

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2015/4 (59. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Sorseseemény

Tartalom

Sorseseemény (*Ullmann Tamás*) 5

FÓKUSZ

FEHÉR M. ISTVÁN: Sorseseemény és narratív identitás 11
SZEGEDI NÓRA: Kant lehetséges szerepe egy fenomenológiai
elementáretikában 43
TORONYAI GÁBOR: Az értelem *megjelenés-eseményeinek* és *őstényeinek*
metafizikája Tengelyi László írásaiban 56
KOMORJAI LÁSZLÓ: A metafizika és a végtelen 78

VARIA

LŐRINCZ CSONGOR: Rendszer, forma, médium
Filozófiai és esztétikai fogalmiságok az 1910-es években
(Lukács és Zalai) 97
HALÁSZ HAJNALKA: A „formáló anyagi elv teremtő ereje”
Nyelv, materialitás és medialitás Zalai Béla *A rendszerek általános
elmélete* című munkájában 120
SZUMMER CSABA: A pszichedelikus élmény mint a fenomenológiai
kutatás eszköze a filozófiában és a pszichológiában 136
GUBA ÁGOSTON: Pszichikus okság Plótinosznál (*Enn.* IV. 5 [29]) 151

DOKUMENTUM

A Történelem és osztálytudat – ma (Kerekasztal-beszélgetés)
(ford. Weiss János) 171

SZEMLE

LENDVAI L. FERENC: Lukács György racionalizmusa Kelemen János angol nyelvű kötete	211
LICSKÓ GYÖRGY: Arcképvázlatok a felvilágosodás korából	219
<i>A Magyar Filozófiai Szemle</i> bibliográfiája 2015 Összeállította: Lengyel Zsuzsanna Mariann	225
E számunk szerzői	231
Summaries	233

Sorseseemény

E lapszámunk tematikus blokkja a sorseseemény fogalmán keresztül Tengelyi László filozófiai törekvéseinek igyekszik emléket állítani. Tengelyi László 2014 júliusában tragikus hirtelenséggel bekövetkezett halála egy nagyszabású filozófiatörténeti, gondolkodói és oktatói életpálya lezárulását jelentette. Utolsó könyve, a *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* (Freiburg–München, Alber, 2014) néhány nappal a halála után jelent meg. Ez a könyv, amely nem kisebb feladatra vállalkozik, mint egy fenomenológiai metafizika alapvonalainak kidolgozására és ezzel az utóbbi évtizedek fenomenológiai törekvéseinek összefoglalására és továbbvitelére, mind terjedelmében, mind átfogó jellegében Tengelyi eddigi legjelentősebb művének tekinthető. Gondolhatnánk azt, hogy ennek a könyvnek a megjelenésével az életmű mintegy szimbolikusan lezárult. Ám mi sem mutatja jobban Tengelyi gondolkodásának nyitottságát és filozófiai kezdeményezéseinek folytathatóságát, mint az a tény, hogy azóta számos konferencián elemezték és értelmezték a műveit. 2015 januárjában a Párizsi Magyar Intézet rendezett konferenciát az emlékére, többek között olyan fenomenológusok részvételével, mint Jean-Luc Marion, Didier Franck, Jocelyn Benoist; 2015 márciusában a Magyar Fenomenológiai Egyesület és egykori munkahelye, az ELTE BTK Filozófia Intézete rendezett nagyszabású konferenciát az emlékére (a tematikus blokk tanulmányainak korábbi változata ezen a konferencián hangzott el először); 2015 novemberében pedig a Német–Magyar Filozófiai Társaság a Bonni Egyetemen szentelt két napos konferenciát Tengelyi László emlékének *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi* címmel, olyan filozófusok részvételével, mint Wolfram Hogrebe, Markus Gabriel és Michael Forster.

Tengelyi életműve bizonyos értelemben lezárult, de gondolatainak és filozófiai örökségének a feldolgozása elkezdődött. Ezt mutatják az eddigi konferenciák és megemlékezések, és ezt mutatja a *Magyar Filozófiai Szemle* jelen számának tematikus blokkja is. Mindegyik beérkezett tanulmány az életmű egészének tükrében elemez bizonyos problémákat. Noha szinte kivétel nélkül olyanok írták a tanulmányokat, akik szoros munkatársi, tanítványi vagy baráti kapcsos-

latban álltak Tengelyi Lászlóval, a tanulmányokban mégsem a megemlékező jelleg, hanem az életmű filozófiai jelentősége előtti tiszteletadás a meghatározó.

A két első tanulmány Tengelyi korábbi könyveinek középponti témáit, az etika, a sorseseemény, az önazonosság és a morális felelősség témáit járja körül. Fehér M. István tanulmánya arra vállalkozik, hogy a sorseseemény, a narratív identitás, valamint az autenticitás fogalmai mentén ütköztesse Tengelyi, Ricœur és Heidegger önazonosságra vonatkozó felfogását. Abból indul ki, hogy a sorseseemény fogalmának kidolgozásával, amely két korai kötetének címében is hangsúlyosan szerepel (*A bűn mint sorseseemény* [1992]; *Élettörténet és sorseseemény* [1998]), vagyis bizonyos értelemben Tengelyi korai gondolkodásának a vezérmotívumát jelenti, Tengelyi a narratív identitás elméletének nehézségeire igyekszik választ adni. A tanulmány középponti állítása az, hogy mind a narratív identitás elmélete (főleg ennek Ricœur által képviselt változatában), mind Tengelyi kritikái, sőt helyenként polemikus viszonya a narratív azonosság elméletéhez, ami azután a sorseseemény fogalmának kimunkálásában csúcsosodik ki, valójában a heideggeri autenticitás elméletének gyengített változatai. Egyfelől elmondható, hogy már maga Ricœur is úgy jellemzi saját értelmezését a heideggeri hermeneutikára vonatkozóan, mint ami „visszalépés” a Heidegger által képviselt hermeneutika egzisztenciál-ontológiai változatával szemben, másfelől úgy tűnik, hogy Tengelyi is úgy dolgozza ki saját Heideggerre vonatkozó kritikáját, hogy elkerüli a közvetlen szembesülést a heideggeri szövegekkel. Mind Ricœurnél, mind Tengelyinél nagy hangsúlyt kap az „élet összefüggésének” Dilthey által kidolgozott fogalma, miközben Heidegger általában úgy tekint Dilthey álláspontjára, mint amin túl kell lépni. Heidegger radikálisabb felfogása szerint a történetet nem annyira megismerni, mint sokkal inkább megalkotni kell. A narratív önazonosság elmélete tehát nem eléggé radikális, mivel egy élet története valami olyasmi, amit a múlt felé fordulva mesélünk el, nem pedig olyasmi, amit a jövő felé fordulva önmagunk megelőzéseként élünk át. Heidegger számára továbbá az az alapvető kérdés, hogy mit jelent hűnek maradni önnön magunkhoz (Selbst), nem pedig az, hogy mit jelent hűnek maradni önnön identitásunkhoz. Az identitás ugyanis olyan metafizikai maradványfogalom, amelyet a filozófiában nem felhasználni, hanem destruálni kell. Amikor Tengelyi a narratív identitás elméletével szemben nem csekély polemikus hangsúllyal kidolgozza a sorseseemény fogalmát, akkor az eseményszerűség egyik jellemzőjeként az jelenik meg, hogy a szubjektum passzívan, vagyis mintegy szabadság nélkül szenved el az eseményt. Ez nem csupán önmagában problematikus állítás Fehér M. István szerint, hanem belső ellentmondásban áll *A bűn mint sorseseemény* felfogásával, amelyben a szabadság úgy jelenik meg, mint ami elengedhetetlen feltétel még a bűntapasztalat számára is.

Szegedi Nóra tanulmánya az etika megalapozhatóságának problémája felől közelít Tengelyi László filozófiájához. A tanulmány a Bernhard Waldenfels és Tengelyi László által tárgyalt fenomenológiai etika egyik középponti témáját

elemzi. Ez a probléma nem más, mint az az átmenet, amely a „vadfelelősség” állapotából átvezet a morális rend állapotába. A kérdés az, hogy a Másikkal való találkozás Lévinas értelmében vett radikális eseménye, vagyis a „szemtől szemben” állapot velünk szemben támadó feltétlen feleletigénye miként formálható át olyan morális renddé, amely Kant értelmében mindenkire egyformán és ugyancsak feltétel nélkül érvényes. Szegedi Nóra a tanulmány első részében bemutatja Waldenfels és Tengelyi álláspontját, különös hangsúlyt helyezve az eltérésekre. Waldenfels etikájában nagyobb hangsúlyt kap a kanti értelemben vett rend, vagyis az elsődleges és feltétlen feleletigény kiegészülése a járulékos feleletigényekkel. Tengelyi inkább Lévinas oldalán áll, és hangsúlyozza, hogy Waldenfels a saját filozófiai alapelveivel, a rezponzivitás elvével kerül ellentmondásba, amikor túl nagy hangsúlyt helyez a morális rendre. Tengelyi úgy véli, hogy a Másik velünk szemben támasztott feleletigényéhez képest másodlagos és attól elválasztható a morális törvény megjelenése. A tanulmány utolsó részében Szegedi Nóra Kanthoz (és Lévinashoz) kapcsolódva olyan értelmezést próbál adni vadfelelősség és törvény kapcsolatáról, amely egyszerre tesz eleget két követelménynek: egyrészt fenntartja a rezponzivitás tételének általános érvényét abban a formában, hogy „az interlokúció és az interakció minden formájában etikai ösztönzés lakozik”, másrészt számot ad arról a különbségről, amely a „valódi feleletigényt” a „puszta vágymegnyilvánulástól” elválasztja. Ezzel pedig a morál genealógiájának egy új szempontjára is igyekszik rávilágítani.

Az utolsó két tanulmány Tengelyi kései törekvéseihez, vagyis a fenomenológia fogalmának újraértelmezéséhez és egy fenomenológiai metafizika kidolgozásához kapcsolódik. Mindkét írás középpontjában a *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* (2014) című utolsó Tengelyi-mű gondolatmenete áll. Toronyai Gábor tanulmánya Tengelyi kései filozófiájának átfogó jellemzését és méltatását adja. Abból indul ki, hogy Tengelyi fenomenológiai metafizikáról kialakított felfogásának két gondolati kiindulópontját lehet kitapogatni. A fenomén új normálalakjának megragadása Tengelyi meglátása szerint egy „másik első filozófia” (Marion) felvázolásához nyit utat. A megjelenés, a fenomenalitás radikálisan új megértése megteremti – a tradíció nyelvén fogalmazva – a *metaphysica generalis* fenomenológiai újraértelmezésének lehetőségét. A fenomenalitás új felfogása alkotja ugyanakkor azt az általános háttérrel is, amely előtt új módon pillanthatunk rá a megjelenésben adott fenoménekre. Tengelyi az „őstények” husserli fogalmával igyekszik megragadni a legeredtibb fenomenális adottságokat. E második – az őstények fakticitását feltáró – belátás nyit teret a speciális metafizika hagyományos problémáinak fenomenológiai áttematizálásához. Toronyai Gábor szerint e két kiinduló belátásból válnak áttekinthetővé Tengelyi fenomenológiai metafizikával kapcsolatos gondolatai. Az egyik alapvető belátás a fenomén új – a Husserl, illetve Heidegger által adott után immár harmadik – normálalakjának megragadásában táruul fel, a másik pedig az őstények husserli eredetű fogalmában rejlik.

Komorjai László a *Welt und Unendlichkeit* című Tengelyi-műnek nem annyira a metafizikai, sokkal inkább a fenomenológiai részéhez kapcsolódik. Tanulmányának középpontjában a Tengelyi László által kidolgozott végtelen-fogalom elemzése és kritikai értelmezése áll. Amikor Tengelyi László a fenomenológiai metafizika kidolgozása során a végtelen fogalmához folyamodik, akkor két forrásból merít. Egyrészt a világ fenomenológiai végtelenségének husserli fogalmát veszi át, másrészt a Georg Cantor által kidolgozott transzfinit végtelen fogalmát. A tanulmányban a „nyitott” és a „zárt” végtelen fogalma meghatározó szerepet játszik. A Tengelyi által „metontológiai transzcendentalizmusnak” nevezett álláspont agonális ellentétben áll a „naturalista autarkizmussal”, amelyet éppen az jellemez, hogy a világot és a természetet önmagában zárt egészként fogja fel. Nyitott és zárt egész fogalmai azonban nem a végtelen és a véges szembenállásával kapcsolódnak össze, hanem a potenciális és az aktuális végtelen fogalmi különbségével. Tengelyi szerint a fenomenológia végső soron eltávolodik a cantori transzfinit végtelen fogalmától, mert ez utóbbi „zárt” végtelent jelent, a fenomenológia pedig a világ nyitottságának a fogalmát kutatja. Komorjai László azonban amellettt érvel, hogy így magát a produktivitást, vagyis az újdonság tapasztalatát nem lehet megragadni, ami Tengelyi gondolkodásának középpontjában áll. Egy radikálisan új gondolat nem egy rendszer meghatározatlanságával és még nyitott lehetőségeivel áll kapcsolatban. Egy radikálisan új gondolat felbukkanása paradox módon éppen akkor válik lehetővé, amikor a korábbi gondolati rendszer már teljesen meghatározott alakban jelenik meg.

E számunk *Varia* rovatában először két olyan írás olvasható, amely a fiatalon elhunyt, de a századelő magyar szellemi életére jelentős hatást gyakorolt filozófusra, Zalai Bélára (1882–1915) emlékezik halálának századik évfordulója alkalmából. Lőrincz Csongor írása Zalai Béla filozófiáját és Lukács György korai gondolkodását veti össze a rendszer, a forma és a médium fogalmai mentén. Halász Hajnalka pedig a nyelv, a materialitás és a medialitás fogalmai mentén elemzi Zalai *A rendszerek általános elmélete* című fő művét. Mindkét írás hangsúlyozza Zalai gondolatainak folytathatóságát és például a medialitás elméletében való alkalmazhatóságát.

A *Varia* rovat harmadik írása Szummer Csaba tanulmánya a pszichedelikus élmények és a fantázia fenomenológiai kutatásának lehetséges kapcsolatáról. A szerző amellettt érvel, hogy az ellenőrzött pszichedelikus élmények az álomelemzés és a kétértelmű Gestalt-ábrák mellett további bepillantást engednek a tudat mélyebb szintjének működésébe. A rovat negyedik írása Guba Ágoston tanulmánya a pszichikus okság Plótinosznál megjelenő fogalmáról. A tanulmány állítása szerint a pszichikus okság elmélete összhangban áll Plótinosz metafizikájával, aminek értelmében minden dolgot csak egy magasabb, az ontológiai hierarchiában fölérendelt princípium segítségével magyarázhatunk meg.

E számunk *Dokumentum* rovatában Weiss János fordításában közöljük *A történelem és osztálytudat – ma* című dokumentumot, amely egy 1969-ben, Frankfurt

am Mainban lezajlott kerekasztal-beszélgetés Lukács György korai művéről. Erre a beszélgetésre Lukács nyugat-németországbeli népszerűségének csúcspontján került sor olyan gondolkodók részvételével, akik mind valamilyen módon kapcsolódtak a frankfurti Társadalomkutatási Intézethez és a kritikai társadalomfilozófia szellemiségéhez.

Lukács György filozófiája nemcsak Lőrincz Csongor tanulmányában és a dokumentumban jelenik meg, de a recenziók egyike is egy Lukácsról szóló könyvet méltat. Lendvai L. Ferenc Kelemen János *The Rationalism of Georg Lukács* című, 2014-ben megjelent művét elemzi. Recenziós rovatunk másik írása Rathmann János *Filozófia és irodalom határán. Arcképvázlatok a felvilágosodás korából* című, 2014-ben napvilágot látott tanulmánykötetét mutatja be.

Ullmann Tamás

Sorsesemény és narratív identitás

I.

A sorsesemény szó Tengelyi László két könyvének a címében is szerepel: mind az 1992-ben megjelent *A bűn mint sorsesemény*, mind az 1998-ban napvilágot látott *Élettörténet és sorsesemény* című kötetének címében feltűnik ez a kifejezés. Ha ugyanaz a szó egy szerző egymást követő két könyvének a címében is megjelenik, akkor az nyilván nem a véletlen műve – s aligha magyarázható mondjuk fantáziahiánnyal –, hanem többé-kevésbé meghatározott oka van. E tény első megközelítésben egyfajta kontinuitást látszik jelezni; azt, hogy a választott témakör a két könyvben legalábbis részben érintkezik egymással, s hogy a második valamilyen értelemben az első elemzéseit folytatja és viszi tovább. A *sorsesemény* fogalma jelenik meg akként a viszonyítási pontként, amelyre vonatkoztatva bűn és élettörténet egymással összekapcsolódik és az elemző pillantás körébe kerül. Miként a sorsesemény az első könyvben a bűnnek, akképp a másodikban az élettörténetnek az összefüggésében jelenik meg. Előzetes értelmezésem szerint bizonyos jelentősége van annak, hogy a címben szereplő két fogalmat a két könyvcím eltérő módon kapcsolja össze: az első a „mint”, a második az „és” szócskával. A „mint”-tel való összekapcsolás arra utal, hogy az első könyv voltaképpen témája nem is a sorsesemény, hanem a bűn, ez utóbbi pedig sorseseményként kerül értelmezésre. Ebben a perspektívában a sorsesemény éppen csak ennyiben – mint amivel a bűnt értelmezni lehet, nem pedig önállóan – válik az elemzés témájává. (Vele értelmeznek, nem őt értelmezik.) Ehhez képest az „és”-sel való összekapcsolás az önálló tematizálásra nagyobb lehetőséget nyújt. Eltekintve attól, hogy az *Élettörténet* mint *sorsesemény* megjelölésnek nem nagyon volna értelme – egy élettörténet állhat események vagy sorsesemények láncolatából, ám aligha egyetlen sorseseményből (s ha mégis, akkor a szabatos megnevezés valami ilyen lehetne: *Sorsesemény mint élettörténet*) –, az „és”-sel való összekapcsolás azt jelezheti, hogy az élettörténetnek köze lehet a sorseseményhez, és fordítva: az utóbbinak az előbbihez. A sorsesemény vagy sorsesemények kihathatnak az élettörténetre – éppen ilyen jellegüknel fogva nevezhetők sorseseménynek –, az élettörténet pedig sorseseményből vagy sorseseményekből tevődhet össze vagy állhat össze. Innen szemlélve a bűn már csak egy a számos

lehetséges sorseseemény közül, azaz a bűnön kívül lehetséges más sorseseemény is. A bűn lehet sorseseemény *is* – más hangsúlyú megfogalmazásban: a bűn *is* lehet sorseseemény –, ám a sorseseemény nem korlátozódik feltétlenül a bűnre. Egy élet történetét pedig valójában a sorseseemények (a bűn mint sorseseemény és más lehetséges sorseseemények) konstituálják. Amikor viszont a sorseseemény (immár nem csupán a bűn mint sorseseemény, hanem a sorseseemény általában) kerül az elemző pillantás körébe, akkor a sorseseemény fogalma Tengelyi számára lehetséges válaszként adódik a személyes azonosságnak narratív identitás elnevezés alatt ismert problémájára. – Ezen háttér előtt kapcsolódik össze a jelen dolgozat címében szereplő két fogalom: *sorseseemény és narratív identitás*. Nem mellékes, hogy a sorseseemény fogalmába Tengelyi beleérti – s mintegy kitüntetett jegyének tartja – a sorsfordulót (BS 259, 237).¹

A sorseseemény fogalma mellett Tengelyi László több munkájában kitért a narratív identitás elméletére is. „A »narratív identitás« elmélete két fő állítás köré rendeződik”, olvasható az elméletéről adott egyik összefoglaló megfogalmazásában. „Az első így hangzik: *Személyes azonosságunk – helyesebben: önazonosságunk – élettörténetünk egységében áll*. A második fő állítás ehhez azt teszi hozzá, hogy *élettörténetünk egysége ugyanolyan jellegű, mint az elbeszélte történetek egysége*” (ÉS 16). Ugyanebben a kötetben kicsit később ismét hangsúlyozza: „»önazonosságunk« élettörténetünk egységében áll, és [...] az élettörténet egysége ugyanazokat a jellemzőket mutatja, mint az elbeszélte történetek egysége” (ÉS 291). A lényegyet illetően hasonló megfogalmazások másutt is találhatóak.² Jelen tanulmányban Tengelyi ezen megfogalmazásaihoz kapcsolódva próbálok a narratív identitásra vonatkozó gondolatkör némely vonásának nyomába eredni, s annyiban is Tengelyit követem, amennyiben „az elméletnek azt az alakját [veszem alapul], amely Ricœur munkáiból rajzolódik ki” (ÉS 17, *Holmi* 527). A narratív identitás gondolatkörére vonatkozó megfontolásokat a számos lehetséges értelmezési

¹ Tengelyi László munkáira rövidítésekkel hivatkozom: Kant = *Kant* (Budapest, Kossuth, 1988); BS = *A bűn mint sorseseemény* (Budapest, Atlantisz, 1992); *Holmi* = *Élettörténet és önazonosság* (*Holmi* 10, 1998/4 [április] 525–543); ÉS = *Élettörténet és sorseseemény* (Budapest, Atlantisz, 1998); ZL = *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (München, Fink, 1998); EA = *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern* (I^{Phaenomenologica, Bd. 180) Dordrecht, Springer, 2007); TK = *Tapasztalat és kifejezés* (Budapest, Atlantisz, 2007); NPF = *Neue Phänomenologie in Frankreich* (IHans-Dieter Gondek-kel) Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011).}

² Lásd pl. BS 204: MacIntyre és Ricœur „abból indulnak ki, hogy a személyes azonosság az *élettörténet egységé*ként értelmezhető [...] abban a további megállapításban [...] egyetértenek, hogy az élettörténet egysége elbeszélte – vagy legalábbis elbeszélhető – történetek szövedékeként alakul ki, s ezért az elbeszélte történetekre, *narratívákra* jellemző egység sajátosságával írható le. A narratív identitás elméletén e két meghatározó jelentőségű állítás együttesét érthetjük” (lásd még uo. 227). Lásd ugyancsak pl. ZL 17, továbbá akadémiai doktori disszertációjának téziseiben: Tengelyi 1999. 550 sk.: „A »narratív identitás« elképzelése két döntő tétellel jellemezhető: az első azt mondja ki, hogy *az önazonosság az élettörténet egységében áll*; a második pedig azt teszi hozzá ehhez, hogy *az élettörténet egysége ugyanazokat a jellemzőket mutatja, mint az elbeszélte történetek egysége*.”

irány közül – nem kizárólag, de jelentős részben – a sorsesemény fogalmával igyekszem összefüggésbe hozni, eközben pedig azt a tézist fogom képviselni, mely szerint a narratív identitás (Ricœur- és Tengelyi-szövegeken keresztül szemlélt) elmélete és Heideggernek az autenticitásról, illetve az autentikus egzisztenciáról kifejtett elmélete között figyelemre méltó hasonlóságok fedezhetőek fel, és pedig abban az értelemben, hogy az előbbi az utóbbinak mérsékelt, gyengített, semlegesített avagy ártalmatlanított formája.

A viszony közelebbi érzékeltetéséhez egy némileg átalakított Heidegger-idézetet kölcsönözhetünk. „Az irracionalizmus mint a racionalizmus ellenlábasa” – hangzik a *Sein und Zeit* egyik fontos mondata – „csak sandítva beszél arról, amivel szemben a racionalizmus vak”.³ Ennek mintájára azt mondhatjuk: a narratív identitás elmélete, mint az autenticitás heideggeri elméletének (nem annyira ellenlábasa, mint inkább) gyengített, ártalmatlanított változata csak sandítva beszél arról, amivel Heidegger radikálisan szembenézni (a szó szoros értelmében szembe-nézni, azaz a szemébe nézni) törekszik. Vagy fordítva: Amivel Heidegger radikálisan szembenézni törekszik, arról a narratív identitás elmélete csak oldalpillantásokkal, sandítva beszél (próbál számot adni).

II.

Ha állításunk szerint narratív identitás és autenticitás között a jelzett párhuzamok állnak fenn, akkor mindenekelőtt meg kell neveznünk azokat a kulcsfogalmakat, melyek ezen párhuzamok/különbségek hordozói. Röviden fogalmazva, az egymással párhuzamban s egyszersmind szembeállításban körvonalazódó két fogalom – az a két fogalom, amely egymással a radikalizáltság–tompítottság (ártalmatlanítottság) viszonyában áll –, nem egyéb, mint a két elmélet vezérfogalma: az „azonosság” (identitás) és az „önmaga(ság)”.⁴ Ha a narratív identitás elmélete számára azonosságunk megőrzése és megtartása a tét – s egyáltalán: az elmélet arra vél válaszolni, miben áll személyes (vagy ön-) azonosságunk (amire adódik azután a már ismert válasz: „élettörténetünk egységében”), úgy Heidegger számára – kiélezve – a „miben áll azonosságunk?” kérdés rossz kérdésfeltevésből vagy inautentikus beállítottságból ered. Heidegger számára a tét az, hogy megtaláljuk önmagunkat – *önmagunkat, nem pedig önazonosságunkat*. Heidegger számára a jelszó az lehet: „Légy hű (autentikus) önmagadhoz!”, nem pedig az: „Légy hű önazonosságodhoz!” A narratív identitás elmélete kifejezetten nem ismeri ugyan az autentikus-inautentikus közti különbséget, az azonosságot ugyanakkor

³ Heidegger SZ 29. §, 136. Magyarul: LI 164 (a heideggeri mű magyar fordításait helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam).

⁴ A heideggeri „önmaga(ság)” (*Selbstheit, Selbstsein*) nem azonos a ricœur-i „soi-même”-mel, azaz nem helyezhető el az *ipse–idem* ricœur-i megkülönböztetés koordinátáinak terében, ahol is az egyik oldalon áll „önmagunk” (*ipse, soi-même*), míg a másikon az „azonosság” (*idem, mêmété*).

– annak megőrzését, megtartását – mégis hallgatólagosan értéknek – autentikus értéknek – ismeri el. Máskülönben a kérdésre: „miben áll azonosságunk?”, joggal lehet visszakérdezni: „Miért olyan fontos ezen (személyes) azonosság megtalálása, megőrzése?” A tény, hogy ezt a kérdést hosszú idő óta napirenden tartják, s izgatottan tárgyalják, azt mutatja, hogy az identitáselmélet közelebbi szemügyre vételkor nem egyszerűen az én azonosságára, de – alkalmasint önmagára előtt is rejtve maradt módon – mindenekelőtt és elsősorban autenticitására keresi a választ – anélkül azonban, hogy ezt a kérdést kifejezetten feltenné vagy vizsgálná. Nem annyira az azonosság, mint inkább az autenticitás a tét.

Az azonosság fogalma Heidegger számára egyike a hagyományos metafizika fogalmi kelléktárához tartozó megcsontosodott, kiüresedett – és ezért destrukcióra szoruló – fogalmaknak. Az „önmaga (önmagasága)” és az „én identitása” között megvont radikális heideggeri megkülönböztetést (pontosabban szembeállítást) jól jellemzi a *Lét és időben* található következő állítás (azon kevés helyek egyike, ahol Heideggernél az „azonosság” szó egyáltalán föltűnik). „[...] az autentikusan egzisztáló önmaga önmagaságát ontológiailag szakadék választja el az élménysokféleségben állandó én identitásától”, hangzik egyértelműen, egyszerűsre oly módon, amely rögtön az „élmény” szó Heidegger szemszögéből – az identitásfogalomhoz hasonló – sekélyes jellegét is nyilvánvalóvá teszi.⁵

Nem egyszerűen azonosságunkról, hanem – hallgatólagos, szemérmes vagy szégyenlős formában – autenticitásunkról van tehát szó. – Vajon mi másért nem tartanánk kielégítőnek azt, ha valakit így hallanánk érvelni: „tegnap is hazugságokat mondtam, ma is hazugságokat mondok, azonosságom így töretlen és makulátlan”? Ha helyeslés helyett általános felhördülés vagy nem tetszés fogadná a választ, akkor ennek oka vélhetően az, hogy az azonosságproblémát hallgatólagosan már mindig is többé-kevésbé autenticitásproblémaként értjük (ám anélkül, hogy rá vonatkozó kifejezett kérdést feltennénk). Innen szemlélve nem elégséges azonosnak maradni, illetve aminek azonosnak kell maradnia, annak úgyszólván méltónak is kell lennie arra, hogy azonosságában megőrződjék. Eb-

⁵ Lásd LI 158: „[...] az autentikusan egzisztáló önmaga önmagaságát ontológiailag szakadék választja el az élménysokféleségben önmagát fenntartó én identitásától” = SZ 27. §, 130: „Die Selbigekeit des eigentlich existierenden Selbst ist [...] ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeiten sich durchhaltenden Ich.” Az *Erlebnis*, illetve az *Erlebnismannigfaltigkeiten* fogalma Diltheyre utalhat. Lásd ehhez SZ 46: „W. Dilthey's Forschungen werden durch die ständige Frage nach dem »Leben« in Atem gehalten. Die »Erlebnisse« dieses »Lebens« sucht er nach ihrem Struktur- und Entwicklungszusammenhang aus dem Ganzen dieses Lebens selbst her zu verstehen.” (= LI 64: „W. Dilthey kutatásait az ösztönzi, hogy újra és újra rákérdez az »életre«. Az »élet« »élményeit« strukturális és fejlődési összefüggéseik szerint magának az életnek az egészéből igyekeznek megérteni.”) Az „azonosságról” (s nemkülönben az „élményekről”) Heidegger mást is kritikai hangnemből tesz említést; lásd például SZ 114: „Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält [...]” (LI 140: „A »ki« az, aki a viszonyulások és élmények váltakozása közben azonosként fenntartja magát [...]). Heidegger itt idegen nézetet foglal össze distanciálódó módon.

ből viszont az következik, hogy a „Légy hű önmagadhoz!” felszólítás nem egyjelentésű a „Légy hű azonosságodhoz!” felszólítással, nem redukálható reá. Aki tegnap is, ma is hazudott, arról elmondhatjuk ugyan, hogy hű maradt azonosságához, de vajon hű maradt-e önmagához is? Ha tegnap is menekültem (autentikus) önmagam elől, s ma is menekülök előle, akkor azonosságom egy másik szinten úgyszintén csorbíthatatlanul fennáll, s még sincs ok az örvendezésre. Vajon képes-e minderről a narratív identitás elmélete számot adni? Ha pedig nem, akkor nem lehetséges-e, hogy – éppenséggel a heideggeri autenticitásprobléma előzetes kikapcsolása miatt – ezen a téren „elméleti vakfoltja” keletkezett? S hogy e vakfoltot csupán a sandítgató oldalpillantások töltik ki?

Azonosságomhoz tehát – úgy tűnik – hű maradhatok akkor is, ha önmagamhoz hűtlen leszek, más szóval, az azonosság – annak megőrzése – önmagában még nem érték. – Fordított irányból fogalmazva pedig: önmagamhoz hű maradhatok akkor is, ha azonosságomhoz hűtlen leszek. Nem jelentőség nélkül való, hogy a „Hűség önmagadhoz” ténylegesen szó szerint is előfordul a *Lét és időben*, míg „az azonosságához való hűség” nem,⁶ az önmagamhoz való hűségre pedig – az azonosságához való hűség nélkül – jó példa lehet valamely döntés feladása: hűtlenek leszünk egy döntéshez – egy döntéshez kötődő, ahhoz kapcsolódó azonosságunkhoz –, s ezáltal hűek maradunk önmagunkhoz.⁷

⁶ SZ 75. §, 391: „Die Entschlossenheit konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst. Als *angstbereite* Entschlossenheit ist die *Treue* zugleich mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz.” (Kiemelések az eredetiben.) Magyarul lásd LI 449: „Az eltökéltség alkotja az egzisztencia önmagához való *hűségét*. Mint *szorongásra kész* eltökéltség, a hűség egyszermind tisztelet is ama egyedüli autoritás iránt, amelyet egy szabad egzisztencia elismerhet: az egzisztencia ismételtető lehetőségei iránt.”

⁷ Lásd SZ 307 sk.: „Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige *Gewißheit*? Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen*, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die *Gewißheit* des Entschlusses bedeutet: *Sich Freihalten für* seine mögliche und je faktisch notwendige *Zurücknahme*.” Magyarul lásd LI 356: „*Mit jelent* azonban az ilyen *eltökéltséghez tartozó bizonyosság*? A bizonyosságnak ahhoz kell tartania magát, amit az eltökéltség megnyitott. Ez azonban azt jelenti: a bizonyosság nem *merővítheti meg* magát a szituációban, hanem meg kell értenie, hogy a döntést a maga megnyitásértelme szerint szabadon és *nyitva kell tartania* a mindenkorai faktikus lehetőségek számára. A döntés bizonyossága annyit jelent: *szabadon tartani magát* önmaga lehetséges és időről időre ténylegesen is szükségszerű *visszavonétele* számára.” Lásd még SZ 391: „Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte *Aufgeben* eines bestimmten Entschlusses.” (LI 449: „Az eltökéltség mint sors – egyúttal szabadság egy meghatározott döntésnek a szituáció megkövetelte lehetséges *feladására*.”) Az azonosság (szabad) feladása adott esetben az önmagamhoz való hűség feltétele lehet. Említsük még meg, hogy az utóbb idézett helyen, két mondattal az idézett részt megelőzően Heidegger ismét alkalmat talál a diltheyi élményfogalom bírálata, pontosabban a diltheyi élményfogalomnak az autentikus emberi egzisztencia leírására történő igénybevételét illető kritikára: „Ontológiailag félreérténénk az eltökéltséget”, írja, „ha úgy akarnánk felfogni, mintha »élményként« csak addig volna valóságos, amíg az elhatározás »aktusa« »tart« (LI 449 = SZ 391: „Die Entschlossenheit wäre ontologisch

Hogy az identitásprobléma háttérben az autenticitásprobléma húzódik meg, hogy amivel Heidegger radikálisan szembenézni törekszik, arról a narratív identitás elmélete csak oldalpillantásokkal, sandítva beszél – vagyis hogy *arról* beszél, de nem néz vele egyenesen szembe, pontosabban nem vele néz szembe, hanem *félre néz* –, azt mutatja az is, hogy Ricœur az én azonosságát – Heideggerre utaló kifejezéssel: állandóságát – újra és újra hangsúlyosan etikailag korántsem közömbös, hanem nagyon is telített, elkötelező erejű fogalmakkal, így mindenekelőtt az ígéret Lévinastól átvett fogalmával világítja meg.⁸ Mi számomra a fontosabb: az, hogy azonos legyek önmagammal, vagy az, hogy autentikus legyek (önmagam legyek)? Az önazonosság problémakörét le lehet kapcsolni persze az autenticitás problémaköréről, de akkor unalmas és lapos – főképp pedig motiválatlan – lesz. Azonosságom (autenticitásom) megőrzése – amint majd nemsokára vissza fogok térni rá – olyasvalami, amihez nekem is van némi közöm, döntés, *Entschluß*, *Entschlossenheit* kérdése ez, hasonlóan ahhoz, ahogy egy ígéret betartása vagy be nem tartása sem egy vulkánkitörés vagy napfogyatkozás bekövetkezésének vagy elmaradásának a szubjektum akaratótól teljes mértékben független természeti eseményeként megy végbe. A döntés, az *Entschlossenheit* Heideggernél az autentikus lét kategóriája (igenlő válasz a *Gewissen-haben-wollen*re); azonosnak lenni ebből a nézőpontból szemlélve annyi, mint autentikusnak lenni: hűnek lenni és hűnek maradni önmagunkhoz. Az autenticitás-elmélet a döntés, a választás fontosságát hangsúlyozza, a jövő felé pillant, a narratív identitás elmélete a múltba tekint, s a múltra vonatkozó különböző elbeszélések között bizonyos fokig szabad önkénnyel válogat, a „narratív identitást” különböző módokon állíthatja elő, a jövőre vonatkozó tétje csekély, egzisztenciális elköteleződés nem köti.

mißverstanden, wollte man meinen, sie sei nur so lange als »Erlebnis« wirklich, als der »Akt« der Entschließung »dauert«.)

⁸ Lásd pl. Ricœur 1985. 359: „l’identité narrative n’équivaut à une ipséité véritable qu’en vertu de ce moment décisive, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l’ipséité” („a narratív identitás csupán ama döntési mozzanat által egyenértékű a valódi ipszeitással/önmagasággal, amely az etikai felelősséget az ipszeitás/önmagaság legfőbb tényezőjeként ragadja meg”). Lásd még uo. 109, 2. jegyzet: a heideggeri *Selbst-Ständigkeit* nem más, mint „la tenue du soi, au sens où l’on tient sa promesse” („önmagunk megtartása abban az értelemben, ahogy megtartjuk ígéretünket”; angolul: Ricœur 1988. 249: „So narrative identity is not equivalent to true self-constancy except through this decisive moment, which makes ethical responsibility the highest factor in self-constancy. [...] narrativity is not denuded of every normative, evaluative, or prescriptive dimension”; vö. uo. 293, 23. jegyzet: a heideggeri *Ständigkeit des Selbst* „would be something like ‘keeping the self’ in the sense in which one keeps a promise”). Lásd ugyancsak Ricœur 1990. 148: „La parole tenue dit un *maintien de soi*” („A megtartott szó önmagunk megtartását jelenti”; angolul: Ricœur 1992. 123: „Keeping one’s word expresses a *self-constancy*” (lásd még uo. 118).

III.

A narratív identitás elméletének történeti eredetét, mely egyben motivációs háttérként is szolgál, Tengelyi így foglalja össze.

A „narratív identitás” gondolata kimozdította a „személyes azonosság” kérdésének tárgyalását arról a holtpontról, amelyre az az utóbbi évtizedekben jutott. Földalást kínált arra a nehézségre, amelyet ez a Locke és Hume óta gyakran vizsgált kérdés kezdettől fogva fölvetett: miképpen tekinthető a cselekvő alany minden nyilvánvaló változás ellenére, amely az idők során nem csupán testi állapotában, hanem egyszersmind szellemi képességeiben, ismereteiben, jellemében, egész habitusában is tagadhatatlanul végbemege, önmagával mégis oly mértékben *azonosnak, hogy korábbi cselekedeteiért viselhesse a felelősséget*. Nem nehéz belátni, hogy azonosságnak és különbözőségnek az a dilemmája, amely e nehézséget okozza, aligha volna földoldható, ha az önazonosságra az időbeli változások közepette — többé-kevésbé tartósan — megmaradó dolgok „szubsztanciális identitásának” képzetét próbálnánk rávetíteni. Épp ezt teszi elkerülhetővé a „narratív identitás” elképzelése.⁹

Ezen összefoglalás eredményeképpen jutunk el a már ismert két tételhez: (1) *„az önazonosság az élettörténet egységében áll”;* (2) *„az élettörténet egysége ugyanazokat a jellemzőket mutatja, mint az elbeszélte történetek egysége”* (ÉS 291).

Három dologra érdemes felfigyelnünk ebben a leírásban. Egyrészt arra, hogy Tengelyi összegzésében az azonosság kérdése korántsem önmagában és önmagáért, hanem a felelősség etikai kérdésére vonatkoztatva, annak függvényében jelenik meg. (Noha – amint azt hozzá kell tennünk – a személyes azonosság problémájának a kora újkori filozófiában való megjelenése nem feltétlenül ezen vonatkoztatás körében fogalmazódik meg; lásd ebben az összefüggésben a probléma egyik klasszikus megfogalmazását Hume-nál.)¹⁰ Más szóval, egy ígéret

⁹ Tengelyi 1999. 550 (kiemelés tőlem, F. M. I.).

¹⁰ Hume 1888. 252–253: „For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. [...] The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different [...]” Magyarul: Hume 2006. 247–248: „Nos, ami engem illet, bármennyire igyekszem közvetlenül megjeleníteni azt, amit *saját magamnak* nevezek, mindig erre vagy arra a sajátos észleletre bukkanok, a hideg vagy a meleg, a sötétség vagy a világosság, a gyűlölet vagy a szeretet, a fájdalom vagy az öröm észleletére. Sohasem sikerül oly módon elcsípnem *saját magamat*, hogy egyben ne találkoznám valamilyen észlelettel is; mindig valamilyen észleletet figyelek meg magamban. [...] Az emberi szellem olyan, mint valami színház, ahol sorra fellépnek a különféle észleletek, jönnek és mennek, s a helyzetek végtelen változatosságában keverednek egymással. Valójában nincs benne *egyszerűség*, ha egy meghatározott időpontban tekintjük, és nincs *azonosság*, ha különböző időpontokat hasonlítunk össze [...]”.

megtartására vagy egy tettért viselt felelősség vállalására vonatkoztatva tesz szert jelentőségre az a kérdés, vajon azonos vagyok-e azzal (a tegnapi valakivel), aki az illető ígéretet tette vagy az illető tettet elkövette. Megerősítést nyer ezáltal az a megállapítás, hogy a személyes azonosság, illetve annak származékos formája, a narratív identitás problémája az autenticitás etikai töltetet hordozó problémájával áll összefüggésben, csak reá vonatkoztatva az, ami. Megerősítik ezt Ricoeur vonatkozó szövegei.¹¹

A második észrevétel arra vonatkozik, hogy „a »narratív identitás« gondolata» vajon mennyiben „mozdította ki” „a »személyes azonosság« kérdésének tárgyalását arról a holtpontról, amelyre az az utóbbi évtizedekben jutott”. Aminek a történetét elbeszéljük, annak az azonosságát ugyanis – nem annyira magyarázzuk, mint inkább – kezdettől fogva hallgatólagosan előfeltételezzük. A narratív identitás elmélete az identitás-mozzanatot a narrációba tolva megmagyarázatlanul hagyja, amennyiben az elbeszélte történeteket eleve *egységként* ragadja meg (Tengelyi megfogalmazásaiban, de nemcsak az övéiben,¹² újra és újra nem egyszerűen „élettörténetről”, hanem „az élettörténet egységéről” esik szó), anélkül, hogy megmagyarázná vagy tematizálná, miben áll ez az egység vagy hogy az élettörténet fogalmánál az élettörténet *egységének* a fogalma mennyiben nyújt többet és mást. A történet (elbeszélés) fogalma (avagy az élettörténet *egységének* fogalma) ilyenformán nem annyira *magyarázza* az azonosságot, mint inkább *magyarázatlanul alapul veszi*, s kimozdítani kimozdítja ugyan a problémát a holtpontról, de csak azért, hogy egy szinttel odébb helyezze s ott ismét mozdulatlanná merevítve újfent megválaszolatlanul hagyja. (Az azonosságproblémából egységproblémát csinál.) Mi kölcsönöz egy élettörténetnek, egy elbeszélte történetnek egységet? Vajon minden élettörténet eleve rendelkezik egységgel? Vajon nem mondhatjuk-e értelmesen azt: „megkértem, mondja el, mi történt, ő megtette, zaklatottan, de amit elmondott, amit elbeszélte, szakadozott, inkoherens, teljesen összefüggéstelen volt”?

A harmadik észrevétel elvi jellegű, s visszatér ahhoz a kezdeti tézishez, mely szerint a narratív identitás elmélete a heideggeri autenticitás-elmélet mérsékelt, ártalmatlanított formája. Az észrevétel tömören úgy fogalmazható meg, hogy az élettörténet egységének *elbeszélte* történetek egységeként való értelmezése a történeti *léttel* szemben a történeti *megismerés* Heidegger által alapjaiban megbírált prioritásának nézőpontját hozza vissza, miáltal a radikális heideggeri kérdésfel-

¹¹ Lásd a 8. jegyzetben idézett helyeket.

¹² Lásd pl. Giugnon 2004. 65: „It is this narrative unity and continuity that defines the ‘I.’” („Ez a narratív egység és kontinuitás az, ami az ént definiálja”); MacIntyre 2007. 218: „In what does the unity of an individual life consist? The answer is that its unity is the unity of a narrative embodied in a single life.” (Magyarul MacIntyre 1999, 293 – a fordítást módosítottam: „Miben áll egy individuális élet egysége? A válasz úgy hangzik, hogy egy individuális élet egysége egy egyedi életben megtestesült narratíva/történet egysége.”) Az egység (*unity*) itt is előfeltételezve van.

tevés ártalmatlanítása, megszelídítése, domesztikálása megy végbe (hasonlóan ahhoz, ahogy Habermas szerint Gadamer urbanizálta volna Heideggert). Tengelyi összegzésében az *önazonosság az élettörténet egységére*, utóbbi pedig az *elbeszélt történetek egységére* utal. Heidegger szemszögéből ezzel a történelem (pontosabban a történelemhez való viszonyulás) problémája visszacsúszik a történeti *lét* problémájából a történeti *megismerés (elbeszélés)* általa meghaladandónak deklarált és ténylegesen meghaladottnak vélt episztemológiai problémájának státuszába; más szóval, a diltheyi történelemfelfogás Heidegger által végbevitt radikalizálását Ricœur (s őt követve Tengelyi) mintegy visszavonja, anélkül ugyanakkor, hogy e műveletet kellőképpen indokolná vagy egyáltalán tematikussá tenné.¹³

¹³ NPF 455: „Heideggers eigene Auffassung von der Geschichtlichkeit des Daseins wird dabei allerdings nicht übernommen”, olvasható a *Neue Phänomenologie in Frankreich*ben. „Ricœur ist weit davon entfernt, die geschichtliche Natur des Menschen aus der Möglichkeit eines »schicksalhaften« Selbstseins und eines durch die Überlieferung als Erbe weitergegebenen »Geschicks« abzuleiten.” („Az ittlét történetiségének heideggeri felfogása mindenesetre nem kerül átvételre. Ricœur távol áll attól, hogy az ember történeti természetét egy »sorsszerű« önmagálétból és egy a hagyomány mint örökség által továbbadott »közös sorsból« vezesse le.”) Érezhetően (bővebben nem kifejtett, hallgatolagos) egyetértés, helyeslés, jóváhagyás kíséri ezt a – maga részéről triviálisan igaz – Ricœur-értelmezést (a helyeslésre utalnak az „allerdings” [mindenesetre] és a „weit davon entfernt” [távol áll tőle] kifejezések). Az értelmező mintegy siet megerősíteni értelmezett szerzőjét abban, hogy amit tesz, az helyes, és lemond arról, hogy az ismertett álláspontot közelebbi vizsgálat tárgyává tegye. Egyúttal megnyugtatja esetlegesen megriadt olvasóját abban a tekintetben, hogy a történetiség heideggeri felfogása Ricœurnél „mindenesetre nem kerül átvételre” („wird dabei allerdings nicht übernommen”). A ténymegállapítást azonban nem kíséri magyarázat, vagy megokolás: miként Ricœurtól, úgy Tengelyitől is „távol áll” az időzjelek között szereplő heideggeri fogalmak által körvonalazott álláspont esetleges igazának mérlegelése. Egyfajta „rokonlelkűség”, „Wahlverwandschaft” mutatkozik e ponton értelmező és értelmezett között, mely a mai francia fenomenológia Husserl- és Heidegger-recepciójának egyéb kor- és helyfüggő kérdéseire is kiterjed – ezekről Jean Grondin írt egy *Hans-Georg Gadamer und die französische Welt* címet viselő rövid, ám igen koncepciózus tanulmányban (lásd Grondin 2000. 147–159). Az egész kérdéskör részletes vizsgálatot érdemelne, amelybe itt terjedelmi okokból nem tudunk belebocsátkozni. Érdemes azonban röviden megemlíteni: Grondin egyik közép-ponti tézise az, hogy „die französische Heidegger-Schule [...] gänzlich unhermeneutisch war” [a francia Heidegger-iskola [...] teljes mértékben hermeneutika-mentes volt], s ebben az összefüggésben kapcsolódik Otto Pöggelerhez, aki „hat gelegentlich von dem »diltheyfremden« Denken der Franzosen gesprochen” [időnként a franciák Diltheytől idegen, Diltheytől távoli gondolkodásáról beszélt]. Pöggeler megjegyzését Grondin ugyanakkor abban az értelemben pontosítja, hogy a Dilthey-recepció valójában nem hiányzott Franciaországban, csakhogy az olyannyira – mint Grondin fogalmaz – „heideggerfremd” [Heideggertől idegen, Heideggertől távoli] volt, „daß es nicht leicht wurde, die gemeinsame Herkunft von Dilthey und Heidegger zu erkennen” („hogy nehezzé vált Dilthey és Heidegger közös eredetét felismerni; Grondin 2000. 150, 151, 152, kiemelések tőlem, F. M. I.); a hermeneutikafogalom végül Ricœur által mintegy „foglalt” volt. A mondott értelemben vett „diltheyfremd” jelleg mármint Tengelyire is vonatkozik: ebben a tekintetben már egykori recenzense megállapította, miszerint *A bűn mint sorseseemény* című „könyv [...] egyik szembeszökő hiánya Dilthey életfilozófiájának behatóbb vizsgálata” (Mezei 1993. 423), amihez hozzáfűzhetjük még, hogy a *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* című utolsó könyvének hasonlóképpen „szembeszökő hiánya” a metafizika lehetőségét – pontosabban magának a könyv címében szereplő „fenomenológiai metafizikának” a lehetőségét – illetően Dilthey

Aligha véletlen ebben az összefüggésben az, hogy míg a diltheyi *Zusammenhang des Lebens*ben Heidegger nem *megoldandó*, hanem *feloldandó* problémát lát, addig mind Ricœur, mind Tengelyi itt afirmatív kapcsolódik Diltheyhez, s az általa tárgyalt kérdésben nagyon is reális, megoldandó problémát érzékelnek.¹⁴

álláspontjának, s még inkább a metafizika lehetősége körül forgó Dilthey–Husserl-vitának a vizsgálata. Hiány még (szembeszökő-e vagy sem) a sors- és bűnelemzés tekintetében a Lukács György *A tragédia metafizikája* című nagyhatású tanulmányával való számvetés avagy reá való bármilyen hivatkozás (azzal a tanulmánnyal való számvetés, melynek első mondata így hangzik: „Játék a dráma; játék az emberekről és a sorsról”, később pedig: „az ember tud sorsáról, és ezt a tudását nevezi bűnnek”; „bűne révén minden ember igent mond mindahhoz, ami vele történt” [lásd Lukács 1977. 492, 507 sk.]). Lukácsra, ha jól látom, a két *Sorseselemény*-könyv egyikében sem történik utalás.

