit és eszközeit is (lásd később). Mára a legkülönfélébb szekták, fundamentalista vallási csoportok és „életformaműhelyek” terjesztenek – a kapitalista gazdaság logikájának megfelelően szolgáltatásként – misztikus világképeken alapuló, több-kevesebb fáradsággal elsajátítható élettechnikákat a „spirituális piacon”. (W. C. Roof: *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton University Press, Princeton, 2001.)

AZ ÚJ SPIRITUALITÁS MINT KULTURÁLIS REGRESSZIÓ?

Az élet néha bohózatokat produkál. A spiritualitás iránti érdeklődés megjelenése és térhódítása a pszichiátriában

részben a világ egyik vezető gyógy-szergyártója, a Sandoz két nevezetes, pszichedelikus hatású termékének, az LSD-nek (1948) és a pszilocibinnek (1958) köszönhető. Mindkettő a Sandoz invenciózus farmakológusának, Albert Hofmann-nak a szellemi gyermeke. A két *gyógyszert* csupán egymásfél évtizedes legális forgalmazás után, 1965-ben vont ki a Sandoz a forgalomból, amikor is Amerikában illegális droggá minősítették őket. A tiltásnak nem orvosi és tudományos, hanem társadalmi-politikai okai voltak. A gyógyszerek kikerültek terápiás környezetükből, rekreációs céllal, abúzusjelleggel használták őket, amire a politikusok túlzott represszióval feleltek. (Szerepet játszott ebben, hogy az LSD az ellenkultúra démonikus szimbólumává vált.) Hasonló pályát futott be két évtizedes fáziskéséssel az MDMA (*extasy*) is, melynek kapcsán Francis Fukuyama *Poszthumán jövődönk* című könyvében (Európa, Bp., 2003.) rámutat, hogy a legális és illegális pszichoaktív szerek közötti határvonalat gyakran nem tudományos alapon húzzák meg. David Nutt brit pszichofarmakológus 2008-ban és 2010-ben a *Lancet* című neves orvosi folyóiratban publikálta kutatási eredményeit, amelyek ezt a nézetet teljes mértékben alátámasztják.

Buda jelen tanulmányában, ahogyan más írásaiban is, érzékelteti: a pszichiátria, különösen a biológiai szemléletű pszichiátria napjainkban több okból is kényes helyzetbe került. A *b/p/ig pharma* (a multinacionális gyógyszercegek nem mindig tiszta kezű világa) nem volt képes beváltani az antidepresszánsokkal és más pszichoaktív szerekkel kapcsolatos ígéreteit, ráadásul korrumpálni kezdte az esendőbb gyógyszerkutatókat és pszichiátereket (Buda Béla: *A elme gyógyítása*. Háttér, Bp., 2011.). Amerikában a közelmúltban kiderült, hogy jelentős pszichiáterek neve alatt megjelent tudományos cikkeket alkalmasint gyógyszergyártók alkalmazottjai írtak. A *Science* néhány évvel ezelőtt akkurátusan lehozta a kilenc legnagyobb korrupciós ügyletbe keveredett pszichiáter nevét a gyógyszergyártóktól felvett évi támogatásaik összegével együtt. Buda szerint a tudomány általános tekintélyvesztése, valamint az

új spiritualista mozgalmak popularitása miatt a materialista világnézetet valló segítő szakemberek mind gyakrabban kényszerülnek védekező pozícióba. Buda távolságtartással szemléli ezt a jelenséget. Még nem eldöntött kérdés, mutat rá, hogy a posztindusztriális társadalomban élő ember a spirituális vonatkoztatási rendszereket és élménymódokat képes-e mentális erőforrásként, a mindennapi tapasztalatokat hatékonyan szervező kognitív struktúrákként használni. Intő jel, hogy a spirituális hatások, élmények bizonyos esetekben patogén hatásúak. Buda szerint mentális szempontból különösen azok a csoportfolyamatok és mentális gyakorlatok lehetnek ártalmasak, amelyek túlfáradással, alvásmegvonással, extrém légzésmódulációkkal (Grof holotróp légzéséről van szó, lásd később) vagy szélsőséges diétákkal dolgoznak. Vajon a spiritualitás kultuszában valóban egy termékeny, új kulturális áramlat lépett-e a színpadra, teszi fel a kérdést a pszichiáter, vagy csupán a kulturális-morális széttöredezettség megnyilvánulásáról, a realitás elől menekülni próbáló, a spirituális élményekhez, értékrendhez, szubkulturákhoz vonzó emberek kétségbeesett próbálkozásáról beszélhetünk? Ahogyan Eric Robertson Dodds, a neves grécista rámutat a görögség és az irracionalis viszonyát tárgyaló könyvében, hasonló regressziót már átélt a nyugati kultúra az i. e. III. és II. században, amikor a hagyományos vallási hiedelemrendszer, az „öröklött konglomerátum” szétesése, valamint a politikai és gazdasági kiszolgáltatottság a poliszok lakosságát különféle ezoterikus és okkult kultuszokba taszította. Mi is „[á]téltek a racionalizmus egy nagy korszakát, amelyet egy minden korábban lehetségesnek tartott határt túlszárnyaló tudományos fejlődés fémjelez, és amely szembesítette az emberiséget egy minden korábbinál nyitottabb társadalom lehetőségével. És még valamit megtapasztalhattunk az elmúlt negyven évben: valamiféle visszahőkölés félreérthetetlen jeleit e lehetőségek láttán” – írja Dodds néhány évvel a második világháborút követően (Eric R. Dodds: *A görögség és az irracionalitás*. Gond-Cura – Palatinus, Bp., 2002. 212. old.).