¹⁴ Ricœur 2005. 210; Ricœur 1985. 107 sk., 164, 201 (angolul: Ricœur 1988. 72, 111, 305); úő 1990. 168: „Lorsque Dilthey formait le concept de *Zusammenhang des Lebens*, de connexion de la vie, il le tenait spontanément pour équivalent à celui d’histoire d’une vie. C’est cette précompréhension de la signification historique de la connexion que tente d’articuler, à un niveau supérieur de conceptualité, la théorie narrative de l’identité personnelle.” („Amikor Dilthey megalkotta a *Zusammenhang des Lebens*nek, az élet összefüggésének a fogalmát, akkor azt spontán módon egyenértékűnek tartotta az élettörténet fogalmával. Az életösszefüggés történeti jelentőségének ezt az előzetes megértését törekszik mármost a személyes azonosság narratív elmélete magasabb fogalmi szinten artikulálni” = angolul: Ricœur 1992. 141: „When Dilthey formed the concept of ‘*Zusammenhang des Lebens*’ (the connectedness of life), he spontaneously held it to be equivalent to the concept of a life history. It is this preunderstanding of the historical significance of connectedness that the narrative theory of personal identity attempts to articulate, at a higher level of conceptually.”) Az utóbbi helyből világossá lesz, hogy a narratív identitás elméletét Ricœur jelentős pontokon a *Zusammenhang des Lebens* diltheyi problémájára adott megoldási javaslatként fogalmazza meg, olyanként, mint ami megőrzi és magasabb szintre emeli az „életösszefüggés” diltheyi problémáját, s e probléma megoldását ígéri. – Tengelyinél lásd pl. EA, 310: „Diese Schwierigkeiten drehen sich um ein zentrales Problem, das – mit einem Ausdruck, den Ricœur von Dilthey entlehnt – den ‚Zusammenhang des Lebens‘ oder – mit dem neuen Begriff, den er selbst dafür prägt – die ‚narrative Identität‘ betrifft.” („Ezek a nehézségek egy olyan középponti probléma körül forognak, amely – Ricœur Diltheytől kölcsönzött kifejezését használva – az »életösszefüggést« avagy – az e célból maga Ricœur által megalkotott új kifejezést használva – a »narratív identitást« érinti.”) Vö. még uo. 311, 630. jegyzet: „In den »fiktiven Zeiterfahrungen« geht es [für Ricœur] letzten Endes um den »Zusammenhang des Lebens« [...] Hier erwähnt Ricœur »[...] dieses Problem unter einer anderen Überschrift«, nämlich »der der narrativen Identität«.” („A »fiktív időtapasztalatokban« [Ricœur számára] végső soron az »élet összefüggéséről« van szó [...] Ezt a problémát Ricœur itt [...] egy másik kifejezéssel nevezi meg, nevezetesen a »narratív identitás« elnevezésével.”) Lásd ugyancsak TK 303, ahol arról a „központi jelentőségű problémáról” esik szó, „amelyet elsőként Dilthey ismert fel, és amelyre ő az »életösszefüggés« terminust próbálta alkalmazni, amelyben azonban Ricœur inkább a »narratív identitás« rejtélyét látja. [...] Miben is áll azonban az a probléma, amelyre az »életösszefüggés« és a »narratív identitás« kifejezések utalnak?” – Heidegger számára az a kérdés, mely az „élet összefüggésére” irányul, s azt kutatja, hogy a pillanatnyi élmények sorozata hogyan képes összefüggő egészbe rendeződni, közelebről szemlélve lehetetlen kérdés. A problémát nem úgy kell megfogalmazni, hangzik konklúziója, hogy mi az, ami utólag összefüggő egészbe rendezi az életpillanatok lefolyását, sokkal inkább azt a kérdést kell feltenni: melyik létmódjában veszíti el magát az ittlét olyannyira, hogy a széttöredezettségből utólag kell visszanyernie magát s az összefüggés számára egy átfogó egységet kigondolnia? (lásd SZ 373, 387, különösen pedig 390: „Die Frage kann nicht lauten: wodurch gewinnt das Dasein die Einheit des Zusammenhangs für eine nachträgliche Verkettung der erfolgten und

E probléma számukra a narratív identitás elmélet irányába mutat, eközben azonban Heidegger Dilthey-kritikájának metakritikájára, illetve a Heidegger Dilthey-kritikájának alapját képező pozíciónak, azaz a heideggeri autenticitás-, illetve történelemfelfogásnak az elvi kritikájára nem kerítenek sort. A Heideggerrel való szembehelyezkedés ilyenformán nem támaszkodik megelőző s a szembehelyezkedést elvileg megalapozó Heidegger-kritikára, hanem többé-kevésbé önkényes gesztusként, helyenként egyfajta *kitérésként*, *meghátrálásként* vagy *visszahőkölésként* jelenik meg – elméletileg mindenesetre motiválatlan marad. (Jellegzetes, itt azonban éppen csak utalni tudunk rá, hogy Heideggerrel szembeni pozícióját egy helyen maga Ricœur jellemzi „meghátrálásként”, „viszszakozásként”).¹⁵ A narratív identitás koncepciója a dilthey-i *Zusammenhang des Lebens* kérdés dilemmájának (miben áll az „élet összefüggése”?) megoldási javaslatoként – vagy legalábbis továbbfejlesztett változataként – lép elő, míg Heidegger számára ezt a problémát nem megoldani kell, hanem feloldani (miként a külvilág létének bizonyítását sürgető igényt sem kielégíteni kell, hanem fonák előfeltevésekkel terhes voltát felmutatva destrukciónak alávetni).

A narratív identitás elmélete a történeti elbeszélés episztemológiai síkján helyezkedik el, röviden és célratorően fogalmazva, történet*mondásról*, nem pedig történelem*csinálásról* (történelemformálásról, történelemalakításról) van benne szó – amint azt a Nietzsche-re visszanyúló heideggeri pozíció megkövetelné –, ahol is – ezzel összefüggésben – előbbi szükségképp visszapillantó módon a múltra, utóbbi előrepillantva a jövőre vonatkozik. Heidegger nézőpontjából történetiek vagyunk még az előtt, hogy bármilyen történettudományt vagy narratológiát művelnénk, utóbbi művelésének módja pedig az ember elsődleges történeti létéből származik. E létnek Heidegger számára van autentikus és inau-

erfolgenden Abfolge der »Erlebnisse«, sondern: in welcher Seinsart seiner selbst *verliert es sich so, daß es sich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muß?*” = lásd LI 448: „A kérdésnek nem úgy kell hangzania: miáltal tesz szert az ittlét az »élmények« múltban már lezajlott és a jelenben éppen lezajló sorozatának utólagos összekapcsolása számára az összefüggés egységére”, hanem úgy: „önmaga melyik létmódjában *veszíti el magát az ittlét annyira, hogy önmagát a szétszórtságból úgyszólván csak utólag kelljen összeszednie, és ezen összeszedett együtteshez valamely átfogó egységet kigondolnia?*”) Heidegger számára a kérdés úgy merül fel, hogy vajon az élet összefüggésére irányuló probléma maga nem az inautentikus létből kiindulva fogalmazódik-e meg (lásd SZ 387: „Wenn die *uneigentliche* Geschichtlichkeit des Daseins die Fragerichtung nach einem »Zusammenhang des Lebens« bestimmte und den Zugang zur eigentlichen Geschichtlichkeit und zu dem ihr eigentümlichen »Zusammenhang« verlegte?” = lásd LI 444 sk.: „És ha az volna a helyzet, hogy az »élet összefüggésére« irányuló kérdés irányát az ittlét *inautentikus* történetisége határozná meg, és az autentikus történetiséghez és a rá jellemző »összefüggéshez« való hozzáférés útját ő torlaszolná el?”) – Heidegger erőteljes elvi kritikája után afirmatív Diltheyhez kapcsolódnai s Heidegger kritikája felett *szó nélkül* átsiklani nemigen nevezhető másnak, mint kitérésnek, meghátrálásnak.

¹⁵ Ricœur 1969. 14: „Pourquoi ce retrait devant l’Analytique du *Dasein*?” (magyarul lásd Ricœur 1998. 156: „Hogy miért ez a meghátrálás a *Dasein* analitikájára előtt?”). A kérdést bővebben vizsgálom a készülő Tengelyi László emlékkötetbe frott dolgozatomban.

tenikus formája, amely Ricœurnél eltűnik, helyét kétértelműen az élettörténet (értelemszerűen retrospektív) elbeszélésének *episztemológiai* síkja veszi át, ezzel a radikális heideggeri gondolatoknak mintegy az élet veszi. A hermeneutika Heidegger által végrehajtott radikális 20. századi ontológiai fordulatát Ricœur megfelelőképpen érzékeli, ám miközben jelentőségét többször is elismeri és alá-húzza – helyenként odáig jut, hogy egyenesen „forradalomról” beszél, „amelyet a megértés ontológiája vezet be”¹⁶ – a maga részéről maradéktalanul mégsem kapcsolódik hozzá: attitűdjében az elhatárolódás és a kapcsolódás mozzanatai váltakoznak. Ricœur valamiféle Dilthey és Heidegger között meghúzódó köztes pozíciót vél elfoglalni, mely azt kockáztatja, hogy ontológiaként túl episztemológiai, episztemológiaként túl ontológiai jellegű lesz, azaz olyan különemű elemeket próbál ötvözni, melyek nem vegyülnek egymással. Az „életösszefüggés” dilthey-i kérdéséhez való radikálisan eltérő viszony ilyenformán csak egyik sajátos megnyilvánulása (partikuláris esete) egy sokkal tágabb nézetkülönbségnek, annak nevezetesen, amely Ricœur és Heidegger hermeneutika-felfogása között húzódik általában, s ahol Ricœur részéről kapcsolódás, szembehelyezkedés és kitérés ugyancsak váltakozva együttesen tapasztalható. Ha Heidegger „az interpretáció episztemológiája helyébe a megértés ontológiáját állítja”,¹⁷ úgy Ricœur ezzel az általa „rövid útnak” nevezett „megfordítással” szemben egy hosszabb avagy egyszerűen csak „hosszú utat” javasol, „egy kanyargósabb, fáradtságosabb, nyelvészeti és szemantikai megfontolásokkal teli út követését”.¹⁸ Ez a hosszabb vagy hosszú út azonban nem vezet célhoz, és természetlennek bizonyul. Még a Ricœur törekvéseivel alapjaiban rokonszenvező és irántuk maximális megértést tanúsító Tengelyi László is ebben a tekintetben (még ha egy eltérő *terminus ad quemre* vonatkoztatva is) alapvető kételyeinek ad hangot: „Az *Idő és elbeszélés* című munka végén [...] bukkan fel először a narratív identitás fogalma”, írja, „ez a fogalom azonban néhány évvel később az *Önmagunk mint másik* című könyvben ismét csak újabb kerülőutak kiindulópontjává válik. Minél messzebbre követjük Ricœur-t a léthez vezető *hosszú úton*, annál kínzóbban vetődik fel bennünk a kérdés: vajon eljuthatunk-e valaha is az újabb és újabb kerülőutak végére [...]?” (ÉS 107 sk., kiemelés tőlem, F. M. I.).

¹⁶ Ricœur 1969. 13: „révolution”; magyarul: Ricœur 1998. 156. Lásd még uo. 11: „révolution de pensée”; magyarul: uo. 154: „gondolati forradalom”.

¹⁷ Ricœur 1969. 11; magyarul: Ricœur 1998. 154.

¹⁸ Ricœur 1969. 10.; magyarul: Ricœur 1998. 153 sk. Ezt a kérdést bővebben vizsgálom a Tengelyi László emlékkötetbe frott dolgozatomban.

IV.

Tengelyi kritikailag kapcsolódik a narratív identitás elméletéhez,¹⁹ s e kritikai kapcsolódásának eredménye lesz a sorsesemény kitégított – és korábbi könyvéhez képest egyes pontokon meglehetősen átértelmezett – fogalma. A Heideggerrel való szembenézés tekintetében ugyanakkor Ricœurhöz hasonlóan jár el: kitér előle. E kitérés azonban sajátos, azt mondanám, sajátosan aktív. Abban a formában nyilvánul meg, hogy még mielőtt Heideggerrel szembesülne, előzetesen olyan fogalmi keretet épít fel (egyfajta védőpajzs gyanánt),²⁰ amelyben a problémakör, amely elől kitér – jelesül a heideggeri autenticitás-elmélet, s ilyenformán annak esetleges igazsága – megfogalmazhatatlanná válik. Ez a kitérés ezért a kritika látszatával rendelkezik. De nem csupán látszat, hanem ténylegesen is kritika, noha a szövegközeliséget mellőző, azaz *tisztes távolból* gyakorolt kritika (a tisztes távolból kifejtett kritikát lehet persze kitérésnek is nevezni). Ezt az állításunkat helyénvaló lesz azonban a szövegközeliséget *nem* mellőzve igazolni, s e célból tekintsünk egy olyan szöveget, amely a Heideggerrel való szembesülés mellett a narratív identitás elméletét is számvetés tárgyává tette. Tengelyi *Élettörténet és önazonosság* című tanulmányáról van szó, mely először 1998-ban a *Holmi* című folyóiratban, majd ugyanabban az évben *Élettörténet és sorsesemény* című könyvében – annak első tanulmányaként – látott napvilágot.²¹ A narratív identitás elmélete mellett összegző módon kitért itt Heidegger más nézeteire is, melyek ebből a szempontból szóba jöhetnek. Vonatkozó – amennyire látom, legrészletesebb – diszkuszióját az alábbiakban teljes egészében idézem, s a további könnyebb hivatkozhatóság kedvéért a mondatokat számokkal látom el:

[1] Amikor Heidegger a *Lét és idő*ben a sors fogalmát megkísérli fenomenológiai alapokra helyezni, kétes kimenetelű vállalkozásba fog. [2] Elkerülhetetlennek tekinti ugyan, hogy ittlétünk végessége folytán minduntalan olyan tényezőkkel és történésekkel szembesüljünk, amelyeket nem keríthetünk maradéktalanul hatalmunkba, ám mégis úgy véli, hogy ami életünkben uralhatatlannak, irányíthatatlannak és ellenőrizhetetlennek bizonyul, azt sorsként nem csupán viselnünk kell, hanem egyszersmind teljes eltökéltséggel vállalhatjuk is, úgyszólván magunkra vehetjük, és ezáltal átváltoztathatjuk legsajátabb önazonosságunk alkotóelemévé. [3] Bármennyire eltávolodik is Heidegger ezzel az elképzeléssel Husserltől, aki szerint értelemadó tevékenységünknek semmiféle befolyásolhatatlan tényszerűség nem szabhat korlátokat, egy előfeltevésben osztozik vele: az élettörténetet hozzá hasonlóan *az önazonosság kibontakozásának terepeként* fogja fel. [4] Vizsgálódásaink azonban

¹⁹ Tengelyi 1999. 587: „[...] kétségtelenül igaz, hogy a narratív identitás elméleté[...]hez – a diakritikai módszer szellemében – *polemikusan* kapcsolódom [...]”.

²⁰ A *toposszal* kapcsolatban lásd Fehér M. 1984. 407, 89. jegyzet.

²¹ *Holmi* 525–543; ÉS 13–48.

arra mutatnak, hogy ez az előfeltevés korántsem tekinthető magától értetődőnek. [5] Amikor megvizsgáltuk, hogy miként találjuk megragadott és félreszorított értelemképződmények „diakritikai rendszerébe” eleve belefoglalva magunkat, olyan látószögre leltünk rá, amelyből módunk nyílik elhatárolni az élettörténet tag tartományán belül a magától lejátszódó értelemképződés színterét – mint szorosabban vett „fenomenológiai mezőt” – az önazonosság szolgálatában álló értelemrögzítés terepétől.

Holmi 538 sk. (= ÉS 41 sk.; a két szövegváltozat megegyezik egymással)

Első lépésben a Heidegger-kritika egy formai szempontjára szeretném ráirányítani a figyelmet. [1] előlegező összefoglaló ítéletet mond ki, melyet a rá következő mondatok, elsősorban [2] és [2] interpretációjaként [3] hivatottak megvilágítani, igazolni. Az [1]-től [3]-ig terjedő szövegrész egy egyre erősödő saját értelmezői optikát és nyelvezetet érvényesít, melynek alátámasztására azonban nem történik utalás semmiféle heideggeri szöveghelyre, így az olvasó saját Heidegger-ismereteire van utalva. Az [1]-ben előlegzett megítélés [4]-ben zárul; [5] már csupán [4] kicsit bővebb explikációjának tekinthető. Jelen céljaink szempontjából a kulcsmondat [4] és – kisebb mértékben – [5].

A [4]-ben elhangzó „Vizsgálódásaink” nyilván „a fentiekben, az eddigiekben végzett vizsgálódásaink” jelentésével bír, ezt megerősíti [5] kezdetén a múlt idejű igék használata: „Amikor megvizsgáltuk..., olyan látószögre leltünk...”. Ezek a fentiekben lefolytatott vizsgálódások képezik azt a mércét, amely különféle – husserli, heideggeri – elméleteket (azok hitelességét, plauzibilitását, igazságát) hivatottak lemérni. Kérdés, hogy ezek a vizsgálódások az érintettek – esetünkben Heidegger – bevonásával, részvételével avagy távollétében, kizárásával mentek-e végbe. Vagyis kérdés, hogy Heideggernek volt-e módja hozzászólni egy olyan vizsgálódáshoz – beleszólni, szóhoz jutni benne, mértékadó módon szavát hallatni –, mely azt a kritériumot volt hivatva megalkotni, melynek egyebek mellett az ő elméleteinek hitelessége kérdésében (is) mérceként kell szolgálnia. Kérdés, hogy a megítéltnak volt-e lehetősége arra, hogy megítélésének folyamatába, eljárásába beleszóljon. Hogy bírósági (büntető) eljárás során az ilyesmi kizárt, az nyilvánvaló. De vajon a filozófiában, s főként a hermeneutikában is? Ez talán mégsem annyira magától értetődő. Ez a kritériumalkotási folyamatból való kizárás viszont közelebbi szemügyre vételkor nem más, mint *meghárulás*. Annak hallgatólagos bevallása, vagy attól való félelem, hogy amennyiben a már létrejött mérce fényében megítélt gondolkodónak módja volna a döntési eljárás egy megelőző fokán (mintegy a törvényhozás folyamatában) a mérce létrejöttébe érdemileg beleszólni, hangját hallatni vagy érvényesíteni, akkor nem olyan biztos, hogy az őt meg- vagy elítélő mérce létrejönne.²² Bizto-

²² Egyebekben: a megítélt megítélési folyamatból való kizárásának megengedése azt implicálja, hogy mindenki megalkothat kritériumokat és mércéket úgy, hogy mindenki mást ki-

sabb az, ha a megítélendő a megfelelő pillanatban nem jut szóhoz – amikor meg szóhoz jut, akkor már minden lényeges dolog eldőlt, s nincs igazán mit mondania. Ahogy Ricoeur esetében, úgy Tengelyi esetében is kitérést vélek tapasztalni. Tengelyi nem szembesül Heideggernek a legerősebb oldalával, hanem kitér előle, félrehúzódik és előzetesen ebbe az (úgyszólván proto-antiheideggeriánus) pozícióba helyezkedve teszi meg kritikai megjegyzéseit.

Ha Heideggernek a mérce létrejöttébe módja volna beleszólni, akkor azt mondhatná: „az élettörténetet” már csak azért sem fogja fel „*az önazonosság kibontakozásának terepeként*” [3], mivel ahogy az élettörténetről, úgy az önazonosságról sincs különösebb mondanivalója, azaz olyan kérdésekben kérnek itt tőle választ, melyeknek gondolati beágyazottsága, gondolati síkja idegen tőle; ellenben ahol tényleg volna mondanivalója, ti. az autentikus létet illetően, ott olyan fogalmi környezetet teremtenek, melyben saját mondanivalóját nem tudja megfogalmazni. Ez [2] műve, melynek második részét most céljainknak megfelelő kurziválással idézzük. Heidegger „úgy véli, hogy ami életünkben uralhatatlannak, irányíthatatlannak és ellenőrizhetetlennek bizonyul, azt sorsként nem csupán viselnünk *kell*, hanem egyszersmind teljes eltökéltséggel vállalhatjuk is, úgyszólván magunkra *vehetjük*, és ezáltal átváltoztathatjuk legsajátabb önazonosságunk alkotóelemévé”.²³

Itt érdemes egy pillanatra megállnunk. Ez a *-hat/-het* ugyanis sajátos fogalmazásmód. Kant alapvető belátása volt, hogy amit a *Sollen* szerint meg kell tennünk, arra képesek is vagyunk – ez számára úgyszólván analitikus állítás –, s

zár ezek megalkotásának folyamatából, a törvényhozási folyamatból, majd őket oly módon vonja be, hogy velük szemben érvényesíti azokat. Így mindenkinek lehet egy privát mércéje, amellyel mindenki mást le- és megmér, s nem szükséges, hogy e privát mércéknek egymáshoz a legcsekélyebb közük is legyen.

²³ A német szövegváltozatot lásd ZL 30: „Heidegger geht hier aber davon aus, daß die »Existenzmöglichkeiten« dieser »Übernahme« dem Dasein restlos zusteht. Eine Annahme, die keineswegs ohne weiteres einleuchtet.” („Heidegger itt azonban abból indul ki, hogy az »egzisztencialéhetőség« ezen »átvétele« az ittlét számára maradéktalanul fennáll. Olyan feltételezés ez, amelyről semmiképpen sem mondható el, hogy minden további nélkül magától értetődő volna.”) A magyar szöveg *-hat/-het*-jeinek a „restlos zusteht” („maradéktalanul fennáll”) felel meg. Kicsit később ugyancsak egyértelmű kritikai elhatárolódással említi „a saját »fakticitás« mindenkor lehetséges »átvételét«” („Heideggers Annahme einer ständig möglichen »Übernahme« der je eigenen »Faktizität«”; ZL 44). Hogy kinek mi magától értetődő, az itt diszkurzíve aligha dönthető el: egy performatív aktus eredményeként mintegy önmagát legitimálja. Akinek a számára fakticitásunk átvétele tényleges lehetőségeink körébe tartozik, annak a számára *ez* lesz magától értetődő, s nem fog Heidegger okfejtésében és terminusaiban semmi kivetnivalót vagy megütköztetőt találni. Akinek a számára önmagunk átvétele s egyáltalán, az ily módon létrejövő „önmagunk” életszerűtlen, földtől elrugaszkodott hipotézis – fennhéjzás vagy arrogancia [*Anmaßung*] (ZL 45) –, az Heidegger elemzését kezdettől fogva hitetlenkedve fogja szemlélni. Nem lényegtelen, hogy a hitetlenkedő fejcsóválásokat Kant „Du kannst, denn du sollst!” elve is kiváltotta (lásd Decke-Cornill 1990. 33 sk.). Ezen elvvel kapcsolatban lásd a szövegben a következőket és a 24. jegyzetet. Heidegger fakticitáshermeneutikája az első világháború után tartott előadásaitól a fő mű megjelenésének évig húzódnó közel egy évtized alatt azon feltevés mellett került újra és újra kidolgozásra, hogy e fakticitás átvétele lehetséges (továbbá kívánatos).

ezt vált szokássá Kant „Du kannst, denn du sollst” vagy „Du sollst, also du kannst” mondásaként megnevezni.²⁴ Ez annyit tesz: amit erkölcsileg meg kell

²⁴ Lásd *A tiszta ész kritikája*, A 807 = B 835 (Kant 2004. 629): „Mert ha azt parancsolja a tiszta ész, hogy valamit meg kell cselekedni, akkor lehetségesnek is kell lennie, hogy azt a valamit megcselekedjük” („Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen *sollen*, so müssen sie auch geschehen *können* [...]”; kiemelés tőlem, F. M. I.). Ez a hely Tengelyi fordításában is megtalálható a Kant-könyvének függelékében szereplő fordítások között; lásd *Kant*, 269: „Mert mivel megparancsolja, hogy ilyenek történjenek, a történésnek lehetségesnek is kell lennie”. Lásd továbbá Kant 1991. 138: „Hogy megtenné-e vagy nem, annak eldöntésére nem merészkedik; de a lehetőségét minden további nélkül el kell ismernie. Úgy ítélt tehát, hogy azért *képes* valamire, mert tudatában van: ezt *kell* tennie” (*Kritik der praktischen Vernunft*, WA, Bd. VII. 140: „Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas *kann*, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es *soll*, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre” [kiemelés tőlem, F. M. I.]; lásd továbbá uo. 220: „Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese Tat sei nach dem Naturgesetze der Kausalität [...] ein notwendiger Erfolg, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann dann die Beurteilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden *können*, weil das Gesetz sagt, sie habe unterlassen werden *sollen*, d. i. wie kann der derjenige in demselben Zeitpunkte in Absicht auf dieselbe Handlung ganz frei heißen, in welchem und in derselben Absicht er doch unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht?” (= A 171, AA [= Akademie Ausgabe] V, 95 sk. [kiemelés tőle, F. M. I.]; uo. 296 (= A 283, AA V, 159): „Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen und sich bewußt werden, daß man es *könne*, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt und sagt, daß man es tun *solle*, das heißt sich gleichsam selbst über die Sinnenwelt gänzlich erheben [...]” (kiemelések az eredetiben, a magyar fordítást lásd: *A gyakorlati ész kritikája* [Kant 1991. 286]). Lásd még Kant: *Streit der Fakultäten* A 61: „denn was der Mensch nach seiner Bestimmung sein *soll* (nämlich dem heil. Gesetz angemessen), das muß er auch werden *können* und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicherweise möglich, so darf er hoffen, daß es durch äußere göttliche Mitwirkung [...] geschehen werde” (WA, Bd. XI, 309 sk., kiemelés tőlem, F. M. I.; vö. még „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, WA, Bd. XI, 138: „er muß es also auch können”. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, WA, Bd. VIII, 695 (= AA VI, 45): „Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch *können* [...]” (Kant 1974. 177: „lelkünkben [...] zeng a parancsolat: jobb emberekké *kell* lennünk; s ezért szükségképpen *képeseknek* is kell lennünk erre” [kiemelés tőlem, F. M. I.]).

A számunkra talán legfontosabb kanti hely végül *Az örök békétől* című írásban található: *Zum ewigen Frieden*, WA, Bd. XI, 228 sk. (= AA XXIII, 183): „Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objektiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln *sollen*, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht *könne*.” Magyarul lásd Kant 1996. 288 sk.: „A morál már önmagában is objektív értelemben vett gyakorlat, foglalatata tudniillik ama kötelező törvényeknek, melyek szerint cselekednünk *kell*, s ha valaki e kötelességfogalom tekintélyét elismerte, azt mondaná akkor, hogy mégsem *képes* eszerint cselekedni, nyilvánvaló képtelenség” [kiemelés tőlem, F. M. I.]. – A kantianizmusban vö. pl. Natorp 1918. 9: „‘Du kannst, denn du sollst’, lautet eine der Wendungen des ‘kategorischen Imperativs’.” A toposz jó összefoglalását adja további Kant-helyekkel a Rudolf Eisler-féle Kant-Lexikon *Können* címszava. A kanti etika lényegét összegző mondás „Du kannst, denn du sollst” formája Goethe és Schiller *Xéniákjából* ered, lásd Decke-Cornill 1990. 32. Lásd még Schiller: *Gedichte – Die Philosophen* című versét: „Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden; / Aber der praktische Satz gilt doch: du kannst, denn du sollst!”

tennünk, azt meg is *lehet* tenni, azt lehetséges megtenni; amit az erkölcsi tudat, a morális törvény parancsol, az nem lehetetlen (hogy ténylegesen megtegyük-e avagy sem, ebben a perspektívában tökéletesen közömbös). Ha mégis úgy véljük, igen, akkor az a mi vétkünk: valójában moráلتagadó – morális szempontból meglehetősen immoralis – talajra helyezkedünk, felmentést keresünk a morális életvitel alól, arra hivatkozva, hogy amit a morál parancsol, az nem csupán és nem egyszerűen nehéz, de egyáltalán nem is lehetséges. Lényeges látni: nem arról van szó, hogy a morális törvényt ne lehetne megszegni. Nagyon is lehetséges. Ám aki megszegi, nem mondhatja: meg *kell*т szegnie. Senki sem állíthatja, hogy meg *kell* szegni. Megszegni akkor *kell*, ha nem lehetséges betartani. [2]-re visszatérve: nem arról van szó, hogy „vállalhatjuk [...], magunkra vehetjük”, hanem arról hogy vállalnunk *kell*, magunkra vennünk *kell*, (s mivel *kell*, ezért *tudjuk* is), feltéve hogy valami olyanak, mint autentikus lét, lehetségesnek kell lennie. Akinek a számára az autentikus lét lehetősége közömbös, sőt idegenkedik magától a kérdésfeltevéstől, és az autentikus önmagától való elfordulás, az önmaga előli menekülés útját választja, az nyilván nem fog sajnálkozni azon, ha olyan fogalmi környezet jön létre, melyben ez a lehetőség értelmesen nem is fogalmazható meg, sőt, a fogalmi környezet előkészítése és fölvázolása szolgálhatja épp a fogalmi tematizálás előzetes kizárásának célját is.

Az ímént említett *kell* független attól, hogy ténylegesen mit teszünk. Valódi *Sollen*, amelyet a *Sein* szintje sem megerősíteni, sem megcáfolni nem képes. A követelménynek való megfelelés lehetőségének előzetes megkérdőjelezése elhordja a talajt egy lehetséges autenticitás-konceptió alól (miként Kantnál a „Du kannst, denn du sollst” vagy „Du sollst, also du kannst”-ra adott „ich soll, kann aber nicht” jellegű válasz megszünteti az etikát – pl. „Lelkiismeretesnek kell lenned!”, „Igen, tudom, de nem vagyok rá képes”). A heideggeri autenticitás-konceptió tárgyyszerű mérlegelésére értelemszerűen nem kerülhet sor azután, hogy az előzetes vizsgálódások kétségbe vonták ezen konceptió mégoly csekély lehetőségét is. Kant abból indult ki, hogy moralitás lehetséges, és a lehetőségfeltételeire kérdezett rá. Heidegger abból indult ki, hogy autenticitás lehetséges, és a lehetőségfeltételeire kérdezett rá. Tengelyinek a narratív identitás elméletére adott saját válaszkísérlete – amely az „önhasadás” Lévinastól átvett fogalma köré összpontosul, s melyre kicsit bővebben mindjárt visszatérek – olyan fogalmi környezetet teremt, mely előzetesen – a vele való gondolati szembesülés nélkül – a heideggeri autenticitás-konceptió előfeltevéseit nem engedi érvényre jutni.

Második lépésben a Heidegger-kritika alapjául szolgáló saját álláspontot kell – e kritika plauzibilitásának kérdését immár félretéve – röviden szemügyre vennünk. Ha ugyanis a heideggeri autenticitás-elmélet „kétes kimenetelű vállalkozásként” való jellemzésének-értelmezésének plauzibilitása iránt megalapozott kétségeink támadnának is, ez – kellő hermeneutikai jóindulattal szemlélve – még nem volna elegendő egy kritikai észrevételhez. Azt kell még ugyanis meg-

néznünk, hogy a megbírált heideggeri elmélet helyébe – teljesen függetlenül attól, vajon a bírálat helytálló- vagy plauzibilis-e – az értelmező mit állít. Hogy amit maga alternatívaként javasol vagy állít, az mennyire plauzibilis.

Tengelyinek a narratív identitás elméletéhez való kritikai kapcsolódása az „önhasadás”, illetve „az önmagunkból való kilépés” fogalmi köré összpontosul,²⁵ végső fokon pedig a „sorsesemény” fogalmában kerül rögzítésre, mint amelyben „az önazonosság mint az élettörténet foglalatja meghasad és felnyílik”.²⁶ Válsághelyzetekről van szó,²⁷ melyek jellemzésében a szóban forgó tényállást Tengelyi újra meg újra az „az önmagunkból való kilépés” kifejezéssel írja le. Egy oldalon belül legalább fél tucatszor jelenik meg ez a kifejezés.²⁸ Érdemes felfigyelnünk egyszerre arra, hogy ezeken a helyeken nem egyszerűen „az önmagunkból való kilépésről”, hanem „az önmagunkból való kilépés igényéről” esik minduntalan szó, ahol is a megfogalmazások mindegyike jellegzetesen személytelen jellegű: olyan igényről van szó, amellyel „szembetaláljuk magunkat”, amely „támad velünk szemben”, amelyet „nekünk szegeznek”. Ki vagy mi az, aki/ami ezt az igényt támasztja velünk szemben, vagy nekünk szegezi – nem tudható. Az igény nekünk szegeződik, velünk szemben támad.

Egy igényhez többféle módon lehet viszonyulni, triviálisan persze kétfajta módon: lehet megfelelni neki vagy nem, lehet kielégíteni vagy szembehelyezkedni vele. Akár az egyiket tesszük, akár a másikat, módunk van szabadságunkat játékba hozni, szabadon mérlegelni és ennek megfelelő elhatározást hozni. Szólhatnak igen súlyos érvek amellett vagy az ellen, hogy egy velünk szemben támadó igényt kielégítsünk, ám nehéz volna elvitatni azt, hogy általában lehetőségünk van mérlegelni és dönteni.²⁹ Tengelyi leírása olyan fogalmi környezetben megy végbe, amelyben az a lehetőség, hogy a velünk szemben támadó igénynek nem teszünk eleget, mint lehetőség egyáltalán föl sem merül, mérlegelés tárgyát sem képezi. Egy ilyen eset nem teljességgel kizárt, de igen ritka, ilyen lehet egy vallási megtérés (az isteni szó hívását nem lehetséges nem kö-

²⁵ Lásd *Holmi* 532, 539, 541 = *ÉS* 28, 43, 47.

²⁶ Lásd *Holmi* 539 = *ÉS* 43. Az önhasadás husserli fogalmáról lásd TK 222 skk.

²⁷ Lásd *Holmi* 531, 532, 533, 534 = *ÉS* 27 skk.

²⁸ Lásd: „legsajátabb önazonosságunk közegében időről időre az önmagunkból való kilépés [...] igényével találjuk magunkat szembe” (*Holmi* 541 = *ÉS* 46 sk.); „én és másik kapcsolata [...] nemritkán az önmagunkból való kilépés igényét támasztja velünk szemben” (*Holmi* 541 = *ÉS* 47); „Az a sajátos énhelyzet, amelyben egyszerűségünk és megismételhetetlenségünk végső alapját ismerhetjük fel, [...] az önmagunkból való kilépés velünk szemben támadó igényének dimenziójába illeszkedik bele” (*Holmi* 541 = *ÉS* 47); „Az önmagunkkal való meghasonlás, az önhasadás eme pillanataiban az önmagunkból való kilépés [...] igényével találjuk szemben magunkat [...] Bármennyire véletlenszerűen támad is ez az igény velünk szemben [...]” (*Holmi* 541 = *ÉS* 47); „[...] helyettesíthetlenségünk végső forrását [...] azokban a [...] sorseseményekben [kell keresnünk], amelyek az önmagunkból való kilépés igényét [...] szegezik nekünk” (*Holmi* 542 = *ÉS* 48; kiemelések tőlem, F. M. I.).

²⁹ Ha azt mondjuk, „szóba sem jöhet” valami, ezt csak azért tudjuk mondani, mert a dolog már „szóba jött” (ti. úgy „jött szóba”, mint ami „szóba sem jön”).

vetni), ám Tengelyi szövege meglehetősen implauzibilissé teszi, hogy leírásban erről lehetne szó. A szubjektum ebben az általa vázolt perspektívában teljes mértékben ki van szolgáltatva a vele szemben időről időre támadó igényeknek.

Ez a látenszen – hogy úgy mondjam – szabadságtagadó álláspont látszik kifejezésre jutni [5]-ben a „magától lejátszódó értelemképződésnek”, avagy a „magától lejátszódó értelemképződés színterének” a fogalmaiban. Az értelemképződést, igaz, nem szabadon, tetszés szerint irányítjuk, de másfelől alighanem azt is túlzás állítani, hogy az értelemképződés „magától játszódik le”, olyan „színtér” volna, amelyen mi csupán passzív megfigyelőként vagy nézőként veszünk részt, és szerepünk arra korlátozódna, hogy a „magától lejátszódó értelemképződést” passzívan tudomásul vegyük vagy regisztráljuk. E folyamatban, úgy gondolom, nem csupán passzivitásra kárhoztatott nézők (szemlélők, megfigyelők), de egyúttal aktív szereplők is vagyunk, miközben teljes mértékben igaz maradhat az, hogy az értelemképződés végeredménye felett nem rendelkezünk szabadon.³⁰ A szuverén módon önmagát alkotó szubjektum – Husserlnek és Heideggernek tulajdonított – álláspontjával Tengelyi ezen a ponton, úgy tűnik, csak egyfajta szabadságtagadó (fenomenológiai vagy még inkább fenomenológiátlan) determinizmust tud szembeszegezni (az önhasadás fogalma ugyancsak a folyamat

³⁰ A hegeli „ész csele” is (lásd például Hegel 1979. 77) azt implikálja, hogy az egyének szabadon követik saját akarataikat, szándékaikat, terveiket, ám ami lesz, ami ebből kikerekedik, az mindentől jelentős mértékben eltér: ami *lesz*, épp valami olyan, amit senki sem akart. Ám ami *lesz*, nyilván másmilyen lenne, ha az individuumok saját akarataikkal, szándékaikkal nem avatkoztak volna bele az események alakulásába, ha tevőlegesen nem próbálták volna meg az eseményeket alakítani, illetve alakulásukra befolyással lenni. A „magától lejátszódó értelemképződés” kifejezés (az idézett helyen kívül lásd még például ÉS 211) – az „önmagunkból való kilépés” igényével együtt – többször is felbukkan e lapokon, s mindkettő a szubjektum passzivitását sugallja (később pedig olyan, még radikálisabb megfogalmazással is találkozunk, mely szerint „a magától képződő értelem a maga uralhatatlanságában önálló pályát ír le” [ÉS 193]); ám néha megjelenik egy olyan mérsékelt megfogalmazás is, amely benyomáson szerint szerencsésebb, és amely ellen semmi kifogást nem lehet emelni: ez pedig a „magától meginduló értelemképződés” fogalma (lásd *Holmi* 539, 541 = ÉS 43, 47). Hogy egy értelemképződés magától megindulhat, sőt az esetek jelentős részében meg is indul, az korántsem implauzibilis; implauzibilis determinizmus csak akkor jön létre, ha azt állítjuk, nemcsak magától indul meg, de magától le is játszódik (az elejétől a végéig). Magától meginduló vagy magától lejátszódó értelemképződés – e két kifejezés korántsem egyjelentésű. Felvethető: talán nem csupán passzív elszenvetői vagyunk az elejétől a végéig magától lejátszódó értelemképződésnek, amennyiben nem vagyunk más, mint ezen értelemképződés „helye” (ami nem annyit jelent, hogy szabadon döntjük el, mi lesz). – A passzivitás ezen mozzanatát az irodalom is kritikailag említi. Lásd pl. David Wood 1991. 4: „Ricoeur ugyan csak elismer egy másik, talán még aggasztóbb problémát. A narratív identitás az események intelligibilis szerveződését hangsúlyozza az akarat, az etikai mozzanat, a döntés, az ösztönzés kárára” („Ricoeur also admits another, perhaps more worrying problem. Narrative identity stresses the intelligible organization of events at the expense of the will, the ethical moment, the moment of decision, of impetus”). A narratív identitás-elmélettel szembeni minden kritikája ellenére Tengelyi, úgy tűnik, osztozik Ricoeurrel ebben a hiányosságban, amennyiben az események intelligibilis struktúráját – mint látjuk – az akarat, a döntés mozzanatának *kárára* („at the expense”) hangsúlyozza.

természetadta jellegét látszik erősíteni), s nem találja azt a *tertium daturt*, mely e kettő között húzódik, s összefoglaló módon a véges szabadság vagy autenticitás kierkegaard-i–heideggeri koncepciójaként volna megnevezhető.³¹

Ami Tengelyinek a narratív identitás elméletére adott saját válaszát, az önhasadást, illetve az „önmagunkból való kilépést” illeti, Heidegger nézőpontjából – előzetesen kikapcsolt autenticitás-elmélete perspektívájából – azt lehetne mondani, hogy az önmagunkból való kilépés aktusa korántsem valami első és levezethetetlen. Nem is csupán az, „amelyben egyszeriségünk és megismételhetetlenségünk *végső* alapját ismerhetjük fel”: nagyon is van előtte még valami,

³¹ *A bűn mint sorseseemény* című könyv kiegyensúlyozottabb álláspontot látszott képviselni, amennyiben bizonyos megszorításokkal elismerte: „Kétségtelen ugyan, hogy a sorsot [...] nem tekinthetjük függetlennek a szabadságtól” (BS 212). És vajon a sorseseeményt igen? – tehetjük fel a kérdést. – A sorseseemény fogalmával kapcsolatban is szem előtt tartandó az, hogy e fogalom, amely az *Élettörténet és sorseseemény*ben láthatóan determinista vonásokat ölt magára („a magától lejátszódó értelemképződés ama folyamatait, amelyek hatására legsajátabb önazonosságunk közegeiben idegen igénnyel találjuk szembe magunkat, a sorseseemény fogalmába sűrítettük”; *Holmi* 540 = ÉS 44), a korábbi könyvben még a szabadság afirmációját veszi alapul. Lásd pl. BS 198 sk.: „Egyfelől [...] az átadottság tehetetlenségének eleme nélkül nincs felelősség önnön mivoltunkért. Másfelől e tehetetlenségnek mégsem vagyunk soha annyira kiszolgáltatva, hogy mivoltunkról egyáltalán ne tehetnénk [...] Azért felelünk [...], mert e tehetetlenségnek soha nem vagyunk annyira kiszolgáltatva, hogy ne tehetnénk arról, amiért felelni kell”. Ezzel párhuzamosan Heidegger és autenticitás-elmélete itt még teljességgel pozitív megítélésben részesül. A retroaktív konstitúció fogalmának teljesüléséhez szükséges feltételeket felsorolva ezt írja: „Kétségkívül nem könnyű mindezen kívánalmaknak eleget tenni, kiváltképp az utolsó feltétel teljesítése okoz nehézséget. Valójában azonban e kötet lapjain már találkoztunk olyan gondolkodóval, akinek ezzel a nehézséggel is sikerült megbirkóznia. Ilyen volt a *Lét és idő* Heideggere [...] Heidegger előtt megnyílt az út egy olyan sorsfogalom kimunkálása felé, amely az imént felsorolt követelményeknek hiánytalanul meg tudott felelni” (BS 212 sk.). S ennek megfelelően az a belátás is feltűnik, „hogy sors és (»véges«) szabadság itt nem ellentétek” (BS 200). Ehhez képest meglehetősen váratlan az a Heidegger-kritika és a sorseseemény fogalmának vele párhuzamos változása, determinisztikus vonásokkal való telítődése, amely az *Élettörténet és sorseseemény* valamint a vele párhuzamos *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* lapjain megy végbe. Itt a sors (*Schicksal*) fogalma Tengelyi számára valami fennhéjázót, arrogánsat tartalmaz (lásd pl. ZL 45), s e fogalom végül is egyenesen „Unbegriff”-ként kerül megnevezésre (ZL 285 sk.). A sorseseemény új fogalma pedig így hangzik: „A sorseseemény szó [...] olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, földalatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt” (ÉS 199; lásd még ugyancsak uo. 200). Megjegyzendő, hogy a sorseseemény fogalmának determinisztikus vonásokkal való telítődése Lévinas- és Waldenfels-kapcsolódások eredményeként adódik, amire bővebben itt nincs mód kitérni; néhány jellemző szöveghely e szempontból: ÉS 168, 237, 263 sk. (utóbbi helyen magukért beszélnek az „elkerülhetetlenség” és a „szükségesszerűség” kifejezések). Hogy a felelethiány vagy a feleletmegtagadás egyes esetekben maga is felelet (lásd ÉS 168, 263 sk.), azt el lehet fogadni; ez a „kényszer” vagy „kényszerítés” azonban csak *szorult helyzetünkre* utal, ám „szorult helyzetben lenni”, vagy „sarokba szorítottnak lenni” nem feltétlenül annyi, mint „nem-szabadnak lenni”. A szorult helyzet nem szünteti meg a szabadságot: csak egy szabad lényt lehet kényszeríteni vagy a sarokba szorítani, egy követ nem. A „pszichológiai determinizmus”, írja Sartre, „még mielőtt teoretikus fölfogás volna, először is gyakorlati magatartás, és pedig a mentségek, az ürügyek keresésének az attitűdje [...]” (Sartre 1998. 75: „Le déterminisme psychologique, avant d'être une conception théorique, est d'abord une conduite d'excuse ou, si l'on veut, le fondement de toutes les conduites d'excuse”; magyarul lásd Sartre 2006. 77).

azaz megelőzi valami más, éspedig az önelsajátítás vagy – szembehelyezkedő fogalmazással élve – az *önmagunkba való belépés* eseménye. (Kilépni csak onnan tudunk, ahová előbb beléptünk.) Ez az az esemény, amely ént és autentikus önmagát konstituál. Tengelyi, Ricœur s a narratív identitás elmélete számára, úgy tűnik, a kérdés általában az identitás megőrzése, míg létrejötté, megléte problémamentesen előfeltételezve van. Önazonosságom adva van, kérdés, hogy megőrzöm, megőrizhetem-e, vagy elveszítem, elveszíthetem-e (kérdés, hogy ma még azonos vagyok-e azzal, aki tegnap vagy tíz évvel ezelőtt voltam). Avagy: önazonosságom adva van, miben is áll pontosabban? (Válasz: élettörténetem egységében, ahol is utóbbi olyan jellegű, mint az elbeszélte történetek egysége.) Elveszíteni csak olyasmit lehet, amink már van, megvan, amivel rendelkezünk, egyszer már szert tettünk rá, s noha Heidegger autenticitás-konceptiójából nem hiányzik ez a mozzanat sem, mégsem merül ki benne: elsődleges kérdése az, hogyan teszszert önmagamra, hogyan leszek én – én; olyan kérdés, amely – ha jól látom – kiesik a narratív identitás elmélet képviselőinek, s nem kevésbé kritikusaiknak a látóköréből.

A *Lét és idő* bevezető részeiben, ahol az autenticitás fogalmát bevezeti, Heidegger azt írja: az emberi ittlét olyan létező, amely önmaga lehetősége (s nem egyszerűen rendelkezik lehetőségekkel); képes magát „választani”, megnyerni, elveszíteni vagy csak látszólag megnyerni. Az, hogy esetleg elveszítette vagy *még meg sem nyerte önmagát*, írja, azért lehetséges, mert lényege szerint olyan létező, melynek lehetősége az autenticitás.³² A lényeges a számunkra jelen összefüggésben az az eset, amikor *még meg sem nyertük önmagunkat* („*noch nicht sich gewonnen haben kann es*”). Nemcsak elveszíteni tudom tehát önmagam, hanem kezdetben, akármennyire furcsán hangozzék is, önmagam még egyáltalán nincs meg. A narratív azonosság elméletének nyelvére lefordítva ez annyit tesz, hogy önazonosságom nincs kezdettől fogva adva, nekem még meg kell találnom (nem azonosságomat, hanem) *önmagamat*, mivelhogy – tűnjék bármily botrányosnak

³² A fenti összegzés értelmező parafrázis, nem fordítás (ezért hiányoznak az idézőjelek), az alapul vett Heidegger-szöveg a következő: „Dasein ist je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist” (SZ 9. §, 42; az utolsó előtti, hosszú kurziválás tőlem – F. M. I.). (Megjegyzés: A szerkesztők kérésének, hogy a jegyzetekben szereplő idegen nyelvű idézetek magyar fordításait lehetőleg rendre adjam meg, ezen a ponton nem tudok eleget tenni. Az értelmezés számára alapul vett szöveg fordítási kísérlete félreértené és értelmetlenné tenné azt a feladatot, amelyről itt szó van, az értelmező parafrázist. Az utóbbira nem volna szükség, ha valamely fordítás képes volna a mondottak értelmét az értelmező parafrázishoz fogható módon közvetíteni. Az értelmező parafrázis *versus* fordítás alternatíva értelemszerűen azt vonja maga után, hogy amennyiben az első mellett döntünk, ezáltal lemondunk a másodíkról. Az idegen nyelvű idézetek az esetek egy jelentős részében önmagukban hordják bizonyító funkciójukat, és nem szorulnak fordításra, amennyiben ez utóbbi a figyelmet az eredetiről eltereli, és ilyenformán csak zavart kelthet.)

is – *önmagam* nincs kezdetről fogva adva. Önmagamam még meg kell lelnem, s csak utána jöhet a kérdés, vajon ennek az önmagamnak az azonossága hogyan biztosítható.

Az önmagamból való kilépést megelőzi tehát az önmagamba való belépés, (önelsajátítás, önmegnyerés, önmagamra találás, nevezhető „önbeazonosításnak” is). Az azonosság-elmélet számára kezdetben van az azonosság, mögötte, előtte nincs semmi, s a kérdés csak az, hogy később is megvan-e még vagy veszendőbe ment; más szóval, a kérdés az, hogyan kell értelmezni mibenlétét ahhoz, hogy létezőnek mondhassuk. A már a kezdetben valamiképpen fennálló azonosság mögé az azonosság-elmélet, ha jól látom, nem képes visszakérdezni.

Ha egyfelől önmagam megtalálásához, „beazonosításához” részemről bizonyos aktivitás szükségeltetik, úgy másfelől, miután már megvan, az, hogy sikerül-e azonosságomat megőrizni (hogy vajon az vagyok-e még, aki tegnap vagy egy éve voltam), hasonlóképpen nem fatalisztikus adottság, mely mintegy a hátam mögött vagy a fejem fölött megy végbe; döntésen (*Entschluß*) (is) múlik, s egy döntést fel is lehet adni: hogy ugyanaz vagyok-e, aki voltam, nem utolsósorban tőlem is függ, vagy – enyhébben fogalmazva – ahhoz *nekem is van némi közöm* (ahogy ahhoz is, hogy ígéretemet megtartom-e). A heideggeri nézőpont újdonsága az, hogy az önazonosságnak, az önlétnek először is létre kell jönnie, tehát nem olyan valamiről van szó, ami öröktől fogva adott, s legföljebb az a kérdés, fennmarad-e változatlanul vagy nem. Az önazonosság vállalás kérdése (döntés, s ez az, ami már Kierkegaard szerint is személyiséget, önazonosságot konstituál), megőrzése-megújítása vagy feladása-megváltoztatása úgyszintén, s mindeközben a tetszőlegesség-önkényesség mozzanatát következetesen távol kell tartanunk. Heidegger szempontjából mindenesetre önmagamam, nem önazonosságomat kell megtalálnom.

„Nem azért maradunk önmagunk”, írja Tengelyi, „mert különleges egyéniségünk mindenki mástól megkülönböztet bennünket, hanem azért különbözünk mindenki mástól [...], mert *nem tudunk nem önmagunk maradni*.”³³ Heidegger számára nagyon is tudunk – *tudunk* nem önmagunk maradni, azaz (amit ez számára jelent) visszazuhanni a „das Man”-ba – visszazuhanni oda, ahonnan jöttünk, s mely közegben általában tartózkodunk. Nemcsak hogy tudunk nem önmagunk maradni, de kezdetben sem voltunk önmagunk, s általában nem vagyunk az. Az a *Selbst*, amellyel az emberi ittlét mindenekelőtt és elsősorban rendelkezik, Heidegger számára nem más, mint a „das Man-selbst”.³⁴

³³ *Holmi* 540 = ÉS 45. Az eredetiben az egész mondat kurzív.

³⁴ Lásd SZ 129: „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als *Man-selbst* ist das jeweilige Dasein in das *Man zerstreut* und muß sich erst finden. [...] *Zunächst* »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen *Selbst*, sondern die Anderen in der Weise des *Man*. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«. *Zunächst* ist das Dasein *Man* und zumeist bleibt es so.” (Magyarul LI 156 sk.: „A mindennapi ittlét önmagája az-ember-maga,

A das Manból a lelkiismeret hangja kiszólt, s amennyiben meghallom a hívását, követem, akkor fogok rálelni önmagamra. Az ittlétnek innen kiindulva kell megtalálnia önmagát – azt az önmagát, amely tulajdonképpen még nem is létezik, hanem most jön csak először létre.³⁵ Olyan megtalálás ez, amely mindazonáltal nem önteremtés, hanem *választás*.³⁶ Ha pedig választás – vagy választásban létrejövő én – nincs szabadság nélkül,³⁷ akkor hogyan is hiányozhatnék a szabadság annak a minden választást megelőző és egyszersmind lehetővé tevő paradigmatis választásnak az esetében, ami a választás választása?³⁸ Az önmagunkból való kilépés igényének eleget tenni Kierkegaard nézőpontjából esztétikai életvitel volna (megfelelne mondjuk Don Juan életvitelének), hiszen ami engem önmagammá tesz, az itt kívülről jön. Pozitíve felfogva számára az önmagából való kilépés aktusaként felfogott igazi sorseseeménynek az önmagába való belépésnek (az önmagára találásnak) az esztétikai stádiumból az etikai stádiumba való átmenete, Heidegger számára pedig ugyanezen belépésnek az inautentikus létből az autentikusba való átmenete feleltethető meg. Mindkét esetben önmagát választó (azaz nem teremtő) *véges szabadságról*,³⁹ de *szabadságról* van szó. Ezen szabadság igényének elméletileg eleget tenni a narratív identitás elméletéhez negatív kapcsolódó teória az elemzett esetekben, úgy

amelyet megkülönböztetünk az autentikus, azaz sajátlagosan megragadott önmagától. Mint maga-az-ember, a mindenkori ittlét az-emberben szóródott szét és mindenekelőtt meg kell találnia magát. [...] Mindenekelőtt nem »én« »vagyok« a saját önmagam értelmében, hanem a mások vagyok az-ember módján. Ezen utóbbiból kiindulva és akként »adódom« először is »önmagam« számára. Az ittlét mindenekelőtt az-ember, és többnyire az is marad.”

³⁵ Lásd Kierkegaard 1978. 839: „Ez a [most létrejövő] én korábban nem létezett, mert a választás révén keletkezett, és mégis létezett, mert »ő maga« volt.” Vö. uo. 836 sk.: „Amit választok, [...] [l]étezik, mert ha nem létezne, nem választhatnám; nem létezik, mert csak áltálal lesz, hogy választom, különben választásom illúzió lenne.”

³⁶ Mindkét álláspont – mind Kierkegaard, mind Heidegger álláspontja – jellemezhető Kierkegaard következő szavaival: „amit választ valaki, nem létezik, és a választás révén jön létre; amit választ valaki, létezik, különben nem lehetne választásról beszélni. Ha ugyanis amit választok, nem létezne, hanem abszolúte a választás révén jönne létre, akkor nem választanék, hanem teremtenék; de én nem *teremtem*, hanem *választom* önmagam. [...] mint szabad szellem [...] azáltal születtem, hogy önmagammat választottam” (Kierkegaard 1978. 839; kiemelés tőlem, F. M. I.)

³⁷ Lásd Kierkegaard 1978. 837: „De mi hát ez a saját énem? Ha ennek első pillanatáról, első kifejezéséről beszélnék, akkor ez a válaszom [...] – a szabadság”; uo. 838: „[...] csak azon »én« legelvonatb kifejezését próbálom megkeresni, mely őt azzá teszi, ami. És ez nem más, mint a szabadság”.

³⁸ Lásd Kierkegaard 1978. 837, 843 („Ezzel a választással tulajdonképpen nem jó és rossz között választok, hanem a jót választom, de miközben a jót választom, *eo ipso* a jó és rossz közötti választást választom”); SZ 54., 74. §§, 268: „Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl*, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen” (magyarul LI 311: „A választás bepótlása viszont a választás választását, a tulajdon önmagunkból eredő valamely lennitűdás melletti döntést jelenti”); SZ 384: „Gewählthaben der Wahl” (magyarul LI 442: „a választás választottsága, az, hogy a választást választottam”).

³⁹ Az „endliche Freiheit” kifejezést Heideggernél lásd SZ 384 (= LI 442).

tűnik, nemigen képes, e képtelenségét pedig az autenticitás (az önmagába való belépés) lehetőségének előzetes elvitatása révén igyekszik igazolni s egyúttal láthatatlanná tenni.

Az önmagunkból való kilépés Tengelyinél paradigmaticus sorseseeményként jelenik meg, ebben a történetben, ebben az eseményben azonban a szabadság mozzanata – mely Heidegger számára az autenticitásnak éppannyira elengedhetetlen összetevője, mint Kant számára a moralitásnak – többé már nem jut szóhoz, státusza bizonytalanná vált. A „magától lejátszódó értelemképződésbe” a szubjektumnak, úgy tűnik, nincs beleszólása, noha ez az értelem éppenséggel benne és általa képződik. A szubjektum ezen értelemképződés terepe, ám nem alakítója. Az elfogadható, hogy a szubjektum az értelemképződésnek nem ura, ám ok-e ez arra, hogy azt állítsuk: még alakítója sem? Még közreműködője sem?⁴⁰ Ha ez így áll, *ha* a szubjektumnak nincs beleszólása a „magától lejátszódó értelemképződésbe”, illetve önmaga megnyerésébe és megtartásába, *akkor* – és csak akkor – Heidegger valóban „kétes [...] vállalkozásba fog”, amikor „a *Lét és időben* a sors fogalmát megkísérli fenomenológiai alapokra helyezni” (1). Egy szabadságidegen környezetben – és csakis abban – csakugyan kétes dolog bármifajta tevékenységet feltételezni, mely szabadságot implikál. (Miként – nem kevésbé – egy szabadságbarát környezetben „kétes vállalkozás” lehet szabadságtagadó álláspontra helyezkedni.)

V.

Kezdetben említettük, hogy a sorseseemény fogalma lehetséges válaszként adódik a személyes azonosságnak narratív identitás elnevezés alatt ismert problémájára, s hogy ezen a módon kapcsolódik össze a jelen dolgozat címében szereplő két fogalom: *sorseseemény és narratív identitás*. A fenti, szükségképpen rövidre fogott elemzések után levonható számos következtetés egyikeként azt mondhatjuk: a sorseseemény fogalmát, amint az egyfelől *A bűn mint sorseseemény*, másfelől az *Élettörténet és sorseseemény* című könyvben megjelenik, meglehetősen távolság választja el egymástól: „a sorsot [...] nem tekinthetjük függetlennek a szabadságtól”, olvasható az előbbiben (BS 212), míg az utóbbiban a fogalom definíciószerű megfogalmazása így hangzik: „a magától lejátszódó értelemképződés ama folyamatait, amelyek hatására legsajátabb önazonosságunk közegében idegen igénnyel találjuk szembe magunkat, a sorseseemény fogalmába sűrítettük”

⁴⁰ Ennek az álláspontnak bizonyos előzményei megtalálhatók Tengelyi korábbi Kant-értelmezéseiben, melyekben a szabadság, illetve az „autonómia” fogalma fontos szerepet játszik ugyan, ám túlnyomórészt a „világrend” perspektívájából kerül megközelítésre. Valamelyes részletességgel próbálok vizsgálni ezt a kérdést a Tengelyi László emlékkötetbe írott dolgozatomban.

(*Holmi* 540 = *ÉS* 44).⁴¹ Az idegen igény, a másik igénye előtti megnyílás – a vélt szolipszisztikus önmagába zárkózással, bezárkózással, vagy a másiktól való elzárkózással szemben – Lévinas szövegeire látszik támaszkodni, s talán nem lesz haszontalan, ha utolsó lépésben a terjedelmi korlátok adta keretek között röviden kitérünk erre a kérdésre.

Lévinas álláspontját jól jellemezhetik azok az összefoglaló megjegyzések, melyeket ebben az összefüggésben a Philippe Nemoval folytatott beszélgetésben tett. „Felelősségen”, hangzott el itt többek között, „a másikért viselt felelősséget értem”, „a szubjektivitás nem valamiféle magáért való, hanem olyan valami, ami – megint csak – eredetileg másért van”.⁴² Heidegger (és Sartre) nézőpontjából a „pour soi” és a „pour autrui” (Heideggernél: „Selbstsein,” „Mitsein”) egymásnak nem alternatívái vagy kizáró ellentétei: mindkettő ugyanannak a szubjektumnak az egymással egyenrangú struktúrája. Ez azt jelenti: csak az tud a másikért felelősséget vállalni, aki magáért is tud felelni és fordítva. Más szóval, nem magam *helyett* kell a másikért felelősséget vállalnom (ahogy azt Lévinas feltételezni látszik),⁴³ hanem vagy mindkettőnkért vagy egyikünkért sem; az önmagáért viselt felelősség ilyenformán nem egoizmus (hanem meghatározott viszonyulás létem egy döntő dimenziójához). Lévinas jelentős pontokon az

⁴¹ Szigorúan szólva a meghatározó nem az, hogy *szembetalálkozom* vele, hanem az, hogy *eleget teszek* neki (az előbbi csak szükséges, de nem elégséges feltétel) – nem „az idegen igénnyel való szembetalálkozás”, hanem „az idegen igénynek való megfelelés” konstituál sorseseeményt. A kettő nem ugyanaz (szembetalálkozni egy igénnyel nem ugyanaz, mint eleget tenni neki), noha a közöttük fennálló különbség egy szabadságtagadó állásponttól értelemszerűen eltűnik: az igénnyel való szembetalálkozás *ebben a közegben* egyszersmind az igénynek való megfelelés is, azaz – egy fentebbi fogalmazással élve (lásd a 10. jegyzetet követő szövegész) – „egy vulkánkitörés vagy napfogyatkozás bekövetkezésének vagy elmaradásának a szubjektum akaratótól teljes mértékben független természeti eseménye”.

⁴² Lévinas 1982. 91, 93: „J’entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui”, „La subjectivité n’est pas un pour soi; elle est, encore une fois, initialment pour autrui” („A felelősséget a másikért való felelősséggként értem”, „A szubjektivitás nem valamifajta magáért való, hanem itt is kezdettől fogva másért való”).

⁴³ Bár vannak ennek ellentmondó helyek is, lásd például a következő, lábjegyzetben található megjegyzéseket: „Az egoizmus és az altruizmus utólagosak a felelősséghez képest, amely lehetővé teszi őket. Az egoizmus nem egyik pólusa annak az alternatívának, melynek másik pólusa az altruizmus volna” (Lévinas 1974a. 158, 27. jegyzet: „L’egoïsme et l’altruisme sont postérieurs à la responsabilité qui les rend possibles. L’egoïsme n’est pas un terme de l’alternative dont l’altruisme serait l’autre terme [...]”). Mindez nemigen változtat azon, hogy Lévinas számára az ember a másik „túsz”, s önmagát éppen e „túszlétben” nyeri el, mely utóbbi (az) önmagát egyenesen megelőzi. Lásd uo. 150: „Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que *Ego*, avant les principes. Il ne s’agit pas pour le Soi, dans son être, d’être” („Az önmaga teljes egészében túsz, még azt megelőzően, hogy ego volna, túsz még a princípiumok előtt. Az önmaga számára létében nem a létről van szó”; kiemelés tőlem, F. M. I). Angolul lásd Lévinas 1998. 117: „The self is through and through a hostage, older than the ego, prior to principles. What is at stake for the self, in its being, is not to be”). Az utolsó mondat – megnevezése nélkül – közvetlenül ellentmond Heideggernek, akinek a tétele úgy hangzik: az ittlét számára, létében, magáról erről a létről van szó (lásd pl. SZ 4. §, 12 = LI 27). Lévinas szerint viszont az Önmaga számára létében nem erről a létről (s nem is a létről) van szó.

egoizmus–altruizmus hagyományos fogalompárjának közegében gondolkodik, Heidegger számára viszont az „es geht um”, illetve a „Jemeinigkeit” (s egyéb kapcsolódó fogalmak, például az „Umwillen”) a kettő közös gyökerét igyekeznek megragadni. A felelősség – önmagam iránt éppúgy, mint a másik ember iránt – Heidegger számára az autentikus létbe való átlépést *követően* nyílik csak meg és válik lehetségessé (vö. SZ 288), minthogy azt megelőzően a *das Man* világát éppen hogy a felelősség – mindenfajta felelősség – hiánya, elhárítása, ha úgy tetszik: az általános felelőtlenység szelleme jellemzi.⁴⁴ A Heidegger-irodalomban Christopher Macann, az 1992-ben a Routledge-nál megjelent négykötetes Heidegger-tanulmánykötet szerkesztője ezzel összefüggésben úgy fogalmazott, hogy Heidegger *Lét és idő* című műve – elsősorban a „das Man”-ra vonatkozó kritikájával, a felelősséget elhárító s anonimitásba burkolózó attitűddel szemben – kiaknázatlan kritikai potenciált tartalmaz, s hogy a *Lét és idő* ily módon „az egyik legerősebb benyomást keltő hozzájárulás századunk etikai filozófiájához”.⁴⁵

Ami Sartre-t illeti, olyan jelentős jelenkori gondolkodó, mint Richard Rorty fogalmazta meg azt a fontos észrevételt, mely szerint „[a] felelősségtől való megszabadulás [...] kísérletét Sartre az önmagunk tárgygyá – *être-en-soi*-vá – történő átalakítására irányuló kísérletként írja le” („This attempt to slough off responsibility is what Sartre describes as the attempt to turn oneself into a thing – into an *être-en-soi*”; Rorty 1979. 376). „A felelősségtől való megszabadulás”, a felelősség elhárítása tehát Sartre-nál is az ember inautentikus létének jellemzője. Lévinas, Ricœur és a hozzájuk kapcsolódó francia fenomenológia a felelősség-elhárításról alighanem azért nem tud, mert érzéketlen maradt az autentikus lét/inautentikus lét heideggeri (és bizonyos megszorítások mellett sartré-i) megkülönböztetése iránt. A helyzet mind Heidegger, mind Sartre esetében azonban nem úgy áll, hogy *vagy* önmagamért *vagy* a másikért viselek felelősséget – *vagy* önmagamat helyezem előtérbe *vagy* a másikat, *vagy* az önszeretetet *vagy* az altruizmus álláspontjára helyezkedem – hanem úgy, hogy az általános felelősség – a mind önmagamért mind a másikért viselt felelősség – világa kerül szembe az általános felelősségnélküliség világával. Nem kell tehát önmagamat tagadnom, önmagamról lemondanom ahhoz, hogy a másik felé forduljak; ha úgy tetszik, önmagam „megvalósításának” nagyon is része a másik előtti megnyílás, a felé való fordulás. Nem csupán az önzés, de az altruizmus is „önmagam kedvéért” történik, s nagyon is lehet az önmegvalósításnak egy módja.

⁴⁴ Lásd pl. SZ 127: „Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht.” (Magyarul LI 155: „Minthogy az-ember mindazonáltal minden ítélet és döntést megszab, a mindenkori ittlét vállaló levési a felelősséget. Az-ember úgyszólván megengedheti magának még azt is, hogy »az ember« állandóan rá hivatkozzék. A lehető legkönnyebben vállalhat mindenért felelősséget, hiszen senkinek sem kell semmiért kezkeskednie.”)

⁴⁵ Macann 1992. 10.

Az egoizmus vagy a szolipszizmus vádja már persze korán megfogalmazódott, és a fő műve megjelenésével hozzátétőleg egyidejűleg tartott előadásain, illetve az ekkor megjelent egyéb írásaiban is Heidegger többször visszatért arra a lehetséges félreértésre, mely szerint számára az emberi ittlét nem volna más, mint az elszigetelt egyén, az egoista, szolipszisztikus individuum.⁴⁶ Ezzel a félreértéssel Heidegger voltaképpen a legkorábbi idők óta újra és újra próbált szembenézni, megküzdeni, úgyszólván *ante litteram*, még annak megfogalmazódása előtt. Az a gondolat, hogy a *Dasein* – azzal a meghatározással együtt, vagy ha úgy tetszik, annak ellenére, hogy léte mindenkor az övé – nem az elszigetelt egyén, az önmagába zárt újkori szubjektum, Heidegger legkorábbi előadásaitól kezdve jelen van, így például már a nevezetes 1923-as előadásnak rögtön a kezdő mondatai között.⁴⁷ A fő mű optikáján belül az autentikus önlét elemzése is ebbe a konzekvenciába torkollik: legmagasabb fogalma, az eltökéltség (*Entschlossenheit*) olyannyira nem magányt, elszigeteltséget jelent, hogy – fordítva – épp ő teszi lehetővé az autentikus együttlétet. Az eltökéltségben önmagára, autentikus énjére ébredt ittlét veszi tulajdonképpen igazából észre, hogy „mások is itt vannak”, s hagyja őket saját lehetőségeik számára „lenni”; miközben ez utóbbiakat nem téveszti össze a sajátjaival.⁴⁸ Az együttlétnek az „előreugró” formája (*Vorauspringen*),⁴⁹ a gondnak a másik vállára való autentikus visszahelyezése is csak az eltökéltségben nyeri el a maga teljes konkrétságát; és csupán a lelkiismerettel-bírní-akarással, a mindenkori belevettség felvállalása teszi lehetővé az önmaga és mások iránti felelősséget.⁵⁰ Hogy az ittlét mindig az enyém (*je meines*,

⁴⁶ Lásd például GA 26. 172: Das Dasein ist „nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontisch isolierte Individuum” (Az ittlét „nem az egoisztikus egyén, nem az ontikusan izolált szubjektum”), 240 skk., különösen 245; GA 9. 157 stb.

⁴⁷ Lásd GA 63. 7: „Dasein als je eigenes bedeutet nicht *isolierende* Relativierung auf äußerlich gesehene *Einzelne* und so den einzelnen (*solus ipse*), sondern »Eigenheit« ist ein Wie des Seins. Nicht aber eine regionale Abgrenzung im Sinne einer *isolierenden Gegensatzung*” (kiemelések tőlem, F. M. I.). Magyarul: „Az ittlét mint saját ittlét nem a kívülről szemlélt egyesre izoláló relativálást s így nem az egyest jelenti (*solus ipse*), hanem a »sajátság« nagyon is a létnek egy módja. Ám nem valamely izoláló szembeállítás értelmében vett regionális elhatárolás.”

⁴⁸ Vö. SZ 264, 297 skk., 310. Lásd ehhez Herrmann 1980. 342 sk.

⁴⁹ Vö. SZ 26. §, 122: „[...] besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.” (Kiemelések az eredetiben.) Magyarul lásd LI 148 sk.: „[...] fennáll a lehetősége egy olyan gondozásnak, amely a másik helyett nem beugrik, hanem inkább a másinak a maga egzisztenciális lennitudásában *előbe ugrik*, éspedig nem azért, hogy levegye a válláról a »gondot«, hanem éppen hogy azt mint autentikus »gondot«, neki visszaadja. Ez a gondozás, amely lényege szerint az autentikus gondot – a másik egzisztenciáját – illeti, nem pedig valamit, amiről gondoskodni kell, hozzásegíti a másikat ahhoz, hogy a maga gondjában önmaga számára átláthatóvá s *érette* egyszersmind *szabaddá* váljék.”

⁵⁰ Vö. SZ 122, 127, 288, 298 (= LI 148 sk., 154 sk., 334, 345). Lásd Demske 1963. 66.

Jemeinigkeit), hogy önmaga *kedvéért* egzisztál, ez nem egoizmust jelent – mondja előadásában Heidegger –, hanem annak a megértését teszi lehetővé, hogy a másik is önmaga *kedvéért* egzisztál; s mert önmaga *kedvéért* egzisztál, emiatt képes csak az ittlét egyáltalán *meghallani* a másikat, s csak emiatt válik végül is lehetségessé valami olyan, mint „emberi közösség”.⁵¹

Lévinas, Ricœur és a hozzájuk kapcsolódó francia fenomenológia a felelőség-elhárításról alighanem azért nem tud, mert érzéketlen maradt az autentikus lét/inautentikus lét heideggeri megkülönböztetése iránt – fogalmaztam fentebb, s most ehhez kiegészítésként az a megjegyzés kínálkozik, hogy amennyiben nem hallgatással siklott át fölötte, hanem figyelme valamelyest megállapodott rajta, úgy jórészt a *Lét és idő* közvetlen recepciótörténetében a legkorábbi időktől ismert félreértéseket visszhangozta. Ezek szerint a közösségi lét Heideggernél az inautenticitás világa, az autentikus egzisztencia pedig – ha egyáltalán, úgy – vele szemben a magányban valósul meg. Amennyiben figyelme kiterjedt rá, az autentikus létről tett szűkös megjegyzéseiben ez az interpretációs perspektíva Lévinasnál is feltűnik.⁵²

Végül az sem közömbös az itt tárgyalt kérdés szempontjából, hogy egyes kontextusokban Lévinas szembeállítja a szabadságot az igazságossággal. Az utóbbi fogalom vallási színezetű, miáltal maga a szembeállítás is vallási színezetet nyer,⁵³ és a szabadság úgyszólván „ateista” oldalra sodródik. Ezeken a helyeken a szembeállítás egyértelműen a szabadság kárára történik, mely határozot-

⁵¹ Vö. GA 26. 245: „Nur weil das Dasein aufgrund seiner Selbstheit sich selbst eigens wählen kann, kann es sich einsetzen für den Anderen, und nur weil das Dasein im Sein zu sich selbst überhaupt so etwas »selbst« verstehen kann, kann es wiederum schlechthin auf ein Du-selbst hören. Nur weil das Dasein, durch das *Umwille*n konstituiert, in Selbstheit existiert, *nur deshalb ist so etwas wie menschliche Gemeinschaft möglich.*” = „Csak mert az ittlét a maga önmagasága alapján magát választani tudja, csak ezért képes a másikért kiállni, és csak mert az ittlét a maga önmagához való viszonyában valami olyat, mint »önmaga« egyáltalán képes megérteni, csak ezért tud egy Ten-Magadra hallgatni. Csak azért, mert az ittlét, melyet az *önmaga kedvéért* konstituál, önmagaságban létezik – *csak ezért lehetséges olyan valami, mint emberi közösség.*” (Kiemelések tőlem, F. M. I.; vö. uo. 172; GA 9. 157; GA 29/30. 301; később pl. GA 39. 143.) További szöveghelyeket, illetve szövegszerű idézeteket illetően utalok *Totalitás és enyémvalóság. A halál témája Heidegger Lét és időjében* című tanulmányom 19. jegyzetére (lásd Fehér M. 2011. 38 sk.).

⁵² Vö. Lévinas 1981. 162: „la socialité chez Heidegger se retrouve tout entière dans le sujet seul et c'est en terme de *solitude* que se poursuit l'analyse de Dasein, dans sa forme authentique” („a társadalmiság Heideggernél teljes egészében egyedül a szubjektumban található, az ittlét elemzése pedig a maga autentikus formájában a *magány* értelmében valósul meg” – kiemelés tőlem, F. M. I.). Lásd másutt is, például Lévinas 1979. 18: „Nous répudions donc, au départ, la conception heideggerienne qui envisage la *solitude* au sein d'une relation préalable avec l'autre” („Kiindulópontban visszautasítjuk a heideggeri felfogást, mely a *magányt* tekinti a másikkal való előzetes viszonyinak”; kiemelés tőlem, F. M. I.).

⁵³ Lásd például Lévinas 1961. 50 sk.: „Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes”; „Dieu accessible dans la justice” („Isten a maga legfelső és végső jelenlétébe emelkedik, az embereknek szolgáltatott igazság korrelatívumaként”, „az igazságosságban hozzáférhetővé váló Isten”).

tan negatív színben jelenik meg.⁵⁴ A szabadságról való lemondás és egy (ahogy azt nevezhetnénk) pre-modern szubjektumfogalomhoz való visszatérés ebből a perspektívából szemlélve éppannyira érthetővé válik, mint az, hogy a Lévinasi perspektívához való kapcsolódás eredményeként az „önmagunkból való kilépés” „velünk szemben támadó igényének” való esetleges – szabad mérlegetesen alapuló – meg nem felelés kérdése föl sem merül.⁵⁵ Ha ezt szem előtt tartjuk, kevésbé lesz meglepő az önhasadás sorseseeményként való értelmezésekor kifejezésre jutó autonómiahiány ténye, még akkor is, ha a kilépésben kifejezésre jutó sorseseeményt vallási háttér nem kíséri.

* * *

Jelen dolgozat abból indult ki, hogy a Tengelyi László két könyvének a címében is előforduló „sorseseemény” kifejezés önálló tematizálására inkább nyújt lehetőséget a második kötet, mely a könyv címében szereplő két fogalmat az „és” szócskával kapcsolja össze, mintsem az első, mely a bűnt értelmezi sorseseeményként. A fenti elemzések után nyitott kérdés marad, vajon az önállóan tematizált sorseseemény-fogalom visszafelé pillantva átfogja-e, lehetővé teszi-e a bűnnek sorseseeményként való értelmezését, s nem inkább e fogalom új, az elő-

⁵⁴ Lásd Lévinas 1974b. 171; uő 1961. 16: „Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté [...] la liberté dénote la façon de demeurer le Même au sein de l'Autre, [...]. L'ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l'être, toute relation avec l'étant – affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique. [...]” (kiemelés tőlem, F. M. I.); uo. 17: „L'être avant l'étant, l'ontologie avant la métaphysique c'est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice.” Magyarul: „A lét elsőbbségét állítani a létezővel szemben annyi, mint állást foglalni a filozófia lényegét illetően; annyi, mint alávetni a valakivel, mint létezővel való viszonyt (az etikai viszonyt) a létező létével való viszonyt, amely – mint valami személytelen – megengedi a létező megragadását, a létező feletti uralkodást (a tudás viszonyának való alávetést), és amely aláveti az igazságosságot a szabadságnak [...] a szabadság azt a módot jelöli, ahogy ugyanannak lehet maradni a másikon belül [...] A heideggeri ontológia a léttel való viszonyt vet alá a létezővel való minden viszonyt – a szabadság primátusát állítja az etikához való viszonyt illetően [...]”; „A létezőt megelőző lét, a metafizikát megelőző ontológia – mindez annyi, mint az igazságosságot megelőző szabadság (legyen bár ez utóbbi az elmélet szabadsága).”

⁵⁵ Mozgalmakhoz csatlakozni, belépési nyilatkozatokat aláírni kétségkívül lehetséges teljesen szabadon, tudatos, autonóm döntés alapján, de nem kevésbé úgy is, hogy – önmagunkból kilépve – egy „velünk szemben támadó idegen igénynek” engedünk vagy teszünk eleget. Különböző mozgalmakhoz az utóbbi motivációból kiinduló csatlakozás ráadásul nem pusztán lehetségesnek látszik, de történetileg tekintve vélhetően többségben is volt azokkal az esetekkel szemben, amelyekben a csatlakozás vagy elköteleződés teljes-tökéletes tudatossággal és elhatározottsággal történt. A bűnt mint bűnt – s ilyenformán a bűnként értelmezett sorseseeményt – ellenben nemigen lehet szabadság nélkül elgondolni; ha ettől megfosztjuk, akkor valamely okságilag feltételezett természeti esemény státuszára redukáljuk. Nem mondjuk pl. azt, hogy a ragadozó állatok „bűne”, ha más állatfajok egyedjeit megölik és megeszik, hanem inkább azt, hogy biológiailag erre vannak (okságilag) „beprogramozva”. A nem bűnként értelmezett sorseseemény-fogalom viszont összeférhet valamely szabadságtagadó állásponttal.

zótól radikálisan eltérő s vele nehezen összeegyeztethető értelmezését juttatja-e kifejezésre. „A sorseseemény szó [...] olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, földalatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt”, olvasható a második könyvben (ÉS 199).⁵⁶ Kérdés, hogy ebbe a sorseseemény-fogalomba belefér-e még *A bűn mint sorseseemény*, azaz – amennyiben szabadságot feltételez – maga a bűn. Lehetséges volna, hogy immár az általános büntelenség állapotába léptünk?

IRODALOM

- AA = *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (később: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin) [= Akademie-Ausgabe], Berlin, Reimer (később: De Gruyter), 1900-tól.
- AA Bd. V = Kant, Immanuel 1913. *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*. In *Akademie-Ausgabe*. Bd. V. Berlin, Reimer. 1–163.
- BS = Tengelyi László 1992. *A bűn mint sorseseemény*. Budapest, Atlantisz.
- EA = Tengelyi László 2007. *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. [Phaenomenologica, Bd. 180.] Dordrecht, Springer.
- ÉS = Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz.
- GA = Heidegger, Martin 1975–. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Holmi = Tengelyi László 1998. *Élettörténet és önazonosság. Holmi*. 10/4. 525–543.
- Kant = Tengelyi László 1988. *Kant*. Budapest, Kossuth.
- LI = Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. 2. kiadás. Budapest, Osiris.
- NPF = Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi László 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SZ = Heidegger, Martin 1927/1975. *Sein und Zeit*. 15. Auflage. Tübingen, Niemeyer.
- TK = Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- WA = Kant, Immanuel 1968–. *Werkausgabe*. 12 Bände. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WA, VII = Kant, Immanuel 1982. *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*. *Werkausgabe*. Bd. VII. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WA, VIII = Kant, Immanuel 1991. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)*. *Werkausgabe*. Bd. VIII. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WA, XI = Kant, Immanuel 1977. *Zum ewigen Frieden (1795)*. *Werkausgabe*. Bd. XI. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WA, XI = Kant, Immanuel 1977. *Streit der Fakultäten (1798)*. *Werkausgabe*. Bd. XI. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ZL = Tengelyi László 1998. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München, Fink.

⁵⁶ Lásd még ugyancsak BS 200 és 259. Az utóbbi helyen ez olvasható: „A bűn sorseseemény; olyan tett tehát, amely sorsfordulatot idéz fel, és már maga is sorsszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat [...] *szabadságának erejével* és felelősségének terhére [...] tartja fenn [...]” (kiemelés tőlem, F. M. I.). Lásd még a BS hátsó borítóján hangsúllyal szereplő szövegidezetet: „A »bűn mint sorseseemény« kifejezés feladatát jelöl ki: azt a terhet rója ránk, hogy a bünt sorsunk eseményeként értsük, anélkül, hogy szabadságunkat megsemmisítő végzetként vagy felelősségünket enyhítő esetlegességeként félremagyaráznánk” (magában a könyv szövegében lásd BS 104).

- Decke-Cornill, Albrecht 1990. Das Freiheitsproblem bei Kant. Anmerkungen zur Antinomienlehre der *Kritik der reinen Vernunft*. Kyoto University, Departmental Bulletin Paper. 1–35.
http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/185027/1/dbk03500_001.pdf
 (legutóbbi hozzáférés: 2015. szeptember 15.).
- Demske, James M. 1963. *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg–München, Alber.
- Eisler, Rudolf 1930. *Kant Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. Berlin.
- Fehér M. István 1984. Lukács és Sartre. Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai. *Magyar Filozófiai Szemle*. 28/3–4. 379–413.
- Fehér M. István 2011. Totalitás és enyémvalóság. A halál témája Heidegger *Lét és időjében*. In Kissné Novák Éva – Laczkó Sándor (szerk.) *Don Quijote.hu – avagy a filozófia vándorútjai. Tanulmányok és egyéb írások Csejtei Dezső tiszteletére 60. születésnapja alkalmából*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 29–55.
- Giugnon, Charles B. 2004. *On Being Authentic*. London – New York, Routledge.
- Grondin, Jean 2000. Hans-Georg Gadamer und die französische Welt. In Günter Figal (hrsg.) *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*. Stuttgart, Reclam. 147–159.
- Hegel, G. W. F. 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 1980. *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerks“*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Hume, David 1888. *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press (reprint: 1960). Book I. Part IV, Section VI: *Of Personal Identity*. 251–263.
- Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György; az eredetivel egybevetette Szántó Veronika. Budapest, Akadémiai.
- Kant, Immanuel 1974. *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1991. A gyakorlati ész kritikája. In uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 293–614.
- Kant, Immanuel 1996. *Történefilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Ictus.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.
- Lévinas, Emmanuel 1961. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye, M. Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1974a. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1974b. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin.
- Lévinas, Emmanuel 1979. *Le temps et l'autre* (1983). Paris, Quadrige – Presses Universitaires de France.
- Lévinas, Emmanuel 1981. *De l'existence à l'existant*. (Paris, Fontaine 1947.) 2. kiadás. Paris, Vrin.
- Lévinas, Emmanuel 1982. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris, Fayard.
- Lévinas, Emmanuel 1998. *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Ford. A. Lingis. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Lukács György 1977. A tragédia metafizikája. In uő: *Ifjúkori művek*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető. 492–518.
- Macann, Christopher 1992. Introduction. In uő (szerk.) *Martin Heidegger. Critical Assessments*. 4. kötet. London, Routledge & Kegan Paul.

- MacIntyre, Alasdair 1999. *Az erény nyomában. Erkölcseleleti tanulmány.* Ford. Bíróné Kaszás Éva; a fordítást az eredetivel egybevetette Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris Kiadó.
- MacIntyre, Alasdair 2007. *After Virtue. A Study in Moral Theory.* 3. kiadás, Notre Dame/IN, University of Notre Dame Press.
- Mezei Balázs 1993. A bűn, a sors és Jób karteizianizmusa. Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény.* BUKSZ. V/4 (tél). 417–428.
- Natorp, Paul 1918. *Student und Weltanschauung.* Jena, Diederichs.
- Ricœur, Paul 1969. Existence et Herméneutique. In uő: *Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* Paris, Éditions du Seuil. 7–28 (magyarul: Ricœur, Paul 1998. Létezés és hermeneutika. In *A hermeneutika elmélete.* Szerk. Fabiny Tibor. 2. kiadás. Szeged, JATEPress. 151–167).
- Ricœur, Paul 1985. *Temps et récit.* Tome III: *Le temps raconté.* Paris, Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul 1988. *Time and Narrative.* Vol. 3. Translated by Kathleen Blarney and David Pellauer. Chicago–London, The University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1990. *Soi-même comme un autre.* Paris, Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul 1992. *Oneself as Another.* Translated by Kathleen Blamey. Chicago, The University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 2005. Narrative Identität (1987). In Ricœur, Paul: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1990).* Hamburg, Meiner. 209–225.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Sartre, Jean-Paul 1998. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.* Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard (collection Tel) (magyarul: Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlat.* Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék).
- Tengelyi László 1999. Élettörténet és sorseseemény (Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte). *Magyar Filozófiai Szemle.* 43/4–5. 549–593.
- Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik.* Freiburg–München, Karl Alber.
- Wood, David 1991. Introduction: Interpreting Narrative. In David Wood (szerk.) *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation.* London – New York, Routledge. 1–19.

Kant lehetséges szerepe egy fenomenológiai elementáretikában

A *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* című könyv utolsó fejezetében és a nagyrészt erre épülő magyar kötet, az *Élettörténet és sorseseemény* második részében Tengelyi László – Jean Nabert-hez, Emmanuel Lévinashoz és Bernhard Waldenfelshez kapcsolódva – egy „fenomenológiai elementáretikát” körvonalaz. A fogalom bevezetését a szerző azzal indokolja, hogy nevet szeretne adni annak a feladatnak, amelyet maga elé tűz: végiggondolni, hogy a másikhöz való viszonyban bekövetkező önhasadás felfedezése miként formálhatja át az etikát (Tengelyi 1998a. 286). Erről az új etikáról sok mindent lehetne mondani, ám legfontosabb jellegzetessége minden bizonnyal az, hogy bármifajta erkölcsi rendet (legyen az „ordo teleologicus” vagy „ordo deontologicus”) zárójelbe téve ahhoz az elemi szituációhoz tér vissza, amely minden morálnak az alapja (Tengelyi 1998a. 304; Tengelyi 1998b. 217–222).

Egy ilyen elementáretika első csíráját Tengelyi Kantnak az etika megalapozására irányuló kísérleteiben fedezi fel – ezeket egyébként első könyvében, az *Autonómia és világréndben* részletesen elemezte. Itt, a *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*-ben a kanti kezdeményezés olyan kiindulópontként jön szóba, amelyhez Nabert csatlakozni tudott (Tengelyi 1998a. 289). Kant szerepe azonban korántsem merül ki abban, hogy első tag legyen egy problémátörténeti rekonstrukcióban, hiszen etikájának különböző elemei az elementáretikának szentelt tanulmányok szinte mindegyikében felbukkannak. Tengelyi László lépten-nyomon merít azokból a gondolatokból, amelyek a „kritikai etika” sarokpontjai.

Írásom kiindulópontja a fenomenológiai elementáretika egyik központi problémája, amelynek megoldásához Tengelyi Waldenfels rezponzív etikájára támaszkodik, ám attól egy bizonyos ponton eltér. Ez a pont, amelynél a német könyv egyik lábjegyzete szerint egyúttal az elementáretika és a rezponzív etika útja is szétválik, Kanttal áll összefüggésben (Tengelyi 1998a. 365, 277. jegyzet). A magyar kötet megfelelő tanulmányában, amely a *Törvény és feleletkényszer: Bernhard Waldenfels és a rezponzív etika eszméje* címet kapta, Tengelyi László úgy fogalmaz, hogy „Waldenfels bizonyos megnyilatkozásai valóban közelebb állnak Kanthoz, mint Lévinashoz” (Tengelyi 1998b. 271). Noha itt végül is megvédi

az *Antwortregister* szerzőjét attól a „méltánytalan” vádtól, hogy „visszahátrált Lévinastól Kanthoz”, a nézeteltérés Tengelyi és Waldenfels között – bármennyire is igyekszik előbbi ennek élet venni – fennáll. Az is világos, hogy a vitatott kérdésben Waldenfels Kant, Tengelyi pedig Lévinas oldalán áll (Tengelyi 1998a. 365, 277. jegyzet).

A következőkben először ismertetem a fent említett elementáretikai problémát, majd vázolom Tengelyi László és Waldenfels megoldását, különös tekintettel arra a pontra, ahol gondolatmeneteik szétválnak. A tanulmány második részében megpróbálok érvelni Waldenfels elképzelése mellett, azután a harmadik részben ehhez kapcsolódva a kanti etikának egy olyan aspektusára hívom fel a figyelmet, amely mind Waldenfels, mind Tengelyi perspektíváján kívül rekedt, véleményem szerint azonban nem maradhat ki egy olyan fenomenológiai elementáretikából, amely „magukhoz a dolgokhoz”, ebben az esetben az erkölcsi tapasztalathoz méri magát. Lezárásképpen pedig összefoglalom a több szálon futó gondolatmenet eredményét.

I. A HARMADIK ÉS A TÖRVÉNY

A kiinduló probléma a következő: az az elemi viszony, amelyből az etikum felfakad, amely minden morálon, kötelességen, jón és rosszon innen van, a „*conditio ethica*” – Lévinast követve – nem más, mint szemtől szemben állni a másikkal, és szembesülni azzal a feleletigénnyel, amelyet velünk szemben támaszt.¹ Ez a szituáció korlátlan, a szabadságunktól és bármifajta más feltételtől teljesen független, végtelen felelősséget ró ránk. Ha ezt a – Waldenfels kifejezésével élve – „vad felelősséget” tekintjük az etika végső forrásának, akkor meg kell tudnunk mutatni, hogy miként, milyen körülmények között szelídül ez olyan erkölcsi renddé, amelybe mindannyian beleszületünk, és amelyből időnként éppen ezzel a vadfelelősséggel való szembesülés szakít ki bennünket (a vadfelelősség fogalmához lásd Waldenfels 1995c. 320 sk.; idézi Tengelyi 1998b. 267). Ehhez a renndhez az erkölcsi törvény kanti fogalmát társítja Lévinas, Waldenfels és Tengelyi is, s mindhárman a harmadik szerepével hozzák összefüggésbe e törvény megszületését.

Ha közelebbről megvizsgáljuk a releváns szövegeket, akkor arra figyelhetünk fel, hogy miközben Tengelyi László Lévinas második fő művéhez, a *Másként mint lenni, avagy túl a léten* címűhöz kapcsolódik, amikor a problémát tárgyalja, Waldenfels inkább a francia filozófus első fő művében, a *Teljesség és végtelen-*

¹ A „feleletigény” a waldenfelsi „Anspruch” fordítása, amelyet Tengelyi Lászlótól vettem át. Nem mindenhol ezt a magyar terminust használom, mert a kontextusba időnként jobban illeszkednek olyan megoldások, mint pl. „megszólítás” vagy „igény”. A fordítás nehézségeihez lásd Tengelyi 1998b. 241, 430. jegyzet.

ben képviselt, jóval kantiánusabb álláspontja felé hajlik.² Előbbi a vadfelelősség szükségszerű korlátozását látja a harmadik színre lépésének következtében létrejövő törvényben, utóbbi viszont egyenesen a vadfelelősség szívébe helyezi azt, amely személytelen harmadikként a másik feleletigényéhez kapcsolódva járulékos feleletigénnyel lép fel.³

Tengelyi szerint a harmadik a másikhöz hasonlóan szintén igényeket támaszt velünk szemben, és ettől a pillanattól fogva mérlegelnünk kell, hogyan lehetünk igazságosak, és miként teremthetünk egyensúlyt az egymással többnyire összeegyeztethetetlen követelések között.⁴ Ebből a szituációból fakad az egyetemes törvény. Valójában persze a harmadik (és vele együtt a törvény) már mindig is jelen van, hiszen a másik feleletigénye velünk szemben eleve más igények erőterében és meglevő törvények között támad. Mivel azonban a másik feleletigénye újra és újra szembesít bennünket az érte viselt korlátlan felelősséggel és azzal, hogy többel tartozunk neki, mint amihez a törvény szerint jussa van, ezért időről-időre kiszakadunk abból az erkölcsi rendből, amelynek az értelme éppen e végtelen felelősség mederbe terelése.

Egyfajta ingamozgás jellemzi tehát erkölcsi életünket: a „vadfelelősség” elemi tapasztalatától a „kinek mivel tartozunk” típusú megfontolások felé és vissza. Tengelyi László a német könyvben az „*alternance* diakritikai modelljének” nevezi ezt a dinamikát, és közvetlenül összekapcsolja az énhasadás tematikájával.⁵

Amikor ugyanis a másik megszólít – akár verbálisan, akár a tekintetével vagy egy gesztusával –, akkor olyan feleletigényt fogalmaz meg velem szemben, amely csak és kizárólag nekem szól, senki másnak. Semmiképpen sem térhetek ki előle, én kell hogy válaszoljak rá, és senki más. A végtelen felelősség tehát konkrét, helyettesíthetetlen mívoltomban nyomja a vállamat. Az az én, aki ezt viseli, Lévinasszal szólva „én és senki más” (Lévinas 1974. 163; vö. Tengelyi 1998a. 348). Amikor azonban az érvényes morális rend keretei között mozgunk, akkor olyan énként tapasztaljuk magunkat, aki egy a sok közül, aki ugyan különbözik másoktól, mégis ugyanazok a szabályok vonatkoznak rá, mint mindenki másra. Aki – ismét Lévinast idézve – „egy a másikon közül” (Lévinas 1974. 205, vö. Tengelyi 1998a. 348). Az ingamozgás tehát, amelynek a „motorja” a harmadik, énhasadással jár, hiszen a másikkal az „én és senki más” áll szemtől szembe, a végtelen felelősség szükségszerű korlátozása viszont egy olyan ént érint, aki „egy a másikon közül”.

Nézzük meg most, miként vet számot Bernhard Waldenfels „a harmadik hagyományos témájával” (Waldenfels 1994. 293), hogy világosan lássuk a rezponzív etika és Tengelyi elementáretikája közti eltérést! Waldenfels megfogalma-

² Vö. Levinas 1965. 187–191; Lévinas 1999. 178–181; valamint Levinas 1974. 200 skk.

³ A „járulékos feleletigény” a waldenfelsi „Mitsanspruch” magyar megfelelője, amelyet Tengelyitől vettem át.

⁴ Az alábbi gondolatmenethez lásd Tengelyi 1998b. 277–287.

⁵ A diakritikai modellhez lásd Tengelyi 1998a. 367.

zásából egyértelmű – ezzel egyébként Tengelyi is egyetért –, hogy a harmadik nem megjelenik egy adott szituációban, hanem eleve jelen van benne. Így a feladat nem annak a változásnak a leírása, amelyet a harmadik felbukkanása idéz elő a másikhoz való viszonyban, hanem a harmadik különböző szerepeinek feltárása. A harmadik lehet a beszéd témája, lehet tanú, ám a mi szempontunkból legfontosabb a „rendteremtő szerepe” (*Der Dritte als Ordnungsinstanz*) (Waldenfels 1994. 299). Ezzel kapcsolatban Waldenfels a következőket írja:

A rendteremtő harmadik szerepe sem nem egyszerűen kívülről jön, sem nem áll egyszerűen készen a bensőben. Ha a feleletigényből [*Anspruch*], amelyet meghallok, és amelyre válaszolok, nem szólna már mindig is egyúttal [*mitsprechen*] egy olyan instancia, amely nem esik egybe az engem megszólítóval, akkor a feleletigény [*Anspruch*] egy idegen vágy pusztá kifejezése lenne: *sic volo sic jubeo*. Egy factum brutum lenne, amellyel cselekvésem során számolnom kellene, amelyre azonban nem tudnék válaszolni.

Waldefels 1994. 300⁶

Az az instancia, amely együtt szól az engem megszólítóval, amelyre ő hivatkozni tud, amikor igényeket támaszt irányomban, a törvény. Mint Tengelyi László felhívja rá a figyelmet, ez nem egy fennálló, érvényes törvény, hanem „rendteremtő elv”, „primér törvényszerűség” (vö. Tengelyi 1998b. 268; Waldenfels 1994. 309). Nyilvánvaló itt a Kanttal való kapcsolat, ugyanakkor rögtön látszik az eltérés is. Hiszen annak ellenére, hogy a törvény maga személytelen, mégis egy én hangjaként szólít meg minket a másik szavában, gesztusában megbújva. A másik feleletigényében egy harmadik hangja is megszólal tehát, aki a személytelen harmadik, a törvény nevében beszél.

Igaza van Tengelyinek abban, hogy Waldenfels nem mindenhol fogalmaz egyértelműen a járulékos feleletigénnyel és a törvénnyel kapcsolatban. Véleményem szerint azonban azok a mozzanatok, amelyekkel magából az *Antwortregister* című műből próbálja alátámasztani saját álláspontját, nem igazán meggyőzőek. Tengelyi László szerint ugyanis minden feleletigény, függetlenül attól, hogy megszólal-e benne a törvény járulékos igénye, tehát „már egy idegen vágy pusztá kifejezéseként [...] is a válasz elkerülhetetlenségével szembesít bennünket” (Tengelyi 1998b. 272). Márpedig ez éppen az ellentéte annak az állításnak, amelyet az imént idéztünk, és amelyet Waldenfels könyvében máshol is megfogalmaz (Waldenfels 1994. 309, 311–312, 562, 570–571).

De miért olyan fontos Tengelyi számára, hogy saját véleményét Waldenfelsével támassza alá? Egyáltalán nem erről van szó, hanem inkább arról, hogy Tengelyi László úgy gondolja, Waldenfels saját vállalkozásának alapvető céljával ke-

⁶ Vö. még Waldenfels 2002. 128 sk. A 128. oldalon található 13. lábjegyzetben egyébként Waldenfels egyetértőleg hivatkozik Tengelyi 1998a. 364 sk.-re.

rülne szembe, ha ragaszkodna a fenti kijelentéséhez. Hiszen az *Antwortregister* a rezponzivitás gondolatára épül, arra, hogy minden szó, cselekedet vagy gesztus egy idegen feleletigényre adott válaszként értelmezhető. Márpedig ebből a nézőpontból a válasz elkerülhetetlennek tűnik, hiszen még a válasz megtagadása is feleletigényre adott válaszként tekinthető. Nemsokára visszatérek ehhez az ellentmondáshoz, most azonban folytatva vadfelelősség és törvény viszonyának elemzését szeretnék eljutni az etikum keletkezésének problémájához, ahogy azt Waldenfels, illetve Tengelyi látja.

II. AZ ETIKUM FORRÁSA

Az előzőekben elmondottakból remélhetőleg már kirajzolódott Tengelyi és Waldenfels felfogásának különbsége vadfelelősség és törvény összefüggését illetően. A *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*-ben és az *Élettörténet és sorsesemény*-ben képviselt álláspont szerint a másik velünk szemben támasztott feleletigényétől elválasztható, és hozzá képest másodlagos a törvény megjelenése. Az, hogy válaszolnunk kell, „kizárólag annak függvénye, amire válaszolunk”, vagyis a megszólítás puszta ténye kényszeríti ki. A törvény, „amire válaszunk igazodik, csak a válaszadás *mikéntjének* – mindig utólagos – mérlegelése során kap szerepet” (Tengelyi 1998b. 272). Annak ellenére, hogy Tengelyi László egy waldenfelsi analógiára alapozza ezt a megfontolást, az *Antwortregister* szerzője számára a kettő mégsem állítható ilyen módon szembe egymással.⁷ Más szöveghelyek alapján világos ugyanis, hogy Bernhard Waldenfels szerint a törvény hangja eleve benne szól abban a megszólításban, amellyel a másik felénk fordul, vagyis a vadfelelősség legbenső magjához tartozik.

A másik ezzel összefüggő fontos eltérés, hogy noha Waldenfels az 1. és a 3. személy közti villódzásként ábrázolja a megszólított állapotát, sőt egy helyen a vocativus és a nominativus közötti szakadékról (Kluft) ír, énhasadásról nála nem esik szó (Waldenfels 1994. 300, 308). A diakritikai alternance modelljétől eltérően ő – és erre Tengelyi is utal – az etikum szülőhelyeként egy olyan „szürke zónát” jelöl meg, „ahol a megszólítás eseménye [*Ansprechen*] és a megszólítás

⁷ Waldenfels a feleletigényt és a szorongást állítja párhuzamba egymással: ahogyan a szorongás esetében nincs értelme annak a kérdésnek, hogy megalapozott-e, csak akkor, amikor már konkrét félelemmé változik, úgy a feleletigény jogosságának megfontolása is utólagos mozzanat. Kérdés azonban, hogy amikor Waldenfels feleletigényről beszél, akkor ebbe nem érti-e már eleve bele a törvény feleletigényét – persze nem a tételes, jogokat és kötelességeket szabályozó törvényét, hanem azt a járulékos feleletigényt, amely semmiből sem vezethető le. Véleményem szerint a kérdésre igenlő választ kell adnunk, többek között a feleletigény–szorongás analógiát közvetlenül követő kijelentés alapján: „Ha a törvény feleletigényén [*Gesetzesanspruch*] egyszerűen átsiklanánk vagy érvénytelenítenénk azt, akkor már csak az ingerek [*Anreize*] maradnának, amelyek semmire sem támasztanak igényt, és ebben az értelemben igénytelennek [*anspruchlos*] lennének nevezhetők” (Waldenfels 1994. 562).

[*Anspruch*] nem válik szét létezéssé [*Sein*] és kelléssé [*Sollen*], tény- és jogi kérdésekké” (Waldenfels 1994. 561–62; vö. Tengelyi 1998b. 270; lásd még Waldenfels 1995b. 419). Ezt a pontot, „ahonnan az etikai követelmények erednek, ahol tehát van az, aminek lennie kell”, a „válaszolni kell [*muss*]” vagy a „nem tudunk nem válaszolni” jelöli ki (Waldenfels 1994. 358; Tengelyi 1998b. 270).

Ha az eddig megtett útra visszatekintünk, akkor láthatjuk, hogy vadfelelősség és törvény viszonyának kérdése az elementáretika és a rezponzív etika alapproblémájához vezetett el, amelyet egy Nietzsche-től kölcsönzött fordulattal, Waldenfels nyomán, a morál genealógiájának nevezhetünk (Waldenfels 1995b. 410). Az is jól látszik, hogy Tengelyinek a rezponzivitás általános érvényével kapcsolatos ellentéte is szoros összefüggésben áll ezzel a problémával. Induljunk ki tehát ebből a kritikából, amely a következőképpen hangzik: ha arra a feleletigényre, amely nem tartalmazza egyúttal a törvény járulékos feleletigényét is, nem kell választ adnunk, ha azt egy idegen vágy pusztá kinyilvánításának tekinthetjük, amellyel csupán számolnunk kell, akkor sérül a rezponzivitás tételének általánossága.⁸ Ennek az a jelentősége az etikum forrására nézve, hogy ha valóban létezik csupasz vágymegnyilvánulás, akkor az nem rejt magában az etika csíráját, holott Waldenfels szerint „az interlokúció és az interakció minden formájában etikai ösztönzés lakozik”.⁹ Kérdés azonban, hogy egyáltalán lehetséges-e ilyen eset. A korábban már idézett szöveghelyen és egy másikon is csupán feltételes eshetőségről van szó, amely úgy tűnik, irreális feltétel (Waldenfels 1994. 300, 309). Vagyis feleletigény és törvény mindig együtt jár. De miféle törvényt nyilvánít ki egy olyan igény, amely első ránézésre pusztá vágykifejezésnek tűnik? Mondjuk egy hisztis hároméves követelőzése a boltban, vagy egy hatalmi pozícióból megfogalmazott fenyegetés.

A probléma, ha nem is ebben a formában, de Tengelyi számára is felmerül. Ugyan ő a feleletigényt nem kapcsolja közvetlenül össze a törvénnyel, így számára a pusztá vágyközlés is valódi feleletigény hordozója, ám arra neki is választ kell adnia, hogy mi az a többlet, ami ezt megkülönbözteti egy olyan eseménytől, amelyre valahogyan reagálnunk kell. Tengelyi László ezt a többletet abban látja, hogy a vágy kifejezése értelem hordozója. Feleletigény és felelet kapcsolata értelemösszefüggés, amely azért több, mint az ok–okozati kapcsolat vagy a logikai összefüggés, mert a mondás dimenziójában áll fenn. Mondás (*le dire*) és mondott (*le dit*) megkülönböztetése Lévinastól ered, aki a *Másként mint lenni, avagy*

⁸ Ennek a morál genealógiájával való összefüggésén kívül azért is van komoly jelentősége, mert Waldenfels a rezponzivitást az intencionalitás és a kommunikativitás alternatívájaként mutatja be, lásd Waldenfels 1994. 327–332.