BELSŐ VITÁK A TRANZSPERSZONÁLIS PSZICHOLÓGIÁBAN

A transzperszonális pszichológia két legismertebb kortárs szerzője Ken Wilbert és a bevezetőben említett Stanislav Grof. Wilbert nagy enciklopédikus tudással integrálja egy meglehetősen steril rendszerbe egyrészt a XX. századi pszichológiát, többek között Freud, Jung, Piaget, Kohlberg és Maslow fejlődésmoდეlleit, másrészt a keleti vallásokból, elsősorban a hinduizmusból és a buddhizmusból merített általános tudatmodelljét. Wilbert javaslata, hogy a belső, spirituális élményeket el kellene ismerni objektív (sic) tudományos adatoknak. Harald Walach tanulmánya (*TP, Transzperszonális pszichológia – rövid történet és néhány filozófiai reflexió*) rámutat, hogy ez képtelenség, hiszen a belső élmények nem reprodukálhatók, az első személyű megfigyelő nézőpontja nem teszi lehetővé a kontrollált megfigyelést. Problémát jelent az is, mondja Walach, hogy Wilbert, miközben integrálni igyekszik úgymond „a” nyugati tudományt „a” keleti vallásokkal, ez utóbbiak sokféleségét egy általa desztillált steril vázra redukálja. Nagy ívű kísérletével, amellyel a keleti és a nyugati pszichológiai (és részben filozófiai) ismereteket igyekszik egyetlen univerzális rendszerbe foglalni, egy támadhatatlan, zárt elméleti struktúra létrehozásán fáradozik, mutat rá Walach, ami a Gödel-tétel szerint reménytelen vállalkozás, mivel „nem létezhet olyan formális rendszer [...], amely képes saját érvényességét önmagán belül bizonyítani” (TP, 109. old.). Walach Wittgenstein nyelvjátékelméletére is hivatkozik: nem vagyunk képesek a nyelv teritóriumán kívül gondolkodni, mindig kötve vagyunk természetes nyelvünk korlátaihoz és esetlegességeihez, tradícióknak metaforarendszereihez. („Az, hogy a világ az én világom, abban mutatkozik meg, hogy a nyelv határa (a nyelv, amelyet egyedül én értek) az én világom határait jelentik”, olvashatjuk a *Tractatus*-ban. (Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai, Bp., 1963. 562. old.)

Ugyanakkor Wilbert bizonyos esetekben sikeres „fordításokat” hajt végre a hindu filozófia és mai nyugati

ti fogalmaink között. Rámutat olyan patológias jelenségekre is, mint a „pre/transztévedés”: „nem minden transzperszonális, ami annak tűnik. A misztikus, akinek valós látomása van és a pszichotikus, akit ellep valamilyen ismeretlen élmény, hasonlóan viselkedhet, de a tudat tartalma és struktúrája nagyon különböző.” (TP, 110. old.) Gyenge ego-struktúrájú, koherens szelf nélküli személyek rábukkanhatnak transzperszonális szerzők írásaira, majd azt képzelik magukról, hogy egy „magasan fejlett”, ego nélküli, az alany/tárgy dualizmust meghaladó állapotba jutottak el, miközben valójában *borderline*-tüneteket produkálnak. A terápia első lépése ilyenkor a szelf-érzet megerősítése, a spirituális élmények feldolgozása csak ezután következhet.