⁹ Vö. Waldenfels 1994. 239. Tengelyi is idézi (lásd 1998b. 259). A kijelentés tulajdonképpen a rezponzivitás tézisének (minden szó, cselekedet, gesztus idegen feleletigényre adott válasznak tekinthető) az „etikai változata”, hiszen éppen azért (és csak azért) rejt magában etikai ösztönzést minden kommunikáció, mert annak az összes elemét (minden szót, gesztust, cselekedetet) feleletnek tekintjük.

túl a léten című művében központi jelentőséget tulajdonít ennek a differenciának. A beszédnek arra a sajátosságára utal ezzel, hogy az a mód, ahogyan valamit kifejezünk, értelemtöbbletet hordoz a mondott tartalomhoz képest. Ugyanaz a mondat más és más szituációban, más és más hangsúllyal kimondva kifejezhet fenyegetést, kérést, kérdést. Lévinas és őt követve Waldenfels és Tengelyi is a mondás birodalmában fennálló értelemösszefüggésként írja le én és másik elemi kapcsolatát (Tengelyi 1998b. 226–27).

Tengelyi László szerint tehát „a feleletigényt és a választ nem erőviszony, de nem is legyen-törvényből eredő kötelesség, hanem egyedül *az értelem köteleke* kapcsolja össze egymással” (Tengelyi 1998b. 273). Vagyis a mondásból eredő értelemtöbblet – legyen az akármilyen jellegű – elegendő ahhoz, hogy határtalan felelősséget rakjon a vállunkra, bármennyire önkényesnek tűnjék is a másik igénye. Ezzel a „megoldással” az a probléma, hogy nem ad számot arról a különbségről, amely az egymástól teljesen eltérő feleletigényekben eleve megvan. A csokoládéért hisztiző kisgyerek és a koldus kinyújtott keze között olyan elemi különbség van, amelyet azonnal – és nem csupán a harmadik jelenléte által inspirált utólagos mérlegelés után – tapasztalok. Tengelyi elképzelésével szerintem az a baj, hogy nála a törvény túl későn érkezik. Ebből a szempontból Waldenfelsnek adok igazat: ha a másik feleletigényében nem tud valamilyen – legyen bár ismeretlen – törvényre hivatkozni, akkor követelése nem kötelez válaszra, csupán olyan megoldandó feladatot ad, mint pl. a hisztis hároméves lecsillapítása, vagy a fenyegetés alóli ügyes kibújás.¹⁰

Hiába csatlakozunk azonban Waldenfelshez, ha nem tudjuk feloldani azt az ellentmondást, amely a rezponzivitás tételének általános érvénye és a feleletigények közti különbségtevés között fennáll. Az alábbiakban Kanthoz (és Lévinashoz) kapcsolódva olyan értelmezést próbálok adni vadfelelősség és törvény kapcsolatáról, amely egyszerre tesz eleget a két követelménynek: egyrészt fenntartja a rezponzivitás tételének általános érvényét abban a már idézett formában, hogy „az interlokúció és az interakció minden formájában etikai ösztönzés lakozik”, másrészt számot ad arról a különbségről, amely a „valódi feleletigényt” a „puszta vágymegnyilvánulástól” elválasztja. Egyúttal – reményeim szerint – „a morál genealógiájának” egy új szempontjára is rávilágít.

III. FELELETIGÉNY, TÖRVÉNY ÉS SZABADSÁG

Tengelyi László maga hívja fel a figyelmet arra, hogy a kanti kategorikus imperatívusz velünk szemben támadó, személyesen nekünk szóló feleletigényként értelmezhető (Tengelyi 1998a. 325; Kant 1785/1998. 14, 80). A *Der Zwitterbegriff*

¹⁰ Az „ismeretlen törvényhez” lásd Waldenfels elemzését Bergotte haláláról, amelyre Tengelyi László is hivatkozik: Waldenfels 1994. 563–565; Tengelyi 1998a. 361, 220. jegyzet.

Lebensgeschichte elementáretikával kapcsolatos fejtegetéseiben saját, diakritikai alternance modelljének szemszögéből vizsgálja az erkölcsi törvény működését, és egy olyan énhasadás nyomaira bukkan Kantnál, amelyet párhuzamba állít saját elképzelésével. Ennek az interpretációnak a magvát az a gondolat adja, hogy a kanti kategorikus imperatívusz mellett, hogy felszólít az öntörvényhozársra, egyszersmind – érvényes törvényként – egy olyan vizsgálatra késztet, amelynek során önmagamat mintegy harmadik személyben tekintve megfontolom, hogy mit is kell tennem az adott helyzetben. Ez a kettősség olyan nézőpontváltásokra indít, amelyek során hasonló „ingamozgást” végzünk, mint amelyről korábban már szó volt (Tengelyi 1998a. 348 skk.).

Ez az énhasadás azonban, amely Lévinas felől visszapillantva válik láthatóvá, nem azonos azzal, amely explicit módon van jelen *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*. Itt, a harmadik részben, ahol az erkölcsi törvény dedukciója, vagyis érvényességének igazolása van napirenden, a gondolatmenet egy pontján felmerül az argumentáció körkörösségének lehetősége. Ebből Kant egy olyan megkülönböztetéssel igyekszik kibújni, amely joggal értelmezhető a morális törvény hatására létrejövő énhasadásként. A következőket írja ugyanis:

[Az eszes lény] két álláspontról veheti tehát szemügyre magát és ismerheti meg erői használatának, következésképpen valamennyi cselekedetének törvényeit: *egyrészt*, amennyiben az érzéki világhoz tartozik, természettörvények (heteronómia) alapján, *másrészt*, mint az intelligibilis világ része, olyan törvények alapján, amelyek a természettől függetlenek lévén nem empirikus eredetűek, hanem egyedül az észben gyökereznek.

Kant 1785/1998. 69. AA/4. 452 (vö. Tengelyi 1998a. 333)

Noha ez a nézőpontváltás – ahogy az az idézetből is kiderül – Kantnál szorosan összekapcsolódik a híres-hírheft két világ elmélettel, amely fenomenológiai perspektívából nyilvánvalóan tarthatatlan, Tengelyi is elismeri, hogy van egy olyan jelentésmagja, amely ettől független. Éppen ezért tudja hozzákapcsolni ahhoz a másik énhasadáshoz, amelyről fentebb szó volt: ez utóbbi teszi a kantit lehetővé (Tengelyi 1998a. 369).

Tengelyi László értelmezése szerint tehát az az énhasadás az elsődleges, amelyet az érvényes törvények és szabályok között élő, ebből a szempontból önmagára „mások közül egy”-ként tekintő én szenved el, amikor egy idegen feleletigénnyel szembesülve „én és senki más”-ként tapasztalja meg magát. Ebben a helyzetben rögtön (és közvetlenül) megjelenik a harmadik járulékos feleletigénye is, amely ugyanúgy helyettesíthetetlen én-mivoltomban szólít meg. Így kerülök – az ellentmondó feleletigényektől hajtva – „az öntörvényhozás pályájára”, ahol megjelenik a törvény közvetett és járulékos feleletigénye is (Vö. Tengelyi 1998a. 366–367; Waldenfels 1994. 306). Csak ebben a szituációban válik lehetővé az a nézőpontváltás, amelyet Kant fedezett fel, és amelynek során

a transzcendens törvény velünk szemben támasztott igénye (*Sollen*) a saját akaratunkkal (*Wollen*) válik azonossá (Vö. Tengelyi 1998a. 333, 369).

Véleményem szerint a viszony a kétféle énhasadás között inkább fordított. A következőkben olyan értelmezését próbálom adni a kanti nézőpontváltásnak, amely ezt tekinti kiindulópontnak, és a másikat, az alternance modellen alapulót másodlagosnak. Úgy látom ugyanis, hogy az etikum felbukkanásáról szerzett tapasztalatainknak ez utóbbi felel meg inkább. Annak ellenére állítom ezt, hogy, ha Kant példáihoz fordulunk, amelyeket *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* és *A gyakorlati ész kritikájában* tárgyal, igazolva láthatjuk Tengelyi értelmezését. Amikor például egy kellemetlen helyzetből kézenfekvő módon hazug ígérettel készülök megszabadulni, akkor a morális törvény Kant szerint annak megfontolására késztet, hogy ha mindenki ezt a módszert alkalmazná, akkor nem lenne többé értelme ígéretről beszélni (Kant 1785/1998. 27 sk. AA/4. 402 sk.). Úgy tűnik tehát, a kategorikus imperatívusz valóban akkor lép fel, amikor az etikai szituáció már kialakult, és arra szolgál, hogy a különféle igények erőterében utat mutasson az igazságos cselekedet felé.

A kategorikus imperatívuszban azonban ennél elemibb hatása is van, ezt *A gyakorlati ész kritikája* híres fejedelem-példájához fordulva láthatjuk be (Kant 1787/2004. 39 sk. AA/5. 30). Véleményem szerint ugyanis ebben a szituációban a többi kanti példánál inkább tetten érhetjük azt az „elemi énhasadást”, amely megelőzi a helyzet mérlegelésével együtt járó nézőpontváltásokat, és amely egyúttal az etika szülőhelye.¹¹

Amikor ugyanis a fejedelem azonnali halálbüntetéssel fenyegetve próbál rávenni valakit arra, hogy hamisan tanúskodjék egy ártatlan ember ellen, akkor az illetőben felébredő kategorikus imperatívusz elsődleges hatása a halálfélelem és a másik ember iránti szolidaritás érzése közötti ingadozás. Ez megelőzi azokat a megfontolásokat, amelyekben már mások is szerepelnek (hogy pl. jogom van-e feláldozni az életemet, amikor, mondjuk, egy egész családot kell eltartanom), illetve amelyben külső nézőpontból tekintek a helyzetemre (vajon mit várnék el mástól, ha ő lenne a helyemben). Énhasadásról azonban már ekkor is beszélhetünk, egy olyan szituációban, amikor lényegében pusztán a másik és az általa megidézett törvény feleletigényével állok szemben.¹² Márpedig éppen a kanti

¹¹ Az előadáson elhangzottakhoz képest jelentősen finomítottam a kanti példa elemzésén. John Éva ellenvetésének hatására gondoltam végig újra a gondolatmenetet, akinek itt mondom köszönetet.

¹² Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy a kanti példának ez az interpretációja túl lép Kant etikájának keretein. Itt azonban abból a lévinasi kiindulópontból közelítünk hozzá, hogy az etikai szituáció alapja a másik feleletigényével való találkozás. Márpedig a fejedelem példája – de akár a hazug ígéreté is – értelmezhető úgy, hogy a másik fordul felénk az erkölcsi törvényre hivatkozva. A másik ebben az esetben természetesen nem a fejedelem, hanem az ártatlan ember, még ha nincs is jelen, hiszen az ő feleletigényére kell válaszolnom. Egyelőre nem foglalkozunk a fejedelem feleletigényével. Úgy látom egyébként, hogy a másokkal szembeni kötelességek esetei könnyedén lefordíthatók a reszponzív (vagy elementár-)

értelemben. Pontosabban annak egy metafizikai előfeltevésektől megszabadított formájában, hiszen a két-világ ontológia nekünk sem kényerünk.

A morális törvény ugyanis, amelynek a követelése fenomenológiai nézőpontból párhuzamba állítható a másik feleletigényével, kiszakít bennünket abból a világból, amelyben saját céljainkat és érdekeinket követve tevékenykedünk. Kant ezt a boldogságra törekvés általános fogalmában foglalja össze, de eszünkbe juthat az elkülönülés és élvezet világa is, amelyet Lévinas ábrázolt a *Teljesség és végtelen* második szakaszában. Amikor a törvény szava megszólal (Kant), vagy a másik megjelenik és igényt támaszt velem szemben (Lévinas), akkor meghasonlás támad bennem, mert egy új dimenzió nyílik meg (Kant ezt intelligibilis világnak, Lévinas végtelennek nevezi). Énhasadásról azért beszélhetünk, mert ebben az új dimenzióban egészen másként tapasztalom önmagamat, mint korábban. Az élvezet vagy a boldogságkeresés énjeként bizonyos tulajdonságokkal, képességekkel, preferenciákkal, vágyakkal rendelkezőként, a másik feleletigényével (vagy a törvénnyel) szembesülve viszont olyanként, akit mintegy lecsupaszít a felé irányuló követelés, ám pőreségében nem valamiféle általános emberi mutatkozik meg, hanem éppen egyedisége, amely azonban nem tulajdonságaiból fakad, hanem abból, hogy a feleletigénynek ő a „kiválasztottja”.¹³

Ez az énhasadás, avagy nézőpontváltás Kant szerint a szabadság műve: az intelligibilis világba *belehelyezkedünk* oda *számítjuk* magunkat (Kant 1785/1998. 68–69. AA/4. 453; Kant 1787/2004. 54. AA/5. 42). Ez a szabadságfogalom nem azonos azzal, amely az autonómia révén a morális törvény cserefogalma, és amely abban áll, hogy a minket kötelező törvény a spontaneitásunk eredménye. Nem az akaratunk tulajdonsága, hanem az erkölcsi törvény faktum-voltából fakad. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a morális törvény nem empirikus tény, amelyet egyszerűen megállapítunk, hanem létezése abban áll, hogy érvényesnek ismerjük el (akkor is, ha nem követjük). A kanti etika keretei között egyfajta metasabadságnak nevezhetjük ezt, hiszen arra való szabadság, hogy szabadok legyünk. Egy fenomenológiai etika perspektívájából azonban olyan lévinasi fogalmakkal hozható kapcsolatba, amelyek aktív mozzanatra utalnak az etika születésénél.

etika nyelvére, a nehézségek az önmagunkkal szembeni kötelelességeknél kezdődnek. Itt azonban nem feladatunk, hogy a kanti törvényetika lehetséges rezponzív átértelmezésének határait felmérjük, megelégszünk annak „kizsákmányolásával”, azzal hogy Kant egy központi gondolatát felhasználjuk a saját modellünkhöz. Még egy megjegyzés: a kontextusban a harmadik(ok) itt is jelen van(nak) (ahogyan Vermes Kata hozzászólásában megfogalmazta: a másik mindig hozza magával az ő másikkait, vö. Lévinas 1974. 201), de ők az első pillanatban még a háttérben maradnak.

¹³ A kiválasztottság fogalmához lásd Lévinas 1974. 163, 185. A morál genealógiája, ahogy itt is látszik, szorosan összefügg az én (és az önazonosság) problémájával. A *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* és az *Élettörténet és sorseseemény* tulajdonképpen a kettő közötti hídverésnek tekinthető, vö. Tengelyi 1998a. 15, 207–208. Az összekapcsolásban a sorseseemény fogalma kulcsszerepet játszik. Ebben az összefüggésbe itt nem tudok belemenni, ezért az énhasadás elnagyolt ábrázolása. A tanulmány mondanivalója szempontjából azonban ennek remélhetőleg nincs jelentősége.

Bármennyire hangsúlyozza ugyanis Lévinas *A másként mint lenni, avagy túl a léten* című művében az én passzivitását a másikhoz való viszonyban – elég itt a túszfogalomra utalni –, az inspiráció, a próféta ihletettsége vagy a metafizikai vágy fogalmai azt sejtetik, hogy a másik rám gyakorolt hatásában én magam is benne vagyok.¹⁴ Hiszen az inspiráció, még ha kívülről, ajándékként érkezik is, belőlem is fakad. Nem beszélve a vágyról. A próféta „itt vagyok”-ja pedig még azelőtt felel az isteni hívásra, mielőtt a parancs elhangzana. És valóban: a szöveghelyeket közelebből megvizsgálva azt találjuk, hogy ezek a külső belsővé válásáról, a heteronómia autonómiába fordításáról szólnak. Vagyis a „véges szabadságról”, amelynek Lévinas külön kis fejezetet szentel (1974. 156–166).

Arról a problémáról van itt szó, amelyet az előző fejezetben vetettünk fel: hogyan különböztethető meg egymástól a szimpla erőszak (túsállapot) és az a feleletigény, amely az etika forrása. Fentebb – a Waldenfels és Tengelyi által használt fogalmat alkalmazva – pusztá vágykifejezés és valódi feleletigény különbségéről beszéltünk, a kérdés lényege azonban ugyanaz, akár az előbbieket visszafogottabb, akár Lévinas hiperbolikus nyelvén fogalmazzuk meg azt. Utóbbi válasza a határtalan felelősségben rejlő „véges szabadság”, amitől a másik közelsége felemel és inspirál (Lévinas 1974. 160). Ez a szabadság változtatja a másiktól jövő szenvedést a másikért való szenvedéssé, a pusztá affekciót feleletigénnyé (Vö. Waldenfels 1995a. 47–48; Waldenfels 2002. 98 sk.). Nem más ez, mint a „nem-közömbösség” (Lévinas 1974. 105, 177, 211–212), amely egy receptivitás és spontaneitás különbségén inneni fogékonyság és egyszersmind szabadság a másik meghallására.

IV. KONKLÚZIÓ

Ha a fentiek fényében megpróbáljuk összegezni, mire jutottunk, akkor először is arra kell vigyáznunk, hogy – mivel *fenomenológiai* (elementár)etika keretei között mozgunk – ne hagyjuk el az egyes szám első személyű perspektívát. A másik feleletigényét ebből a nézőpontból tekintve azt mondhatjuk, hogy akármennyire kényszerítőnek tűnik is ez egy kívülálló számára, végső soron tőlünk, a szabadságunktól is függ, felfedezzük-e a másik gesztusában az értelemtöbbletet, amely megkülönbözteti azt a pusztá vágymegnyilvánulástól. A korábbi példákra alkalmazva: előfordulhat, hogy a kéregető koldusban csak szimplán zavaró tényezőt látok, és a hisztiző gyerek véletlenszerű kívánságából is kihallhatom a valódi feleletigényt. Miért kell vagy érdemes azonban ezt a többletet a törvénnyel kapcsolatba hozni? Egyrészt, mert ez a forrása annak a rendnek, amelyet a konkrét jogi, illetve erkölcsi törvények és szabályok alkotnak. Másrészt a fogalom köz-

¹⁴ Ehhez és a bekezdés többi részéhez lásd Lévinas 1974. 180–192; Lévinas 1982b. 123–124; Lévinas 1997. 161–162.

vetlen kapcsolatot teremt a kanti erkölcsi törvénnyel, amelynek a fent elemzett működése új oldalról világítja meg „a morál genealógiáját”.

Egyfelől Tengelyi alternance-modelljével szemben azt az énhasadást mutatja elsődlegesnek, amely még mindenfajta megfontolás előtt, a másikkal való találkozás közvetlen hatásaként történik, és amelynek során – Lévinasszal szólva – akkuzatívuszba kerülök (a szó grammatikai és eredeti értelmében egyaránt). Ehhez képest az egyes szám harmadik személyű perspektíva, amelyet a harmadik(ok) jelenléte által inspirált igazságosság követel meg, másodlagos, ugyanakkor a kép teljességéhez hozzátartozik. Másfelől ebből a kantiánusabb nézőpontból láthatóvá válik „a morál genealógiájának” az a – véleményem szerint Lévinasnál és Waldenfelsnél rejtve megbúvó, Tengelyinél viszont teljesen hiányzó – mozzanata, hogy abban a „véges szabadságnak” is szerepe van.¹⁵

Ezen a ponton Tengelyi Waldenfelsszel szemben megfogalmazott ellenvetésére is választ adhatunk. Mivel nekem magamnak is szerepem van abban, hogy a hozzám forduló feleletigényét miként tapasztalom, hogy látok-e benne hivatkozást arra a bizonyos semleges harmadikra, a törvényre, ezért akkor sem kell feladni a rezponzivitás tételének általános érvényét, ha elismerjük, hogy de facto létezhetnek olyan feleletigény-tapasztalatok, amelyek pusztá vágyki-fejezésként értékelik ezeket.¹⁶ Hiszen rajtam is múlik, az én nyitottságomon és fogékonyságomon, hogy a másik felém irányuló gesztusát valódi feleletigényként éljem meg, felfedezve benne a törvény járulékos igényét. Ha ezt teszem, akkor valóban minden szavam és gesztusom idegen feleletigényre adott válasz lesz. A rezponzivitás tézisének az a megfogalmazása pedig, amelyet már többször idéztünk, hogy „az interlokúció és az interakció minden formájában etikai ösztönzés lakozik”, maradéktalanul igaznak bizonyult.

Lezárásképpen arra szeretném még felhívni a figyelmet, hogy interpretációm a fenomenológiai (és egyúttal a kanti) etika mibenlétére is új fényt vet. Értelmezésem szerint ugyanis az etika kötelességen, jón és rosszon inneni eredetét kutató (Kant,) Lévinas, Waldenfels és Tengelyi megfontolásai nemcsak annak kiderítésére irányuló vizsgálódásoknak tűnnek, hogy vajon – Lévinasszal szól-

¹⁵ A szabadság „nyomairól” Lévinasnál már volt szó, lásd az előző rész végét. Waldenfelsnél: Waldenfels 1994. 308, 352; Waldenfels 2006. 106–113. Tengelyi egy későbbi írásában ugyan kapcsolatba hozza a szabadság fogalmát a feleletigénnyel, ám csak a válaszadás stádiumában tulajdonít neki szerepet, lásd Tengelyi. 2014.

¹⁶ Azonban, ahogyan Kantnál soha nem tudhatjuk biztosan, hogy erkölcsösen cselekedtünk-e (az érzület jó volt-e), úgy a fenti értelmezés szerint abban sem lehetünk soha biztosak, hogy valóban nem láttunk-e a másik igényében csak pusztá vágykifejezést, vagy csak utólag – esetleg rosszhiszeműen – zárkóztunk el attól, hogy belemenjünk a szituációba. Érdekes kérdés, hogy a rosszhiszeműség sartré-i elemzése (Sartre 1943. 81–106; Sartre 2006. 84–111) alkalmazható-e itt valamilyen formában. Annál is inkább izgalmas lehet ez, mert a rosszhiszeműség jelenségét a tudatnak (az önmagáért való létének) az a struktúrája teszi lehetővé, amelyet szabadságnak (is) nevez Sartre (Sartre 1943. 59; Sartre 2006. 60).

va – „nem járhatja-e velünk a bolondját az erkölcs”, hanem egyenesen velünk szemben megfogalmazott feleletigénynek, amely – és ebben talán mindhárman egyetértének – etikai szempontból semmiképpen sem semleges.¹⁷

IRODALOM

- Kant, Immanuel 1902–. *Gesammelte Schriften* Az 1–22. kötetig a Preussische Akademie der Wissenschaften, a 23. a Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a 24. kötettől az Akademie der Wissenschaften zu Göttingen kiadásában (AA/kötetszám. oldalszám).
- Kant, Immanuel 1785/1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* Ford. Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 1787/2004. *A gyakorlati ész kritikája* Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Lévinas, Emmanuel 1965. *Totalité et Infini* The Hague, Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* The Hague, Martinus Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1982. *De Dieu qui vient à l'idée* Paris, Vrin.
- Lévinas, Emmanuel 1997. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnai László. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 1999. *Teljeség és Végtelen* Ford. Tarnai László. Pécs, Jelenkor.
- Sartre, Jean-Paul 1943. *L'être et le néant*. Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan.
- Tengelyi László 1984. *Autonómia és világtrend*. Medvetánc 1984/4 melléklet.
- Tengelyi László 1998a. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München, Fink.
- Tengelyi László 1998b. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 2014. Die Rolle der persönlichen Freiheit in der Antwort auf fremde Ansprüche. In Inga Römer (szerk.) *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie* Berlin, Gruyter. 253–268.
- Waldenfels, Bernhard 1994. *Antwortregister*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 1995a. Response and Responsibility in Levinas. In Adriaan Theodoor Peperzak (szerk.) *Ethics as First Philosophy*. New York, Routledge. 39–52.
- Waldenfels, Bernhard 1995b. Der blinde Fleck der Moral. In uő: *Deutsch–Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 409–423.
- Waldenfels, Bernhard 1995c. Singularität im Plural. In uő: *Deutsch–Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 302–321.
- Waldenfels, Bernhard 2002. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 2006. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

¹⁷ Vö. Lévinas 1965. IX; Lévinas 1999. 5 (a fordítást Tengelyi Lászlótól vettem át, lásd Tengelyi 1998b. 220).

Az értelem megjelenés-eseményeinek és őstényeinek metafizikája Tengelyi László írásaiban

Tengelyi László halála tragikus váratlansággal vetett véget életének. Gondolkodói élete és életműve azonban teljes lett: gondolkodásának filozófiatörténeti elmélyültségéből utolsó éveiben mindinkább kiemelkedett és egyre határozottabb alakot öltött törekvése a filozófia alapproblémáinak eredeti továbbgondolására. Szinte ugyanazon pillanatban, amelyben eltávozott, jelent meg a fenomenológiai metafizika gondolati lehetőségét kibontó nagy munkája!

Alább következő írásomban Tengelyi Lászlónak a halálát megelőző mintegy tíz évben született írásaiban megfogalmazott, egy fenomenológiai metafizikát felvázoló gondolatainak megértésére törekedtem. E nagy horderejű kezdeményezésnek a honi fenomenológiai filozófiai gondolkodásban való továbbéléséhez szeretnék hozzájárulni. Ez a szándékom. Közelebbről azonban inkább csak kezdeti keresgélésről tudok beszámolni: a megértés lehetőségeit keresve arra jutottam, hogy két kiinduló belátásból lehet átfogóan felvázolni Tengelyi elgondolását.

A következőkben tehát Tengelyi fenomenológiai metafizikáról kialakított felfogásának e két gondolati kiindulópontját igyekszem megvilágítani. A fenomenon új normálalakjának megragadása Tengelyi meglátása szerint egy „másik első filozófia” (Marion) felvázolásához nyit utat. A megjelenés, a fenomenalitás radikálisan új megértése megteremti – a tradíció nyelvén fogalmazva – az általános metafizika fenomenológiai újraértelmezésének lehetőségét. A fenomenalitás új felfogása alkotja egyúttal azt az általános háttérrel is, amely előtt új módon nyílnak rá értelmünk a megjelenésben adott fenoménekre. Tengelyi az „őstények” husserli fogalmával igyekszik megragadni a legeredetibb fenomenális adottságokat. E második – az őstények fakticitását feltáró – belátás nyit teret a speciális metafizika hagyományos problémáinak fenomenológiai áttematizálásához.

Másként megfogalmazva ugyanezt: Tengelyi fenomenológiai metafizikával kapcsolatos írásainak (Tengelyi 2007; Tengelyi 2008; Tengelyi 2010; Tengelyi 2014) olvasása során megértettem azt, hogy két kiinduló belátásból válik áttekinthetővé gondolati vázlatuk. Az egyik alapvető belátás a fenomenon új – a

Husserl, illetve Heidegger által adott után immár harmadik – normálalakjának megragadásában tárul fel, a másik pedig az őstények husserli eredetű fogalmában rejlik.

Mindkét belátás meghatározó módon kötődik Tengelyinél az újabb francia fenomenológiához. Az első leginkább Jean-Luc Marion és Marc Richir gondolkodásához, miközben Dominique Janicaud felvetései is fontos szerepet játszanak benne. Az említett gondolkodók kitüntetett jelentősége Tengelyi számos írásából nyilvánvaló. Filozófiai jelentőségük különösen nagy hangsúlyt kap azonban Tengelyi új francia fenomenológiáról szóló reprezentatív esszéjében, amely az *Akadémiai Kézikönyvek Filozófia* kötetének záró tanulmányaként jelent meg magyarul (Tengelyi 2007). E tanulmány alapvető intenciója éppen a fenomén új – az új francia fenomenológiában adott – normálfogalmának összekapcsolása a fenomenológia metafizikaként való elgondolásának lehetőségével. Tengelyi annak az újonnan megnyíló értelmezési mezőnek az első felderítését kísérli meg Janicaud, Marion és Richir gondolatainak keresztül, amely a fenomén új normálfogalmában rejlő új filozófiai gondolat révén a fenomenológiát új – a filozófiai hagyományunk kezdeteitől adódhoz képest *egy másik* – első filozófiaként teszi megragadhatóvá és kibonthatóvá.

Tengelyi az őstények Husserltől, a fenomenológia létrehozójától, eredő gondolatát is a fenomenológia új francia fenomenológiában kulminálódó átalakulásából és az így megnyíló új perspektívából fogja fel. Ennek alapvető jellemzője a fenomén fogalmának megtisztítása az értelemadó tudat Husserlnél látszólag lényeges szerepet játszó, szubjektivistikus vonásától.¹

A két irányadó belátás összefügg. Az elsőnek van azonban gondolati elsőbbsége. Tulajdonképpen a fenomén megjelenése maga az őstény, amennyiben olyan jellegű, hogy már nem vezethető vissza további okokra: „esemény, amellyel valami új tör be a tudatba” (Tengelyi 2007. 1356). Az egyes őstények pedig a tudatba betörő új legeredetibb tematizálódásai, strukturálódásai, a még és már megragadható elemi fenomének csoportjai. Fenomenalitás és fakticitás tehát kölcsönösen egymásra utalnak. Egy fenomenológiai metafizika értelmezési kísérletei ennek a kölcsönös egymásra utalásnak a különböző kibontásai.

¹ Renaud Barbaras könyvének az őstények fenomenológiai metafizikájával foglalkozó gondolatmenete (Barbaras 2013. 283–290) is ebből a perspektívából, a husserli szubjektivistikus színezettől történő megszabadításnak az új francia fenomenológiát egészében átható törekvéséből válik kitüntetett hivatkozássá Tengelyi nagy szintetizáló munkájában, a fenomenológiai metafizika problémáját tárgyaló – és már csak röviddel a halála után megjelenő - könyvének bevezetésében (Tengelyi 2014. 13–21). Mégpedig a bevezetés egyik kulcsfontosságú helyén: a könyv gondolatmenetének rövid ismertetése során az egész filozófiatörténeti (első és második) rész lezárásaként (Tengelyi 2014. 16). A könyv főszövegében pedig a nagyívű filozófiatörténeti rész egy 4. *A fenomenológia mint egy másik Első Filozófia Marionnál* című részzel zárul [4. *Phänomenologie als eine andere Erste Philosophie bei Marion* (Tengelyi 2014. 290–294)]. A metafizikai őstények vonatkozásában a könyv főszövegében Tengelyi Stefano Micali eredetileg Klaus Heldnél készített wuppertali disszertációját emeli még ki, amely aztán a *Phänomenologica* sorozatban jelent meg (Micali 2008).

A továbbiakban Tengelyi fenomenológiai metafizikával foglalkozó írásai közül főként arra a két tanulmányra támaszkodom, amely kifejezetten a fenti két alapvető belátást tematizálja. Az egyik a már előbb idézett, *Az új fenomenológia Franciaországban* című zárótanulmány a *Filozófia* kézikönyvből. A másik a *Fenomenológia mint első filozófia* címmel magyarul 2008-ban a *Világosságban* publikált írás (Tengelyi 2008). Ez utóbbi tárja elénk a legkönnyebben áttekinthető módon Tengelyi fenomenológiai metafizikával kapcsolatos elgondolásának vázlatát. Nemcsak az őstények husserli gondolatából kiindulva körvonalazható fenomenológiai metafizika alapgondolatait tartalmazza ez az írás, hanem Tengelyi azon kísérletét is, hogy a fenomenalitás új felfogására támaszkodva a fenomenológiai általános metafizika önálló elgondolását vázolja fel. Mindkét írás – bizonyos átalakításokkal – a szintetizáló mű, a 2014-es könyv (Tengelyi 2014) lényegi gondolatmenetének részét alkotja. Végezetül azonban rövid áttekintést adok a fő mű alapgondolatairól is.

I. A FENOMÉN ÚJ NORMÁLALAKJA ÉS A FENOMENOLÓGIA MINT ÁLTALÁNOS METAFIZIKA

Tengelyi *Az új fenomenológia Franciaországban* címmel magyarul a 2007-es *Filozófia* kézikönyv zárótanulmányaként publikált irányadó írásának gondolatmenetében filozófiai gondolkodásunk alapjait átértelmező gondolati elmozdulásba von be bennünket. Döntő gondolati lépése abban áll, hogy a fenomén új – az új francia fenomenológia fő sajátosságaként felismert – normálalakjában rejlő belátástól² vezetettve nekiindul az így feltáruló új gondolati mező bejárásának.³

Tengelyi nekilát annak a feladatnak, hogy a fenomenológiát erre a belátásra támaszkodva gondolhassuk el első filozófiaként. Ennek során Janicaud minimalista fenomenológiájának kritikus felvetéseit – mondhatjuk – a filozófus örök szkeptikus vitapartnerének érveiként veszi számításba. Marion kategoriális elemzése a fenoménről és Richir spontán értelemképződésként értett fenomenológiája pedig azért válik kitüntetett jelentőségűvé számunkra az *egész* megnyíló új értelmezési lehetőségter felmérésében, mert „egyazon egységes mező két szélső pólusát” alkotják (Tengelyi 2007. 1369).⁴ Az „ingyenes adomány” (Marion) és a „kreatív spontaneitás” (Richir) gondolata ugyanis „felfoghatók egyazon kérdésre adott két különböző válaszként: arra a kérdésre adott válasz-

² 2. *Az új francia fenomenológia fő sajátossága* (Tengelyi 2007. 1350–1357).

³ 3. *A fenomenológia mint első filozófia* (Tengelyi 2007. 1357–1369). E rész címe is egyértelműen utal témájának összetartozására a 2008-as írásával.

⁴ Lásd még: „e két kísérlet úgy tartozik össze, mint egy közös mező két szélső pólusa” (Tengelyi 2007. 1354), illetve „elegendő azt a két nevet említeni, amely napjainkban a francia fenomenológiai mező két szélső pólusát fémjelzi: *Marionét* és *Richirét*” (Tengelyi 2007. 1353).

ként, hogy miként is építhető fel a fenomenológia egy másik első filozófiaként azon belátásra alapozva, hogy a fenomén önmagától bukkan fel és jelenik meg” (Tengelyi 2007. 1369).

A 2007-es, *Filozófia*-kézikönyvbeli írásban Marion és Richir egy értelmezési *mező* két szélső pólusai. Itt Richiré az utolsó szó. 2008-as, *Világosság*-beli tanulmányában azonban Tengelyi László maga is kísérletet tesz arra, hogy a fenomenológiai metafizika újonnan megnyílt lehetőségmezején önálló utat nyisson. Ez az út fogalomhasználatában inkább Marion kategóriális elemzéséhez közelebb halad – miközben bensőleg érvényesíti Richir gondolkodásmódját is. A 2014-es könyv is Mariont emeli ki, amennyiben megfordítja a két szerző tárgyalásának sorrendjét és Richirt követően a filozófiatörténeti részt Marionnak a fenomenológiát egy *másik* első filozófiaként felvázoló gondolataival zárja (Tengelyi 20014. 286–294).

1. A fenomén új normálalakja

Tengelyi *Filozófia*-kötetbeli írása a nyugati filozófia egész történetét és jelenkori művelését átfogó kézikönyv záró tanulmánya. A *Filozófia* vége, utolsó szó, amely egy „másik” első filozófia felvetésével keretbe foglalja az antik kezdetektől a filozófiatörténetet és egyben kinyitja a jövő felé. Nem pusztán kronológiailag, hanem lényegileg: magát a filozófiai gondolkodást tekintve itt nyílnak meg eredeti lehetőségek. Az új francia fenomenológia a fenomenológia, de egyáltalán a filozófia „vad” – még nem domesztikált – peremvidéke, ahol a gondolkodás új ösvényei erednek, jövőendő útjai nyílnak.

Tengelyi az „új” és a „rég” francia fenomenológia közötti különbséget, egyben az új francia fenomenológia fő sajátosságát a fenomén fogalmára tekintettel ragadja meg. Ez a dolog természetéből fakadóan azt is jelenti, hogy a francia fenomenológia kortársi (Dominique Janicaud, Jean-Luc Marion, Marc Richir, valamint Didier Franck, Françoise Dastur, Éliane Escoubas, Jocelyn Benoist, Emmanuel Housset, Natalie Depraz, Michel Haar és mások) és korábbi (elsősorban Merleau-Ponty, Henry, Lévinas, Ricœur) nemzedékének gondolkodásmódját a fenomén Husserl illetve Heidegger által adott két normálalakjára tekintettel, illetve a Husserlhez és Heideggerhez való viszonyuk felől értelmezi (Tengelyi 2007. 1350-1357).

Az új nemzedék szellemi pozícióját a megelőző fenomenológiai gondolkodáshoz viszonyítva a következő megállapításokban összegzi. Egyfelől Husserlhez és Heideggerhez való viszonyukban: „A mai fenomenológia legtöbb gondolkodóját [...] nem jellemzi sem a Husserl-ortodoxia, sem Heidegger feltétlen követése. Inkább azzal próbálkoznak, hogy a *tudat értelemadó tevékenységének gondolatát hatályon kívül helyezve találjanak utat az értelemképződmények vizsgálatához*” (Tengelyi 2007. 1351). Másfelől a korábbi francia fenomenológiához képest:

A megelőző nemzedék olyan sajátos, sőt kivételes tárgyak elemzését tekintette feladatának, amelyek egyaránt megkérdőjelezték a fenomén fogalmának husserli és heideggeri válfaját. [...] A kortársi fenomenológusok ezzel szemben olyan következtetéseket igyekeznek levonni a megelőző nemzedék új kezdeményezéseiből, amelyek éppen a fenomén normál alakjára vonatkoznak. [...] megkísérlik átalakítani magának a fenoménnek a fogalmát.

Tengelyi 2007. 1352–1353⁵

Tengelyi ezzel a megállapításával túlmegy Marion felfogásán, aki szerint „a fenomenológia harmadik alakjának *tudata* született meg, s e tudat megszületése hozott magával paradigmaváltást az utóbbi két évtized francia fenomenológiájában” (Marion 2002. 13). Tengelyi viszont rávilágít arra, hogy e marioni felfogás szerint „a korábbi időszakkal szembeni különbség nem annyira magában a dologban, mint inkább a reflexió szintjében keresendő. [...] ám talán még fontosabbak ama *következmények*, amelyek a reflexiónak e magasabb fokából származnak” (Tengelyi 2007. 1352). A szóban forgó következményeket pedig Tengelyi gondolatmenetéből következően abban kell látnunk, hogy a fenomén fogalmával *maga a dolog* – amivel a filozófiai gondolkodásban dolgunk van – változott meg és ezzel egyúttal tér nyílt a filozófia alapjainak új módon való átgondolása számára, egy *másik* első filozófia körvonalazására.

Tengelyi tehát úgy látja, hogy „a fenomén fogalmának újraalkotása a mai fenomenológiai gondolkodás alaptendenciájának tekinthető” (Tengelyi 2007. 1356), amely „bizonyos közösséget” (Tengelyi 2007. 1353) teremt napjaink fenomenológusai között. A fenomén ezen új, a gondolkodás alaptendenciáját tekintve közösséget teremtő normá alakját Tengelyi a már fentebb idézett formulával ragadja meg: „a fenomén *mint olyan* megy itt keresztül alapvető változáson, miközben a korábbiakhoz képest eltérő *normál alakra* tesz szert. [...] Leszögezhetjük, hogy a kortárs francia fenomenológusok a fenomént olyan *eseményként* fogják fel, amellyel *valami új tör be a tudatba*” (Tengelyi 2007. 1356).

Tengelyi ezt a közösséget korántsem a kortárs fenomenológusok közötti egyetértésként érti a fenomén fogalmát illetően, hanem az e tekintetben közöttük

⁵ Bővebben idézve e fontos helyet: „Ezek a gondolkodók [Merleau-Ponty, Ricœur, Henry, Lévinas] paradox fenoméneket, hiperfenoméneket, avagy nem fenoméneket kívántak felmutatni, szembeállítva őket a fenomén normál alakjával. Ennek megfelelően az eredmény bármi lehetett, csak nem tiszta fenomenológia. A kései Merleau-Ponty a festészet egyfajta metafizikáját dolgozta ki; Ricœur a fenomenológia hermeneutikai fordulatának híve lett; Henry olyan életfenomenológiát dolgozott ki, amelyet élesen szembeállított a klasszikus fenomenológiával; Lévinas egy fenomenológiai alapú, de a fenomenológiára nem redukálható etika megteremtésén fáradozott. Metafizika, hermeneutika, életfenomenológia és etika olyan diszciplínák, amelyek mind túlmennek a tiszta fenomenológián. A kortárs fenomenológusok ezzel szemben olyan következtetéseket igyekeznek levonni a megelőző nemzedék új kezdeményezéseiből, amelyek éppen a fenomén normál alakjára vonatkoznak. Fenomenológiai vizsgálódásaik tárgyául immár nem paradox fenoméneket, hiperfenoméneket vagy nem fenoméneket választanak, hanem megkísérlik átalakítani magának a fenoménnek a fogalmát.”

meglévő radikális különbségeken túl abban, hogy „közös feladatra vállalkoznak” (Tengelyi 2007. 1356). A radikális értelmezésbeli különbségek és e különbségeken túl a feladatbeli közösség – a fenomén különböző konkrét felfogásaiban rejlő gondolkodásbeli funkcióban, törekvésben való osztozás – tünteti ki Tengelyi szemében Marion és Richir felfogását mint egy közös mező két szélső pólusát.

[Marion] abból indul ki, hogy a fenomenológiai redukció éppenséggel minden adott adományjellegét fedi fel, rámutatva minden fenoménnek arra az – egyébként rejtve maradó – vonására, amelyet fenomenológiai munkáiban adományozó *nélküli* adományozásnak nevez. [...] Richir abból indul ki, hogy minden, ami adottnak és olykor egyenesen magától értetődőnek tekinthető, visszaental egy társadalmi szokásokat és intézményeket megalapozó értelemrögzítésre. Számára a fenomenológia fő feladata abban áll, hogy minden ilyen értelemrögzítést hatályon kívül helyezzen avagy felfüggeszzen annak felderítése révén, hogy milyen értelemképződési folyamatok húzódnak meg háttérükben. Mindezt pedig nem azért, hogy alapot adjon nekik, hanem hogy feltárja az általuk elfedett szakadékot. Igen távol áll ez attól a látásmódtól, amely minden adottat adományként tüntet fel. Ám tarthatónak látszik az a feltevés, hogy e két kísérlet úgy tartozik össze, mint egy közös mező két szélső pólusa. Mindkettő azzal a céllal lép fel, hogy a fenoménről új fogalmat alkosson, s a hangsúly mindkét esetben egy olyan folyamaton van, amely az intencionális értelemadással szemben jut érvényre. [...] Így a fenoménről alkotott alapvető felfogásuk tekintetében megegyeznek, tehát közös feladatra vállalkoznak.

Tengelyi 2007. 1354

A Marion és Richir közötti felfogásbeli különbséget Tengelyi ugyanakkor a kortárs generációnak a megelőző generáció gondolkodóihoz való különböző viszonyulások kontextusában is értelmezi: „Vannak szintézisre törekvő gondolkodók, akik pozitívan kapcsolódnak Lévinashoz, Henryhoz, Ricoerhöz és Merleau-Pontyhoz, Marion ehhez a csoporthoz tartozik, az *egyesítés* (integráció) igényével lép fel. Mások az elődök örökségére *megkülönböztető* (differenciális) módon, sőt nemritkán egyenesen polemikusan tekintenek. Így tesz Janicaud, Michel Haar, de Richir is” (Tengelyi 2007. 1353). Tengelyi saját pozícióját pedig – a kortárs francia fenomenológia fenti jellemzésére és arra a módra tekintettel, ahogyan Marion és Richir egy értelmezési mező két szélső pólusaként fogja fel –, mint-ha (a hegeli dialektikát idéző megfogalmazással) *az egyesítés és megkülönböztetés egyesítésére* való törekvéssel ragadhatnánk meg.

Ami az új francia fenomenológiának – valamint a fenomén új fogalmának – Husserlhez, illetőleg Heideggerhez – valamint a fenomén általuk adott fogalmihoz – való viszonyát illeti, Tengelyi a következő főbb vonásokat rögzíti. Korábban idéztem már azt a megállapítását, hogy a kortárs francia fenomenológiára nem jellemző „sem a Husserl-ortodoxia, sem Heidegger feltétlen követése”. Husserl vonatkozásában ez azt jelenti, hogy a kortárs fenomenológusok

is ragaszkodnak ahhoz a husserli belátáshoz, amely „a világot nem dolgok vagy tények fennálló összességének tekinti, hanem értelemképződmények összefüggésének” (Tengelyi 2007. 1350). Elvetik azonban fenomén-felfogásának másik alaptételét, mely szerint: „Az értelemegységek [...] *értelemadó tudatot feltételeznek* [...]” (Tengelyi 2007. 1355).⁶ Különbözőségeik pedig döntően azzal a móddal kapcsolatosak, ahogyan megküzdenek az értelemadó tudat nélküli értelemképződés problémájával (Tengelyi 2007. 1355 sk.).

Tengelyi arra is felhívja a figyelmet, hogy a fenomén eseményként való értelmezése bizonyos módon Husserlnél is fellelhető, de éppen ebben is konstatálhatjuk a fenomén új fogalmában rejlő eltávolodást tőle. Husserlt ugyanis

az időtudat és a testtapasztalat tárgyközeli elemzése mégiscsak elvezeti oda, hogy az intencionalitás nem tárgyiasító formáit – az intencionális tárgy *nélküli* intencionalitásokat – is figyelembe vegye. A statikus fenomenológiának a genetikus dimenzióval való kiegészítése révén pedig az is lehetségessé válik számára, hogy az intencionalitás e formái közül néhányat kifejezett eseményjelleggel ruházzon fel. [...] Husserl az *Analysen zur passiven Synthesis*-ben leírja, miként ébresztik fel bizonyos történések a szunnyadó emlékeket a tudatban. Az emlékeknek ez a felelevenedése nyilvánvalóan valódi esemény ugyan, ám *sajátos fajtájú*, különös esemény. Következésképpen nem alkalmas arra, hogy a fenoménnek *mint olyannak* a meghatározásául szolgáljon.

Tengelyi 2007. 1357

Az, hogy a kortárs francia fenomenológusokat nem jellemzi a feltétlen Heidegger-követés, Tengelyinél közelebbről egy ambivalens, a husserlinél „kevésbé egyértelmű” (Tengelyi 2007. 1351) viszonyt jelent.

Vannak köztük olyanok, akik Heideggerből indulnak ki, mint Didier Franck, Françoise Dastur, Éleine Escoubas vagy maga Dominique Janicaud, s az új fenomenológia jó néhány alaptémája is heideggeri eredetű. [...] Mindazonáltal az új fenomenológiában a Heideggertől való eltávolodásnak is számos jele van. Richir már csupán a „*rendkívüli metafizikust*” (Richir 2000. 19) tiszteli benne, aki csak véletlenül került egyáltalán érintkezésbe a fenomenológiával. [...] Heidegger varázsából a fiatalabbak már alig éreznek valamit. [...] Az „új teológusokra” (Janicaud) kezdetben erősen hatott ugyan Heidegger, de időközben a legtöbben eltávolodtak tőle. Bizonyos, hogy Marion a *donation* (adottság és adomány) fenomenológiájával szorosan kapcsolódik Heidegger kései előadásához, az *Idő és lét*-hez és az abban szereplő *Es gibt*-hez; ugyanakkor az „esemény” (*Ereignis*) heideggeri fogalmára kritikusan tekint (Marion 1997. 57 sk.).

Tengelyi 2007. 1351⁷

⁶ Husserl fenomén-fogalmának az *Esszmék* I. 55.§-ra alapozott rövid elemzését Tengelyinél lásd: Tengelyi 2007. 1350 és 1355. Heidegger fenoménfogalmához – „az önmagán megmutató” – lásd a *Lét és idő* 7.§.A.) *A fenomén fogalma* című pontját (Heidegger 1984. 123–127).

⁷ A heideggeri eredetű alaptémák között Tengelyi „elrejtetlenség és elrejtőzés összetartozásának” elképzelését, „a meg nem jelenő fenomenológiájának” gondolatát, „megszólítás

A fenomen új normálalakjának eseményként való felfogása nyilvánvalóan sokat köszönhet Heidegger késői filozófiájának. A heideggeri *Ereignis* nem sajátos jellegű esemény – mint a husserli példa esetében –, hanem magának az értelem megjelenésének az eseménye. „Azonban olyannyira *egyedi* esemény [...], hogy semmiképpen sem öltheti különböző fenomének alakját: túl – vagy innen – van minden fenomenen” (Tengelyi 2007. 1357). Ezért a fenomen esemény-mivoltának heideggeri, illetve az új francia fenomenológiában való felfogása közötti távolság – hangsúlyozza Tengelyi – „leküzdhetetlen. Ez a távolság azon mérhető le, hogy a kortárs fenomenológia nem ismer *tantum singulare* értelmében vett eseményt; azoknak az eseményeknek, amelyeket megkísérel leírni, sokkal inkább *tantum plurale* karakterét tulajdonítja. [...] alapirányultságukat tekintve a kortárs francia törekvések az *értelem* – szigorúan többes számban vett – *eseményeinek fenomenológiájára* vonatkoznak” (Tengelyi 2007. 1357).

Összefoglalva: a fenomen az (új) értelem megjelenésének – értelemadó tudatot nem feltételezően és többes számban értett – eseménye. A fenomen e harmadik normálalakjának az új francia fenomenológiában történt megragadásával pedig „elérkezett az idő” (Tengelyi 2007. 1358) olyan következmények levonására, amelyek a fenomenológia új első filozófiaként való értelmezését illetik – és amely problémaként már a fenomenológia husserli és heideggeri kezdeteiben is ott munkált.

2. Egy fenomenológiai általános metafizika gondolata Tengelyinél

Tengelyi fenomenológiai metafizikával kapcsolatos írásainak történeti kiindulópontja ugyanis az, hogy a fenomenológia már kezdettől fogva – tehát már Husserl és Heidegger is – „tudatában volt annak, hogy szemben áll a metafizika egész hagyományával” (Tengelyi 2007. 1357; vö. Tengelyi 2008. 49 és Tengelyi 2014. 14, 180, 552). Azonban nem kiküszöbölni, hanem meghaladni akarták a hagyományos metafizikát. Husserl a fenomenológiáról egyenesen mint „első filozófiáról” beszélt.⁸ A *Kartezianus elmékedések* záró paragrafusában pedig eredményeit metafizikainak nevezi, „ha elfogadjuk, hogy a lét végső ismeretét metafizikainak kell neveznünk” (Husserl 2000. 156). A lét végső ismeretét – az

(avagy feleletigény) és válasz” fogalompárját, illetve „az adomány egész kérdéskörét” sorolja fel. – A hivatkozott Richir-, illetve Marion-írás: Richir 2000 és Marion 2007. – A Husserl hatása alatt álló fiatal nemzedék tagjai között Tengelyi Jocelyn Benoist, Emmanuel Housset és Natalie Depraz nevét említi, továbbá az *Alter* és az *Annales de phénoménologie* folyóiratok fiatal munkatársaira utal. – Tengelyi megemlíti még a Heideggerhez való viszony összefüggésében Didier Franck „példáját, aki Nietzsche-ről adott értelmezését abból a mélyreható és lényegi vitából kiindulva alkotta meg, amelyet Heidegger léttörténeti felfogásával folytatott” (Tengelyi 2007. 1351).

⁸ Lásd Husserl *Erste Philosophie* címmel 1923–1924-ben tartott előadásait (Husserl 1956, ill.1959).

eredeti értelmében vett metafizikát mint „első filozófiát” – illetően azonban élesen elválasztja saját – a „fenomenológia tisztán intuitív, konkrét, s ráadásul apodiktikus módszere” révén nyert – belátásait a „történetileg elfajult metafizika” „metafizikai kalandjaitól” és „spekulatív szertelenségeitől”, leszögezve ezért, hogy „a kifejezés szokásos értelmében mégsem metafizikáról van itt szó” (Husserl 2000. 156). Husserl tehát azáltal kíván alternatívát nyújtani a tradicionális metafizikával szemben, hogy következetesen ragaszkodik a gondolkodás konkrét, intuitíve bizonyító menetéhez még a belátás legvégső pontjain: a lét végső ismeretét illetően is. Azaz elveti a gondolkodás azon „szertelenségeit”, amelyek révén a még intuitíve megragadható elemi adottságokból mintegy „kiugorva” valamilyen magyarázó elvet – első okot vagy alapelvet (Tengelyi 2008. 51 sk.) – találva számukra spekulatíván megokoljuk és levezetjük őket. Ehelyett inkább a – késői filozófiájában *őstényeknek* (*Urtatsachen*) nevezett – végső adottságok tapasztalatának elemzésére utal bennünket.⁹

Ha a hagyományos metafizika „spekulatív szertelenségéből” adódó gondolati alakzat általános struktúráját akarjuk megragadni annak érdekében, hogy egy alternatív fenomenológiai metafizikát vázolhassunk fel, akkor Heidegger „ontotheológia” fogalmához kell fordulnunk (Tengelyi 20014. 15). A kidolgozandó fenomenológiai első filozófiának pedig alapjellegetében „ontotheológia nélküli metafizikának” (Tengelyi 2014. 549–556)¹⁰ kell lennie.¹¹

A fenomenológia átalakulásának történetében pedig azáltal „érkezett el az idő” a fenomenológia első filozófiaként való elgondolásának feladatával való szembenézésre, hogy a francia filozófusok gondolkodásában kialakított új fe-

⁹ „Zum nicht-traditionellen Charakter dieser Metaphysik gehört, dass sie nicht nach ersten Gründen und Ursachen des Seienden als Seienden forscht. Vielmehr stützt sie sich von vornherein auf gewisse *Urtatsachen*.” (Tengelyi 2014. 14). Továbbá: „A fenomenológia nézőpontjából tekintve tehát a hagyományos metafizika azon kísérletek összességéeként fogható fel, amelyek az őstények alapelvekre vagy első okokra való visszavezetését tűzik ki célul” (Tengelyi 2008. 52).

¹⁰ *Schluss: Metaphysik ohne Ontotheologie* (Tengelyi 2014. 549–556; különösen 554 sk.).

¹¹ Heidegger 1920-as évek végi metafizikai periódusának felvetéseiből Tengelyi főként a metafizika „metontológiai” irányultságú megközelítésének gondolatára, illetve a metafizika „kétosztatú” (*zweigeteilte Metaphysik*) (Tengelyi 2014. 229) felfogására támaszkodik még. „Heideggers Idee einer ontotheologischen Verfassung der Metaphysik” (Tengelyi 2014. 29–45); „II. Heideggers metontologische Grundstellung der Metaphysik” (uo. 228–263). Heidegger ekkor „Fundamentalontologie” és „Metontologie” között tesz különbséget.

A tradicionális metafizika ontotheológiai szerkezetének közelebbi tematikus elemzéséhez lásd: Heidegger 2006. 51–79.

Pontosabban Tengelyi Heideggernek a metafizikai hagyomány lényegét ontotheológiaként definiáló meghatározását egy továbbfinomított tipológiával helyettesíti, amelyet az utóbbi évtized francia filozófiatörténetírása dolgozott ki (Aubenque, Brague, Courtine, Huber, Narbonne és mások). Eszerint a tradicionális metafizikák nem mindegyikének tulajdonítható a szó teljes értelmében onto-theo-lógiai szerkezet (v.ö. Tengelyi 2014. 25–28, 555). Az így körvonalazódó átfogó megközelítésmód vezérli Tengelyit, mikor könyvének történeti – a fenomenológiát megelőző – részében felvázolja a nyugati metafizika történetét: *Erster Teil: Metaphysik und Ontotheologie* (Tengelyi 2014. 25–168).

nomenológiában létrejött a fenomén új – a husserli, illetve heideggeri utáni – harmadik normálalakja. Az értelem felbukkanási eseményeinek – értelemadó tudatot nem feltételező (versus Husserl) és többes számban értett (versus Heidegger) – fogalma még közvetlenebbül nyit teret a fenomenológia hagyományos metafizikától eltérő alapirányultságából fakadó következmények kibontásához.

Tengelyi a fenomenológiai metafizika újonnan megnyíló értelmezési mezejére előbb Marion, illetve Richir szélső pólusokként történő megvilágítása révén vet átfogó pillantást (Tengelyi 2007), majd pedig saját úton elindulva maga is belép erre a mezőre (Tengelyi 2008, majd Tengelyi 2014).

3. A megjelenés-esemény tapasztalatának kategoriális analízise

Tengelyi a fenomén új normálalakjából kiindulva lefelől is arra a következményre mutat rá, hogy egy *fenomenológiai* metafizikán „a megjelenés-esemény tapasztalatának kategoriális analízisét érthetjük” (Tengelyi 2008. 55). Az értelem eseményszerű felbukkanása a tudatban ugyanis azt jelenti, hogy az értelemképződményt nem foghatjuk fel tudatélményként, hiszen spontán módon, *önmagától* játszódik le. A fenomén *önmagától valósága* – „*aseitása*” (Tengelyi 2008. 58) – olyan tényszerű mozzanatot tartalmaz, amely nem teszi pusztán a tudati tevékenység felől megérthetővé és abban feloldhatóvá. A fenomén eseményjellegében rejlő tényszerűség miatt a megjelenés-eseményt „*őstényként*” (Tengelyi 2008. 55) foghatjuk fel, megközelítését *tapasztalásként* érthetjük, a kategóriákat pedig e tapasztalat „*meghatározottságaiként*” (Tengelyi 2008. 55) értelmezhetjük. A tradicionális metafizikához képest ekkor a fenomenológia radikálisan eltérő irányultságú lesz. „Azért »másik« ez az »első filozófia«, mert a kategóriákat nem a létező mint létező értelmezésére használja fel, hanem vizsgálódásait szigorúan a megjelenés-esemény tapasztalatára korlátozza” (Tengelyi 2008. 55).

A fenomenológiai metafizika ezen „*módszertani elve*” (Tengelyi 2008. 57) teszi érthetővé Tengelyi fogalmi újítását: „*experenciáléknak*” (Tengelyi 2008. 55) nevezi el a megjelenés-esemény meghatározottságaiként értett kategóriákat. Heidegger *egzisztenciáléknak* mintáját követi, azonban Tengelyi lényeges különbségként arra mutat rá: „Nem arra törekszünk, hogy az ontológiai realitáskategóriákat az egzisztencia ugyancsak ontológiai jellegű alapstruktúráival egészítsük ki, hanem a hagyomány által kategóriáknak nevezett képződményeket kíséreljük meg a megjelenés-esemény tapasztalatára vonatkoztatni, ekként újraértelmezni és egyszersmind új kategóriákkal kiegészíteni” (Tengelyi 2008. 55). A tradicionális metafizikának a létezőt mint létezőt értelmező realitáskategóriáival „ellentétben az *experenciálék* elsődlegesen nem az *állítás* eltérő módzatai, hanem a *tapasztaláséi*, habár” – teszi hozzá Tengelyi mintegy felmutatva a hagyományos metafizika fenomenológiai „*levezzethetőségének*” kiindulópontját –

„egyszersmind a predikatív gondolkodás kategóriáinak prepredikatív megfelelőiként is értelmezhetők” (Tengelyi 2008. 57).

A predikatív gondolkodás kategóriáinak fenomenológiai értelmezését közelebbről a megjelenés-esemény tapasztalatának elemzéseként értett módszertani elvből fakadó másik következmény teszi lehetségessé. Ugyanis a kategóriák experienciálékként való értelmezésében világossá válik, hogy

a kategóriák nem a dolgok egyszer s mindenkorra rögzített határozmányait vagy létmozzanatait fejezik ki, hanem csupán *a tapasztalat egyöntetűségére irányuló tendenciáit*. [...] Az experienciálék mint a tapasztalat módozatai azon feltételeket fejezik ki, amelyek közepette a tapasztalatok egyöntetűsége lehetségessé válik. Ezáltal egyszersmind azon várakozásainkat is artikulálják, amelyekkel a tapasztalathoz eleve – vagyis *a priori* – közeledünk.

Tengelyi 2008. 57

A fenomén eseményszerűségének tapasztalatából adódó harmadik következmény, hogy a kategóriákban kiküszöbölhetetlenül bizonyos esetlegesség rejlik. A fenomenológia

nyilvánvalóvá teszi a *tapasztalati divergenciák* és antagonizmusok lehetőségét. Ezekon olyan eltérések és áthidalhatatlan ellentétek értendők, amelyek a tapasztalat mindenkori énszobjektuma és más tudatok között jönnek létre. [...] Ez a döntő belátás lehetetlenné teszi, hogy olyan általános struktúrákból – például a kanti értelemben vett szemléleti formákból és kategóriákból – induljunk ki, amelyek a tapasztalat mindenkori énszobjektuma és más tudatok között eleve közösséget teremtenek. Ennek következtében azonban a tapasztalat kategóriái sem tekinthetők egyébnek ténylegesen egyöntetűsége törő tendenciák kifejeződéséinél, amelyeket éppen ezért megszüntethetetlen esetlegesség [...] jellemez.

Tengelyi 2008. 57

Ami az egyes kategóriákat illeti, Tengelyi a *valóság*, a *dolog* és a *világ*, illetve az *okság* kategóriát értelmezi át experienciálékként. A fenomén mint megjelenés-esemény őstény-jellege a tényszerűség révén gyökeresen megfordítja „valóság” és „lehetőség” hagyományos viszonyát. Az újdonság eseményszerű betörésével a tudatba „a valóság éppenséggel az előre megragadott lehetőségek ellenében jut érvényre” (Tengelyi 2008. 56). Az értelem eseményszerű felbukkanásában felszínre kerül az, hogy

minden tapasztalat találkozás és érintkezés a valósággal. Még érzéki csalódásként is különbözik a tapasztalat a pusztá képzelettől. Már csak azért is, mert az érzéki csalódások helyesbítésre szorulnak, és csupán újabb tapasztalatok helyesbíthetik őket. A tapasztalatok természetéhez tartozik, hogy sohasem kérdőjeleznek meg *minden*

előzetes várakozást, hanem bizonyos várakozásokat éppenséggel megerősítenek (lásd Husserl 1980. 42). Ezért joggal állíthatjuk, hogy tapasztalataink mindig valóságvonatkozás hordozói maradnak.

Tengelyi 2008. 56

Tapasztalataink valóságvonatkozása azonban gyökeresen eltérő a *világra*, illetve az egyes *dolgokra* nézve: „csak egyfajta valóságra vonatkoznak módosíthatatlannul: a világ valóságára. Ezzel szemben minden olyan valóságvonatkozás megkérdőjeleződhet, amely pusztán az egyes dolgokat érinti” (Tengelyi 2008. 56). Tengelyi Eugen Fink Husserl tapasztalati ismereteink „modalizálhatóságáról” és a kiküszöbölhetetlen esetlegesség révén előálló „ismeretkontingenciájáról” szóló alapvető belátásaira támaszkodó gondolatmenetét idézi itt (Fink 1959. 196, 220). Eszerint a dolgokról való tapasztalataink modalizálhatósága

onnan ered, hogy e tapasztalatoknak mindig vannak olyan összetevői is, amelyek a közvetlen adottságokon túlmennek. Ezek közé tartoznak azok a horizontappercepciók, amelyekben a dolgok tárgyi környezete feltárul. Minthogy e környezet a tényleges tapasztalatban természeténél fogva mindig csupán töredékesen ragadható meg, a horizontappercepciók elkerülhetetlenül túllépnek a mindenkori adottságok körén, s ezért tévesnek vagy pontatlannak, kétségesnek vagy félrevezetőnek bizonyulhatnak, egyszóval szükségképpen *modalizálhatók*. Más a helyzet azzal az egyetemes horizonttal, amelybe minden dologi környezet, legyen bár mégoly tág, eleve beleilleszkedik és beleágyazódik. Ez az egyetemes horizont, amelyet a fenomenológia *világnak* nevez, minden tapasztalatban jelen van, s bár tartalmát tekintve maga is módosulhat, eleve adott jellegét [...] a jelek szerint egyetlen tapasztalatban sem veszítheti el. Fink ez alapján állítja azt, hogy – szemben az egyes dolgokkal – a világtapasztalat modalizálhatatlan és „a valóság elsődlegesen a világ határozománya, ama »világtalaj« jellemzője, amelyen az egyes dolgok helyet találnak maguknak – és csupán közvetve és származékosan illeti meg e határozomány bizonyos módon a dolgokat is”.

Tengelyi 2008. 56

A *világtapasztalat* modalizálhatatlansága azonban Tengelyi szerint – már eltérve Finktől – nem a világot mint szükségszerű létezőt fedí fel. A *világ* mint experiencálé pusztán a tapasztalat egyöntetűségére irányuló tendenciát fejez ki, s mint ilyen megszüntethetetlen esetlegesség jellemzi. Tengelyi mindebből még egy további következtetést von le: „a fenomenológia mint *másik* első filozófia nem csupán dolog-ontológiaként, hanem világ-ontológiaként sem fogható fel” (Tengelyi 2008. 57). A fenomenológiai metafizika kategóriáit – az experienciálékát – olyan reflexiók kifejezésekként foghatjuk fel, amelyekben a tapasztalat egyöntetűségre törő tendenciáinak „keresésére és kutatására” (Tengelyi 2008. 58) indulunk „anélkül, hogy máris a valóság konstitutív elveit” (Tengelyi 2008. 58) – azaz ontológiai érvényességet – látnánk bennük.

Végezetül Tengelyi egy az *okság* kategóriájára vonatkozó belátást vezet le. A fenomenológia, szemben azzal a túlságosan is – és nemcsak az empirikus valóság tudományokban, de a hagyományos metafizikában is – bevett szokásunkkal, hogy „minden elméleti vizsgálódást alávessünk az okság – vagy általánosabban az elégséges alap – elvének [...] az érthetőségnek egy ettől eltérő alakját célozza meg: elemző leírásra, analitikus deskripcióra törekszik” (Tengelyi 2008. 58). Tehát a fenomenológia szakít az oksági magyarázattal – a végső vagy első okokból kiinduló magyarázattal is. Ha ugyanis a fenomenológia az értelem megjelenését „olyan eseményként fogja fel, amely magától lejátszódik, váratlan és előreláthatatlan mozzanatokot hozva magával, [akkor] kijelenthetjük, hogy [...] *nincs adekvát oka*” (Tengelyi 2008. 58).

Mi több, „csak az *okozatokból* kiindulva kutathatunk az *okok* után” (Tengelyi 2008. 58). S bár jóllehet a „kutatásnak ez az iránya bizonyos részterületeken kétségtől megfordítható: vannak általános elméleteink, amelyeknek megvan a maguk prediktív ereje. Ámde [...] a világegész esetében a kutatás irányának ez a megfordítása nem lehetséges” (Tengelyi 2008. 58).

Végül is milyen értelemben beszélhetünk hát „*első* filozófiáról” a fenomenológiai metafizika esetében, ha nem ismerhetünk el első okokat és alapelveket? Tengelyi válasza: „Az »első« szó értelmét ezért a fenomenológiában kizárólag az őstények elsődlegessége indokolhatja” (Tengelyi 2008. 59).

A megjelenés-esemény fenomén őstény-mivoltából adódó fenti következtetések után forduljunk most azon következményekhez, amelyeket Tengelyi a már valamiként strukturált értelemképződményként előttünk álló fenomén tapasztalatában adódó különböző őstények elemző leírásában tár elénk!

II. AZ ŐSTÉNYEK NÉGY NAGY CSOPORTJA MINT A FENOMENOLÓGIAI SPECIÁLIS METAFIZIKA KIINDULÓPONTJAI

Tengelyi a *késői* Husserl *őstényekkel* kapcsolatos belátásaira támaszkodva tematizálja a fenomenológiai speciális metafizika problémáit. Mégpedig az új francia fenomenológia fentiekben körvonalazott nézőpontjából: a fenomén mint megjelenés-esemény szempontjából tekintett, tehát az értelemadó tudat mozzanatától és a transzcendentális idealizmus – mint a szubjektivizmus metafizikája – törekvésétől megszabadított husserli fenomenológiára támaszkodva értelmezi a *már* értelemképződményként a tudatban megjelent fenoménben adódó elemi faktikus mozzanatokot – az őstényeket.

Tengelyi döntően Husserlnek a húszas évek végén és harmincas évek elején, a *Kartezianus elmélkedéseknek* a fenomenológia szisztematikus kifejtését célzó átdolgozási kísérletei során született szövegeiben rejlő új belátásokra támaszkodik (Husserl 1973b). Az itt megszülető gyökeres újdonságot Husserl azon felismerésében ragadja meg, mely szerint

minden eidetikus lényegösszefüggés, amelyet a fenomenológia valaha is feltárhat, „az ösesetlegesség magvát” hordozza magában. Ez a felismerés lehetetlenné teszi, hogy az eidetikus megalapozottságú transzcendentális fenomenológiát „első filozófiaként” szembeállítsuk a metafizikával mint a valóság alaptudományával. Megmutatja ugyanis, hogy *tisztán* eidetikus megalapozottságú fenomenológia nincs és nem is lehetséges. Husserl ráeszmél, hogy a fenomenológia teljes egészében bizonyos alaptények, ténylegességstruktúrák függvénye.

Tengelyi 2008. 50¹²

Tengelyi az őstények négy csoportját, „négyes struktúráját” (Tengelyi 2008. 51) bontja ki Husserl szövegeiből. Ezek a következők: énperspektíva; világhordozó jelleg; intencionális egymásba zártság (interszubsjektivitás); történetiség.

Énperspektíva és *világhordozó* jelleg. A mindenkori én létének és világhordozó jellegének őstény-mivoltára figyel fel Tengelyi a következő husserli gondolatokban:

Itt végső „tényekhez” érkezünk el – őstényekhez, végső szükségszerűségekhez, ősszélsőségekhez. [...] Ámde én gondolom el ezeket, én kérdezek vissza rájuk és jutok el végül is hozzájuk ama világból kiindulva, amelynek már mindig is „hordozója” vagyok. [...] – Én vagyok e [gondolat]menetben az őstény, én ismerem fel, hogy a lényegvariációkra szolgáló ténylegesen adott képességemnek stb. megfelelően tényleges visszakérdezésem során ezek és ezek a tényállások adódnak sajátjaimként, ténylegességem őssztruktúráiként. S egyszersmind azt is [felismerem], hogy az ösesetlegesség magvát hordozom magamban [...].

Husserl 1973b. 386 sk., 22. feljegyzés (idézi Tengelyi 2008. 50)

Intencionális egymásba zártság. Tengelyi határozott jelentőséget tulajdonít annak a ténynek, hogy Husserl egy az előző idézettel mondhatni egyidejűleg született feljegyzésében „a »metafizikai« őstényként” (Husserl 1973b. 366, 21. feljegyzés) – így, határozott névelővel – említi az interszubsjektivitást, tehát „azt a tényt, hogy minden én intencionálisan magában hordozza a többiekét” (Tengelyi 2008. 51), avagy – másfelől tekintve –, hogy a „szubjektum – Husserl kifejezésével élve – szubjektumok „*sokaságára* hasad szét” (Tengelyi 2008. 51).¹³ Szerinte Husserl „feltehetően arra utal ezzel, hogy ez a tény adja meg azt a keretet, amelyen belül minden további őstény helyet kaphat” (Tengelyi 2008. 51). Tengelyi kitüntetett szerepet tulajdonít az interszubsjektivitás őstényének, amely így elsőbbséget élvez az őstények másik három csoportjával szemben.

¹² Az „ösesetlegesség magva” husserli fordulatot Tengelyi Husserl 1973b. 386-ból idézi.

¹³ Tengelyi Husserl egy máig kiadatlan kéziratára utal itt, amelyet Eduard Marbach idéz könyvében (Marbach 1974. 79).

Az interszubjektívitásnak az én pusztja létével szembeni elsőbbsége mellett Tengelyi nem hoz fel az interszubjektívitás fenti husserli kiemelésén kívül ér-
vet.¹⁴ Az én világhordozó jellegére vonatkozóan azonban rámutat arra, hogy „a világ nem redukálható az individuum saját szférájára, hanem eleve interszubjek-
tív karakterrel bír” (Tengelyi 2008. 51).

Történetiség. A negyedik őstény, a történetiség „ugyancsak nem függetleníthető az intencionális egymásba zártság struktúrájától” (Tengelyi 2008. 51) – folytatja Tengelyi. Ugyanis a Husserl által a *teleológia* és az *Isten* eszméjével bensőleg összekapcsolt történetiség „nemesak az intencionális egymásba zártság alaptényétől elválaszthatatlan, hanem egyenesen interszubjektív közösségformákat feltételez” (Tengelyi 2008. 51).

Különösen az interszubjektívitás kitüntettségének e husserli felfogása – az „én és a másik közötti kapcsolat jelentőségének felismerése” – révén „az őstények husserli metafizikájáról máris olyan kép rajzolódik ki előttünk, amely ezt a metafizikát élesen megkülönbözteti a metafizika tradicionális változataitól” – hangsúlyozza Tengelyi (Tengelyi 2008. 51).

Először is Husserlnél a tradicionális *speciális metaphysica* én–világ–Isten hármasságának helyébe az őstények fenti négyes struktúrája lép. Ezen túlmenően pedig „ez a négyes struktúra nem pusztán négy őstényt foglal magába, hanem csupán négy nagy csoportra osztja az őstényeket, amelyek között olyan továbbiak is említhetők, mint például a térbeliség vagy az időbeliség” (Tengelyi 2008. 51).

Második – még mélyebbre hatoló – különbség az, hogy Husserl

a hagyományos metafizika egy alapvető törekvésével is szembehelyezkedik [...], amely az őstények, avagy az alapvető ténylegességstruktúrák spekulatív megokolására és levezetésére irányul. A hagyományos metafizika mindenütt első okokat és alapelveket keres – e kiindulópontoknak eleve belső szükségyszerűséget és megkérdőjelezhetetlen

¹⁴ Tengelyihez kapcsolódva ezen a ponton úgy látom, hogy Husserlt értelmző hipotézise tovább differenciálható. A kérdéses Husserl-szövegek ugyanis a megfelelő *Kartezianus elméletek*-beli, a metafizika problémáját is röviden exponáló helyek (60.§., 64.§.) átfogalmazásai. Ha figyelembe vesszük Husserl ottani gondolatmenetét, akkor – véleményem szerint – úgy fogalmazhatunk, hogy a megismerést, „az elmélkedő kifejtés végrehajtóját” (Husserl 2000. 166) tekintve a végző, avagy első mozzanat az én (ego) és csak a metafizika tárgyát – a létet mint a világbeli objektívitás konstitúcióját – tekintve első az interszubjektívitás.

A *Kartezianus elméletek*ekben is világos, hogy Husserl szerint az interszubjektívitás mint „intencionális egymásba zártság” az *egóban* gyökerezik, de még beszédesebb a *Válság*-könyv megfelelő része: „54.b.) Én mint eredeti én konstitúálom a transzcendentális mások horizontját, akik viszont a világot konstitúáló transzcendentális interszubjektívitás szubjektumai” (Husserl 1998. 230). Az interszubjektívitás eredeti énbeli [Ur-Ich] gyökerét Husserl az én aktivitását megelőzően, az eredeti én eleven jelenében (*lebendige Gegenwart*) teljesen passzívan állandóan lejátszódó önelidegenítésben (*Ent-Fremdung*) (Husserl 1998. 233) fedi fel. Így tehát egy eredeti nyitottság mint önelidegenítés az interszubjektívitás legeredetibb ősténye.

evidenciát tulajdonítva –, s ezzel felszámolja az őstények őstény mivoltát. Olyan törekvés ez, amely az őstények elperelhetetlen esetlegességének megszüntetésére irányul.

Tengelyi 2008. 51 sk.¹⁵

Harmadik lényeges különbségként Tengelyi – a világ példáján érzékeltetve – arra hívja fel a figyelmet, hogy „Husserl mindenütt igyekszik megküzdzeni azokkal az antinomikus nehézségekkel, amelyekkel a hagyományos metafizika szembetalálta magát” (Tengelyi 2008. 52). A döntő belátás itt a késői Husserlnek a világ „ismeretkontingenciájáról” (Husserl 1959. 50) alkotott fogalmában rejlik.

Ezen ismeretkontingencia abból adódik, hogy bár a tapasztalat minden időpillanatban a világ létezése mellett tanúskodik, sohasem tanúskodhat más a világ létezése mellett, mint a *tapasztalat*, márpedig *tapasztalataink egyöntetűsége, összhangja, egyszólamúsága* (Einstimmigkeit) *elvi okokból minden időpillanatban kérdésessé válhat*.

Tengelyi 2008. 53

Husserl *Első filozófia* címmel tartott egyetemi előadásában, szembesülve a metafizikai hagyománynak a világ szükségszerűségét és örökkévalóságát állító meggyőződésével, ellenáll minden olyan kísértésnek, amely eltérítené az „olyan fenomenológiai reflexiótól, amely a világ tapasztalati adottságmódjára vonatkozik [és] arra indítaná, hogy a világ esetlegességét bármifajta oksági függéssel magyarázza” (Tengelyi 2008. 53).

Tengelyi ebben az írásában Husserlnek a metafizikai hagyománnyal való szakítását emeli ki.¹⁶ Mi azonban hozzátehetjük ehhez, hogy ezek a Tengelyi által

¹⁵ Tengelyi a négy őstény szempontjából röviden felvázolva megemlíti a hagyományos metafizika azon kísérleteinek példáit, amelyek a spekulatív kitalált alapelveik révén óhatatlanul antinomikus nehézségek pólusaiba rendeződnek: (a) énperspektíva: karteziánizmus, kantianizmus versus naturalizmus; (b) világhordozó jelleg: kreacionizmus, emanációtan versus a világnak eleve örökkévalóságot tulajdonító antik látásmód; (c) interszubjektivitás: leibnizianizmus, (platonizmus, neoplatonizmus) versus német idealizmus; (d) történetiség: Tengelyi itt – meglepő módon az előzőektől eltérően – Husserl teleológiai felfogását állítja szembe a korábbiakkal: Husserl lemond arról, „hogy az eleve egyszerinek és megismételhetetlennek tekintett történelemben, amelyről késői éveiben mind több szót ejt, akár csak valamiféle kanti értelemben vett „természeti cél” után is kutasson. Amit teleológián ért, az nem csak abban különbözik a „természeti céltől”, hogy nincs köze a természethez. Ezen túlmenően Husserl csak olyan célszerűséget ismer el, amely tényleges törekvésekből nő ki, és amelynek eredete ezért megszüntethetetlenül esetleges, megőrizhetősége pedig ugyancsak minden esetben kétséges marad” (Tengelyi 2008. 52).

¹⁶ Jóllehet Tengelyi hozzát teszi, hogy „Husserl azonban a világ ismeretkontingenciájának felismerését utóbb mégiscsak arra használja fel, hogy a világ dolgainak a tudat abszolút létére való relativitását támassza alá vele. Így hiába tartja távol magát a teremtettség képzetétől, ez sem változtat azon a tényen, hogy a világnak az énszubjektumtól való, ha nem is oksági, de mégiscsak létszerű függőségét feltételezi. Az a fajta transzcendentális idealizmus, amelyet

felmutatott különbségek egyúttal olyan új belátások is, amelyek a továbbiakban neki magának is kiindulópontokul szolgálnak, mikor könyvében nekilát, hogy kifejtse a fenomenológiai metafizika problémáját.

III. VILÁG ÉS VÉGTLENSÉG – EGY ONTOTHEOLÓGIA NÉLKÜLI METAFIZIKA ALAPVETÉSE TENGELYINÉL

Tengelyi László – a végére érve – úgy értékeli a fenomenológiai metafizika problémáját kifejtő (és már csak közvetlenül a váratlan halála után megjelent) művét, hogy ez az „első nekirugaszkodás” (Tengelyi 2014. 552) annak a – Husserl, Heidegger és a francia új fenomenológia révén megnyíló lehetőségéből fakadó, a fentiekben már felvázolt – feladatnak, hogy a fenomenológiát egy *másik*, a szó hagyományos felfogásától eltérő, új értelemben vett első filozófiaként értelmezzük. Munkája eredményeként pedig – fogalmazza meg – immár rendelkezésünkre állnak egy fenomenológiai metafizika „alapjai” (Tengelyi 2014. 549).

Ezek az alapok végül is „a világ fenomenológiája”, „az esetleges fakticitás metafizikája”, „a transzcendentálfenomenológiai kategóriális analízis” és „a totalitás és végtelenség diakritikája” által alkotott négy alappilléren nyugvó *világ-vázlatot* hordoznak (Tengelyi 2014. 549). Az alábbiakban – végezetül – Tengelyi e kulcsfogalmait mutatom be mindössze jelzésszerűen utalva fontos összefüggésekre az ő összefoglalása alapján.

Világ-vázlat (Weltentwurf) (Tengelyi 2014. 19, 411, 417, 419). Tengelyi kulcsfogalma arra, amiben szerinte a mindenkori filozófiai gondolkodás kulminálódik: egy „véges kísérlet a világ végtelen egészének megragadására” (Tengelyi 2014. 19). S mint véges kísérlet mindenkor csak *egyike* több lehetségesnek (Tengelyi 2014. 411). A filozófia a világ felvázolásának egy véges kísérleteként nem lehet tisztán teoretikus vizsgálódás, hanem – s ez másik fő vonása – gyakorlati jellege van, amennyiben egy már mindig is egymástól eltérő, vagy akár egymásnak ellentmondó világ-vázlatok konfliktusa jellemezte történelembe avatkozik bele megjelenésével (Tengelyi 2014. 411). Tengelyi „metontológiai transzcendentálmusként” (Tengelyi 2014. 411–419)¹⁷ írja le az általa elgondolt világ-vázlatot, amely a „naturalisztikus autarkizmussal” (Tengelyi 2014. 420–425) áll az elismerés bizonyos vonásait sem nélkülöző vitában-küzdelemben (Tengelyi 2014.

ezáltal magának ismer el, kétségkívül különbözik az idealizmus minden hagyományos válfajától, ámde mégiscsak arról árulkodik, hogy – más gondolkodókhhoz hasonlóan – Husserl is félreérti legsajátabb gondolatát” (Tengelyi 2008. 54).

¹⁷ Mind a „Weltentwurf”, mind pedig a „Metontologie” terminusokat az 1920-as évek végének metafizikával foglalkozó Heideggerétől kölcsönzi Tengelyi, azonban mindkettőt átalakítja az új francia fenomenológia nézőpontjából, belefoglalva husserli meglátásokat is. Tengelyi a „metontológia” heideggeri eredetű fogalmát – „metafizikai ontika” – módosítja a „totalitás” és a „végtelen” közötti diakritikai különbség bevonásával (lásd Tengelyi 2014. 417).

425–433, 549).¹⁸ Naturalizmuson¹⁹ a szó ontológiai értelmében azt a meggyőződést érti, amely szerint „a természettudományos elméletek döntenek arról, hogy mi valóságos és mi nem” (Tengelyi 2014. 420). Tengelyi ehhez még hozzát teszi, hogy – bár ritkán figyelnek fel rá –, de a naturalisztikus alapmeggyőződés magával hozza azt feltevést is, hogy „a világ mint természet magában zárt egész” (Tengelyi 2014. 420), azaz – szemben az érzéki észlelést kísérő öntudattal és az érzéki észlelés tárgyait megragadó gondolkodással – zárt és önmagában elégséges: *autark* (Tengelyi 2014. 420).

A naturalisztikus autarkizmussal szembeállított „metontológiai transzcendentalizmus” fogalmában Tengelyi a metontológia heideggeri eredetű, de általa módosított fogalmát kapcsolja össze Husserlnek a fenomenológia „módszertani transzcendentalizmusát”²⁰ tovább radikalizáló felfogással. Ekkor a fenomenológia olyan reflexióvá válik, amely a megjelenés-kontinuumként értett dolgoktól a világhoz lép tovább különbséget téve azonban a dolgok totalitásaként felfogott egésze mint világ és világ végtelensége között. A *természet* pedig így egy olyan világegészben kap helyet, amely *egészében történelmi, kulturális és szellemi* jellegű (Tengelyi 2014. 549).

A Tengelyi által elgondolt metafizikai világvázlat összefoglalóan a fentebb négy pilléreként említett vonásokkal jellemezhető (Tengelyi 2014. 549–556).

Világfenomenológia. Tengelyi könyvében a fenomenológiát egészében a *világ* fenomenológiájaként érti. *Dolog és világ különbsége*²¹ kerül itt a középpontba. A *fenomenológiai redukciót* pedig olyan módszerként írja le, amely arra való,

¹⁸ Tengelyi a „der agonale Respekt” (Tengelyi 2014. 425–433, 549) kifejezést használja. A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusát tárgyaló korábbi írásában e tekintetben két mozzanatot emel ki: „A fenomenológiának nem kell minden értelemben elutasítania azt az elképzelést, hogy az objektív tudományok – szemben az egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalattal – a *magában való realitást* ragadják meg. Az a gondolat, hogy az objektív tudományok a magában való realitást *abszolút* értelemben ragadják meg, nem fér össze a módszertani transzcendentalizmussal. Ezzel szemben nagyon is összefér a módszertani transzcendentalizmussal az a felfogás, amely szerint az objektív tudományok *relatív* értelemben mégiscsak a magában valót ragadják meg, ha ezen azt értjük, hogy képesek *kiegészíteni* és *helyreigazítani* a világnak azt a szubjektív vetületét, amely az egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalat alapján rajzolódik ki bennünk. A módszertani transzcendentalizmus elvéből ezenfelül olyan látásmód következik, amely a valóságot *rétegekre* bontja, és a magasabb szinteknek (a tudatéletnek és a történelmi valóságnak) az alacsonyabbakból (az élettelen és az élő természetből) történő levezetésére éppúgy kételyekkel tekint, mint arra a fordított irányú elképzelésre, hogy az alacsonyabb rétegek eleve a magasabbak kedvéért jöttek volna létre.” (Tengelyi 2010. 20 sk.)

¹⁹ Tengelyi Alfred North Whitehead és Wilfried Sellars műveit használja a naturalisztikus autarkizmus megvilágítására (Whitehead 1919 és Sellars 1963).

²⁰ Tengelyi 2010; Tengelyi 2014. 200–213. A fenomenológia „metodológiai transzcendentalizmusának” legmesszebbre hatoló elgondolását Husserlnél Tengelyi a *Husserliana XXXVI.* kötetének 5–8., különösen pedig a 7. számú szövegében találja meg. A 7. számú szöveg (Husserl 2003. 132–140) elemzéséből levont legfontosabb következtetéseket lásd: Tengelyi 2014. 210–211; illetve Tengelyi 2010. 18–19.

²¹ Tehát a hangsúly nem a *transzcendentális szubjektivitáson* van, mint Husserlnél és nem is az *ontológiai differencián*, mint Heideggernél.

hogy „a dolgok eltárgyasított, az idealizáló objektivációban fixált magábanvaló létét hatályon kívül helyezze azért, hogy visszamenve az életvilágbeli tapasztalathoz leleplezze azokat a horizontokat, amelyekbe a dolgok már mindig is beágyazódnak, s ezzel egyúttal a világot a horizontok horizontjaként, egyetemes horizontként mutassa fel” (Tengelyi 2014. 549). E felfogás döntő tényezője az a Husserltől származó belátás, amelyben „dolog” és „világ” a hozzátartozó jelenségek avagy „tárgyi árnyalatok végtelen kontinuumának” (Tengelyi 2014. 550), *kanti értelemben felfogott eszmének* bizonyul²² – összekapcsolva a dolgok érzéki észlelésben való *hús-vér adottságának* szintén Husserl által hangsúlyozott felfogásával (Tengelyi 2014. 551). Dolog és világ jelenségghalmazait Tengelyi a tapasztalat magában strukturálódó „differenciális rendszereiként” (Tengelyi 2014. 550) érti.²³

Tudat és valóság viszonyát tekintve a metontológiai transzcendentalizmus Husserl módszertani transzcendentalizmusával összhangban „a tudat őstényére alapozódik, és a reális lét – avagy a dologi létezés – kérdését az intencionális konstitúció nézőpontjából veti fel.” (Tengelyi 2010. 19; vö. Tengelyi 2014. 211 sk.) Továbbá az

intencionális konstitúció nézőpontja azonban nem zárja ki, hogy számot vessünk a valóságnak egy „alsóbb rétegével”, amely mint a világlétezés kezdeti szakasza akkor is létezik, *amikor a konstitúció még nem aktuálisan végbemenő konstitúció*, és amely éppen ezért csakis egy *visszamenőleges konstitúció* tárgyaként válhat megragadhatóvá. [...] Ezzel olyan realitást tár a szemünk elé, amely *magában a tudatban* bizonyul *a tudattól függetlennek*. Mindez arra vall, hogy a tudat őstényének mélyebb elemzése megmutathatja, miképpen utal a tudat önmagán túl olyasvalamire, ami *független* tőle. Tengelyi 2010. 19; vö. Tengelyi 2014. 211 sk.

Tengelyi mindebből azt a következtetést vonja le, hogy „aki a módszertani transzcendentalizmus mellett kötelezi el magát, az éppúgy szembehelyezkedik a naiv realizmussal, mint a dogmatikus materializmussal avagy naturalizmussal” (Tengelyi 2010. 29, vö. Tengelyi 2014. 212). És, hogy ezt „az eredményt úgy is értelmezhetjük, mint az idealizmus és a realizmus, valamint a szubjektivizmus

²² Lásd Tengelyi 2010, 16: „Husserl egy helyütt a következőket írja: »[...] a dolog léte az aktuális tudat számára mindenkor egy *eszme*, ámde nem egy tisztán ideális lét értelmében vett eszme, mint egy szám, egy *species*, hanem *kanti* értelemben vett (többdimenziós) eszme [...]« (Husserl 2003. 77). Ezekből a megállapításokból olyan elképzelés rajzolódik ki, amely szerint, valahányszor megkülönböztetjük az önmagában valóan tekintett dolgot a rá vonatkozó észleletektől és gondolatoktól, valójában a hozzá tartozó jelenségek avagy tárgyi árnyalatok mindenoldalúan végtelen kontinuumát tartjuk szem előtt. Husserl úgy látja, hogy a dolog a maga egyszeri és megismételhetetlen mivoltában nem más, mint e jelenségkontinuum a maga végtelen teljességében. [...] a reális dolog a maga egyedi és megismételhetetlen létezésében nem egyéb, mint *kanti értelemben vett eszme*.”

²³ Saját felfogását elhatárolja mind a strukturalista látásmódtól, mind pedig (Deleuze-re tekintve) a „posztstrukturalista differencia-filozófiától” (Tengelyi 2014. 550 sk.).

és a naturalizmus egyidejűleg történő meghaladását” (Tengelyi 2010. 20, vö. Tengelyi 2014. 552).

Az esetleges fakticitás metafizikája. Tengelyi itt az „őstények” és a világ „ismeretkontingenciájának” – előzőekben már ismertetett – az új francia fenomenológia felől megközelített husserli eredetű gondolkörét fejti ki. Nem annyira az interszubbektivitás elsődlegességére utal, hanem inkább az *én, a mások, a világ és a történeliség* létezésének egyaránt *faktikus* szükségszerűségét – tehát az esetlegességet magában rejtő jellegét – emeli ki. Ez a felfogás – mutat rá Tengelyi – sem nem kartezianizmus, sem nem kantianizmus (Tengelyi 2014. 551 sk.). Egyfelől nem pusztán az *én* (a *cogito*) létezéséből indul ki, másfelől pedig a tapasztalat egyöntetűségének esetlegességét belátva ez semmiképpen sem dedukálható a transzcendentális appercepcióból. A metontológiai transzcendentális révén előálló világvázlatra az őstények fakticitásából fakadó esetlegesség nyomja rá bélyegét, ez pedig szakítást jelent a szó hagyományos értelmében felfogott metafizikával. Tengelyi úgy látja, hogy e belátás első kifejtésével neki látott a Husserl, Heidegger és az új francia fenomenológia által megnyitott lehetőség megvalósításának.

Transzcendentálfenomenológiai kategoriális analízis. Tengelyi az *experenciálék* –előzőekben már szintén vázolt – elgondolását dolgozza ki részletesebben, valamint felveti – jövőbeni vizsgálódások számára fenntartott feladatként – a *metakategoriák* problémáját (Tengelyi 2014. 553). A tapasztalat kategoriális analízise központi szerepet játszik a fenomenológiai metafizikában. Tengelyi kanti fogalmakat használva a tapasztalati kategoriák (*experenciálék*) problémáját a *reflektáló ítélőerő* hatáskörébe utalja (vö. Tengelyi 2008. 58). Nem tartozhatnak ugyanis a *meghatározó ítélőerő* alá, mivel nem dedukálhatóak a transzcendentális appercepcióból. Így jut érvényre a fenomén eseményszerűségéből és az őstények fakticitásából fakadó esetlegesség. Az *experenciálék* a tapasztalat egyöntetűségére irányuló tendenciák a reflektáló ítélőerő révén megragadva. Tengelyi közülük mindenekelőtt a *tér, idő, kauzalitás, cselekvés-teleológia, cselekvési szabadság, világvalóság* [Weltwirklichkeit] és *végtelesség* kategóriáinak jelentőségét emeli ki. Különösen az utóbbi kettő megkülönböztetett státuszát hangsúlyozza. A *világvalóság*on mint *experenciálén* a „tapasztalat egyöntetűségi tendenciáinak összkifejeződését” (Tengelyi 2014. 553), összmintázatát érti. Itt kerülünk közel a *világvázlat* fogalmához, jelentésének egyik fő összetevőjét megragadva. Másik alapvető vonását a *végtelesség* kategóriájával közelíthetjük meg. A *végtelességben* jelentkezik ugyanis az egyöntetűségi tendenciák *általános tendencijellege* (Tengelyi 2014. 553): a másság nyomai, az egyöntetűség zavarai inherens módon utalnak bennünket a világvalóság megragadott mintázatán túlra.

Totalitás és végtelen diakritikája. E gondolkörben Tengelyi voltaképpen fenomenológiai metafizikai vállalkozásának végső következtetéseit vonja le. Három olyan különbségre mutat rá (Tengelyi 2014. 25–168, 474–483, 544–548, 553–556), amelyek elgondolásának legátfogóbb horizontjait jelölik ki és ezzel egy-

úttal lényegét körülhatárolva elválasztják más törekvésektől. Először is a világ megértésében emeli ki a dolgok és a világ összvalóságának illetve vele szemben a világ végtelenségének különbségét. Majd erre a különbségre támaszkodva két metafizikai tradíció elkülönülését mutatja fel: egyúttal saját metontológiai transzcendentalizmusát az onto-theologikus struktúrájú metafizikai tradícióval szembeállított – a platóni „túl a léten” formulával kezdetét vevő és egészen Lévinasig húzódó – *katholou-protologikus* alapszerkezetű hagyományhoz kapcsolja. Végezetül pedig magának a totalitással szembeállított végtelenség fogalmát tisztázza tovább azáltal, hogy megközelítésének „nyílt végtelen” jellegét megkülönbözteti az „abszolút végtelen” fogalmától. E különbség révén mutat rá legvégül vállalkozásának a theologiai megközelítésmóddal szembeállított filozófiai jellegére.²⁴

Tengelyi László könyvének két pontján is határozottan utal gondolatmenetének folytatását illetően olyan feladatokra, amelyeket már nem tudott e munkája keretében elvégezni – s amelyek immár végképpen munkája folytatóra várnak.

A transzcendentálfenomenológiai kategoriális analízis gondolkörében az experienciálék kidolgozásával összefüggésben veti fel jövőbeni vizsgálódások számára fenntartott feladatként a *metakategoriák* problémáját. Olyan fogalmak tematikus vizsgálatát érti ezen, mint például *egység, totalitás, alteritás és különbség*, amelyek operatív módon működnek – ám maguk nem tematizáltak – a tapasztalati kategóriák meghatározásában (Tengelyi 2014. 553).²⁵ Így például a diakritikai fenomenológia „nemcsak a dolog és a világ, illetve a totalitás és a végtelen közötti különbséget kutathatja, hanem a különbségre vagy differenciára mint metakategoriára is reflektálhat” (Tengelyi 2014. 553). Talán úgy fogalmazhatunk, hogy egyfajta transzcendentális *logikai* vizsgálódást látott lehetségesnek és szükségesnek.

Más jellegű kiegészítés problémáját veti fel az *Utószóban* a *Husserliana XLII*-nek – már a kötete szövegének lezárása után történt – megjelenése. A *Husserliana*-kötet metafizikával kapcsolatos, a hagyaték feljegyzéseiből megjelentett szövegeiből a *történetiség őstényét* illető husserli megfogalmazásokat emeli ki. Véleménye szerint jövendő kutatásoknak kell majd megvilágítania, hogy a szóban forgó belátások „mennyiben rendelkeznek többel a pusztá történeti jelentőségénél” (Tengelyi 2014. 584).

²⁴ Filozófia és teológia viszonyának kérdése a metafizikai probléma összefüggésében fontos, időnként felszínre bukkanó gondolati szála Tengelyi 2007-es reprezentatív írásának is Janicaud, Marion és Richir tárgyalásánál.

²⁵ Tengelyi Eugen Fink „operatív vs. tematikus” fogalmak közötti ismert különbségtételére támaszkodik itt.

IRODALOM

- Barbaras, Renaud 2013. *Dynamique de la manifestation*. Paris, Vrin.
- Fink, Eugen 1959. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag, Nijhoff.
- Heidegger, Martin 1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály *et al.* Budapest, Gondolat.
- Heidegger, Martin 2006. *Identität und Differenz*. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (szerk.) *Gesamtausgabe* 11. kötet. Frankfurt am Main, Klostermann. 27–110.
- Husserl, Edmund 1956/1959. *Erste Philosophie (1923/24)*. Rudolf Boehm (szerk.) *Husserliana* VII. és VIII. Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928*. Iso Kern (szerk.) *Husserliana* XIV. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935*. Iso Kern (szerk.) *Husserliana* XV. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1980. Logische Untersuchungen II/2. Ursula Panzer (szerk.) *Husserliana* XIX/2. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2003. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Robin D. Rollinger – Rochus Sowa (szerk.) *Husserliana* XXXVI. Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Rochus Sowa – Thomas Vongehr (szerk.) *Husserliana* XLII. Dordrecht, Springer.
- Marbach, Eduard 1974. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserl*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc 2002. Un moment français de la phénoménologie. *Rue Descartes. Collège international de philosophie* 35. (2002. március.) 13.
- Marion, Jean-Luc 2007. *Étant donné*. Paris, PUF.
- Micali, Stefano 2008. *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht, Springer.
- Richir, Marc 2000. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelle fondations*. Grenoble, Millon.
- Sellars, Wilfried 1963. Philosophy and the Scientific Image of Man. In uő: *Science, Perception and Reality*. London, Routledge & Kegan Paul. 1–40.
- Tengelyi László 2007. Az új fenomenológia Franciaországban. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Budapest, Akadémiai. 1346–1371.
- Tengelyi László 2008. Fenomenológia mint első filozófia. *Világosság*. 47/3–4. 49–59.
- Tengelyi László 2010. A fenomenológia módszertani transzcendentizmusa. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/1. 9–22.
- Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg–München, Karl Alber Verlag.
- Whitehead, Alfred North 1919. *The Concept of Nature. The Tarner Lectures Delivered in Trinity College, November 1919*. Minneapolis, Filiquarian Publishing LLC/Quontro o. J.

A metafizika és a végtelen

Tengelyi László emlékének

Tengelyi László utolsó, *Világ és végtelen* címet viselő művének legfőbb célkitűzése egy olyan fenomenológiai metafizika kidolgozása, amely új fényt vet a világ nyitottságának (*die Offenheit der Welt*) a fenomenológiában gyakran elemzett jelenségére. A Tengelyi által „metontológiai transzcendentalizmusnak” nevezett gondolkodásmód ezért a „naturalista autarkizmussal” való „agonális ellentétben”¹ nyeri el értelmét, az utóbbi ugyanis a világot és a természetet éppen „egy önmagában zárt egészként fogja fel” (Tengelyi 2014. 435). A mű elképzelését meghatározó legalapvetőbb ellentét tehát a „nyitott” és a „zárt egész” fogalmai között húzódik.

Bár a világ nyitottságának Tengelyi elképzelésében szerepet játszó problémája a végtelen fogalmával áll kapcsolatban, azonban ebből mégsem következik, hogy a naturalista autarkizmus „zárt” világképe szükségképpen véges lenne. A műben a „nyitott” és a „zárt” ellentéte nem a végtelen és a véges, hanem a potenciális és az aktuális végtelen ellentétével kapcsolódik össze. Ha azonban azt gondoljuk, hogy a nyitottság oldalán egyértelműen a „mindig tovább fokozható”, potenciális végtelen áll, akkor elhamarkodottan ítélünk. Tengelyi a világ nyitottságát megalapozni kívánó metafizika alapvonalainak felvázolásakor Georg Cantor gondolataihoz kapcsolódik. Ennek az elgondolkozásnak a legfőbb filozófiai hajtómotorja azonban éppen az volt, hogy szembehelyezkedjen „azzal az arisztotelészi-skolasztikus eredetű tétellel, amely szerint *infinitu actu non datur*” (Tengelyi 2014. 439). Tengelyi – Marc Richirhez csatlakozva – éppen az *aktuális végtelen* cantori „rehabilitációjának” gondolatából indul ki, és osztja Cantornak azt a nézetét is, hogy a potenciális végtelen csupán a végtelen egy „nem tulajdonképpeni fogalma” (Tengelyi 2014. 465, 467–468).

Azt a szerepet azonban, amelyet a végtelen fogalma az így kialakuló metafizikában betölt, még a cantori elgondolásnál is hangsúlyosabban határozza meg a husserli fenomenológia. A könyv utolsó, nagy záró részében, amely majdnem

¹ A metontológia, az agonialitás, illetve a naturalista autarkizmus fogalmaira nem fogok kitérni, de ez a jelen tanulmány megértéséhez nem is szükséges.

kizárólag a végtelen fogalmával foglalkozik, Tengelyi végső soron azt a kérdést mérlegeli, hogy „Husserlnek a végtelenről alkotott fenomenológiai felfogása mennyiben felel meg Cantor alapintencióinak, és mennyiben távolodik el azoktól” (Tengelyi 2014. 438). A következőkben azt a „kettős kötést” próbáljuk meg értelmezni, amely a Husserl által felfedezett fenomenológiai, és a Cantor által bevezetett matematikai végtelen fogalmát összekapcsolja egymással.

A mű gondolatmenetében, illetve elsősorban a „világ végtelenjével” foglalkozó részben a Cantorral való kapcsolat kettőssége explicit formában megjelenik: egyrészt a fenomenológia elemzésekre támaszkodva Tengelyi arra a belátásra jut, hogy a tapasztalati szférát, illetve az életvilágot benépesítő alakzatokat „nem-cantori értelemben vett kontinuumfenoménekként” (Tengelyi 2014. 505) kell felfognunk, ehhez azonban azonnal hozzátesszi: „ezek a [...] fenomének a tiszta gondolkodást a cantori értelemben vett aktuális-végtelen felé hajtják tovább” (Tengelyi 2014. 505). Ez az utóbbi gondolati mozgás azonban egy olyan „idealizáció [...], amely túlvezet az életvilág határain” (Tengelyi 2014. 505). Husserlnek a cantori transzfinit fogalmával való hosszas küzdelme Tengelyi szerint végül is oda vezet, hogy Husserl „radikálisan eltávolodik Cantor transzfinit fogalmától” (Tengelyi 2014. 546). A cantori, matematikai végtelen így látszólag idegen a műben vizsgált, az életvilág szemléleti adottságához köthető fenomenológiai végtelenfogalomtól.