Wilbert elfogult a keleti spirituális hiedelemrendszerekkel szemben a kereszténység rovására, mutat rá leghangosabb, egyben legalaposabb kritikusa, a spanyol Jorge Ferrer (*Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality*. SUNY Press, Albany, 2002) Hogyan is lehetne összemérni eltérő hagyományokban leírt spirituális élményeket, például a XVI. század végén alkotó Avilai Teréz eksztatikus szeretetélményét egy *samadhi*-ban (a tudat elképzelt ideális, tökéletesen koncentrált állapota, az érzékletek, érzelmek, gondolatok által érintetlen intenzív létezés) való teljes feloldódással? Ferrer koncepciója, vagy ahogyan ő nevezi, a „résztvevő spirituális modell”, a szociális konstruktivizmus erős változata: az egyének spirituális elkötelezettségeik, szertartásaik, gyakorlataik és különösen spirituális közösségeik által közösen teremtik a spirituális valóságot. Mick Brown, a BBC riportere jól illusztrálja ezt a tételt korunk spiritualitását bemutató könyvében: „a hangok, az üzenetek, a misztikusról vallott messianisztikus elképzelések, az az érzés, hogy valaki különleges vagy kiválasztott, a világegyetemről kialakított, tudományos alapot nélkülöző elméletek felállítása mind-mind a téveszmés viselkedés klasszikus tünetei. Ám ezek a jellemzők, természetesen, a világ legnagyobb hitrendszereinek is az alapjai. [...] Ha csupán száz hívó lenne a világban [...], akik a szeplőtlen

fogatatás, a feltámadás és a lélek halhatatlansága tanait vallják, különcknek tartanánk őket.” (*A spirituális turista. Személyes kalandozások a vallásosság peremvidékein*. Ursus Libris, Bp., 2005. 278–279. old.)

AZ LSD ÉS A „HOLOTROP” LÉGZÉS TECHNIKÁJA: STANISLAV GROF TRANZPERSZONÁLIS PSZICHOLOGIÁJA

A transzperszonális pszichológia jelentős szerephez jut az ezredforduló óta újraéledő pszichedelikus kutatásokban. Különböző felmérések szerint a transzcendens-spirituális témák felbukkanása az amerikai normálpopuláció 40–60 százalékára jellemző pszichedelikus élmény esetén. Napjaink legelterjedtebb hallucinogén technikája a Stanislav Grof által kifejlesztett (és szabadalommal levédett) hiperventillációs módszer, erőltetett ki- és belégzés, (Grof terminológiájával „holotrop” légzés), amely az emberek többségénél 15–20 perc után a pszichedelikus élményhez hasonló víziókat idéz elő. Grof Prágában kapott pszichoanalitikus kiképzést, majd az ötvenes évek végén, a hatvanas évek első felében az LSD-t már az analitikus terápia segédeszközeként alkalmazta, ahogyan az ebben az időben Európában, így Magyarországon sem volt teljesen szokatlan (Grof, 103. old.). 1967-ben áttelepedett Amerikába. Kutatásai az LSD terápiás és hospice-alkalmazására, valamint a hiperventillációs légzés által kiváltott hallucinatív tudatállapot tanulmányozására irányulnak. Grof az LSD kriminalizálása után kényszerből fejlesztette ki módszerét (uo.).

A hallucinatorikus élménybeszámolókat nem könnyű rendszerezni. Grof könyvének, *A jövő pszichológiájának* empirikus anyagát az LSD-terápiák, az LSD tanatológiai alkalmazása, valamint a holotrop workshopokon gyűjtött élménybeszámolók adják. Grof és más transzperszonális pszichológusok a mitológiától a pszichológián keresztül a parapszichológiáig és az „okkult” irodalomig (lásd spiritizmus) terjedő heterogén anyagot próbálják meg értelmezési kontextusként felhasználni. Kollégáinak többségéhez hasonlóan Grof meg van róla győződve: tudománya rendkívüli

jelentőségű szellemi és tudományos áttörés küszöbén áll, amely izzé-porrá zúzza majd a jelenleg uralkodó materialista világképet.