Valójában azonban a *Világ és végtelen* lapjain Cantor elképzelései nem pusztán egy olyan elméletként jelennek meg, amellyel a tapasztalati szférát jellemző végtelen fogalmát *szembe kellene állítanunk*, és nem is csak olyanként, amely csupán egy – a tapasztalati végtelen fogalmán túlmutató – idealizáció eredménye lenne. Az a „lökés”, amely a szemléleti alapon álló fenomenológiai gondolkodást a „cantori idealizáció” irányába hajtja tovább, magából a szemléletileg adott régióból meríti az erejét, s maga is bizonyos Cantor által felfedezett törvények szerint fejti ki a hatását. Tengelyi világossá teszi, hogy Marc Richir törekvéseihez csatlakozva maga is „olyan módon igyekszik átalakítani a »fenomenológia mező« fogalmát, hogy Cantor gondolatai ezen a tőlük távol eső területen is alkalmazhatóak legyenek” (Tengelyi 2014. 465). A Cantor elképzelései nyomán kialakuló végtelenfogalom valójában nem csak a „szembenállás”, és nem is csupán egy az életvilágból kiinduló, ám végső soron elkerülendő „idealizáció” révén kapcsolódik a tapasztalati végtelen műben vizsgált fogalmához.

Az absztrakt, matematikai végtelen és a fenomenológiai elemzésekben szerepet játszó tapasztalati végtelen viszonyát magát is a diakritikai módszerrel kell jellemeznünk, amelyet – igaz, más problémákkal kapcsolatban – Tengelyi az egész műben igyekszik érvényesíteni. E módszer révén ugyan a „látszólag egybeeső fogalmakat utólagosan egymástól megfelelően elkülönítjük, ámde ezt anélkül tesszük, hogy az ily módon elkülönítettek szükségszerű összetartozását

ezzel megkérdőjeleznék” (Tengelyi 2014. 301).² Az így nyert „kontraszt jelenségek” tehát „a különbségeik ellenére szükségképpen összetartoznak” (Tengelyi 2014. 301). A következőkben a tapasztalati és a matematikai végtelen eme „összetartozásának” az alapjait próbáljuk meg feltárni. A végtelennek az eddigiek során csupán terminológiailag bevezetett két fogalma maga is ennek az interpretációs kísérletnek a során nyer majd pontosabb értelmet.

I. A DIALEKTIKUS FOGALOMALKOTÁS ELVEI

Azt a sajátosságot, amelyben a két fogalom összetartozása kézzelfogható módon megjelenik, amely tehát egyként jellemzi a végtelen cantori felfogását és a tapasztalati végtelen fenomenológiai elképzelését, Tengelyi a „dialektikus fogalomalkotás” Cantortól származó kifejezésével jelöli meg.³ Ez a jellegzetesség arra az eljárásra vonatkozik, amelynek segítségével Cantor a végtelen fogalmán belül egy hierarchiát állít fel, vagyis oly módon különböztet meg egymástól végtelenül sok „végtelen számot” (*transzfinit* számokat, vagy – más kifejezést használva – végtelen „*kardinális* számokat” vagy végtelen *számosságokat*), hogy azok nagyság szerint összehasonlíthatóak és rendezhetőek legyenek. Cantor e feladat megoldásához egy újabb számfogalmat vezet be: a *rendszám* fogalmát. A hierarchiába rendezhető végtelen számok „megalkotásának elveit” a rendszám fogalmára támaszkodva fogalmazza meg.

A végtelen *számosságok* hierarchiájához tehát a *rendszámokra* alkalmazott két alapelv alkalmazása vezet el. Ennek megfelelően két különböző módon tudunk újabb rendszámokat előállítani: egyrészt egy már adott rendszámtól mindig újabb rendszámokhoz jutunk egy egység ismételt hozzáadása révén, másrészt viszont egy új rendszámokhoz jutunk az úgynevezett „végtelen határátmenet”, vagyis végtelen sok egymást egy egység hozzáadása révén követő rendszám *uniója* révén is. Az egymást egységnyi távolságra követő rendszámok bármelyikénél nagyobb rendszámok közül az ilyen úgynevezett „limeszrendszámok” lesznek a legkisebbek.

Belátható, hogy az egymásból egy egység hozzáadása révén nyert végtelen rendszámok *azonos számosságúak*, tehát ilyen szempontból egyetlen osztályt alkotnak, a limeszrendszámok viszont *nagyobb számosságúak*, mint azok, amelyek

² A diakritikai módszert, ahogyan azt az *Élettörténet és sorsesemény* című kötet első része tanúsítja, Tengelyi már a második fenomenológiával foglalkozó műve óta folyamatosan alkalmazta. (Sőt, ahogyan arra Szegedi Nóra felhívta a figyelmemet, a kifejezés már az *Autonómia és világrend* lapjain is előfordul.) A Merleau-Ponty-tól eredeztetett módszer azokban az általános körvonalaiiban, ahogyan az a *Világ és végtelenben* is megjelenik, gyakorlatilag azóta változatlan maradt. Vö. Tengelyi 1998. 34–38.

³ Cantor 1932. 148 és Tengelyi 2014. 442, valamint a harmadik rész B. alrészének I/2. fejezete (Tengelyi 2014. 450–463).

uniójaként előálltak, tehát ezek nem csupán újabb *rendszámokat*, hanem újabb végtelen *számosságokat* is meghatároznak. Ha a nagyobb számosságú rendszámok által megnyitott osztályokhoz mindig egy újabb (ún. transzfinit) számot rendelünk, akkor a két elv, vagyis egy egység újra és újra történő hozzáadása, valamint a határátmenetek képzése révén transzfinit, vagyis végtelen számok egy végtelen hierarchiája áll elő.⁴

Ez a folyamat, illetve a fogalomalkotásnak ez a módja azért nevezhető dialektikusnak, mert egyrészt az elveink révén „egyfajta *potenciális végtelenséget* – az „és így tovább” végtelenségét – tulajdonítjuk a transzfinit számok területének” (Tengelyi 2014. 451), másrészt azonban „az így adódó végtelen sorozatok mindegyikét, mint egy adott egészt” vesszük tekintetbe, vagyis azáltal, hogy egy új transzfinit számot rendelünk minden ilyen végtelen sorozathoz, „egy *aktuálisan végtelen* sokaságként vesszük számításba azokat” (Tengelyi 2014. 451). „Azoknak a rendszámoknak a halmazát, amelyek egy meghatározott számossághoz vannak hozzárendelve, egyrészt [...] egy előrehaladó sorozatként vesszük figyelembe, másrészt úgy, mint amely egy feltétlen egészt alkot” (Tengelyi 2014. 459). A dialektikus fogalomalkotás révén „*aktuálisan végtelen* sokaságok különféle, *egymást követő fokozatai*” (Tengelyi 2014. 459) különülnek el egymástól, s így *aktuális és potenciális* végtelen a transzfinit területén összekapcsolódik egymással.

⁴ Tengelyi részletes ismertetéseit olvasva a halmazelmélethez valamelyest értő olvasó számára felmerülhet a kérdés, hogy a végtelen számosságok hierarchiájának generálásakor miért nem megfelelő út, ha a legkisebb végtelen számosságú halmaznak, vagyis a nem-negatív egész számok halmazának vesszük a hatványhalmazát (vagyis az összes részhalmazának a halmazát), majd ennek a halmaznak a hatványhalmazát, és így tovább (illetve ezen hatványhalmazok számosságait). Amint Cantor tétele bizonyítja, így egyre nagyobb számosságú halmazokhoz jutunk (bármely x számosságra az ilyen számosságú halmaz hatványhalmazának számossága 2^x , és az említett tétel megmutatja, hogy $2^x > x$). Ezzel az eljárással azonban az a probléma, hogy nem tudjuk bizonyítani: bármely x végtelen számosság esetén a x számosságnál nagyobb számosságok közül 2^x a legkisebb, vagyis, hogy 2^x a x számosság x^+ -al jelölt rákövetkezője. Az viszont egyszerűen bizonyítható, hogy x^+ éppen az összes x számosságú *rendszám* halmazának számossága (Hajnal–Hamburger 1989. 92, 10.4 tétel). (Ez a bizonyítás két tézist is feltételez: egyrészt, hogy van a nem-negatív egész számok halmazánál nagyobb számosságú halmaz – ezt Cantor tétele bizonyítja –, másrészt, hogy az említett számosságnál nagyobb számosságok között van legkisebb, ezt pedig Zermelo tétele, vagyis az úgynevezett jólrendezési tétel bizonyítja, amely ekvivalens a kiválasztási axiómával.) Bár Tengelyi mindezt nem említi, de a számosságok hierarchiáját éppen ezért érdemes az általa is ismertetett úton, vagyis a (limesz) rendszám fogalmán keresztül bevezetni. Az az állítás, hogy $x^+ = 2^x$, – amint azt Kurt Gödel, illetve Paul Cohen a \aleph_0 esetben bizonyította – független a halmazelmélet szokásos axiómáitól, vagyis nem bizonyítható és nem is cáfolható azok alapján. (Itt \aleph_0 -al szokásos módon a legkisebb végtelen számosságot, vagyis a nem-negatív egész számok halmazának számosságát jelöljük. Mivel 2^{\aleph_0} éppen a kontinuum számossága, így érthető, hogy az $\aleph_0^+ = 2^{\aleph_0}$ állítást kontinuum-hipotézisnek, az előbb említett általános, minden számosságra vonatkozó formát pedig *általánosított* kontinuum-hipotézisnek nevezik. Gödel bizonyítása szerint a szokásos axiómák alapján ez az utóbbi sem cáfolható, és Cohen bizonyításából következik, hogy nem is bizonyítható [ha bizonyítható lenne, akkor a kontinuum-hipotézis is az lenne, hiszen az utóbbi következik az előbbiből].)

Ha a Cantor előtti, tehát például a Kant által is alkalmazott fogalmi keretek között maradunk, akkor azt kell mondanunk, hogy ami *potenciálisan* végtelen, tehát ami az „és így tovább módján” mindig tovább folytatható, az *aktuálisan* szükségképpen véges. Egy potenciálisan végtelen sor éppen azért folytatható tovább, mert aktuálisan *véges*: ha aktuálisan végtelen lenne, akkor már nem lenne tovább „fokozható”. Potenciális és aktuális végtelen ezek között a fogalmi keretek között kizárják egymást.

A transzfinit Cantor által felfedezett szférája éppen ezt a két, látszólag ellentétes tulajdonságot egyesíti: olyan *aktuálisan végtelen* számokat foglal magába, amelyek – annak ellenére, hogy végtelenek – *mindig tovább fokozhatóak*. A korábban ellentétesnek mutakozó tulajdonságok ezen a területen így dialektikus viszonyba kerülnek egymással.

II. A TRANSZFINIT SZFÉRA ÉS A KELETKEZÉS ELVEI

Cantor ezen felül úgy véli, hogy a „transzfinit az őt kitöltő alakzatok és formák révén szükségképpen egy abszolútra utal” (Cantor 1932. 405). Tengelyi szerint ezért a transzfinit területén dialektikus módon összekapcsolódó fogalmak az abszolút végtelen „két oldalának” (Tengelyi 2014. 467) felelnek meg: „a pozitív oldalnak az aktuális tulajdonképpeni végtelensége, a negatív oldalnak viszont a potenciális nem tulajdonképpeni végtelenje” (Tengelyi 2014. 467). Potenciális és aktuális összekapcsolódásának dialektikus természetét talán még közelebbről megvilágítja az, ahogyan Cantor, Platón *Philéboz*sától ihletve, az általa felfedezett transzfinit szférát mint „határ” és „határtalan” keverékét írja le. A transzfinit szféra ennek megfelelően a véges és az abszolút végtelen között egy „köztes területet” (Tengelyi 2014. 484) jelöl ki, és – ahogyan Tengelyi többször is hangsúlyozza – Cantor szerint a „végtelen számsor [...] egy bizonyos értelemben az abszolút megfelelő szimbóluma” lesz (Cantor 1932. 205; Tengelyi 2014. 440).

Ezen a ponton Tengelyi – elsősorban Marc Richirt követve – a cantori dialektikus fogalomalkotásnak egy olyan dinamikus értelmezést ad, amelyet követve az általa kidolgozott fenomenológia fokozatosan eltávolodik a cantori elgondolásoktól.⁵ E szerint az értelmezés szerint a dialektikus elvek által meghatározott

⁵ Tengelyi ennek a „dinamikus metafizikai” értelemben vett végtelenfogalomnak az eredetét Plótinoszig visszamenő, részletes történeti vizsgálódások révén tárja fel. Ez a fogalom az, amelyre támaszkodva az elemzések fokozatosan eltávolodnak a cantori, „kvantitatív matematikai” fogalomtól (Tengelyi 2014. 475). Ezeket a történeti elemzéseket elsősorban a harmadik rész B. alrészének II–III. szakaszai tartalmazzák. A történeti előzmények közül Tengelyi számára kiemelkedő fontosságú „az Arisztotelészre visszavezethető »intenzív végtelenfogalom«”. Meglepő módon a „nyitottság” általa is használt Husserli fogalma ettől „jóval kevésbé radikálisan tér el, mint a Cantori transzfinit fogalmától” (Tengelyi 2014. 546). Az arisztotelészi fogalomra vonatkozó elemzéseket elsősorban az előbb említett III. szakasz tartalmazza.

szférát a benne egyesülő ellentétek miatt egy olyan fogalmi feszültség jellemzi, amely a két pólus között történő, az egyik pólustól „távoldó”, a másikhoz „közeledő” *mozgásban*, vagyis egyfajta *dinamikában* nyilvánul meg. A transzfinit szférára jellemző dialektika a szféra elmeit egy folyamatos, minden határon túl, az „abszolút határtalan” felé tartó mozgásban tartja. Tengelyi – ismét Richir követve – azt is világossá teszi, hogy az a terület, amelynek a dinamikájáról itt szó van, nem más, mint a „gondolkodás”, a szóban forgó dinamika specifikusabb formája pedig a „gondolkodás kreativitása” (Tengelyi 2014. 464). „Richir számára nem a készen adott, az érvényes, a már felismert jelenti a tulajdonképeni rejtélyt, hanem a keletkezés. [...] A teremtő gondolkodás fenomenológiája, a felbukkanó értelemalakzatok genetikusan analízise az, ami őt igazán izgatja” (Tengelyi 2014. 464).

A két elgondolás között ezen a ponton megnyíló távolság ennek megfelelően abban áll, hogy Cantor – szemben az előbb említett „dinamikus” értelmezéssel – a transzfinit területét és az azt meghatározó „dialektikus elveket” nem a keletkezés elveiként, hanem egy egészében és aktuálisan adott terület deskriptív törvényeként fogja fel. Ebből adódik, hogy a Tengelyi által elképzelt fenomenológiai metafizika „anélkül ragadható meg [a cantori értelemben vett] transzfinit metafizikájaként, hogy ez a metafizika Cantor eredeti metafizikai felfogásával a legcsekélyebb mértékben is érintkezne” (Tengelyi 2014. 534). Tengelyi tehát a cantori *dialektikus fogalomalkotás* elveit úgy alkalmazza, hogy eközben a legkisebb mértékben sem osztja Cantornak a transzfinitre vonatkozó *metafizikai* elképzeléseit. Mi sem áll távolabb a fenomenológiától, mint például az, ahogyan Cantor a transzfinit egy interpretációjaként „a fizikai éter elméletre támaszkodva feltételezi, hogy a materiális testeknek végtelen sok egymástól legalább egy tulajdonságában különböző összetevője létezik” (Tengelyi 2014. 535). Mi is azonban pontosan az a gondolat, amelyet a Richir–Tengelyi-féle fenomenológia Cantor elgondolásából megpróbál megőrizni?

A teremtő gondolkodás hajtómotorját Richir, és őt követve Tengelyi, a következő, Cantortól eredeztethető gondolatban véli felfedezni: a diagonális eljárás bármely változatában szerepel egy halmaz, illetve egy rá vonatkozó elv (például az a gondolat, hogy egy adott megszámlálhatóan végtelen halmaz összes részhalmazának a halmaza, illetve a valós kontinuum egy egységnyi szakaszának pont-halmaza maga is megszámlálható), amely feltétlen adottsága „egyrészt nem más, mint amit meg szeretnénk cáfolni, ám ugyanekkor másrészt ez adja a kezünkbe azt az eszközt is (a diagonális halmazt), amelynek a segítségével a cáfolatot el tudjuk végezni. Ebben az értelemben saját megsemmisítése a célja. (Egyszerre a céltábla és a fegyver.)” (Tengelyi 2014. 458.) A számosságok megalkotását szabályozó, dialektikus fogalmakat egyesítő elvek, illetve a számosságok megkülönböztetésének belőlük adódó elve „azért alkalmas az egyre magasabb számosságok fokozatokban történő megalkotására, mert egy halmaznak mint feltétlen egésznek a tételezése csíra formában magában hordozza az önfelszámolás

lehetőségét, és így túlvezet önmagán” (Tengelyi 2014. 458).⁶ Azt a dinamizmust tehát, amely az itt tárgyalt elképzelés szerint az elme kreatív működését jellemzi, valójában egy Cantor által más területen felfedezett elv vezérli. Ez a mindkét területet meghatározó elv önmagukat felszámoló és így „önmagukon túlmutató”, tehát fokozatosan továbbalakuló, ám egyszersmind minden lépésben teljes egészében és végtelenként adott elemek sokaságát határozza meg. Az önfelszámolás révén önmagán túlmutató adottság gondolata az, amelyet a Richir–Tengelyi-féle metafizika Cantor elképzelései mögött felfedezni vél, és amelyet a produktív gondolkodás, illetve tapasztalat kreativitásának leírásában maga is fel kíván használni. Ez valójában az utolsó olyan pont, amelyen a két gondolkodás még látszólag együtt halad.

Meglepő módon az a gondolat, hogy valamiképpen egy és ugyanazon elv áll a gondolkodás bizonyos „mozgástörvényei” és a végtelen illetve a feltétlen egy sajátos formáját meghatározó törvényszerűségek mögött, Cantor elképzelésit – Cantor saját szándékai ellenére – Kant elgondolásaival, elsősorban a kanti *anti-nómiatannal* kapcsolja össze. E rokonság azért meglepő, mert – ahogyan Tengelyi is idézi – Cantor szerint „semmi sem tett többet azért, hogy az emberi észet és annak képességeit diszkreditálja, mint a kritikai transzcendentális filozófiának éppen ez a fejezete” (Tengelyi 2014. 460–461). A következő lépésben ezt az ellentmondásosnak tűnő kapcsolatot fogjuk megvizsgálni.

⁶ Nem vagyok benne biztos, hogy azok a megfogalmazások, amelyek a könyvnek ezen a pontján találhatóak, minden szempontból tarthatóak. Úgy tűnik, ezekben két tézis kapcsolódik össze egymással: az önfelszámolás és a produktív kreativitás gondolata. Az világos, hogy az itt tárgyalt két indirekt érv bizonyos értelemben tartalmaz „önfelszámoló halmazokat” vagy „önellentmondó elveket”. Az egyikben például – amely a valós kontinuumról mutatja meg, hogy nem megszámlálható – abból a feltételezésből kiindulva, hogy a szóban forgó halmaz megszámlálható, belátjuk, hogy nem megszámlálható, amiből egyszerűen következik, hogy nem megszámlálható. A feltevésünk ebben az értelemben önfelszámoló (ha igaz lenne, akkor hamis lenne, tehát hamis). Mivel a feltevés egy függvény létezését mondja ki, így az önellentmondó elv egy „önfelszámoló halmaz” segítségével is megfogalmazható. (Ha létezne az adott függvénynek megfelelő halmaz, akkor nem létezne, így nem létezik.) Az is igaz, hogy a bizonyítás során – az úgynevezett diagonális eljárás révén – előállítunk egy új elemet, amelyről belátható, hogy nem eleme egy a kiinduló feltevés szerint „teljes” és bizonyos értelemben zárt halmaznak, tehát a bizonyítás során megjelenik valami olyasmi, amit produktívitásnak nevezhetünk. Az önfelszámolás és a produktivitás kapcsolata azonban nem írható úgy le, ahogyan azt Tengelyi sugallja. Véleményem szerint nem áll az az összefüggés, hogy *miel* egy halmaz (vagy elv) az itt tárgyalt értelemben önfelszámoló, *ezért* produktív. A probléma részleteit nem is szükséges elemezni. A nehézséget megfelelően szemlélteti már az a tény is, hogy a számoosságok hierarchiájának „genezise”, amelyből Tengelyi az „önmagukon túlmutató elemek” egymás utáni keletkezésének, vagyis a produktívitásnak a képét meríti, *nem* a hatványhalmaz-képzés segítségével, hanem a limeszrendszámok révén történik. (lásd fentebb az 4. lánkjegyzetben elmondottakat.) Tengelyi saját példája tehát *éppen egy olyan produktívítást szemléltet*, amelynek valójában nincs köze sem az önfelszámoláshoz, sem a diagonális eljáráshoz. A probléma minden részletére itt nem tudok kitérni, ám a produktívítással kapcsolatos lényeges összefüggésre az írás végén még visszatérek. Ott igyekszem rámutatni, hogy pontosan mi is a kapcsolat a diagonális eljárás és a produktívítás jelensége között. (Lásd alább az utolsó lánkjegyzetet.)

III. A VÉGTÉLEN ÉS A TRANZSCENDENTÁLIS ÉSZESZMÉK

A kanti és a cantori dialektika összefüggését a Tengelyi által használt, ám valójában husserli eredetű szlogennel foglalhatjuk össze, hogy a fenomenológia elképzeléseiben a „lehetséges tapasztalatok végtelen rendszere egy kanti értelemben vett észeszme”⁷ (Tengelyi 2014. 539), vagyis, tömörebben „egy *végtelen* kanti észeszme”. Ez a megfogalmazás nemcsak a kanti és a cantori elgondolások kapcsolatát lesz képes megvilágítani, hanem azt is: Cantor maga miért gondolta úgy, hogy saját, végtelenről szóló elképzelései érvényen kívül helyezik a kanti antinómiatant. Azonnal látni fogjuk ugyanis, hogy a kanti *dialektika* éppen az aktuális végtelen fogalmának *tagadására* épül: Kantnál az észeszme egy bizonyos értelemben *végesek*. Amikor Tengelyi a kreativitás, illetve a tapasztalat hajtómotorjának egy *végtelen* kanti észeszmet tesz meg, akkor Cantorra támaszkodva igyekszik „kiigazítani”, illetve a fenomenológia számára „alkalmassá tenni” Kant elképzeléseit.

Mindenekelőtt azt kell megértenünk, hogy Cantor eredeti elképzelését már a „cantori dialektikának” az eddigiek során kidolgozott interpretációja is óhatatlanul összekapcsolja a kanti transzcendentális észeszme gondolatával. Ez az értelmezés az eredeti cantori gondolatok bizonyos elemeit a „létesülés”, pontosabban a „gondolatok keletkezésének” területére helyezi át. Amennyiben a gondolatok alatt az emberi megismerés tágabb értelemben felfogott szféráját értjük, akkor azt kell mondanunk: éppen ezen a területen hatnak azok a kanti észeszme is, amelyek nem mások, mint a hagyományos speciális metafizikai alapfogalmak (lélek, világ, isten). Mindenekelőtt, Tengelyi törekvéseivel összhangban, ezek a fogalmak Kant elképzelései szerint sem vonatkoznak már eleve adott tárgyakra: nem jelenhetnek meg nekik megfelelő „tárgyiságok”. E miatt az eszméknek – szemben az egyéb fogalmakkal – ugyan nincs „objektív realitásuk”, azonban mégsem olyan „jogtalanul bitorolt” vagy „kitalált” metafizikai fogalmak, amelyeket csupán egy letűnt kor muzeális emlékeiként kellene nyilvántartanunk. Amint közismert, a „feltétlen totalitásnak” ezek az észbeli eszméi

⁷ Ezt az elképzelést a *Világ és végtelen* utolsó előtti, *A végtelen mint tapasztalati kategória* című része tárgyalja (Tengelyi 2014. 354–544). A tapasztalati végtelennek a kanti értelemben vett észeszme fogalmával való kapcsolata már a *Tapasztalat és kifejezés* idején is nagy hangsúlyt kap Tengelyi gondolkodásában, lásd különösen a *tapasztalat és végtelen* című esszét (Tengelyi 2007. 107–123), bár a *Világ és végtelen* idejére a koncepció, amelybe ez az elképzelés illeszkedik, jelentős módosulásokon megy át. A *Tapasztalat és kifejezés* idején – bár itt még nincs explicit módon szó Cantorról – a „dolog” sokkal egyértelműbben egy cantori értelemben vett, *aktuálisan adott* végtelen formáját ölti. „A dolog a maga teljes körű adottságában nem más, mint a róla adódó összes lehetséges jelenség mindenoldalúan végtelen kontinuum” (Tengelyi 2007. 122). Természetesen a „dolog” ebben a formában „soha nem állhat előttünk” (Tengelyi 2007. 122), ám a dolog–jelenség kanti kettőssége helyére a fenomenológiában akkor is a „részaspektus és összkontinuum kettőssége kerül” (Tengelyi 2007. 123), tehát az aktuálisan adott végtelen „összkontinuum” ebben az elképzelésben is szerepet játszik. A következőkben térünk ki arra, hogy pontosan miként.

Kantnál a mindig feltételeket kereső, tapogatózó, tudományos kutatást végző diszkurzív értelem rejtve maradó, *regulatív elveiként* működnek. A kanti rendszerben a soha nem realizálódó feltétlen az, amely a mindig további feltételek után kutató gondolkodást, vagyis az értelmet folyamatosan *mozgásban tartja*. Az ugyan egy *transzcendentális látszat* csupán, hogy ezeknek az eszméknek ténylegesen megfelelnek tárgyak, ám ez mégsem jelenti, hogy közvetett módon ne lenne közük azokhoz a tárgyiságokhoz, amelyeket az értelem meghatároz. Kant elképzelései szerint ugyanis az értelem a maga „tárgyait” éppen az észeszmék kényszere alatt határozza meg, illetve fedezi fel. Ezek tehát már Kantnál is olyan „dinamikus elvek” alapjául szolgálnak, amelyek hasonló szerepet töltenek be, mint a „kreatív gondolkodás” most említett dialektikus elvei.

Mivel azonban a transzcendentális észeszmék Kantnál nem mások, mint a hagyományos, speciális metafizika alapfogalmai, így a *kanti dialektika* természetesen maga sem más, mint a metafizika egy különleges formája: egy olyan problematikus metafizika, amelyben a hagyományos metafizika alapfogalmai a nélkül jutnak lényeges, regulatív szerephez, hogy a nekik megfelelő „tárgyak” létezéséről bármit is mondhatnánk. Ugyanilyen szerepe van a végtelen fogalmának, illetve a neki megfelelő dialektikus elveknek a Tengelyi által javasolt metafizikában. Tengelyi már a mű legelső lapján határozottan leszögezi, hogy a metafizikát abban a kanti értelemben kell értenünk, amelyben az egy „nyugtalanító *probléma*” (Tengelyi 2014. 13). Ennek megfelelően az ebben a metafizikában szerepet kapó végtelen fogalom nem dönt semmiféle végtelen valóság létéről, legyen az akár isten akár a világ; amint láttuk, az a szféra, amelyhez egyáltalán köze van, és amelynek a működését szabályozza, a „kreatív gondolkodás”. Mennyiben távolodik azonban el a „problematikus metafizikának” ez a változata attól a konkrét formától, amelyben Kant igyekezett azt megvalósítani? Éppen annyiban, amennyiben Cantor gondolataiból kiindulva Tengelyi az aktuális végtelen fogalmát próbálja meg egy kanti értelemben vett észeszmeként felfogni. A következő lépésben érdemes ennek az alapvető különbségnek a részleteit megvizsgálni.

Kant *A tiszta ész kritikájában* a transzcendentális eszmékről általában szólva elsőként egy egyértelmű definíciót ad: „az ész fogalma nem egyéb, mint valamely adott feltételeshez tartozó feltételek totalitásának fogalma” (Kant 2004. 318. B/379). Ehhez azonban azonnal hozzáteszi: „Ám mivel a feltételek totalitását csupán a feltétlen teszi lehetővé, és megfordítva, maga a feltételek totalitása mindenkor feltétlen, így az ész valamely tiszta fogalma [...] a feltétlen révén nyer meghatározást” (Kant 2004. 318. B/379). Az ész fogalmait, vagyis az eszméket tehát Kant általános meghatározása egyrészt azonosítja a *feltétlen*, másrészt a *totalitás* fogalmaival, s így végső soron az utóbbi kettőt azonosítja egymással. Ahogyan azonban az általános meghatározástól eljutunk a feltétlen fogalmának specifikusabb változataihoz, pontosabban az *antinómia* fejezethez és az ott szerepet játszó természet vagy világ eszméjéhez, az utóbbi ekvivalencia megbomlani

látszik. „Ezt a feltétlent mármost vagy úgy gondoljuk el, mint ami csupán a sor egészében áll, amelyen belül tehát minden tag feltételes volna, és csak az általuk alkotott egész lenne teljességgel feltétlen” – ez lenne a totalitás fogalma –, „vagy pedig az abszolút feltétlen csupán része a sornak, s a sor többi tagja alárendelődik neki, maga ez a rész azonban semmilyen feltételnek nem rendelődik alá” – ez lenne a szigorúbb értelemben vett feltétlen fogalma. A totalitás esetében Kant most „végtelen regresszusról”, „határtalanról” beszél, a feltétlen esetében viszont „kezdetről” és „határról”. Az *antinómiatanban* vizsgált ellentét, a kanti dialektika az ész ezen kétféle értelemben vett feltétlenfogalma között áll fenn: ezen a terepen az ész ütközik össze önmagával.

Számunkra azonban most csupán annyi a lényeges, hogy a totalitást és a feltétlen kezdetet kifejező észfogalmak szembenállása első pillantásra végtelen és véges szembenállásaként jelenik meg. A feltétlen ugyanis ebben az esetben egyrészt feltételes elemek egy *végtelen* sorával, másrészt a feltételek sorát lezáró, abszolút értelemben adott kezdettel, tehát feltételek egy *véges* sorával lenne azonos. Az előbbiről, amelyre Kant „végtelen regresszusként” is hivatkozik, azonban azonnal megjegyzi: bár ebben a végtelen sorban „a regresszus soha nem fejeződik be”, azonban a sor mégis „teljes egészében adva van, s így csak *potenciális* értelemben nevezhető végtelennek” (Kant 2004. 361. B/445).

Amint azonban már láttuk, az, ami potenciálisan végtelen, aktuálisan véges. Az antinómiákban egymásnak feszülő két elv ezért nem véges és végtelen, hanem kétféle véges sor követelményét fogalmazza meg. A feltétlen révén lezárt feltételek és a bármédig tovább folytatható feltételek két *aktuálisan véges* sora az, amit az ész az antinómiákban az értelemről megkövetel. Az *aktuális* végtelen gondolata még mint észeszmé sem léphet fel Kant gondolkodásában. Hogyan is lehet – Kant saját szavaival élve – „teljes egészében adva” valami, aminek semmilyen értelemben, tehát még potenciálisan sincs vége vagy kezdete? Éppen ez a gondolat az, ami azonnal kiváltotta Cantor tiltakozását: a transzfinit területe, amint részletesen is láttuk, pontosan olyan, „teljes egészében adott” alakzatok (halmazok) birodalmára utal, amelyek ennek ellenére aktuálisan végtelenek.

Ha jól értem, Tengelyi ezt a gondolatot próbálja meg egy kanti értelemben felfogott „problematikus” metafizika megalapozásához felhasználni. Ezzel egy olyan paradoxnak ható vállalkozásba kezd, amely a transzfinit, vagyis „a teljes egészében adott” ám mégis aktuálisan végtelen fogalmát – Cantortól eltérően – nem „adottságként”, hanem a „kreatív tapasztalat” egy általános, regulatív elveként, vagyis csak problematikus értelemben alkalmazza. Milyen módon adódhat azonban egy regulatív elv a tapasztalatainkban? Hogyan felelhetünk meg ezen a ponton annak a fenomenológiai követelménynek, hogy minden elemzés valamilyen módon legyen visszavezethető a szemléletileg adott szférájára?

IV. A VÉGTELEN SZEMLÉLETE

Kant az általa bevezetett észeszmékkel kapcsolatban világosan megfogalmazza, hogy „semmiképpen nem adható meg olyan szemlélet, amely [nekik] megfelelne”, és még az is „lehetetlenre vágyik, aki azt akarja, hogy mutassuk be az észfogalmak, vagyis az eszmék objektív realitását” (Kant 2003. 268). Az esztétikum területén azonban szerinte mégis találunk olyan „szimbólumokat”, amelyek valamiképpen kapcsolódnak az észeszmékhez. Ezek ugyan nem „példái” az eszméknek, azonban általuk „egy fogalomhoz, amelyet csak az ész képes elgondolni, s amelynek semmilyen érzéki szemlélet nem felelhet meg, egy olyan szemlélet társul”, amely mégis „analog” a szemlélet egyéb, a tapasztalatainkban megjelenő válfajaival (Kant 2003. 269). A művészet Kant szerint nyújthat olyan szemléleteket, amelyek, ha csupán analog módon is, ám mégis „megérezkítik” az észeszméket.

Ezzel szemben a „tapasztalati végtelennel” összefüggő „észeszme” kapcsán Tengelyi nem a művészethez fordul, hanem a *kategoriális szemlélet* husserli fogalmát hívja segítségül. Részletesen megmutatja, hogy a végtelen a husserli fenomenológia felfogása szerint egy ilyen szemlélet révén „adódik”. Erről a szemléleti formáról – a nélkül, hogy elmerülnénk a részletekben – most elég annyit megemlíteni, hogy ez egy olyan speciális adottságmód, amely nem érzéki, és nem is az érzékiségnek olyan *a priori* formája, amilyen Kantnál a tér, illetve az idő. Ennek ellenére bizonyos értelemben mégis formális: nem a szemlélet formája, hanem egy formára irányuló szemlélet.⁸ Bár nem érzéki, de mivel érzéki elemek kapcsolatai jelennek meg benne, mégis összefügg az érzékivel: Husserl szavaival élve az érzékiségen „fundált”.

Hogyan kapcsolódik azonban a szemléletnek ez a válfaja mindahhoz, amit eddig a végtelenről mint regulatív elvről elmondtunk? Hogyan függ össze a kreatív gondolkodás elve, vagyis egy „újabb”, kanti értelemben vett, ám mégis végtelen észeszme, ezzel a speciális, szemléletileg megjelenő formával? Mindenekelőtt azt a kérdést kell majd megválaszolnunk, hogy miként lehet valami, ami pusztán „regulálja” a tapasztalatfolyamot, mégis szemléletileg adott.

Tengelyi szemlélet és eszme kapcsolatának megalapozásához azt az egyszerű husserli meglátást hívja segítségül, amely szerint a *dolog*, illetve a *tárgy* maga is egy kanti értelemben vett észeszme. A tapasztalatban szemléletileg megjelenő tárgy fogalma az, amelyben összefutnak az eddigi – a végtelenre, a kreatív gondolkodásra, a regulatív észeszmékre és a kategoriális szemléletre vonatkozó – elemzések.

⁸ Az ilyen szemléletek azokra a „formális” vagy „strukturális tartalmakra” irányulnak, amelyeket „olyan formális kifejezések fejeznek ki, amilyenek az »az«, »egy«, »némely«, »sok«, »kevés«, »két«, »van«, »nem«, »melyik«, »és«, »vagy« stb. kifejezések” (Husserl 1984. A 601/B129).

Azon a tézisen, hogy „a tapasztalatilag adott *tárgy* maga is egy kanti értelemben vett eszme”, Husserl az *Ideen I.* egyik fontos zárófejezetében⁹ egyszerűen annyit ért, hogy semmiféle tapasztalt tárgyiaság nem azonos azzal, ami belőle számunkra aktuálisan (valós módon) adott, azzal sem, ami eddig vagy valaha is adódni fog belőle, ám még mindezek összességével sem. A tárgy mindig több, mint amit már láttunk, vagy amit látni fogunk belőle. A tárgy ebben a felfogásban – ahogyan azt már említettük is – aspektusoknak egy olyan végtelen totalitása vagy sora, amely a maga aktualitásában soha nem válik adotttá. Csak egy olyan végtelen eszme, amely – a kanti észeszmékhez hasonlóan – soha nem realizálódik a tapasztalatban. Ez első lépésben csupán annyit jelent, hogy nem adott valós, érzékileg megjelenő formában.

Ehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy a fenomenológia felfogásában minden tárgy, illetve tárgyiaság észlelése egy *kettős* tudat: benne *valamit* – egy esetleg érzékileg megjelenő tárgyi aspektust – mint *valami mást* – egy sohasem érzékileg megjelenő, transzcendens tárgyat – észlelünk. A tárgytapasztalatban egyszerre – bár más-más értelemben – adott az az aspektus, amelyet ténylegesen átélünk, és maga a tárgy, amelynek az aspektusaként az előbbi elemet felfogjuk. Az átélt, valós tárgyi aspektuson *keresztül*, azon fundálva, *nem érzéki módon*, ám mégis szemléletileg adott maga a „végtelen” tárgy is, mint az észlelés „másik pólusa”. Az észlelést jellemző kettős tudatban összefonódik egymással egy nem tárgyiasító, érzéki alapokon álló, és egy tárgyiasító, nem érzéki, intencionális tudat. A „tárgy végtelenje” tehát annak ellenére, hogy aktuálisan végtelen, bizonyos értelemben mégis adott, mégis „megjelenik”. Ráadásul éppen ez a „nem-érzékileg megjelenő elem” az, ami egy végtelen, regulatív elvként meghatározza az érzéki adottságok, a megjelenő aspektusok számára megnyíló lehetőségek horizontját. Ebben az értelemben a tárgy fogalma látszólag egyesíti mindazokat a vonásokat, amelyekhez az eddigiek során Cantor gondolatait fokozatosan átalakítva jutottunk el. Egyetlen kivétel van: nem nyilvánvaló, miben is áll az a korábban említett „kreativitás”, amelyet a tapasztalatfolyam alakulása során a tárgynak mint végtelen, kanti értelemben felfogott eszmének tulajdonítanunk kellene.

V. A TÁRGY „KREATIVITÁSA”

A mű konklúziójában éppen ehhez a kérdéshez kanyarodunk vissza. Tengelyi itt az eddigi gondolatmenetekre támaszkodva azt a problémát vizsgálja: miként lehetséges, hogy az „egyed dolgok ‘nyitott lényegéhez’ mindig újabb tulajdonságok járulhatnak hozzá. Itt azonban nem olyan tulajdonságokról van szó, amelyek újonnan fedezünk fel a tárgyon, hanem amelyek újonnan keletkeznek”

⁹ Lásd az *Ideen* 143. paragrafusát. Husserl 1976. 330.

(Tengelyi 2014. 544). A Bergson nyomán radikális újdonságnak nevezhető jelenség azt a kérdést veti fel, hogy miként bukkanhatnak fel a tapasztalatban olyan új elemek (nemcsak adott tárgyak új tulajdonságai), amelyeket nem jelez előre semmi már adott; amelyek nem vezethetők vissza semmiféle korábban adott tárgyiségekre vagy korábról ismerős tulajdonságokra.¹⁰

Ez a probléma valójában szétfeszíti az egész eddigi gondolatmenetet. Mindezelőtt „ezek a vizsgálódások érthetővé teszik, miért távolodik el immár Husserl Cantornak a transzfinitről kialakított elképzeléseitől. Bár a transzfinit maga is a nyitott végtelen területe, ám elválaszthatatlanul összefonódik a tökéletes meghatározottság tételével. Egy transzfinit halmaz kezdettől fogva jól elkülöníthető elemekből áll” (Tengelyi 2014. 544). Cantor gondolatai a bennük rejlő dialektikus elveket egy *már készen adott*, elkülöníthető elemekből álló szféra meghatározásának szolgálatába állítják, s így végső soron nem alkalmazhatóak egy az egyben a *keletkezés* Tengelyi által vizsgált problémájának megoldásában. Azzal, hogy Husserl megpróbál számot adni a radikális újdonság, vagyis a minden várakozást keresztülhúzó élmények lehetőségéről is, végleg és „radikálisan eltávolodik Cantor transzfinit fogalmától” (Tengelyi 2014. 546). Valójában ugyanis még akkor is egyfajta „tökéletes meghatározottságot” tulajdonítunk a tapasztalatfolyamnak, ha a tárgy eszméjét nem egy aktuálisan adott, objektív realitással bíró fogalomként, hanem egy kanti értelemben vett regulatív elvként ragadjuk meg. Még egy ilyen elv is értelmezhető úgy, mint ami az elkövetkezendő pillanatban fellépő lehetőségek egy *már eleve rögzített horizontjából* emeli csak ki. A radikális újdonság lehetőségét így még a regulatív elvként felfogott végtelen eszme sem világítja meg teljes mértékben. A tapasztalatfolyam egy eleve adott elv vagy lehetőséghorizont alapján mindig csak a korábbiakkal összhangban bontakozhat ki. Ez a felfogás csupán egy olyan „kombinatorikus” újdonságfogalmat eredményez, amelyben a fellépő tapasztalati fázisokat minden pillanatban – akár a végtelenségig – az elmúlt tapasztalatok révén adódó lehetőségek határozzák meg. A jövőben fellépő újdonság így csak a múlt valamiféle „permutációja” lenne, s a tapasztalatfolyam nem hozhatna semmi meglepőt. „Az újonnan előálló és másként meghatározott elemek lehetősége azonban megkérdőjelezi a tapasztalt dolog és a tapasztalati világ teljes meghatározottságának alaptételét” (Tengelyi

¹⁰ A fenomenológiában, amint az közismert, ez a probléma mindezelőtt azért jelenik meg, mert – ahogyan azt Husserl belső időtudatra vonatkozó megfigyelései megvilágították – az időbeli kiterjedés tapasztalatáról csak úgy tudunk számot adni, ha feltesszük: a tapasztalatfolyamban protenciók formájában minden pillanat elővételezi a következőt. Látszólag a jelen pillanat – ahogyan Husserl az úgynevezett *Bernaui kéziratok*ban fogalmaz – szükségképpen „tárt karokkal fogadja” a következőt (Husserl 2001. 13). Mivel azonban protencióinkat végső soron a már elmúlt élményeink határozzák meg, ezért ekkor a jövőbeli szükségképpen egy a múlt által körülhatárolt lehetőséghorizonton belül maradna, tehát ahhoz képest látszólag nem tartalmazhatna „meglepetéseket”. Ekkor azonban azonnal felmerül a kérdés: miként lehetséges valami radikálisan újat tapasztalni. A problémát maga Husserl is világosan látja. A kérdéshez lásd *Az ősbennyomás és a protenciók betöltődése* című esszét (Tengelyi 2007. 157–176).

2014. 546). „Egy diakritikai fenomenológiának” éppen a dolog „máskéntlétnek” (Tengelyi 2014. 546) lehetőségéről kellene számot adnia.

Tengelyi azonban ehhez azonnal hozzáteszi: a fenomenológiának „ezzel a dolog meghatározottságának mint egy kanti értelemben felfogott észeszmének a gondolatát mégsem kell feladnia, ám a lehetséges tapasztalatok végtelen rendszerének többet kell nyújtania, mint üresen hagyott helyek sorozatát” (Tengelyi 2014. 546). Az új módon felfogott, kanti értelemben vett végtelen, illetve nyitottság eszméje már *magába foglalja* a „radikálisan új lehetőségét” mint a tapasztalataink harmonikus kibomlás-tendenciáinak egyik feltételét: „minden ilyen összhang-tendencia a máskéntlétnek olyan nyomait hordozza, amelyek, mivel túlmutatnak a tapasztalat mindenkori összbizonyosságán, megzavarják azt. A máskéntlétnek efféle nyomai nélkül az összhangtendencia többé nem tendencia, hanem teljes értékű adottság volna” (Tengelyi 2014. 547).

Ezek a gondolatmenetek, melyekhez a befejező fejezetben jutunk el, a könyv talán legérdekesebb, ám egyben a legtöbb kérdést nyitva hagyó részei. Ebben a pár bekezdésben annyi mindenestre világossá válik, hogy a fenomenológián belül szükségképpen fellép az igény, hogy megértsük a radikális újdonság tapasztalati lehetőségét. Arra a kérdésre azonban, hogy mik is pontosabban azok a „nyomok”, amelyekben ezek lehetőségfeltételek megjelennek, már nem kapunk választ. Ezen a ponton lehetőség nyílik arra, hogy elszakadva a *Világ és végtelen* gondolatmenetétől továbbgondoljuk a problémát.

VI. A NYITOTT ÉS A ZÁRT

Ha közelebről szeretnénk megérteni a tapasztalati újdonság megjelenésének feltételeit, akkor mindenekelőtt pontosítani kell az eddigi megfogalmazásainkon. Egy tapasztalatainkban felbukkanó újdonság csak azért képes „keresztülhúzni a számításainkat”, csak azért lehet más, mint az, amit a korábbi tapasztalataink alapján várnánk, mert a tárgy *még részlegesen sem volt soha* azonos azzal, ami a tapasztalatainkban belőle megjelent. Ahogyan Husserl egy elejtett, ám teljes tartalmában soha ki nem fejtett megjegyzésében maga is megfogalmazza, a tárgy nem csak „több”, hanem „*bizonyos értelemben más is*” (Husserl 2002. 18), mint a róla a múltban megjelent élményeink *bármelyike*. A tárgynak az élménnyel szembeni többlete, vagyis inkább „alteritása” valójában nem csupán abban áll, hogy a végtelenségig újabb, esetleg „váratlan”, előre nem látható élmények sorát teszi lehetővé, hanem abban, sőt *elsősorban* abban, hogy még az *elmúlt* élményeink is csak egy perspektivikusan *módosult* formában jelenítik meg a tárgy oldalait. A szóban forgó másság nem pusztán egy a jövőben beköszöntő lehetőség, hanem egy mindig – már a múltban is – fennálló aktualitás: nem csupán abban áll, hogy az élményben a tárgy végtelen sok oldala közül mindig csupán egyetlen adódik, nem is csupán abban, hogy a végtelen lehetséges oldal közül az elmúlt

tapasztalataink során csupán véges sok jelenhetett meg, hanem elsősorban abban, hogy minden egyes tárgyi aspektus – „akármennyi” is adódott már belőlük a tapasztalataink során – már *önmagában is más* mint az az oldal, amely rajta keresztül megjelenik. *Egyetlen aspektus sem része a tárgynak*. A tárgy nem csak több, hanem *más is*, mint a róla adódó aspektusok *bármilyen nagy számosságú* sorozata. Ez a másság még *akkor is* fennállna, ha lehetséges lenne egy tárgy végtelen sok aspektusát egyetlen pillanatban átfogni.

Éppen ezért végső soron azt kell mondanunk, hogy a tárgy nem lehet észszeme. Az átélt aspektusok sora valójában nem „közelít” a tárgyhoz: minden aspektus ugyanolyan „távol marad” a tárgytól, mint az előző volt. Tárgy és aspektus között egy *folyamatosan fennálló* szakadék tátong. A radikális újdonság felbukkanását paradox módon egy olyan másság teszi lehetővé, ami *folyamatosan* jelen van, és mindig is jelen volt már a múltban is, vagyis „omniprezens” a tapasztalatfolyamban. Ez viszont – fordítva az eddig hangsúlyozott összefüggésen – azért van így, mert minden olyan tapasztalat, amely valami újat hoz – és típusát tekintve valamikor minden tapasztalatunk ilyen volt –, maga is egy „ugrást” jelent a tapasztalatfolyamban. Éppen ezen a kölcsönös függésen alapul az a lehetőség, hogy a tapasztalataink áramát egy olyan hérakleitoszi folyamként fogjuk fel, amelynek nincs két azonos pontja: minden pontja *lehet* radikálisan új.

A radikális újdonság felbukkanásának *egyik* lehetőségfeltétele tehát az, hogy a tapasztalatfolyam egyes fázisai, vagyis már a *normál módon továbbszövődő* tapasztalatfolyam elemei is, csak a tárgytapasztalatot jellemző kettős tudat két pólusa között fennálló szakadék, vagyis egy „ugrás” révén legyenek értelmezhetőek. Másrészt azonban az is világos, hogy a radikális újdonság felbukkanásakor beálló ugrás nem jelenthet minden szempontból szakítást mindazzal, ami már lefolyt. Egy új fogalom, egy új meglátás vagy egy új ötlet felbukkanása sok szálon kötődik ahhoz, ami már elmúlt. Nem csak az igaz, hogy ilyen kötődések nélkül a felbukkanó újdonság egy beazonosíthatatlan elemet, egyfajta áthidalhatatlan, „skizofrén” törést hozna a tapasztalatfolyamba, hanem az is, hogy ilyen kötelékek nélkül az újdonság tapasztalati értelme maradna megragadhatatlan. Ha az újdonság nem fonódna kontinuus módon össze a már ismerttel, akkor az újdonság tapasztalati értelme maga veszne el: a keletkezés „pillanatában” nem lenne meg az a *kontraszt*, amelyben valami egyáltalán elnyerhetné az „újdonság” értelmét. Ugyanez igaz – *mutatis mutandis* – a keletkezés nélküli tiszta múlás pillanatira is. Ebből adódik, hogy tapasztalataink áramában „keletkezés” és „múlás” folyamatosan és folytonos módon összefonódik egymással. Egy radikálisan új elemek révén folyamatosan „képződő” tapasztalatfolyam éppen úgy elképzelhetetlen, mint egy olyan, amelyben soha semmi radikálisan új nem keletkezik, amely tehát a nélkül „múlik”, hogy benne bármi keletkezne. Az új és a már ismert valójában minden pillanatban és kölcsönösen csak az egymással való kontrasztjuk révén értelmezhető. A normál módon továbbszövődőnek és a radikális

ugrások révén kialakulónak ez a *kölcsönös és kontinuos összefonódása* az, amit egy diakritikai fenomenológiának első lépésben meg kell világítania.

A radikális újdonság problémája ebből adódóan, egy újabb lépésben óhatatlanul felveti a kérdést, hogy a tapasztalatfolyam *genezisében* miként léphetnek fel egyáltalán egymástól *kölcsönösen függő mozzanatok*. Az így keletkező probléma egyik – tisztán logikai – oldala, hogy miként lehetséges egy olyan totalitás, amelyben a feltételes elemek kölcsönösen vagy körkörösén egymás számára feltételként szolgálnak. Egy harmadik lépésben azonban szükségképpen felmerül az a kérdés is, hogy a tapasztalatfolyam genezisének lineáris időben történő kibomlása miként egyeztethető össze azzal, hogy benne egymást körkörösén feltételező elemek genezise zajlik.¹¹

* * *

Végül talán érdemes röviden visszatérnünk a tapasztalatról így kibontakozó kép és a kanti értelemben „problematikus metafizika” kapcsolatára. Világos ugyanis, hogy az egymást kölcsönösen vagy körkörösén feltételező elemek rendszere – a Cantor által rehabilitált aktuális végtelen fogalmához hasonlóan – a „feltétlen egész” egy olyan fogalma, amelynek tapasztalatainkban betöltött szerepével Kant foglalkozott a dialektikában. Egy efféle feltétlen totalitás maga is egy olyan lehetőséggel áll összefüggésben, amelyet a feltétlen felé törekvő értelem lehetséges regulatív elvei között Kant – az abszolút végtelen totalitáshoz hasonlóan – nem vesz számításba. Feltételes elemek egy efféle feltétlen rendszere egyrészt – szemben az *abszolút kezdet* révén adott feltételes elemek sorával – nem tartalmaz egyetlen olyan elemet sem, amelynek a feltétele ne lenne magán a rendszeren belül adva, másrészt – szemben egy *potenciálisan végtelen* sossal – minden részletében aktuálisan adott. E két szempontból hasonló az elemek egy „aktuálisan végtelen” összességéhez. Egy ilyen rendszer azonban annak ellenére feltétlen, hogy egy speciális értelemben mégis *véges*.

Amikor tehát Kant a feltételek totalitásának lehetőségét elemzi, akkor nem csupán a feltételek aktuálisan adott végtelen összességét zárja ki, hanem minden olyan zárt, „nem jól fundált” összességet is, amelyben a feltételes elemek körkörösén egymás feltételeiként szolgálnak. Az egész kritikai rendszer azon a meggyőződésen alapul, hogy a tapasztalat lehetőségi feltételei magában a ta-

¹¹ A tapasztalati genezis problémája által szükségképpen felvetett, és itt röviden megemlített három kérdést – miként fonódik össze egymással a tapasztalatban „ugrások” révén, ám mégis kontinuos módon „keletkezés” és pusztá „múlás”, miként lehetségesek a tapasztalatfolyamon belül egymást kölcsönösen, illetve körkörösén feltételező elemek, és ennek ellenére miként lehet a tapasztalatfolyam ideje mégis lineáris – részletesen tárgyalom az *Idő és kontinuum* című könyvem 8., záró fejezetében (Komorjai 2015). A második problémát lényegében megoldja Peter Aczél nem-jólfundált halmazelmélete (Aczél 1989), amelyet bizonyos nyelvi problémák megoldásában már sikerrel alkalmazott Jon Barwise és John Etchemendy (Barwise–Etchemendy 1987). Én az előbb említett könyvemben ugyanezt az elméletet igyekszem a tapasztalat területén hasznosítani.

pasztyalaban nem jelenhetnek meg, és nem is eredhetnek a tapasztalatból: *a priori* adottak. A feltételek egymásra záródó rendszere, hasonlóan az adott feltételek egy aktuálisan végtelen sorához, értelmezhetetlen a kritikai rendszeren belül.

Amikor Tengelyi szerint a fenomenológia eltávolodik a cantori transzfinit fogalmától, akkor, amint azt láttuk, ezt azért teszi, mert a transzfinit területéhez tartozó végtelen halmazok *zártak*. Mivel minden elemük eleve adott, így kizárni látszanak a „nyitottságnak” azt a fogalmát, amelyre Tengelyi egész metafizikája ráépül. A nyitottságnak az az elve viszont, amelyet ez a gondolkodásmód át kíván emelni a Cantortól, magánál Cantornál valójában összefonódik a zárt, ám mégis végtelen totalitás gondolatával. Ez az elv, amint láttuk, azt fogalmazza meg, hogy a transzfinit szféra elemei „csíra formájában magukban hordozzák a saját felszámolásukhoz szükséges eszközöket” és ezáltal „túlmutatnak önmagukon”. Tengelyi tehát megpróbálja a kreatív módon keletkező tapasztalat területére anélkül átültetni a transzfinit szférát jellemző produktivitást, hogy a számára releváns területet, – a transzfinit szférát benépesítő halmazoktól eltérően – egyszersmind egy eleve adott, zárt totalitásként fogná fel. Eközben azonban érzésem szerint nem vet számot azzal a paradoxonnal, hogy az általa felhasználni kívánt produktivitás valójában éppen a *zártság* következménye, és attól még „diakritikai módon” sem választható külön. Egy sokaságról valójában éppen azért, és csak akkor lehet megmutatni, hogy produktív, tehát hogy túlmutat önmagán, *ha lezárjuk*.¹² A radikális újdonság felbukkanását paradox módon nem az teszi lehetővé, hogy a „már adott” rendszere nem teljesen meghatározott, hogy abban még meghatározatlanul maradó, „nyitott” lehetőséghorizontok rejlenek, hanem éppen az, ha azt tökéletesen meghatározottnak tekintjük. Mindaddig,

¹² Ez az a paradoxon, ami érzésem szerint elsikkad azokban a gondolatmenetekben, amelyek révén Tengelyi Richirt követve a cantori diagonális érveket elemzi. Ezekben a gondolatmenetekben valójában nincs olyan elem, amely valamiféle *önfelszámolás révén* mutatna túl önmagán. (Az önfelszámolás és a produktivitás összefüggésének problémáját a 6. lábjegyzetben vetettem fel. Itt az ott megkezdett gondolatmenetet fejtem be.) Ha részletesen megvizsgáljuk az ide sorolható gondolatmeneteket, minden ilyen érven éppen az teszi lehetővé egy új elem meghatározását (vagyis a produktivitást), hogy az elemek egy vizsgált sokaságát *zártnak* (például egy adott, megszámlálhatóan végtelen halmaz már szintén adott, felsorolható elemeinek) tekintjük. Amint befejezettek vagy zártak tekintjük az adott sokaságot, azonnal, és *éppen emiatt* elő tudunk állítani egy olyan új elemet, ami nem tartozik hozzá. Az adott sokaság éppen ezért végső soron csak „nyitotként” fogható fel (Ha zárt lenne, nem lenne zárt, így nem zárt). Ez a gondolatmenet viszont – szemben a Tengelyi és Richir által hangsúlyozott „önfelszámolás” és „önmagán túlmutatás” gondolatával – ott húzódik mind a cantori diagonális érvek, mind a számosságok limeszrendszámok révén felépülő genezisének gondolata, mind például Gödel híres nem teljességi tételének második fele mögött. (Az utóbbi olyan módon mutatja meg, hogy axiómák egy bizonyos rendszere nem tehető egy speciális értelemben teljessé (zárttá), hogy rávilágít: amint megpróbáljuk a rendszert újabb, a rendszertől független állítások hozzáadása révén „lezárni”, *éppen a hozzáadott állítást felhasználva* tudunk egy újabb állítást generálni, ami független a most „lezárt” rendszertől, és így tovább a végtelenségig. Ebben az esetben is világos: éppen a „zártság” az, amit a „nyitottság” bizonyítása feltételez.)

amíg például egy adott gondolatrendszer még meghatározatlanul maradó elemeket tartalmaz, nem áll elő semmi radikálisan új: csupán a „még befejezetlen” ölt egyre jobban kidolgozott alakot. Egy radikálisan új rendszer megszületése éppen azáltal, és éppen akkor válik csak lehetővé, hogy és amikor a korábbi már tökéletesen zárt alakban jelenik meg. Paradox módon az a „teljes meghatározottság”, amelyet Tengelyi Husserl-t követve el szeretne kerülni, valójában *lehetőségfeltétele és oka* annak a „nyitottságnak”, amelyet viszont el szeretne érni. Éppen egy ilyen értelemben vett „teljes meghatározottság” azonban az, amelyet a feltételek körkörösen egymásra záruló totalitása képes megjeleníteni.

IRODALOM

- Aczél, Peter 1989. *Non-Well-Founded Sets*. Princeton, CSLI Lecture Notes.
- Barwise, John – John Etchemendy 1987. *The Liar. An Essay on Truth and Circularity*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Cantor, Georg 1932. *Gesammelte Abhandlungen*. Hrsg. von Ernst Zermelo. Berlin–Heidelberg, Springer.
- Hajnal András – Hamburger Péter 1989. *Halmazelmélet*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Karl Schuchmann (Hrsg.) *Edmund Husserl, Gesammelte Werke Band III/1*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, II. Teil Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ursula Pnazer (Hrsg.) *Edmund Husserl, Gesammelte Werke Band XIX/2*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 2001. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein 1917–1918*. R. Bernet – D. Lohmar (Hrsg.) *Edmund Husserl, Gesammelte Werke Band XXXIII*. Dordrecht–Boston–London, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2002. *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Ictus.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kiss János. Budapest, Atlantisz.
- Komorjai László 2015. *Idő és kontinuum. A tapasztalatfolyam fenomenológiája* (kiadatlan kézirat).
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlichkeit*. Freiburg, München, Karl Alber Verlag.

LŐRINCZ CSONGOR

Rendszer, forma, médium

Filozófiai és esztétikai fogalmiságok
az 1910-es években (Lukács és Zalai)

Ismeretes, hogy az első világháborúban elhunyt Zalai Béla a „rendszer” alapgondolatával számos tudóst befolyásolt, több diszciplínában: az esztétikai elmélet terén (Fülep Lajos, Hauser Arnold), az interpretációelméletben (Fogarasi Béla), illetve az ismeretelmélet területén (Szilasi Vilmos, Mannheim Károly). Zalai műve és hatása ugyan viszonylag jól dokumentáltak, tartalmi összefüggéseiket azonban csak kezdeményekben tárták fel.¹ Pedig ez a hatás nem a véletlen műve volt, amennyiben Zalai gondolkodói pozíciója eredeti módon előlegez meg egy sor későbbi fejleményt. A továbbiakban Zalai ezen „előregondolkodásának” néhány aspektusát kell tárgyalni, nem csupán rekonstruktív–esztétörténeti módon, hanem még ma is vagy főleg ma virulens problémákra tekintettel. Ezek a problémák: rendszer, nyelv és medialitás (közvetítés) összefüggései. Zalai bizonyos gondolati alakzatainak és belátásainak feltárását tehát nyomatékosan mai kérdésfelvetések felől kell megkísérelni, azért is, hogy igazságot szolgáltatassunk gondolati kezdeményei potencialitásának. Azaz a jelen megismerési érdekeltisége mély összefüggésben áll Zalai gondolkodásának és megszakadt hatástörténetének termékeny virtualitásával. Ez a vállalkozás itt elsőrendűen Lukács és Zalai pozícióinak és filozófiai preszuppozícióinak szembesítésében megy végbe.

I. FORMA, MÉDIUM ÉS A „HATÁR” (LUKÁCS)

A fiatal Lukács gondolkodói habitusa, az 1900 körüli egzisztenciális tartalmatlanság bizonyos aspektaiból eredően, döntő részben kultúrkritikai vonást mutat. Ez nagymértékben érvényes az „esztétikai kultúra”, vagyis egy impresszionisztikus, stilizáló, kontingenciáktól terhes és pseudoegzisztenciális diszpozíció

¹ Zalai eredetileg németül írott főműve, *Allgemeine Theorie der Systeme* címmel (1913–1914), csak 1982-ben jelent meg a Bacsó Béla által szerkesztett kiadásban (Zalai 1982). Lásd Bacsó tanulmányát: Bacsó 1982. 888–908. Vö. még a pontos áttekintést Reinhard Laube példás értekezésében: Laube 2003. 368–373, 377–382.

vonatkozásában, mely a „rossz végtelen” vonzásában a különböző deszubsztancializált érzékenységektől nem képes továbblépni pregnáns, önmagukban megálló és kifejezőerővel bíró formák felé (vö. Márkus 1997. 231–259). Eme kultúrkritika egyik tendenciája a nyelv és kommunikáció mindennapiságban való kiüresedésére irányul,² amely mozzanat Lukács esztétikai meg gondolásait kezdettől fogva a nyelvi-kommunikatív, illetve mediális közvetítés problémájával köti össze. Hogy azonban a kultúrkritika, illetve a kultúrának és az „élet”-nek az esztétikai forma segítségével történő transzcendálása implikál-e valódi nyelvkritikát, ezzel pedig a bárhogy is értett medialitás kikérdezését, az a továbbiakban lényegi kérdés lesz e dolgozat számára.

A korai Lukács formaképzete – „apriorisztikus-esztétikai kategória és szociológiai-történeti fogalom”³ között (Márkus 1997. 257) – többféle impulzus, tendencia kereszteződésében, feszültségében kerül kidolgozásra. Az alapvető feszültség az „élet(valóság)” és a „forma” fogalmai között áll fenn, ahol az előbbi gyakran az „anyag” nevet is viseli. Anyag és forma megkülönböztetése lesz az a bináris kód az esztétika elméletének értelmében, mely mintegy további ellentétpárokból ismétlődik, illetve lép be újra a megkülönböztetésbe, fenntartva annak egységét.⁴ Így a forma történeti és időtlen (platonizáló), individuális és általános aspektusainak különbsége is a fenti megkülönböztetésre épül, illetve azt ismétli immár a forma oldalán. Vagyis, ha Luhmann-nal abból indulunk ki, hogy médium („anyag”) és forma megkülönböztetése maga is forma, akkor látható, hogy itt a forma oldalán is megjelenik egy olyan különbségtétel, melynek révén a kezdeti „különbségtétel újra belép önmagába” (Luhmann 1995. 169). A forma konstitúciója Lukács korai írásaiban rendre a „szimbólum”, a szimbolikussá válás nevét viseli, mely a forma megjelenő, fenomenális oldalát a transzcendentális-általános távlatlalt kapcsolja össze, biztosítva egységüket. Még ezelőtt azonban a „nyersanyag” dereferencializálódik és homogenizálódik, megfosztódik referenciális-jelentéstani heterogenitásától, hogy „tisztá formát” hozzon létre.⁵ Az így megmunkált anyag tehát szublimálódik, mediális jellege, vagyis *maga a médium mint harmadik* semlegesítődik. Ezt jelenti a szimbolikus kapcsolat: anyagot és formát maradéktalanul összeolvasztani. Amikor a forma „határokat szab” az anyagnak, akkor ezt szimbólumként teszi, mely a káoszt látja el határokkal, a

² A kultúrkritikai tendenciához Lukácsnál lásd Fehér 1991a. 28–29, továbbá Fehér 1991b. 73–80. Átfogóan a gnosztikus háttérhez a fiatal Lukácsnál vö. Despoix 1998. 141–185.

³ A „forma” ezen kettős meghatározását Lukács heidelbergi kéziratái művészetontológiai értelemben mélyítik el: „Műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek?” Az empirikus dimenzió („Műalkotások *léteznek*”) megfelel a történeti-individuális formátumnak, a „hogyan lehetségesek?” kantianizáló kérdése a forma transzcendentális aspektusának (vö. ehhez Márkus 1977. 202–203).

⁴ Ezen oppozíciók egyike – itt most már az irodalomimmanens-műfajtipológiai síkon – a rövidpróza („élet”) és líra („forma”) kettőssége a Storm-esszében (Lukács 1997. 79–110).

⁵ Ezt a folyamatot Lukács heidelbergi esztétikai kézírataiban írja le (vö. Lukács 1975. 102, 105).

véletleneket szükségszerű és szimbolikus jellemzőkkel, az életre alakot kényszerítve (Lukács 1997. 20).⁶ Lukács ennek a formaképzésnek következőképpen teleologikus jelleget is tulajdonít (Lukács 1997. 39, 155, 225).⁷ Vagyis a szimbolikussá válás egyfajta dereferencializáció is, ami a forma zártságához mint időből való kiemelkedéséhez, transzcendálásához vezet. Lukács tézisének erőssége abban áll, hogy ezt a formakeletkezést performatív folyamatként írja le: a formát eldöntő ítélet, erőszak (sőt „istení erőszak”) kényszeríti rá az „élet”-re (és ennek szinonimáira, úgymint „véletlen”, „disszonancia” stb.). Ez elsősorban az élet és disszonanciái káoszában történő határvonásként valósul meg.

A „határ” Popper Leó művészetelmélete számára is döntő, azonban nem kultúrkritikai, inkább antropológiai jelentőséggel bírt (Popper 1983. 9).⁸ A „határ” jelentősége a formakeletkezés számára: ezt a komplexumot Lukácsnál a Paul Ernstről szóló esszében lehet a legjobban megfigyelni. A tragédia határát Lukács szerint a halál mutatja meg – itt a „határ” kettős jelentéssel bír: „A tragédia számára a halál a magánvaló határ, a minden eseményével oldhatatlanul összefüggő valóság” (Lukács 1997. 211). Vagyis az egzisztencia határáról van szó (nem teljesen idegen módon a végesség leírásától Heidegger *Lét és idő* című művében [vö. Fehér 1991a. 27]), egzisztenciális határról, mely a szubjektumnak mintegy önnön sajátját adományozza:

Ezért felébredése a léleknek a tragédia. A határ megismerése kihámozza belőle lényegét, és minden egyebet nemtörődöm megvetéssel hullajt le róla. A lényeknek azonban a benső és egyetlen szükségszerűség életét adja. Mert a határ csak kívülről keretező, lehetőségeként elvágó princípium. A felébredt lélek számára a határ megismerése a valóban sajátjának.

Lukács 1997. 213

Ez egy individuális vagy inkább szinguláris határ, mely ugyanakkor beírja magát az individuumba, pontosabban: annak alakjába, ott „rombolja szét menthetetlenül az alak egységét” (Lukács 1997. 225). Ebben az értelemben a forma határt jelent vagy legalábbis határvonást fogyanatosít az alakban magában, mégpedig ugyanazon, erőszaktól nem mentes módon, mely már az „ítélés”-ben is működött.⁹ Következőképpen a határvonásban nem egyszerűen ennek megléte a

⁶ „És az élet ezért csak nyersanyag a költő számára; csak az ő spontánul erőszakos kezei gyúrhatnak ki valami egyértelműt a káoszból, szimbólumot a testetlen jelenségből, adhatnak formát – határokat és jelentőséget – az ezerféle elnyúlónak és szétfolyónak.” (Lukács 1997. 59) Az *Estétikai kultúra* című írás (1912) szerint: „Az igazi kultúrában minden szimbolikussá válik...” (Lukács 1977. 424).

⁷ Vö. még (Lukács 1997. 163) a „véletlenek”-ről. Ezt a *heidelbergi művészetfilozófia...* is megerősíti (Lukács 1975. 137).

⁸ Lukács Popper megközelítését egy őhozzá írott levelében „fordított platonizmus”-ként jellemezte (vö. Despoix 1998. 137).

⁹ Ebben az esszében is, Lukács 1997. 226 („A forma az élet legfőbb bírja”).

döntő, hanem annak erősségi foka avagy intenzitása, ahogy azt Lukács egy ritka nietzscheánus – vagy inkább zseniesztétikai? – pillanatában megjegyzi: „És a fenséges emberek erősebben vonják meg a határokat, mint az alacsonyok, és nem hagynak ki semmit, ami egyszer életükhöz tartozott: ezért övék a tragédia mint joguk” (Lukács 1997. 217). Az erőszak illetően aspektusa mégis dereferencializációval jár együtt mint a lerombolttól való eltávolodással, végső soron az élet transzcendálásával a formában, és a forma révén mint (itt is a barlanghasonlatra hajazó) szimbólummá válással:

Mert csak a dráma »alakít« igaz embereket, de – éppen evvel az alakítással – minden pusztán életszerűtől meg kell fosztania őket. Szavak és gesztusok: ez az ő életük; de minden szó, melyet mondanak, és minden gesztus, melyet tesznek, több, mint csak egy szó, több, mint csak egy gesztus; életük minden megnyilvánulása csak egy-egy jelbetűje a végső összefüggéseknek, életük halvány allegóriája csupán saját platóni ideájuknak.

Lukács 1997. 206

Vagyis ezt a rombolást a forma által ugyanazon pillanatban szublimálni is kell.¹⁰ A határ két oldala, ezek bizonyos összeegyeztethetlensége az „általános” alakzatában metonimikus módon (vö. a határ két oldalával) semlegesítődik:

Irracionális valóságossága által a történelem az embert a tiszta általánosságra kényszeríti; nem engedi meg, hogy saját ideáját, mely más szférában éppen oly irracionális, kifejezze. Érintkezéstük által mindkettőjüknek idegen valami származik: az általános. A történelmi szükségszerűség mégis az élethez legközelebb minden szükségszerűségek között.

Lukács 1997. 223¹¹

Ebben az értelemben a saját struktúramozzanata mégis elveszik, a tragikus szubjektumnak bizonyos értelemben a veszteség további tapasztalata jut osztályrészül, egyáltalán mint esztétikai alany aporiába kerül, amennyiben a határvonásként értett forma egyszerre őhózzá és nem őhózzá tartozik. Alapjában véve a saját és az általános ezen mozzanatai közvetítetlenek maradnak egymás felé.¹² Vagyis „a határ kettős értelme” inkább formális marad. Ez helyenként

¹⁰ Erről a szublimációról elárul egyet s mást, hogy „tökéletes és maradéktalan” kell hogy legyen (Lukács 1997. 34).

¹¹ Figyelemre méltó az idézet utolsó mondata, mely ember és történelem kölcsönös idegenségének történelemfilozófiai feloldását vizionálja.

¹² Ezt Emil Lask, Lukács barátja (ugyanabban az évben ugyancsak az első világháború áldozata, mint Zalai) jegyezte fel: „A forma legtágabb fogalma Simmelnél és Lukácsnál ugyanúgy a folyékonyal alkotott ellentétből származik! Minden rögzülés = forma általi megalkotottság [*Formgeprägtheit*]! Nálam arra megy ki a dolog, hogy semmi sem oldja el magát a folyékonytól, nem arra, hogy elégségeset találjunk a folyékonyban. Utóbbi talán hasonló, de

tautológiához vezet: George lírájának sajátosságát Lukács a szimbolikusban, az „általánosban” látja, Novalis kapcsán viszont kijelenti: minden költészet szimbolikus.¹³

A *lélek és a formák* egyes pontjain megjelenik a forma mint szimbólum egyszerre külső (megjelenő) és belső (szimbolikus) oldalán egy fenomenális alakzat is, mégpedig a „gesztus” példája, mely magába sűríti az említett feszültségeket. Egyrészt a műalkotás „szembefordul az étellel” (az esszé is), ez a „mozdulat” „az állásfoglalás szuverenitását” jelenti, a gesztus mint „ugrás”, „a valóság mindig relatív tényeit elhagyva, a formák örök biztosságait eléri” (Lukács 1997. 32, 46), másrészt „fenntartani sem lehet a gesztus merev biztosságát – ha ugyan biztosság az valahol igazán” (Lukács 1997. 57).¹⁴ Egyfelől performatív aktus (cselekvés) tehát a gesztus, a keretezés operációja, másfelől szimbolikus forma vagy jelentés, az, ami mintegy e kereten belül jelenik meg. Ezzel a gesztus a formativitás médiuma avagy aktusa, méghozzá a Lukácsnál sosem elmaradó polemikus tendencia értelmében a mindennapiság kétértelműségeivel szemközt (Lukács 1997. 67–68). A gesztus fenomenológiája lehet a formaképződés szimbolikus aspektusának képletes példája, amennyiben az „talán” a „paradoxon” (Lukács itt Kierkegaard-ra hivatkozik), „az a pont, ahol összeérnek valóság és lehetőség, matéria és levegő, véges és határtalan, forma és élet” (Lukács 1997. 46). Vagyis a gesztus, mondhatni, médium és forma differenciájának koronatanújává lép elő, eme differencia mint forma szimbolikus egységét hivatott reprezentálni. Ebben az értelemben a gesztus mint pillanatnyi effektus és mint szimbolikus alakzat, mint szubjektívációs (mert individuális) és deszubjektívációs (mert láthatóságot, kívül-létet implikál) effektus lenne a forma egyszerre történeti és transzcendentális aspektusának emblémája, ezeket mint egy „symbolon” részeit forrasztaná egybe. A gesztusban kellene az interszjektív (szociológiai) és szimbolizáló (esztétikai) aspektusok közvetítésének is végbemennie. Ennek a megkettőződésnek felel meg a forma kettős funkciója is: hogy végrehajtás („ítélet”), ugyanakkor időtlen alak legyen. Hogy mármost ez az eklatáns ellentét a korai Lukács esztétikai gondolkodásában kielégítő módon közvetítődik, netán feloldódik-e, nos, ez több mint kérdéses.

mégsem ugyanaz. Az, hogy ösképet képzelünk el, mely után törekszünk, nem áll ellentétben az elfolyóval!” (Lask 1924. 212)

¹³ A Novalis-esszé szerint: „a költészet számára minden szimbólum, és minden csak szimbólum; mindennek van, és semminek sincs önmagában és önmagáért jelentősége” (Lukács 1997. 72). A George-írásban viszont a következő olvasható: „A George lírája szemérmes líra. Az élményekből csak a legáltalánosabbat, a szimbolikusat adja, valami extraktumfélét, megfosztva ezáltal az olvasót minden intim életrésztlet megismerésének lehetőségétől” (Lukács 1997. 116).

¹⁴ „És az egyetlen, amit a gesztusok külső – úgy-ahogy – megőrzött tisztasága ad, hogy mindegyiknek félre kell értenie mindig a másíknak minden kimozdulását annak egyértelműségéből” (uo.).

E feszültség kapcsán tünetértékű, ahogy a gesztus egyértelműsége többször megkérdőjeleződik az esszékötetben, és ezekből arra lehet következtetni, hogy Lukács problémája a gesztussal lényegében nyelvkritikai aggályt rejt, amelyben a gesztusnak mint performatív aktusnak a (nyelvi) kommunikáció ambivalenciáját kellene kiküszöbölnie.¹⁵ A gesztus is egyfajta nyelvnek minősül, mely ugyanazon dilemmákat mutatja a kommunikáció valószínűtlensége kapcsán. Ugyanakkor viszont afféle néma kísértetként íródhat be a nyelvi kommunikációba, destrúálva annak kódját vagy kommunikatív sikerességét.¹⁶ A nyelv nem-megjelenő jellege, ambivalens aktuskaraktere kontaminálhatja („kompromittálhatja”) a forma szimbolikus jelentését, erre kínálna gyógyírt a gesztus fenoménje, mely ugyanakkor persze kétértelmű pharmonak bizonyul, hiszen megvonja önmagát mint formát, lehetetlenné téve ennek totalizációját.

Összefoglalva: Lukács alapján véve már itt totalizáló felfogást követ, hiszen „*az életet magát*” szeretné „megformálni” (Márkus 1997. 248), eközben azonban kizárja a tényállást (ez a kizárás teszi lehetővé a pozícióját), hogy nincs „élet” formák mint perspektívák és interpretációk effektusai nélkül, minden „élet” már (potenciális) formákat tartalmaz vagy hordoz. Ez lenne pl. a gesztus: vagyis Lukács nem felejt el ugyan az élet inherens formaképződését, végső soron azonban gyanúval illeti azt és fel szeretné függeszteni, illetve transzcendálni a szimbolikusban.

Egy ponton éppen a nyelv lesz azon áthághatatlan határ mint differencia színtere, mely különbség a fenti példákban rendre ott munkált, hallhatóság és láthatóság, nyelv és kép, beszéd és némaság, performativitás és szimbolikus forma, végső soron médium és forma között, adott esetben megelőzve, egyszerre téve elkerülhetetlenné és lehetetlenné az utóbbi különbségtételeket: „Minden szónak Janus-feje van, s aki kimondja, mindig csak az egyik oldalát látja, s a másik, aki hallja, csak a másikat, és itt nincs semmi lehetősége az egymáshoz közelebb jutásnak. Mert minden szónak, amely hídként szolgálhatna, megint csak hídra volna szüksége.” (Lukács 1997. 218) Mint mindig az esztétikai elméletben, a nyelv helyi értéke az egész rendszer törekenységét nyilvánítja meg. (Később Zalai Béláról szólva talán jobban látható lesz a médiumközi fordítás problémája kapcsán, hogyan működhetnek ilyen differenciák a nyelv medialitásában vagy medialitásaként.)

Azon ritka helyek egyikén, melyeken Lukács a költészet médiumáról is megemlékezik, a következő feszültség kerül szóba:

¹⁵ „A gesztus: félremagyarázhatatlanná tenni a megmagyarázhatatlanul sok okból történet és sokféle elágazó következményűt” (Lukács 1997. 48). Negatív módon hangsúlyozva: Lukács 1997. 192. Vö. még Lukács 1997. 206, 218.

¹⁶ A Simmelt idéző Benjamin értelmében: „Simmel igen szerencsés megfogalmazást talált a dologra: »...aki lát, de nem hall, az sokkal... nyugtalanabb, mint aki hall, de nem lát. Ez bizonyára nagyon fontos a nagyváros szociológiájára nézve. A nagyvárost az jellemzi, hogy a látás határozottan túlsúlyban van a hallással szemben«” (Benjamin 1980. 853).

A vágy mindig szentimentális – de hát vannak szentimentális formák? Hiszen a forma legyőzése a szentimentalitásnak, benne nincs többé vágy, és nincs többé egyedüllet: formává lenni, ez a nagy beteljesedése mindennek. A poézis formái azonban időbeliek. A teljesedést tehát kell hogy megelőzze valami, és hogy valami következze utána. A poézis formái nem létezők, hanem keletkezések. Minden keletkezés pedig feltételezi a disszonanciát: ha a teljesedés elérhető valami, hát el is kell érní, nem létezhetik egyszerűen, stabillá lett magától értetődőségben. [...] Van-e hát, ha így nézzük a dolgot, a poézisben *nem* szentimentális forma? A poézis forma-fogalma nem szimbóluma-e már magában a váagnak?

Lukács 1997. 141–142

Mint látható, az elvileg az etablírozott formafogalmat felülíró költészet médiuma is bekerül ama forma jelölt oldalára, utalva egyúttal a nem-jelölt oldalra, a „vágy”-ra. Ez azt jelenti, a költészet medialitása minden „disszonancia” ellenére az autark „vágy”-ban és az ennek megfelelő formában (vagy formátlan-ságban) szublimálódik. Összességében azt lehet mondani, hogy lélek vs. forma különbsége az élet vs. forma különbségtételt ismétli a forma oldalán, ugyanakkor mintegy kompenzálja is azt a történelemfilozófiai távlat értelmében. Ez a koncepció felel meg a Popper által – a *Dialógus a művészetéről* című esszében – Lukácsnak tulajdonított „kész voltában nem kész műalkotás” eszméjének (vö. Popper 1983. 7–8). Visszatérve az előbbi példához: mi tulajdonképpen a „vágy”? Egyfajta többlet vagy fölösleg, amely itt mondhatni *a* formának minősül a költészet vonatkozásában. Ez a forma tehát egyszerre van kívül és belül a Lukács által bevezetett formafogalmon, egyszerre annak ellentéte és legmagasabb rendű megvalósulása. Ebben az értelemben viszont egyfajta tautológia: a poézisben csak szentimentális forma van.

Állíthatjuk tehát, hogy Lukács pozíciójának alapvetően polemikus és kibékítés-, sőt megváltásorientált iránya végső soron mind az „életet”, mind annak közvetítettségét a nyelvben és médiumokban kérdezetlenül hagyja, másképpen fogalmazva: nem rendelkezik differenciált nyelv- és médiumfogalommal. A mediális síkon ez ugyanis hasonló közvetítetlenségeket implikál: ezzel a „nyersanyag” lehetséges medialitása, pontosabban anyag és forma különbsége maga mint médium szimbólummá avanszál (a bináris kód értelmében, amely végső soron a „szép”–„csúnya” konstitutív különbségtételére utal vissza a művészeti rendszerben). A médium maga – mint harmadik – belülré kerül a szimbolizáló operációkon, egyidejű kívül-léte ezeken nem kerül be a lukácsi horizontba (ellentétben Popper Leó művészetelméletével, aki pedig ismeretesen jelentős hatást gyakorolt Lukács esztétikai elgondolásaira, ugyanakkor vitában is állt ezekkel).

A forma mint szimbólum mégis problematikus fogalomává válik Lukácsnál, a fenti megkettőződés értelmében, amennyiben egyszerre kell – Simmel forma-fogalma nyomán – egyedinek (történetinek) és általánosnak (történelem-

felettinek), referenciának és szimbólumnak, materiálisnak és immateriálisnak lennie. Ezek viszonyát alapvetően teleologikusként gondolja el Lukács, vagyis feszültségüket, sőt ellentmondásukat¹⁷ célelvű mozgás formájában igyekszik feloldani. A médium nem-tematizált kívül-léte a formaképző operációkon tehát időbeli-történetfilozófiai értelemben is semlegesítődik. Pontosabban bevonódik épp ezen a tengelyen a „forma” transzcendentalitásába, jellemző módon éppen a költészet esetében. Ha mármost összevonjuk a forma ilyen kettősségét, a határolt, lezárt forma fogalmát a többlet, egyfajta határtalanság képzetével, ezt a kettősséget alapvetően a forma belső oldalán tételezve, ami ugyanakkor megnyitja a többlet vonatkozásában egy külső oldalt is (éppen a költészet példáján!) – akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy a forma lukácsi fogalma *a túllépés nézetéből* (a többlet jegyében) lényegében az ornamentumnak feleltethető meg. Médium és forma különbségtétele maga is forma, ami újra belép a formába – ez a „re-entry” maga az ornamentum és annak (rekurziós) mozgása. Az ornamentum azon kettősségéről van itt szó, mely szerint egyszerre különbözteti meg a műalkotást a környezetétől, ugyanakkor saját magát mint pusztá díszet vagy keretet a műalkotás lényegétől, mely lényeg mint egy üres középpont végső soron transzcendáló mozgást jelenít meg. A fenti tautológiák ezzel a kettősséggel magyarázhatók, egy ponton pedig a „szimbólum” a „dekoráció”-val kerül párhuzamba.¹⁸ A forma mint szimbólum ellentmondásos státusza annak ornamentális kettősségéből eredhet Lukácsnál. A műalkotást a környezetétől elhatárolni hivatott ornamentális effektus egyszer mind médium és forma különbségét (a „lehetséges” dimenzióját) aktiválja, ám olyan formaként, melynek sejtethetőleg az első különbségtevést kell megismételnie inverz módon, azaz mintegy kompenzálnia annak privatív jellegét. Az ornamentum mint formaadó keretezés, ugyanakkor mint a káosz kísértése (pedig ezt kellett volna determinálnia a formának) az ornamentális formakombinációk potenciális féktelenségében kölcsönösen újra belépteti egymásba a két különbségtételt (alighanem innen fakad a tautologikus effektus).

A befejezetlen mint egész, a „beteljesítetlen mint egyedül befejezett” Popper jellemzése és Jauss megjegyzése szerint Lukács érvelésének „romantikus szubsztrátuma” (Jauss 1997. 292),¹⁹ az ornamentum pedig ismeretesen éppen a romantikában értékelődött fel az „arabeszkék/groteszkék zabolátlansága és a káoszhoz való közelségük” jegyében (Luhmann 1995. 357). Luhmann szerint egyenesen *A regény elméletének* ironiafogalma is az „ornamentum utódjelöltje”

¹⁷ Vö. ehhez a *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez* című tanulmányt, amelyben eme formaképzet belső divergenciái különösen láthatóvá válnak (Lukács 1977. 385–421).

¹⁸ Kassnernél „szépek a szemlehungások pillanatai is, mikor a csodálatosan *részletezve* láttak beállni egy mesebeli terem frízén táncolók *végtelen sorába*, még élnek, de már csak szimbólumok, csak dekorációk” (Lukács 1997. 41, kiemelések tőlem – L. Cs.). Vö. még Despoix 1998. 155, 170.

¹⁹ A romantikus háttérhez Lukácsnál vö. Eagleton 1994. 333–336. A „realizmus tana” Lukácsnál „a szimbólum romantikus ideológiájának dialektikusan megfogalmazott változata” (Eagleton 1994. 334).

lehet: „irónia mint kitartott szólam, melyben az elbeszélte események fentje és lentje játszik.” (Luhmann 1995. 359)²⁰

Lukács imént említett műve tartalmazza az implikációkban leginkább gazdag impulzusokat médium és forma, illetve kiazmusuk differencialitásának termékeny megközelítése szempontjából. A regényhez hozzátartozó elvontság, fogalmi jelleg Lukács ezen tanulmányában éppen a szervesség látszatát töri meg, amennyiben a viszonylagosan önálló „részek” a regényben „az egészhez való kötöttségük”

ellenére sem veszíthetik el soha elvont, önmagukat hordozó mivoltuk ridegségét, és a teljességgel való kapcsolatuk bár a szervességet a lehető leginkább megközelítő, de mégis mindig újra megszüntetve-megőrzött fogalmi kapcsolat, nem pedig igazi, velük született szervesség. [...] A szerkezeti különbség, amelyben a regény anyagának ez az alapvetően fogalmi pszeudoszervessége kifejezésre jut, nem egyéb, mint egy egynemű-szerves folytonosság és egy különemű kontingens diszkrétum szerkezeti különbsége.

Lukács 1975. 530–531

Ez a különbség annyiban nem is feltétlenül csupán „paradoxont” jelent, amennyiben a regény ironikus nyelvét olyan médiummá avatja, mely nem totalizálható előzetes formaelvek felől, „fogalmi pszeudoszervesség”-ként, „a szervesség újra meg újra lelepleződő látszata”-ként (Lukács 1975. 531) magát a szervességet is olvashatóvá teszi (akár ornamentumként), ugyanakkor ez a differencia a „mint-ha” mozzanatának fenntartásával a fikció feltételezett intencionális indítóókat is viszonylagosíthatja. Az irónia e kettős lehetetlenség kereszteződésében áll elő, egyfajta nullaként, vagyis nem formaként, amely kompenzálná a médium megfigyelhetetlenségét, sokkal inkább radikalizálva azt. Ilyen és hasonló, persze gyakran nem nevezhető következtetések levonására adhat alkalmat Lukács megfigyelése, ám írása későbbi, lezáró részeiben ő maga szegül leginkább ellen saját felismerésének, az „idő” szubsztanciálisnak megtett kategóriája révén szublimálva a regény immanens hiányát és vezetve át történelemfilozófiai vízióba.

II. RENDSZER, MEDIALITÁS ÉS „PLASZTIKUS ERŐ” (ZALAI)

Jelen elemzés célkitűzése lényegében abban áll, hogy felmutassa Zalai gondolkodásának medialisálméleti implikációit. Zalai rendszerelmélete nyomán ugyanis megmutatható, hogy médium és forma egyfajta rendszerelv vagy rend-

²⁰ Vö. ezzel Paul de Man észrevételét: „A regény ironikus nyelve tapasztalat és vágy között közvetít, és a forma összetett paradoxonában egyesíti az eszményt és a valóságot” (Man 2002. 53).

szerműködés felől „konstruálódnak meg”, „tehát mindig rendszerreferenciát előfeltételeznek” (Luhmann 1995. 166). Lét és gondolkodás, objektum és szubjektum, matéria és forma, lét és érvényesség – ezek viszonyai Zalainál csak rendszerek közvetítésében adóttak és nem pl. tudati aktusok révén (ez egy antikarteziánus motívum nála). Zalai rendszerfogalmának gondolkodás- és hatástörténeti motivációi többrétűek, gyakran negatív színezetűek, ami gondolkodás-kísérletének átmeneti jellegére hívhatja fel a figyelmet. Összefüggésben áll ez azzal is, hogy Zalai több gondolati-filozófiai hagyománnyal és módszertannal áll vitában, illetve kapcsolatban és merít belőlük ihletet. Alapvető intuíciója a „rendszer” önállóságára, konkrécióna irányul, melynek posztulálása vitatja a transzcendentális apriorizmus (Kanttól örökölt és a neokantianizmusban dogmává me-revített) elméletét, de kétségbe vonja a logikai ismeretelmélet dominanciáját is a jelentés és értelem komplexumainak megértésére nézve. Zalai a rendszernek mint fenoménnek és fogalomnak saját pozitivitást reklamál, mely túlemeli azokat az apriorisztikus vagy transzcendentális lehetőségfeltételek tartományán (Zalai 1982. 58; Zalai 1984. 360). Ezzel a „rendszer” önállóságára, ugyanakkor kontingenciájára kerül a hangsúly, miáltal az eloldozódik valamely felsőbb autoritás metafizikai instanciájától (Zalai 1982. 27, 53; Zalai 1984. 329, 355), hiszen egy ilyen instancia *per definitionem* kizárná a rendszer-létet, annak konkrét létmódját, zártságát, önfenntartó, önszervező jellegét. A „rendszer” mint gondolati motívum vagy fogalom már eleve mintegy az apriori, a transzcendentális feltételek vagy instanciák epokhéjának (érvényességük felfüggesztésének) egyfajta jelölője vagy chiffré-je. Sőt, egy ponton a Nietzsche-féle perspektivizmus hatását is fel lehet fedezni a rendszerfogalom posztulálásában (Zalai 1982. 69; Zalai 1984. 372), ami összefüggésben áll ugyanakkor a szubjektivizmus (alapvetően persze Hegeltől származó) kritikájával (Zalai 1982. 75; Zalai 1984. 378), s mindez ugyancsak a rendszergondolat egyik fontos motivációja (a perspektíva Nietzsche-nél korántsem szubjektív távlatot jelent, hanem mindenfajta szubjektivitást kondicionáló létmódot). Ez utóbbi párhuzam a perspektivizmus gondolatával jelen dolgozat szempontjából egyszerre plauzibilis és érdekes kiindulópontja lehet „a rendszerek általános elméletének”, amennyiben az *interpretáció* kérdéskörével kötheti össze a rendszerkérdést. Műve elején Zalai ugyanis megállapítja, hogy a rendszerszerű mozzanat magában a megértésben hat, ez utóbbi maga rendszerjellegét mutat az *értelem* médiumában, vagyis a rendszer interpretációs folyamatok következményeként is értelmezhető.

Magáról a rendszerről Zalai olyan jellemzőket fogalmaz meg, amelyek kidomborítják annak rendszerjellegét. A „rendszerelv” kerül előtérbe, amihez képest a rendezett-lét, a konstrukció mozzanata másodlagosnak tekinthető a rendszer működésére nézve, mely megelőzi a „rend” (*Ordnung*) értelmében vett alak-tani strukturáltságot (Zalai 1982. 60; Zalai 1984. 360). Ez a rendszerelv az „értelem” instanciája, amely „*e* rendszer valóságának konstrukciós elve”. Másik fontos jellemzője a rendszernek a határa(i), bizonyos konkrét, történeti jellege

(Zalai 1982. 30; Zalai 1984. 332).²¹ A rendszer önállósága eszerint nem pusztán tárgyi létet jelent, hanem keletkezett jellegére is utal, a rendszer elve általi létrehozottság módján. Vagyis a rendszert az integrativitás teszi szisztemikus, nem pusztán strukturális összefüggéssé: „a rendszerek csak teljességükben változhatnak meg” (Zalai 1982. 69; Zalai 1984. 372).

A változás integrális jellegének hangsúlyozása fontos, ez jelzi ugyanis a rendszerek mint olyanok időbeliségét, vagyis nemcsak térbeli, hanem – tehetnének hozzá – temporális jellegű határaikat.²² Ily módon a rendszer nem pusztán vagy nem elsősorban alak vagy konstrukció, hanem működés, erő függvénye, ezzel együtt pedig közvetítés, közvetítő médium.²³ Mégpedig abból fakadóan, hogy a rendszer alapvetően lehatárolja magát környezetétől és más rendszerektől, ezért mindenfajta valóság csak a rendszer közvetítésén keresztül nyerhet el a rendszer számára referenciát, relevanciát, melyek így tehát szisztemikus indexet viselnek magukon (vö. Zalai 1982. 28, 61; Zalai 1984. 330, 364).²⁴ Másrészt a rendszer meg is nyílik környezete felé, arra törekszik, hogy túllépjen önmagán. A rendszeren kívüli lenne a szisztemikus megkülönböztetés másik oldala, mindazonáltal összekapcsolódva magának a rendszernek az erejével – ez alighanem egy másik nietzschei motívum Zalainál –, az önfenntartás fogalmának elutasításával, mindez egyfajta vitalista többlet jegyében zajlik, ami nem korlátozható az elhatárolás funkciójára. Ugyanakkor az önmagán való túllépés ezen készítése a rendszerek elégtelenségéből, belső hiányából ered – talán a perspektivizmus értelmében, de még inkább a közvetítés tényének betudhatóan, hogy ez ti. közvetettségeket, *határokat* termel (melyeknek azonban két oldaluk van, más médiumok felé is nyitottak, melyek között viszont bizonyos interakciók mennek végbe, vagyis medialisálódnak).

Zalai fő kiindulópontja, ismeretelméleti érdekeltsége egyrészt az episztemológia, a megismerés mint rendszerezés, másrészt a logika mint rendszer. A továbbiakban nagyjából egyetlen aspektus vizsgálatára kell korlátozódni, ez pedig a rendszergondolat által implikált közvetítés problémája, azt is lehetne mondani, a rendszer és bizonyos rendszerelőttes tartományok, ezek kölcsönös mediális

²¹ A fordításon módosítottam. Luhmann értelmében a rendszert alapvetően határok fémjelzik, ellentétben a struktúrával (vö. Luhmann 1984. 52).

²² A rendszergondolat temporalizációját, mint ismert, Hegel fogalmazza meg, eltérően a kora újkortól – ahol az „elsőrendűen [...] a tér alakzatát” jelentette, a „fejlődés” jegyében –, de a rendszeren mint „az ész regulatív eszméjén” (ahogyan azt Kantnál láthatjuk) túlmenően is (vö. Riedel 1990. 308, 312). 1900 körül a rendszergondolat az életfilozófiák vonzásában inkább az „élet”, a „keletkezés”, Zalainál egy „erő” felől határozódik meg. A rendszerek temporális, „diakrón” aspektusához Zalainál vö. Smith 1994. 66.

²³ A valóságnak „olyan struktúrája van, amely csak az *egész* rendszerrel állítható szembe; a rendszerben ható egyes fogalmakkal csak közvetve, a rendszer közvetítésével érintkezik” (Zalai 1982. 28; Zalai 1984. 330).

²⁴ Itt a „valóság” „a rendszer *után* következik”, ugyanakkor a rendszer „koherenciáját” Zalai itt „tökéletesnek” nevezi, ami természetesen ellentmondásba kerülhet a máshol hangsúlyozott kontingencia elvével.

kapcsolatának kérdése. Mielőtt arra gondolnánk, hogy itt valamely partikuláris, netán „divatos” érdeklődés jutna szóhoz, tudatosítani kell, hogy ez a kérdés kardinális módon érinti Zalai művének szisztematikus gondolkodástörténeti helyét.

A rendszerek önállóságának gondolata ugyanis nyilvánvalóan a szférák autonómiájának, pl. egymásból való levezethetetlenségüknek kanti eszméjét követi, azt mintegy rendszerelméleti terminológiába írja át. Ezen túl azonban persze jóval többet is tesz (mint erre fentebb vázlatosan utaltunk a rendszerkérdés kiváltóinak felsorolásában), és itt centrális szerep jut a rendszernek mint közvetítő aktánsnak, ugyanakkor közvetítésfüggő entitásnak, egyáltalán a közvetítés eseményének, mely problematizálja is a rendszerek formális autonómiáját, „önmagaságuk” némiképpen tautologikus tételezését. Ez a közvetítésgondolat betudható persze hegeli hatásnak is Zalainál, ugyanakkor összefüggésben áll a modernség bizonyos gondolkodástörténeti, episztemikus, kulturális tendenciáival és ezek egyes kortárs filozófiai áramlataival. Végső soron a szubsztancia-dualisztikus beidegződésű gondolkodási reflexek és sémák (pl. szubjektum és objektum ellentétpárjának) meghaladása a tét Zalai vállalkozásában.

Előbb azonban nem árt szót ejteni a rendszer gyökeresen szisztemikus korrelációs mezejének időbeli vonatkozásairól. A rendszer szisztemikus emergenciája, maga a „megismerhetőség” mint olyan rendszerhez kötött (Zalai 1982. 30; Zalai 1984. 332) manifestációja egyfajta utólagosságból vetül fel, mégpedig az élménybeli anyag materiális létére vonatkozóan: „a tartalomban valóban van egy anyaghoz hasonló mozzanat, amely a tárgyból hiányzik; a tartalom úgyszólván a tárgy kiterjedése az anyagban; ebben az a figyelemre méltó, hogy ezt az anyagmozzanatot szintén csak a tárgy alakítása *után* hozza létre a tárgyat teremtő tudat” (Zalai 1982. 55; Zalai 1984. 357). Az „anyag” Zalai diskurzusában itt már csak idézőjelek között jelenik meg, mint megformált anyag, ahol a formamomentum elé nem lehet visszamenni, vagyis az anyag ezen a ponton mintegy a kanti „Ding an sich” jellemzőjét ölti magára. Zalai a későbbiekben bevezeti az „anyag-analízis” fogalmát, melynél a nyelv kitüntetett szerepet fog játszani, erre később kell kitérni. Ez az utólagosság episztemológiai funkcióval bír abban az értelemben is, hogy „az új szempontnak rendszeralkotó erőnek kell jelen lennie ahhoz” (Zalai 1982. 65; Zalai 1984. 368), hogy szintetizáló hatással lehessen, ugyanakkor ez az erő magának a rendszernek az ereje, vagyis nem megosztható avagy izolálható: „ez az idegen mozzanat, amelynek az első fejezetben az volt a jelentése és értelme, hogy valamely rendszer elvévé alakuljon, magának a rendszernek a fogalma volt.” (uo.) Egyfajta cirkularitás jellemzi ezt a viszonyt, ahol „a rendszerből mint általános nézőpontból kiinduló szemlélet” „szükségszerűen a szemlélet rendszerébe torkollik” (Zalai 1982. 66; Zalai 1984. 368). Ebben a ki-azmusban a rendszerbeli ténykedés (megismerés stb.) mintegy a rendszer önleírásává válhat, a rendszer működésében saját szemléletét termeli ki, vagyis ezen a ponton Zalai elmélete nyitva áll az önreprodukáló rendszerek gondolata felé, melynek éppen az önmegfigyelés, önleírás az egyik kritériuma (Luhmann 1984.

64). Ugyanakkor képes arra is, hogy túlmenjen az autopoietikus rendszerek biológista modelljén, mégpedig a rendszer önmagán való túllépésére, „transzcendenciájára” vonatkozóan – Nietzsche értelmében, aki számára az önfenntartás ismeretesen csak egyik funkciója az eleven(ség) erőfőlőslegének.

Zalai vizsgálódása ugyan alapvetően episztemológiai, ezen belül logikai érdekeltségű, ahol a valóság megismerhetősége a „gondolható” mint olyan státuszának, létmódjának reflexiójával ötvöződik, a kiindulópontja azonban ezeknek a rendszer általi közvetítése, sőt konstitúciója, vagyis Luhmann-nal szólva a rendszer és környezete differenciájának operacionalizálása. Itt hosszas elemzések olvashatók pl. az „anyag” szerepéről, alakításáról, megformálásáról a rendszerjellegű megismerésben, amelyek a rendszer/környezet (pl. „valóság”) differenciát megismélik az anyag rendszerbeli formájának az oldalán, vagyis egyfajta belső különbségtevésként léptetik be újra a szisztemikus dimenzióba. Itt jelen megközelítés számára az lesz érdekes (a Luhmann-féle elméleti összefüggések alapján), miként reprodukálja ez a belső különbségtevés médium és forma differenciáját vagy miként mutat vissza erre. Zalai gondolatmenete nagyon gyakran érint mediális összefüggéseket explicit módon is, vagyis elégséges okkal lehet feltételezni, hogy a rendszer/környezet megkülönböztetés mögött médium és forma differenciája munkál, még ha ezek nem is tekinthetők azonosnak, amennyiben a rendszer konvencionális módon működik, ilyenként azonosítható, míg a forma produkciója kontingenciát, illetve sikerülést feltételez (vö. Halász 2014. 90–136).²⁵ A továbbiakban az értekezés olyan tematikus pontjait kell vázlatosan tárgyalni, amelyek médium és forma különbségét és az ezzel járó implikációkat érintik.

Lukácsnál látható volt, hogy anyag („élet”) és forma megkülönböztetése olyan bináris kódként működik, mely aztán magába a formába beíródva vezetett annak ellentmondásosságához, meghatározatlanságához. Zalainál az életfilozófia ihletése magában a fogalmiság elvontságon alapuló működésében figyelhető meg, amennyiben értekezésének még viszonylag az elején „plasztikus erő”-ként írja le az absztrakció működését. Ez a kifejezés (nem-jelölt) idézet Nietzsche második „korszerűtlen elmélkedésé”-ből (*A történelem hasznáról és káráról*), ott kifejezetten az „élet plasztikus erejé”-ről esik szó, melyet „a történelem mértéktelensége” fenyeget (Nietzsche 1989. 95). Zalainál az absztrakció mint plasztikus erő – egyfajta prepropozicionális történésként – mintegy a logikai műveleteket előzi meg, illetve készíti elő, „sokkal mélyebben rejlik az anyagban, sokkal inkább *plasztikus* erő annál, mint amit a *logikai* művelet minéműsége megenged” (Zalai 1982. 45; Zalai 1984. 348).²⁶ Ez a plasztikus erő

²⁵ Bacsó már az 1982-es tanulmányában többször utalt Luhmann-ra (vö. Bacsó 1982. 898, 904).