Kézenfekvő az összehasonlítás Junggal. Míg az okkultizmus és a paranormális lelki jelenségekben való hit Jungnál „szemérmesen”, szinte csak a sorok között jelenik meg, a transzperszonális pszichológusok többsége nyíltan hirdeti, hogy a psziché képes meghaladni a téri és időbeli korlátokat, a jövőbe látás lehetséges, mint ahogyan a több ezer kilométerre lévő tárgyak észlelése, a tárgyak szemmel mozgatása vagy a holtakkal beszélgetés is. A *New Age* irracionalista világszemléletét tükröző állítások, a visszatérő utalások a lélekvandorlásra, a hivatkozások az asztrológiára, a tarot kártyás állítólagos jóslatokra, valamint az okkult, spiritizista jelenségekre alaposan próbára teszik az olvasó türelmét. Grof mitológiája Jungéhoz képest sivár, mechanikus. Grof szerint a magzatkorunkban elszenvedett perinatális (születés körüli) traumáink négy egymást követő fázisban (a méhen belüli állapot, a méh szorításai a vajúdás közben, a szülőcsatornán való áthaladás, végül a világrajövetel) határoznák meg azokat a mintázásokat, amelyekkel felnőttként életünk eseményeit értelmezzük és érzelmileg feldolgozzuk. A méhen belüli állapot a paradicsomi létezésnek felelne meg, a méh összehúzódásai harcossá, küzdő érzelmek mátrixát hozná létre, a szülőcsatorna a pokol ősképe volna, a világra jövetel pedig a megszabadulás élménykomplexumának alapmintázatát adná. Grof Josef Breuertől és Otto Ranktól veszi át a naivkatarzis-elméletet: feltételezi, hogy a perinatális traumák pusztá felidézése is gyógyító hatású.

HOGYAN HASZNÁLJUK A PSZICHEDELIKUS HATÁSÚ DROGOKAT?

Jóllehet a hallucinatorikus beszámoló imponáló empirikus alapzatára Grof kétes értékű elméleti konstrukciókat emel, az LSD gyakorlati és különösen tanatológiai alkalmazását illetően megszívlelendő dolgot mond. „Szükségtelenek és fenn tarthatatlanok a jelenlegi politikai és adminisztratív akadályok, amelyek-

kel több százezer végső stádiumban lévő rákbeteget fosztanak meg” az emberhez méltó halál lehetőségétől (Grof, 339. old.). A kilencvenes évektől fokozatosan enyhült ugyan a gyógyászati alkalmazások kutatásának repressziója, a terápiás használat ugyanakkor továbbra is tiltott. Az adiktológusok nagyfokú óvatossággal viszonyulnak az LSD explorációs és terápiás alkalmazásához, mondván: az LSD-élmény „valóban alapja lehet az önmegismerésnek, de alapja lehet egy pszichózis belobbanásának is” (Demetrovics Zsolt: Az LSD ma. In: Albert Hofmann: *LSD. Bajkeverő csodagyermekem. [Egy „varázsszer” felfedezése.]* Edge 2000 – NDI, Bp., 2006. 193. old.). Nem kizárt, hogy a pszichedelikumok más kultúrákhoz hasonlóan előbb vagy utóbb a mi világunkban is megtalálják majd helyüket. Használatukat szigorú szakmai keretek között, pszichológusok, pszichiáterek és más segítő foglalkozásúak kontrollja mellett lehetne újra legalizálni, először a kutatás, ezt követően a terápia, valamint a tanatológia (hospice-gondozás) számára. A nyugati országoknak, úgy tűnik, tetszik, vagy nem tetszik, fel kell készülniük az együttélésre a pszichedelikumokkal és más, a pszichedelikumoktól eltérően valóban ártalmas drogokkal. Az LSD, a pszilocibin, a DMT és a többi pszichedelikum a *sixties* várokozásaival ellentétben nem csodaszerek ugyan, de a biztonságos, ideális esetben csoportos környezetben végzett „utazás” és az élményanyag alapos feldolgozása, vagyis a normál tudatállapot mentális szerkezeteihez való hozzáfűzése erre specializálódott szakemberek segítségével szerencsés körülmények között valóban „tudatgátító” (éngazdagító, illetve terápiás hatású) lehet.

KONKLÚZIÓK

A transzcendens-spirituális képzettartalmak, fantáziák, kognitív struktúrák, élménymódok és hiedelemrendszerek a mentális működések fontos, a XX. századi pszichológia által elhanyagolt területéhez tartoznak. A mai lélektanban a transzperszonális pszichológia mellett csupán a jungi irányzat, valamint a – Csíkszentmihályi és Martin

Seligman nevével fémjelzett – pozitív pszichológia ismeri el jelentőségüket. A kutatások nehézségeire utal, hogy a transzperszonális kutatások lassan fél évszázada egy helyben topognak. Bagdy, Walach és az irányzat más képviselői tisztán látják ezt, ahogyan a megoldást is: „A recept nagyon egyszerű: minőségi kutatások, melyek a legmodernebb módszereket használják, és olyan izgalmas eredményeket produkálnak, melyek bejutnak a főárambeli szakirodalomba. [...] nagy szükség van a fogalmi tisztaságra, az empirikus gazdagságra és a módszertani szigorra.” (TP, 116. old.) Eddig csupán egyetlen transzperszonális technika, az úgynevezett *mindfulness* terápiás módszer, a meditáció stresszoldásra való alkalmazása elégítette ki a legszigorúbb metodikai követelményeket is (lásd Szondy Máté: *Megélni a pillanatot – Mindfulness.* Kulcslyuk, Bp., 2012.). Ennek hatásossága már *evidence based*, ahogyan ezt az amerikai biztosítók el is ismerik. Ígéretes eredményekkel szolgálnak továbbá az ezredfordulón újraindult pszichedelikus kutatások is a Harvardon, a Johns Hopkinson és más amerikai elitegyetemeken.

Walach imént idézett önkritikájához még egy mozzanatot illeszthetünk hozzá. Mint Walachnál és Jorge Ferrernél láthattuk, a transzperszonális pszichológia igyekszik lépést tartani a tudományfilozófia fejlődésével, és megpróbál elhatárolódni a *New Age* zavarosságától. Ez azonban nem mindig sikerül. A kívülálló számára a transzperszonális pszichológia legriasztóbb vonása parapszichológiai kötődése, ami teljes mértékben ellentmond korunk természettudományos ismeretelméletének és a felvilágosodás racionalista tradíciójában gyökerező egész kultúránknak. A transzperszonális szerzők jó része Walach-csel együtt vallja: „egyáltalán nem meglepőek az olyan parapszichológiai élmények, mint a telepátia, a prekogníció, az érzékeken túli észlelés vagy a telekinézis. Ezek olyan események és élmények, melyek gyakran kísérik a spirituális fejlődés folyamatát.” (TP, 114. old.) Jó példa erre a kötetből Frecska Ede spekulatív, logikai és fogalmi szempontból ugyanakkor tagadhatatlanul szaba-

tos tanulmánya, amely azt a tézist bontja ki, „hogy a jól integrált módosult tudatállapotok világa a kvantummechanika folyamataihoz közeleli, míg a hétköznapi tudatosság valósága kétségtől a klasszikus fizika” (TP, Értekezés a lélek hármasságáról kulturális antropológiai megközelítésben, 51. old.). Frecska a magyar pszichofarmakológia egyik meghatározó alakja, a pszichedelikus anyagok kontraindikációinak területén az újabb reneszánszukat élő pszichedelikus kutatások talán legelismertebb nemzetközi szaktekinetelye. (Lásd Thomas B. Roberts – Michael Winkelman [eds.]: *Psychedelic Medicine: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments.* Praeger, Westport, 2007.) A paranormális jelenségekben ugyanakkor meglepően sok kutató hisz, még ha nem hangoztatja is nyilvánosan. „Egy 1990-es magyar felmérés szerint, amelyben az egyetemek és akadémiai intézetek tudományos beosztású munkatársai közül átlag minden tizediket kérdeztünk meg, a telepátia és rokonjelenségeinek létezését a többség igazolt ténynek vagy legalábbis valószínűnek tartotta, tudományos kutatásukat pedig csaknem mindenki fontosnak vagy legalábbis szükségesnek.” (Vassy Zoltán: Véleményfelmérés magyar tudósok körében a telepátiáról és rokonjelenségeiről. *Pszichológia*, 1991. 11. szám, 57–75. old.) Mégis megkockáztatom: a transzperszonális pszichológusoknak előbb vagy utóbb meg kell válniuk bizarr világszemléletűktől, ha azt akarják, hogy a *mainstream* pszichológia komolyan vegye őket.

Tisztán logikai alapon van persze egy másik lehetőség is: a kvantummechanika helyhez nem köthető, úgynevezett „nonlokális” törvényei, ahogyan azt Frecska idézett tanulmánya feltételezi, vagy más, eddig még fel nem tárt fizikai jelenségek nyilvánulnának meg az alterált tudatállapotokban, paranormális jelenségeket produkálva; vagyis valóban léteznének a világ azon dimenziói, amelyek lehetővé teszik a távolba és a jövőbe látást, a telekinézist és a parapszichológia által tanulmányozott többi jelenséget. Na, ez lenne csak a nagy csoda!