²⁶ Nem jelentésektől mentes körülmény, hogy Lukácsnál is előfordul a „képlékeny” kifejezés (a heidelbergi művészetfilozófiában), mégpedig az „anyagiságra”, annak a formához való viszonyára vonatkozóan (Lukács 1975. 120). A „képlékenységgel” azonban végső soron az

egyfajta intuíciót jelent, továbbá jelenti – ha az „anyagot” a nyelvre vonatkoztatjuk – mintegy a nyelv logikai „ösztönét” (pl. a prereflexív fogalomalkotást), melyről Hegel beszél *A szellem filozófiájában* (vö. Hegel 1981. 265–270).

Akárcsak Hegelnél, úgy itt is a nyelvi anyag bizonyos belső tendenciája megy elébe a logikai mozzanatnak. Az absztrakció Zalai szerint *első szinten* tehát nem formalizáló fogalomalkotást, reflexív logikai műveletet jelent, hanem – Hegelhez hasonlóan – nyelvi (pl. megnevezésbeli [vö. Zalai 1982. 105; Zalai 1984. 410]) evidenciát, egyfajta útban-létet a fogalom felé „a szimbolizáció tevékenységében”.²⁷ Fontos ennek az erőnek a látens, nem-objektíválható jellege („sokkal mélyebben benne rejtőzik az anyagban”), továbbá az, hogy Zalai ebben nem valamiféle transzcendentális lehetőségfeltételt lát, hanem elevenséget és ennek hatásösszefüggéseit. Ugyanakkor arra is utalni kell, hogy Zalai nem misztifikálja ennek a plasztikus erőnek a képzetét az életfilozófiákra többször jellemző zsargonban, ehhez túlságosan is kantianus, hanem egyik hangsúlyos előfeltevése szerint nincsen „tisztá” anyag, mindig is már csak formákon keresztül lehet egyáltalán tételezni vagy posztulálni az anyagot, ez mint olyan nem kerül a tapasztalat vagy megismerés horizontjába (Zalai 1982. 41; Zalai 1984. 342–343). *A második szinten* az „aktív absztrakció” azáltal „keletkezik”, hogy a „szimbolizáció második tevékenysége” során „a megismerési mozzanat (ha nem is igazi) formára tesz szert, azáltal hogy egy számára eredetileg idegen anyagba ágyazódik” (Zalai 1982. 105; Zalai 1984. 410). A szimbolizáció tehát a plasztikus erőből merít, és ebben az értelemben performatív folyamatot jelent anyag és forma kölcsönösségében (vagyis a „szimbólum”-ban): „az új anyag közbeiktatásával új formateljességet létrehozó szimbolizációk nem konkretizálják, nem megvalósítják, hanem *megteremtik* a valóság lehetőségeit” (Zalai 1982. 108; Zalai 1984. 414).²⁸ Nem csupán az anyag képzete, de maga a lehetőségfogalom is markáns módon eltolódik.

Érvvezetése későbbi pontjain Zalai viszont kifejezetten „a filozófiailag fejlettebb formák” előzetes stádiumaként tárgyalja a nyelvet és a cselekvést, leértékelve ezek jelentőségét („fontosságuk pszichológiai és kultúrtörténeti természetű” [Zalai 1982. 90; Zalai 1984. 394]). A szimbolizáció és a nyelv eszközzellegét hangsúlyozza a logikai objektivitással szemközt, ezzel párhuzamosan a „gon-

anyag tulajdonsága Lukácsnál, Zalai számára viszont elsődlegesen *erőt* jelent, mivel a nyelvre és nem tárgyiságra vonatkozik. További bizonyíték ez arra nézvést, hogy Lukácsal ellentétben Zalai erősen érdekelt a medialitás problémakörében.

²⁷ Vö. ezzel Gadamer fejtegetéseit az „ösztön” hegeli fogalma kapcsán: „Az »ösztön« kifejezés [...] nyilvánvalóan a tudattalan, ám tévedhetetlen tendenciát jelenti egy cél felé, ahogy ezt az állati magatartás gyakran egyenesen kényszeresként jeleníti meg. Hiszen ez az ösztön: tudattalan módon és ezért tévedhetetlenül teszi mindazt, amit egy cél elérése érdekében tudatosan szeretnének tenni. A nyelv logikai ösztönéről szóló beszéd tehát a gondolkodás »logikáihoz« vezető tendenciájának irányultságát és tárgyát jelenti” (Gadamer 1987. 80).

²⁸ A szimbolizáció eme „tett”-jellegét már a korábbi tanulmány, *A filozófiai rendszerezés problémája* is hangsúlyozta (vö. Zalai 1984. 57. lábjegyzet).

dolatértelmek” tisztántartását szorgalmazza a nyelvvel szemben (Zalai 1982. 127–136; Zalai 1984. 434–443). Ugyanakkor – egyfajta performatív önellentmondásként – folytonosan visszatér a szimbolizáció problémájához. A „szimbólum” nála anyag és forma kölcsönösségére és szinkroniájára vonatkozik (Zalai 1982. 108; Zalai 1984. 414), mint Lukácsnál is heidelbergi kézírataiban, ám Zalainál hiányzik a negációs-szublímáló indíték. Zalai többször ugyan dogmatikus hegelianusként írja értekezését, ezekben a passzusokban is markáns felvetések és tézisek olvashatók pl. cselekvés és nyelv dimenzióinak összemérhetetlenségéről. A nyelv Zalai gondolatmenetében lényegében a cselekvés után következő elhatárolási rendszer, szimbolizációs diszpozitívum, melyet ugyanakkor áthatolhatatlan határ választ el a cselekvés világától:

a nyelv, noha egyrészt pszichológiai jellegű, és másrészt értelme szerint is cselekvés, idegenként s velük teljesen összehasonlíthatatlanként viszonyul a nyelv előtti cselekedetekhez. Persze a nyelv is cselekvés, méghozzá annak sajátos fajtája, amelyet némi joggal szimbolikus cselekvésnek nevezhetnénk, [...] egymásra lefordíthatatlanok, [...] a kettő összemérhetetlen [...]. Az ok nem a közvetítés tökéletességének eltérő foka, hanem a közvetítés gyökeres különbözősége. *Teljességgel lehetetlen a pantomim leképezése a szónyelvben vagy ennek fordítottja*: legfeljebb transzponálásról beszélhetünk. Zalai 1982. 94, Zalai 1984. 399²⁹

Itt is jogos az asszociáció Nietzschére, közelebbről *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* szerzőjére, aki szerint „idegingerület”, „kép” és „szó” között csakis „átvitelek” (*Übertragungen*) közvetíthetnek (Nietzsche 1992. 5–6).³⁰ Ez a pantomim egyfajta némafilmként jelenetездik Zalai írásában, ahol a nyelv csak a kép teljes távollétében kommunikálhat, illetve másképpen: nem vállalhat felelősséget a képiségért (mintegy romantikus univerzál médium gyanánt), az nem fordítható át a nyelvbe mint szimbolikus és hangzós médiumba. Ám a gesztus sem használhatja – mint forma – a nyelvet önnön háttérül. Vagyis a nyelvbe intern differencia íródik be, médium és forma differenciájaként, amely az őt más rendszerektől elválasztó határt ismétli. Ezzel már nem egyszerűen két állítólagosan külön-külön identifikálható médium kapcsolatáról van szó, hanem magának az egyes médiumnak – itt: a nyelvnek – a belső különbségéről. Ha a nyelv is cselekvés, ám nem annak eredeti értelmében („maga a nyelv is cselekvés; a nyelv mégis eredeti szervezet, mert benne ugyan jelen van a cselekvés, ám nem *mint cselekvés* meghatározó” [Zalai 1982. 133; Zalai 1984. 439]), akkor a nyelv mintegy saját eredetét ismétli meg a „cselekvés” benne transzponált formáiban. Egy nem-identikus, nem-eredeti cselekvés – a „plasztikus erő” függvényeként (a

²⁹ A kurzíválás a német eredetiben található, a magyar fordításban már nem.

³⁰ Kittler ismeretesen éppen a „transzpozíció” kifejezést javasolja Nietzsche „átvitel”-fogalma számára vagy helyette (vö. Kittler 2003. 236).

pantomim mozdulatai a plaszticitást konnotálhatják)³¹ – mint forma ismétlődik meg a nyelvben mint másik médiumban, ugyanakkor egy nem-látható, megfigyelhetetlen differencia vagy határ által megjelölve (a példa szintjén: a pantomim és a rajta túli – történet, jelentés stb. – megkülönböztetése mint önmagát megvonó differencia értelmében). Erre a határra a transzpozíciók utalnak közvetett módon (azaz mindig is máshova helyezik). Ha pedig cselekvésről van szó, akkor – és itt már elhagyjuk Zalai horizontját – azt lehet mondani, hogy ugyan a nyelvnek bizonyos értelemben cselekvés a lényege, ám az nem jelenik meg benne aktus formájában, hanem a nyelv bizonyos némaságát (képletesen szólva pantomimszerűségét), sőt (aktív értelemben vett) hallgatását implikálja, Nietzsche értelmében: „Ha ígéretet teszünk, akkor nem a kimondott szó ígér, hanem a kimondatlan a szavak mögött” (Nietzsche 2009. 159, a fordítást módosítottam – L. Cs.). Egyfajta latens határt tehát, amely ugyanakkor – és itt már Luhmann horizontját hagyjuk el – nem tehető külső megfigyelés tárgyává, vagyis sokkal inkább a „lehetetlen” létmódja fémjelzi (vö. Derrida 2003). Ugyanakkor ez a latens határ vagy differencia avatja médiummá az ígéret nyelvét, a médium nem létezik *mint olyan* eme – önmagát meg is vonó – ígéretszerűség előtt. A nyelv eme belső határa vagy differenciája olyan latenciába húzódik vissza, ami arra utalhat, hogy ez a differencia már nem a nyelv és a cselekvés közötti különbség (megisméltése), hanem minden, a nyelvben (formaként) reprezentálható vagy megfigyelhető különbség előtti differenciát jelent. A nyelvi medialitás ekképp mögékerülhetetlen módon *nem-identikus* közegre vagy médiumra utal. Ez a differencia mint ellenállás írja be a potenciális némaságot avagy hallgatást a nyelvbe – mint egyfajta túlnant (nem egy pontot túl egy bizonyos határon, amire az ígéret „utalna”, hanem magának az ígéretszerűségnek mint nyelvi mozgásnak – erőnek? – a túlnanját). Vagyis ez már a Luhmann-féle „paradoxon” fogalmával sem közelíthető meg, rendszerelméleti szempontból ugyanis csak az ígéret ígéretként való vételének konvencionális operációi írhatók le. A *nyelvi* performativitás elmélete nem támaszkodhat az empiria világából szállított cselekvésfogalmakra, ugyanakkor nyelvi síkon sem jelenítheti meg a cselekvést (tételezheti formaként), ugyanis ez megvonja magát a nyelv hangzós, alaktani és más fenomenális jellemzőitől.

Ezen okból adódik a félreértés is, a korai Lukács egyik alapvető kategóriája, amelyet Popper Leótól vett át. Lukács a félreértés ezen fogalmát kantianizáló háttér előtt artikulálja, mint „a tudomány, a művészet és a mindennapi beszéd nyelveinek kölcsönös fordíthatatlanságát” (Wessely 1990. 407). Magát az ígéretet azonban totalizálja az utópisztikus hangoltságú Lukács, nála ez a fordíthatatlanság nem érvényes az ígéret nyelvére, következésképpen félreérti végső soron

³¹ Különösen, hogy Zalai közvetlenül az idézett passzus előtt a „nyersanyag” „képlékenységről” beszél, mely „megszűnik pusztán ellenállás lenni; alakíthatóvá válik, s erre a gazdagságra, alakíthatóságra elsősorban a nyelvben tesz szert” (Zalai 1982. 93; Zalai 1984. 398).

a „félreértést” (Popper értelmében). Nietzschevel és Zalaival viszont éppen a mindenkori ígéret nem-totalizálhatósága érthető meg.³² A cselekvés és nyelv közötti határ Zalai számára nem merev demarkációs vonal volt, hanem magába a nyelvbe transzponálta magát. Ebben az értelemben „a kimondatlan a szó mögött” nem egyszerűen potencialitást, „lehetőséget” jelent – ezen a ponton Zalaínál a cselekvésfogalom nyelvbéli problematizálása implicit módon érintkezik a lehetőségfogalom viszonylagosításával.

Nemsokára a nyelv példája érdekes pozícióba kerül az értekezésben, amennyiben „csak a nyelvben szűnik meg az anyag pusztja ellenállása a formával szemben” (Zalai 1982. 98–99; Zalai 1984. 403). Zalai itt *expressis verbis* beletitkőzik a dilemmába, hogy a nyelv kapcsán tárgyalandó anyagot a lelki-tudati oldalon avagy „a szavak, maguk a mondatok” síkján tételjeze. Anyag és forma, médium és forma megkülönböztetése a nyelv dimenziójában tehát nem egyértelmű. Zalai szerint ezzel a két tényezővel még „nem jellemeztük kielégítően a nyelv anyagát”, ugyanis a tudati faktorok nem anyagi jellegűek, hanem „állandó saját mozgásuk van”, ugyanakkor nem ez a mozgás ad nekik formát, ez „csak azáltal illeti meg őket, hogy valamilyen másik anyagra alkalmazzuk őket [*appliziert werden*], s a forma természetesen ismét csak nem ezt az új anyagot, hanem a kapcsolatot, mégpedig a szimbólumkapcsolatot [*Symbolbeziehung*] hozza létre [*bringt*]” (Zalai 1982. 99; Zalai 1984. 403). Zalai itt közel kerül Saussure elvéhez, mely szerint gondolati és nyelvi artikuláció lényegében egybeesnek (nem egyik feleltetődik meg a másiknak, bármelyik irányból, hanem közös tagolás mentén kölcsönösen artikulálódnak egymás közegében).³³ A forma Zalaínál tehát egyik anyagnak a másakra való alkalmazásában (egyfajta fordításban?) jön létre (a „plasztikus erő” jegyében, mondhatnánk), tehát nem materializálódik, de nem is spiritualizálódik (a „kapcsolat” a fontos, nem valamely elvont avagy érzéki szubsztancia) – ezáltal teremtve meg a nyelvi jelet, a „szimbólumot” mint egy megkülönböztetés egységét.

Zalai mindenfajta adekvációképzetet elutasít ezen a ponton is, így fejtegetve tovább a fentieket, miután megállapította, hogy a szimbolikus kapcsolat „lényegileg különbözik mindenféle, tudati elemek közötti kapcsolattól”:

ez utóbbiak olyan tagok között állnak fenn, amelyek a legszélsőségesebb egyedi eltérések ellenére lényegükben egyformák. Most viszont ezeket lényegileg más elemekkel kell kifejezni. De mit jelent ez? Hiszen ha pusztán leképezésre [*Abbildern*] gondolunk, ezzel egyszerűen elhallgatjuk a problémát. *Nem az* a probléma, hogy

³² Később Hans Lipppszel is (vö. Lipps 1977. 97–106).

³³ „Nem a gondolatok materializálódnak tehát, s nem is a hangok spiritualizálódnak, hanem arról a némiképpen rejtélyes jelenségről van szó, hogy a »gondolathang« osztatokat hordoz magában, és hogy a nyelv – miközben a két alaktalan tömeg között létrejön – kimunkálja a maga egységeit” (Saussure 1997. 134).

van itt egy *a*, amelynek amott \dot{a} felel meg, hanem az, hogy *a* jelentéséhez más kiindulópontból jutottunk el...

Zalai 1982. 99; Zalai 1984. 403–404³⁴

Már utóbbi megfogalmazás erősen térbeli metaforikája is sejteti azonban, hogy az alkalmazás-terminus és a relationalitás hangsúlyozása ellenére Zalai mégis *a* és \dot{a} rendszereinek megkülönböztetésében, sőt elválasztásában érdekelt. A következő passzusokban ezek „radikális különbözőségét” aztán ki is jelenti, nem kis mértékben meglepve olvasóját. E mögött a tárgyiasító megkülönböztetés, sőt dogmatikus szétválasztás mögött persze az a hierarchiakényszer áll, mely a logikai megismerést tekinti a szimbolizáció legmagasabb rendű realizációjának, sőt céljának. Ugyanakkor Zalai nem szűnik meg hangsúlyozni, hogy abban a komplexumban, amelyet leírt, a „tisztán logikai jelentés csak *egy* mozzanat”, ugyanis a relációk, melyekről szó volt, „sokkal többek”, mint ama jelentés, mivel „konkréciónjuk” együtt konstituálja jelentésüket.

A nyelv példája minden intencionált redukció dacára továbbra is Zalai fejtegetéseinek előterében áll. Felveti a kérdést, vajon mennyire alkalmazható a „rendszer” fogalma a nyelvre, egyrészt tagadva ezt (a rendszerre jellemző „nagyfokú és beható koherencia” „nincs jelen” a nyelvben [Zalai 1982. 103, 123; Zalai 1984. 408, 430]; Luhmann-nal szólva a nyelv mint médium „laza csatolások” halmazából áll), másrészt megállapítva, hogy mégis létezik „valamilyen rendszerszerű” a nyelvben, mégpedig „a nyelvi szimbolizáció tényében”. E szimbolizációt lakonikusan így jellemzi: „egyfajta iránymennyiség (vektor); létrehoz bizonyos képződményt, amelynek van egyrészt jelentéstávolsága, másrészt szimbólumiránya, [...] ezek határozzák meg a meglévő anyag kiválasztását és elemzését” (Zalai 1982. 103–104; Zalai 1984. 409). Ez a vektoriális aspektus – a „fordulat” topológiai mozzanata (a helyettesítés egy bizonyos, jelentéstanilag viszont nem feltétlenül fogalmi módon konkretizált irányába [de Man 2000. 36]) – jelenti sejtethetően a „plasztikus erő” végbemenetelét. Ily módon nem semleges alapról vagy akár a nyelvi anyag tulajdonságáról van szó: ez az anyag maga aktív természettel bír. Végül eme erő hatása a jövőből is megnyilvánul,³⁵ az „érvényesség” (*Gelten*) móduszában is, ami egészében az érvényességfogalom temporalizációjához vezet: „ezután az érvényesség önmagáért teremt, és saját szándékai szerint rendez; már nem az a határ, amelyet – egy másik irány felé vezető úton – tiszteletben kell tartani; most ez maga az irány” (Zalai 1982. 153; Zalai

³⁴ Vö. ezzel Freud kritikáját a szótárszerű megfeleltetésen alapuló álomfejtési módszerekre vonatkozóan (Freud 1996. 78–80). Vö. még Kittler 2003. 344–350.

³⁵ A hatóerőt mint olyant nem lehet megismerni Zalai szerint, mivel csak hatása után lesz megtapasztalható. Maga ez a hatás viszont eljövő: „a másik tényező, ha nem is létezik, s ha még nem létezik, mégis jelen van, méghozzá nem hatásán keresztül, mert ez a hatás csak be fog következni; figyelemmel kísérhető viszont, hogy *miként alakul ki ez a hatás*, miként kell *egyáltalán* hatnia a még elkövetkezőnek...” (Zalai 1982. 150–151; Zalai 1984. 458–459).

1984. 461).³⁶ Az érvényesség tehát egy határ transzgressziójában alakul (avagy a határ megy át mozgásba, lesz ennek másik oldalává), mint „hallgatólagos tudás” (Michael Polanyi) *a jövőből*:

Az új (a probléma), amely még nem létezik, ebben a nemlétezésben mégis a lét egy hatalmas [*gewaltige*] fajtáját birtokolja, mi több, a leghatalmasabbat, a hatást. A logikailag még nem létező, nem megértett s nem fogalmi *hatást fejt ki* ismereteink már megragadott, kifejlődő tömegére.

Zalai 1982. 144, Zalai 1984. 452³⁷

Ez a rejtőzködő, latens tudás nem elérhető az intenció számára.

A „tény” szót az „identitás” követi a szimbolizáció kapcsán, mely „csak *látszólag* valamely eredetileg belsőnek a külsővé tétele”, mivel „funkciója abszolút fontos és teremtő” jellegű (Zalai itt visszautal a korábban „plasztikus erő”-ként, itt most kifejezetten „aktív”-ként jellemzett absztrakció fogalmára), továbbá „a megismerési mozzanat önállósulása [hermeneutikailag: a nyelvbeni megértés – L. Cs.] a szimbolizációban *nem reflexió*”. A szimbolizáció formákat „*teremt*”, „az anyag éppen úgy a formával *jön létre*, ahogy – másfelől – a forma az anyaggal keletkezik”, lévén szó itt olyan anyagról, mely nem „érzéki anyag” (Zalai „az anyag fogalmát” meg szeretné szabadítani „az érzéki anyag bélyegétől”), hanem maga is „szükséges és *alakító* elem” (Zalai 1982. 105, 108–109; Zalai 1984. 410–414). Olyan anyagról van szó tehát, mely „maga *alakít*, vagyis megszabja az alakítás technikáját, s mintegy az alakítás lehetőségeinek közege [*Medium*]” (Zalai 1982. 123; Zalai 1984. 429). Ez az „aktív anyag” maga médium – mire illik ez a leírás a legjobban, ha nem a nyelvre? A nyelvre mint médiumra, kevésbé mint rendszerre, mivel a szimbolizáció – mint Zalai nyomban megállapítja – nem rendelkezik a zártság és egységesség tulajdonságai mellett rendszerelvvvel sem mint olyan (mondhatni pl. kóddal, mely a rendszer önreprodukciónját vezérli).³⁸ Mindez a médium/forma differencia nyelvben adódó plaszticitására helyezheti

³⁶ Ez komplex összekapcsolódásban történik a „tisztán teleológiai” mozzanat révén „az eljövendő, még kialakulatlan oldal felől”, ugyanakkor „amint a nyersanyag (ugyanezen érvényesség révén) a rendezettség intenzív szakaszába jutott, a *rendezett nyersanyag révén* az érvényesség külsővé vált, testet öltött [*ein Exteriorisieren, eine Fleischwerdung*], amely testben megjelent teljes mivolta, s ezzel szert tett elvont meghatározottságára.” Vagyis az érvényességet egyként alakítja az eljövétel (immateriális módon) és a külsővé-tétel (materiális módon).

³⁷ Kiemelés a német eredetiben. Zalai ebből a filozofálás szép interpretációját vezeti le, mely *A szellem fenomenológiájára* emlékeztet: azon lehetetlenségből, hogy egy kérdésfeltevést (mint „hysteron proteron”-t) előzőleg determináljunk (mivel ez már a választ előlegezné meg), a filozófia feladata „a célhoz vezető út átfogó, *teljes* megismerése is” (nem csak az „eredményé”). Zalai és Polanyi között párhuzamot von Gecsei Kolos (vö. Gecsei 1999. 363).

³⁸ Persze Zalai a nyelvnek ugyanakkor nagyon is rendszerjellegre reklamál az önállóság, a cselekvés világától való átjárhatatlan határ értelmében (vö. Zalai 1982. 147; Zalai 1984. 455). Luhmann szerint sem rendszer a nyelv a rendszerelméleti értelemben (vö. Luhmann 1990. 47–54).

a hangsúlyt, még ha Zalai itt nem beszél is explicite a nyelvről, de ezt beleérti a „szimbolizáció” komplexumába, hiszen a nyelv a két elsődleges szimbolizáció egyike (a cselekvés mellett). Az értekezés továbbra is a nyelvet tartja diskurzusa előterében, és pedig egyfajta *emlékezet* felől (a szó maga nem hangzik el), amennyiben az, „amit a nyelv a saját anyagával az elemzésben (elemzésként) megteremt, az a magasabb szimbolizációkban – ha egyáltalán vannak ilyenek – soha többé nem megy veszendőbe” (Zalai 1982. 128–129; Zalai 1984. 435). A nyelvi szimbolizáció mintegy latens módon (nem pusztán rekurzív értelemben) tehát ott rejlik minden rá alapozó szimbolizációban, a logikától a filozófiai terminológiáig:

ha egyszer adva van egy alapvető szimbolizáció,³⁹ újabb szimbolizáció épül fel az elsőn, ugyanakkor az utóbbi nem könnyen pontosítható értelemben megmarad az előbbiben. Ha a gondolatokat egyszer a nyelv közvetítése révén állították, akkor minden későbbi rend ugyanazon közvetítés révén jön létre.

Már korábban is megmutakozott eme viszonylat lényegien nyelvorientált és *iterabilitásra* vonatkoztatott dimenziója – anyag és formaanalízis együttesében (amivel a nyelv mint emlékezet alapvető történetisége kerül szóba), melyben anyag és médium nem elválaszthatók:

az anyag tulajdonképpen nem *formaalapja* a kifejlődő teljességnek (*Ganze*), mert *mint ilyent, mint formaalapot* a szimbólumegész elemzése is meghatározza. *Ebben* keresendő tehát a fejlődés elve: az új szimbolizáció az új anyagban rejlik, amelyet újfajta elemzés dolgoz fel, *egyúttal azonban az első, az előző szimbolizációban létrejött elemzés mód is*.
Zalai 1982. 109; Zalai 1984. 415 (kiemelés a német eredetiben)

Ez az első analízismód eszerint visszahúzódik a latenciába, mégis tovább hat, ám magában az anyagban, mely következképpen nem lehet „érzéki anyag” (latencia és hatás összefüggése egyike volt Zalai folyamatos gondolati alakzatainak). Éppen a legutóbbi idézet előtt akarta Zalai az anyag fogalmát megszabadítani az „érzéki anyag árnyékától”, és ez az analitikus, ugyanakkor iteratív-temporális mozzanat révén sikerül, ezáltal az anyag(iság) latenssé válik. Ebben az értelemben nevezi Zalai az „új anyagtól való függőséget” „irracionalisnak”.

A nyelv ezek szerint „közvetett [*indirekte*] közvetítő”, persze Zalai itt ismét a nyelv nem-konstitutív szerepét állítja, a nyelvi közvetítést formális elemként állítva be, hogy aztán a következő oldalon mégis újra anyag és szemantika szimbolizációban megvalósuló kölcsönösségét hangsúlyozza:

³⁹ Ehhez Zalai lábjegyzetben azt jegyzi meg, hogy ez a szimbolizáció „nem *késként* van adva”, hanem „folyamatosan fejlődik”, ugyanakkor mégis „rendet” jelent, „melynek lehetőségeit a szimbolizáció anyag-kijelölése elvi szinten meghatározza”.

végére is itt *gondolatok*, jelentések, »értelmek« jönnek létre, s a szimbolizáció új anyaga révén *ezek* is új alakzatokra [*Gestaltungen*] tesznek szert, részben pedig teljesen újak, vagyis csak ebben a szimbolizációban vannak. Az anyagot tehát a gondolatok, a gondolatokat viszont a szimbolizáció anyaga veszi elemzés alá; az első esetben az anyag a valódi nyersanyag, a gondolatok pedig az elemzés eszközei, a másik esetben viszont, fordítva, az anyag az a szerszám, amelynek segítségével a »gondolatok« – itt valójában ezek alkotják az anyagot – elemzésre kerülnek.

Zalai 1982. 133–134, Zalai 1984. 440–441

A szimbolizáció Zalai-féle értelmezésében alapvetően „anyag-elemzés” – ahol mind a szimbolizáció anyaggal bír, mind a gondolat anyag lehet, az „elemzésük” pedig kölcsönös –, vagyis elhatárolás, tagolás, mely kölcsönösen jön létre a gondolatban és a szimbolizáció anyagában egyaránt. Ezzel maga a szimbolizáció lényegében mint harmadik elem, azaz mint közvetítő, mint médium adódik, nem teljesen idegen módon Saussure meghatározásától.⁴⁰ Mindenesetre Zalai itt hű marad a „plasztikus erő” képzetéhez (még ha ezt nem is említi fel újra), hiszen anyag és gondolat kölcsönös elemzése (tagolása, artikulációja) vélhetőleg ezt a plaszticitást feltételezi (ugyanakkor a médium mint harmadik egyfajta megfigyelhetetlensége van itt játékban).

IRODALOM

- Bacsó Béla 1982. „A válasz metafizikája” (Zalai Béla filozófiájáról). *Magyar Filozófiai Szemle*. 26/6. 888–908 (újra közölve in uő 1989. *A megértés művésze – a művészet megértése*. Budapest, Magvető. 217–244.
- Benjamin, Walter 1980. A második császárság Párizsa Baudelaire-nél. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Szerk. Radnóti Sándor. Budapest, Magyar Helikon. 819–931.
- Derrida, Jacques 2003. *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, über das Ereignis zu sprechen*. Ford. Susanne Lüdemann. Berlin, Merve.
- Despoix, Philippe 1998. *Ethiken der Entzauberung*. Bodenheim, Philo Verlag.

⁴⁰ „A nyelv jellegzetes szerepe a gondolattal szemben nem az, hogy hangbeli természetű, materiális eszközt teremt a fogalmak kifejezésére, hanem az, hogy közvetítőül szolgál a gondolat és a hang között olyanformán, hogy ezeknek az egyesülése szükségszerűen egységek kölcsönös elhatárolásához vezet.” (Saussure 1997. 133–134) Vö. ehhez még Zalai egyik kitételét, ahol a nyelvre vonatkozóan lényegében elveti a „szimbolizáció” kifejezést: „A konvenció értelmében vett szimbólumakarással a nyelvben is szerepet játszik. [...] Természetesen nem *abban* az értelemben, ahogy egy múltbeli és régóta meghaladott racionális elmélet a nyelvet a tudatos akarattól vezette le mint fő motívumból. Ez a tudatos akarat nem is szimbólumakarással, hanem magának a nyelvnek az akarása, s tudatos intenciója a nyelvre irányul; ez természetesen lehetetlen folyamat, s logikai kört foglal magába: tudatosan tartalmaz valamit, amit pedig csak ennek a folyamatnak kellene létrehoznia.” (Zalai 1982. 98–99, Zalai 1984. 402–403, a második kiemelés a Zalai 1982 alapján – L. Cs.)

- Eagleton, Terry 1994. *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*. Ford. Klaus Laermann. Stuttgart–Weimar, Metzler.
- Fehér M. István 1991a. Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung. *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog*. 1/1. 28–29.
- Fehér M. István 1991b. Heidegger és Lukács: száz év mérlege. In uő (szerk.): *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. Budapest, Atlantisz. 73–80.
- Freud, Sigmund 1996. *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest, Helikon.
- Gadamer, Hans-Georg 1987. Die Idee der hegelschen Logik. In uő: *Gesammelte Werke 3*. Tübingen, Mohr Siebeck. 65–86.
- Gecei Kolos 1999. Zalai nyomában. In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.) *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Miskolc, Felsőmagyarországi Kiadó. 359–372.
- Halász Hajnalka 2014. A médiumok szimbolikussága és differencialitása. A médium fogalma Niklas Luhmann-nál. In Bónus Tibor – Lőrincz Csongor – Szirák Péter (szerk.) *A forradalom ígérete? Történelmi és nyelvi események kereszteződései*. Budapest, Ráció. 90–136.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. III. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Jauss, Hans Robert 1997. *Horizontszerkezet és dialogicitás*. Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán. In uő: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris Kiadó. 271–319.
- Kittler, Friedrich A. 2003. *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München, Wilhelm Fink.
- Lask, Emil 1924. Zum System der Philosophie. In uő: *Gesammelte Schriften III*. Tübingen, Mohr.
- Laube, Reinhard 2003. *Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus*. Göttingen, Wandenhoek & Ruprecht.
- Lipps, Hans 1977. Bemerkungen über das Versprechen. In uő: *Die Verbindlichkeit der Sprache*. Werke IV. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. 97–106.
- Luhmann, Niklas 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1995. *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lukács György 1975. *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika – A regény elmélete*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1977. *Ifjúkori művek [1902–1918]*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1997. *A lélek és a formák. Kísérletek*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Man, Paul de 2000 Pascal allegóriája a meggyőzésről. In uő: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor. Budapest, Janus–Osiris. 29–53.
- Man, Paul de 2002. Lukács György: *A regény elmélete*. In uő: *Olvadás és történelem*. Ford. Nemes Péter. Budapest, Osiris. 48–56.
- Márkus, György 1977. Lukács' „erste” Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács. In *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*. Beiträge von Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóti. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 192–240.
- Márkus György 1997. A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. In Lukács 1997. 231–259.
- Nietzsche, Friedrich 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai.
- Nietzsche, Friedrich 1992. A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*. I/3. 3–15.

- Nietzsche, Friedrich 2009. *Hajnalpír. Gondolatok a morális előítéletekről*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Popper Leó 1983. Dialógus a művészetről. In uő: *Esszék és kritikák*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető. 5–12.
- Riedel, Manfred 1990. System, Struktur. In uő: *Geschichtliche Grundbegriffe 6*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Saussure, Ferdinand de 1997. *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva – Balogh Péter. Budapest, Corvina.
- Smith, Barry 1994. Béla Zalai und die Metaphysik des reinen Seins. *Brentano Studien*. 5. 59–68.
- Wessely Anna 1990. On Karl Mannheim's Sociology of Knowledge. In Jeff Bernard – János Kelemen (szerk.) *Zeichen. Denken. Praxis (Österreichisch-ungarische Dokumente zur Philosophie, 1)*. Wien, Institut für Sozio-Semiotische Studien. 403–416.
- Zalai Béla 1982. *Allgemeine Theorie der Systeme (1913–1914)*. Szerk. Bacsó Béla. Budapest, MTA Filozófia Intézet – Lukács Archívum.
- Zalai Béla 1984. *A rendszerek általános elmélete*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.

A „formáló anyagi elv teremtő ereje”*

Nyelv, materialitás és medialitás

Zalai Béla *A rendszerek általános elmélete*

című munkájában

Bár az 1882-ben, Debrecenben született filozófus, Zalai Béla a 20. század tízes éveiben a magyar szellemtudományos gondolkodás meghatározó alakjának, sőt, Lukács György mellett másik nagy „tanítómesterének” számított (Karádi-Vezér 1980. 25; hatásáról többek között Fülep Lajos, Karl Mannheim, Hauser Arnold és Fogarasi Béla írásai tanúskodnak),¹ neve és munkássága korai halála után (1915-ben, az első világháborúban vesztette életét hadifogságban) viszonylag gyorsan feledésbe merült. Néhány korai tanulmánya és doktori disszertációja² az *Athenaeumban* és *A szellemben* jelent meg, többi írása azonban – köztük a német nyelven írott fő műve, *A rendszerek általános elmélete* – sokáig, az 1984-es első magyar nyelvű összkiadásig csak kéziratos formában volt olvasható.

Zalai gondolkodását első megközelítésben *A szellem* című folyóirat (melynek többek között ő is a szerkesztője volt) antipozitivistá, antimaterialista, illetve újkantiánus és fenomenológiai orientációjával lehetne közvetlen összefüggésbe hozni. Ezek a filozófiai irányzatok Zalai gondolkodását is nagyban meghatározták, rendszerelméleti kezdeményezése (amely több értelemben is befejezetlen maradt) mégsem rendezhető el maradéktalanul ezen a nyomvonalon. Bár Zalait kezdettől fogva ismeretelméleti kérdések foglalkoztatják, ezektől a kérdésektől viszont egyre inkább elválaszthatatlannak bizonyul számára a kérdés megfogalmazásának a módja; a hangsúly nála annak a nyelvnek vagy rendszernek a vizsgálatára tevődik át, amelyben vagy amelyen keresztül a kérdéseket megfogalmazzák és a problémákat posztulálják. Ez nem egyszerűen az „alaphoz” mint valamely feltételhez való visszatérést, hanem a metafizikai

* Zalai 1984. 443. Fordította Berényi Gábor

¹ Vö. Bacsó 1984. Az *Allgemeine Theorie der Systeme* című kötet, amely 1982-ben Bacsó Béla szerkesztésében eredeti nyelven, németül jelent meg, az azonos című mű mellett recepciótörténeti dokumentumokat, illetve az említett kortársak írásait is tartalmazza (Zalai 1982).

² Zalai Béla: *A filozófiai rendszerezés problémája*. In Zalai 1984. 183–223.

alap alapvetően másfajta interpretációját jelenti: az a priori és az intencionalitás fogalmai Zalai szerint azáltal vétik el a lét és a gondolkodás vagy a tárgy és a megismerés viszonyának a mibenlétét, hogy ezt a viszonyt, „a két tényező őseredeti egység alapját mint valami harmadik, önálló tényezőt” tételezik és ezzel valamilyen „elvileg meghatározható törvényszerűsége” redukálják (Zalai 1984. 466). Ezt az ismeretelméleti, bizonyos értelemben absztrakt viszonyt Zalai a két „tényezőt” egyesítő és közvetítő „rendszerre” vezeti vissza, amelynek a szervezőelvével *nem fogalmazható meg* törvényszerűségként, nem redukálható semmilyen fogalomra. Ezt az elvet Zalai olyan tényleges, valóságos, (és nem csak lehetséges) történeti eseményként jellemzi, amely már azelőtt megtörtént, mielőtt még kérdés tárgyává válhatott volna, *már mindig is vagy még nem történt meg*, amennyiben a jelen számára olyan parancsként, követelményként vagy kihívásként jelentkezik, amelynek a régi rendszer átalakításával *kell* megfelelni.

Ezeket az összefüggéseket Zalai *A rendszerek általános elméletében* dolgozza ki legkövetkezetesebb módon. Bár ez a következetesség a mű terminológiájában kevésbé jut érvényre (igaz, Zalai fogalmi nyelvvel szemben megfogalmazott gyanúja felől tekintve akár még ez a következetlenség is következetesnek tekinthető), figyelemre méltó viszont az az argumentációs struktúra, amely a vizsgálat tárgyát (a rendszer fogalmát) és módszerét, pontosabban nyelvét is bevonja az – ezáltal a rendszer/szöveg minden mozzanatában érvényesülő – korrelatív és cirkulatív viszonyba. E rendszerelmélet egyik legfontosabb belátása ugyanis az, hogy egy leíró, fogalmi metanyelv nem képes a mindenkori rendszer alakítására, átalakítására vagy – ami ugyanaz – kifejtésére vagy leírására. A változás feltételeinek a leírása önmagában még nem hoz változást; a rendszer újfajta fogalmának a leírása a rendszer/gondolkodás megváltozását, egy új rendszer létrejöttét kell, hogy eredményezze. A logika fogalmi nyelvével Zalai ezért a nyelv „tisztán nyelvi mozzanatát” (Zalai 1984. 456), konstruktív, teremtő potenciálját állítja szembe, amely éppen azáltal tesz szert teremtő, az érzéki jelenségek rendjét szervező erőre, hogy ellenáll forma és anyag, szubjektum és objektum, tárgy és megismerés absztrakt megkülönböztetései. Ez azonban nem a nyelv immateriális, értelmi aspektusainak, a szellemnek vagy az értelemnek az ontologizálásához vezet, ahogy ez az antimaterialista kiindulópontot figyelembe véve várható lenne. A rendszert Zalainál a formai és az anyagi mozzanatok egyesülésének a múlt- és jövőbeli, *már mindig is elmúlt vagy még meg nem történt* eseménye alkotja. E rendszer kifejtése során Zalai az anyag fogalmát is átértelmezi és a nyelv nem-érzéki materialitásával hozza összefüggésbe.

Jelen elemzés előfeltevése, hogy valamely gondolkodásmód következetessége mindenekelőtt a nyelvhez, saját nyelvéhez való viszonyában jut kifejezésre és ebben a viszonyban artikulálható, célja ezért az, hogy a messzemenőbb filozófiatörténeti következtetéseket megelőzően a Zalai rendszerfogalmában rejlő nyelvméleti implikációkat bontakoztassa ki.

A szöveg egyik legfontosabb szervezőelve tehát az a cirkuláris struktúra, amelyben a megkülönböztetések tagjai (anyag és forma, kérdés és válasz, materialitás és immaterialitás) egymást kölcsönösen feltételezik, elválaszthatatlanok egymástól, mégsem redukálhatók egymásra, egyformán eredetiként jelennek meg. Erre jó példa lehet mindjárt a mű elején a kérdés felvetése, előzetes felvázolása, amelynek a módja vagy (nyelvi) formája ugyancsak elválaszthatatlan a kérdés tartalmától: a kérdés megfogalmazása már a választ is előírányozza. A forma általános problémája Zalai szerint ugyanis csak egy olyan előzetes hipotézis által vehető fel, amely a kérdéssel együtt valamilyen módon már a választ is előfeltételezi. Bár „a kérdést az egész szempontjából kell felvetni” (Zalai 1984. 323), ez mégsem zárja le a válaszlehetőségeket, nem kérdés és válasz kölcsönös determinációját jelenti. Kérdés és válasz, tételezés és tételezett, az elemzés módja és tárgya nem választhatók külön, nem artikulálhatók, nem figyelhetők meg egymástól függetlenül (erre a kölcsönösségre utal a mű hipotézise is: „Minden, ami egyáltalán elgondolható, szerkezetét tekintve befejezetlen rendszer”, Zalai 1984. 316). Az említett ellentéteket Zalai nem logikai, hanem rendszerszerű, azaz (bár ez az összefüggés csak később válik nyilvánvalóvá) nyelvi viszonyként értelmezi. Az, hogy a rendszer mibenlétére irányuló kérdésnek előzetesen feltételeznie kell a rendszer fogalmát vagy „az egész szempontját” (Zalai 1984. 323), nem a vizsgálat akadályát, hanem egyáltalán a lehetőségét jelenti.

Zalai először a rendszerként elgondolt „egésznek” a létmódját próbálja közelebről meghatározni. Bár a rendszer mint egész organikus felépítésű, ez a fajta organicitás nem a rendszer természetességét, hanem a megértés „szükség-szerű strukturális tulajdonságát” (Zalai 1984. 318) jelenti. Az „egész” nem olyan elképzelés vagy gondolati aktus, amely utólag fogja egybe és rendezi össze a részeket, hanem olyan immanensen közvetítő értelemmozzanat, amely nélkül az egyes tények vagy részek egyáltalán nem is lennének érthetők vagy felismerhetők. Zalai szóhasználata ezen a ponton még a filozófiai elemzés fenomenológiai eszköztárát asszociálja, amennyiben „a gondolkodásnak azt a mozzanatát, hogy »objektumokra« irányítható” (Zalai 1984. 319), egyfajta „aktusként” írja le, „amelyet ideiglenesen absztrakciónak kell neveznünk” (Zalai 1984. 320). A „megformálás” mint a „felfogás” (Zalai 1984. 320) egy módja nemcsak dolgok szétválasztását vagy megkülönböztetését, hanem a tartalom redukcióját, „kiüresítését” (Zalai 1984. 320) is feltételezi. Ennek a műveletnek a kapcsán Zalait mindenekelőtt az a kérdés foglalkoztatja, hogy milyen szerepet játszik ebben a „megformálás” „nyersanyaga” (Zalai 1984. 321): „Éppen ez a különös: a nyersanyag létezik, s egyúttal még nem létezik” (Zalai 1984. 321). Az az ismeretelméleti kérdés, hogy hogyan teszi lehetővé a „megformálás” a tárgyak felfogását vagy megismerését, a vizsgálat szerint nem az intencionális tudatatusok további differenciálásával, hanem csak annak a még ennél is alapvetőbb kérdésnek a tisztázásával válaszolható meg, hogy hogyan jön létre egyáltalán a forma?; hogyan jön közbe ebben a folyamatban vagy történésben az anyag és

(bár ez a kérdés csak később fogalmazódik meg explicit módon) a nyelv, mint a megismerés mozzanata?

Bár a logika módszertudata felől a forma eredetére, mint általában minden eredetre irányuló kérdés eleve megválaszolhatatlannak tűnik, Zalai szerint ez csak addig van így, amíg a szóban forgó tudataktusokat a „kritikai” filozófia nyomán olyan a prioriként értjük, amelyben viszont megint csak kizárólag formai mozzanatok dominálnak. Ezen a ponton Zalai expliciten is elhatárolja saját kérdésfeltevését azoktól az ismeretelméleti vizsgálódásoktól, amelyek az a priori fogalmát veszik alapul, illetve a forma logikai meghatározásától, amely „a formát olyan önállóvá teszi, amilyenné önmagától nem vált volna, egyúttal pedig az anyagot egyenrangú mozzanattól passzív, bár egyben önálló, ám jelentőség nélküli és befogadó valamivé fokozza le, valamivé, ami immár nem az aktív és mégis elkerülhetetlenül anyagra szoruló forma szükségszerű kiegészítése” (Zalai 1984. 322). Zalai ezzel szemben „a »megformált anyag« abszolút felbonthatatlan egységéből” (Zalai 1984. 322), forma és anyag konkrét, tulajdonképpeni elválaszthatatlanságából indul ki, az a priori fogalmával pedig „a forma általános problémáját” (Zalai 1984. 323) állítja szembe:

Valamiképpen adva van a megformált anyag; nem a realitás, hanem az értelem problémája merül fel. A megismerhetőség problémája és az értelem problémája.
Zalai 1984. 323

Ebben a szembeállításban már az „egész” szempontja érvényesül, amely eredetibb, mint a „szükségszerű logikai kör” (Zalai 1984. 322) formális szerkezete, hiszen ez utóbbit önálló, egymástól független elemek logikai kapcsolata alkotja. Anyag és forma viszonya viszont, ha ezeket az egész mozzanataiként fogjuk fel, ellenáll a logikai meghatározásnak:

Ez az elválaszthatatlanság, ez a tökéletes benső egymásrautaltság csak fogalmi különválasztást enged meg, amely valóságosan soha sem teljesül: a két mozzanatot nemcsak hogy nem önálló, (nem csak, hogy) nem létező, de logikai értelemben sem kettő, nem is fennálló.
Zalai 1984. 322

Az egész „követelménye” Zalai szerint akkor válik beláthatóvá, ha a kérdést az újkori filozófia horizontján túl, például az ókori görög filozófia nézőpontjából fogalmazzuk meg (Zalai 1984. 319). Innen nézve ugyanis az „ismeretelméleti kérdésfeltevés” is kérdőre vonható, amely az újkori gondolkodással kezdődően „annyira szükségszerűvé és magától értetődővé vált, hogy valamely más kérdésfeltevésnek már a lehetősége is meglepőnek, kétségbevonhatónak, sőt idegenszerűnek hat” (Zalai 1984. 326). Bármely kérdés csak az adott történeti rendszeren belül, ennek követelménye, szervezőelve, értelme szerint fogalmaz-

ható meg; a kérdésre adható válaszok pedig szintén a rendszerben, pontosabban a rendszer nyersanyagának a rajzolatában rejlenek. A „kezdeti időszakok [...] a filozófia első kérdéseit nem a megismerés, hanem a lét kérdéseiként élték meg” (Zalai 1984. 326). Ezekben a rendszerekben a megismerés fogalma Zalai szerint még nem játszott különösebb szerepet, ez a fogalom csak az újkori filozófiában, a szubjektivitás kategóriájának a létrejöttével önállósodott, különült ki az egészből és vált kérdésessé mint olyan. A rendszerek történetének egy másik mélyreható cezúráját Zalai a valóság fogalmának a megváltozásában vagy kikülönülésében fedezi fel. E fogalom státusza a rendszerszervező elvek folyamatos változásai ellenére mindaddig érintetlen maradt, amennyiben ezt minden alkalommal az adott rendszeren belül, az adott szervezőelv szerint, például a lét, az akarat, a jó vagy a szép elve felől értették, ezek alá rendelve definiálták. „Más értelmet és új jelentést nyer a valóság fogalma az újabb filozófiában” (Zalai 1984. 329), amennyiben ebben – a maga részéről még szintén „befejezetlen” rendszerben – a valóság fogalma – bár nem tudatos, de mégis valami újat hozó módon – elveszíti alárendelt pozícióját és kilép a rendszerből. De ez nem a valóság rendszeren kívüli vagy rendszertől független státuszát jelenti, hanem sokkal inkább azt, hogy ezentúl a valóság elve („[v]alamely rendszer értelme tehát *e* rendszer valóságának szerkezeti elve”; Zalai 1984. 332) lesz az, amely az adott rendszer felépítését szervezi; a valóság mint szervezőelv ettől kezdve nem más, mint a rendszer „végső és legradikálisabb építménye, teljes megvalósulása, maradéktalan koherenciája” (Zalai 1984. 330). A kérdésfeltevésnek ebből a történeti szituációjából egyben az is láthatóvá válik, hogy a forma, az anyag, az értelem és a valóság viszonyának az értelmezése, értelmező kifejtése maga is történeti összefüggésekbe illeszkedik, maga is egy „befejezetlen rendszer” része, egy olyan még kifejtésre váró rendszer struktúrájába, rajzolatába van beleírva, mely rendszer szervezőelve még csak elvétve, egyes tudományterületeken jelentkezik, és amely mint a rendszer „megvalósulása” még saját eseményszerű végrehajtására, úgymond performatív kibontakoztatására, megvalósítására vár. A szövegnek ez a performatív gesztusa, mely által nem csak leírja, hanem végre is hajtja a mondottakat, egyúttal a mű nyelvkoncepcióját is színre viszi. E nyelvfelfogás egyik legfontosabb gondolata ugyanis éppen az, hogy a fogalmi metanyelv nem képes arra, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében formákat hozzon létre. A rendszer formáinak leírása, végrehajtása és létrehozása egy és ugyanazon folyamat része, ehhez azonban mindenekelőtt a rendszer konstrukciós elvét, „legbenső, legerőteljesebb lényegét” kell felfedni, pontosabban megközelíteni (Zalai 1984. 332).

A rendszer tárgyiasíthatatlan, csak hatása által érzékelhető szervezőelvétől Zalai rendre elhatárolja az adottságok fenomenális oldalát, amely mintegy az elv következményeként jelenik meg. Ezért a formát sem lehet fogalmakkal leírni, hanem csak – mint valamilyen erőt – érvényesülni hagyni: „[a] forma intenzitása az az energia, amellyel a megformálatlan anyagot feldolgozza” (Zalai 1984. 332). Az intenzitásnak ez az ereje viszont megint csak nem önerejéből hat.

Ugyanis „ez az energia szükségképpen a forma anyagszerűségétől függ” (Zalai 1984. 332). A formának csak az anyaggal való egységében van egyáltalán *értelme* (a valódi, megvalósult forma „értelmes és teljes”, „tisztá kifejezés”; Zalai 1984. 336). A forma, mint az anyag és a forma kifejezéssé vált egysége képezi a valóság fogalmának az alapját is: „Mert a forma csak azért létezik az anyagban, hogy elterjedjen a valóságos világ egészében, amely valóságos, jelentőségteli világgá első ízben csak a kiterjeszkedés révén válik” (Zalai 1984. 338). A valós, konkrét, materiális valóság értelmét így nem valamiféle idealitás, hanem forma és anyag egymást átjáró, egymásba hatoló aktivitása, kölcsönhatása teremti.

Forma és anyag kifejezőerővé válása, egybeolvadása, illetve az ezáltal alakuló konkrét, materiális valóság Zalai szerint sem a forma idealizációja, sem pedig az anyag szubsztanciális felfogása által nem írható le. A valóság „élménye” (Zalai 1984. 341) nem artikulálható absztrakt fogalmakban; az, ami valójában és ténylegesen létezik, megelőzi az ismeretelmélet absztrakcióit. A „»tisztá« anyag” (Zalai 1984. 342) evidens tapasztalatát természetesen Zalai sem tagadja, sőt, éppen e tapasztalat megfelelő artikulációja az, amely ezen ismeretelmélet legfőbb kihívását jelenti. Zalai első lépésben a megformálatlan anyagot kísérli meg a formától függetlenül meghatározni, leginkább azért, hogy ezzel is a vállalkozás kudarcra ítéltségét, illetve a kérdés (logikai úton való) megválaszolhatatlanságát demonstrálja. Hiszen bár az érzéki tapasztalat tagadhatatlan, sohasem tudhatjuk, milyen mértékben közvetíti vagy módosítja ezt a tapasztalatot a „megformálás” aktusa. A tisztá anyagot ugyanakkor éppen oszthatlansága, strukturátlansága, differenciálatlansága miatt lehetetlen rögzíteni: „Látni fogjuk, hogy mindenfajta evidencia ellenére a »tisztá« anyag sehol sem lelhető fel; ilyen evidencia esetén valamilyen tartalomról van szó, amely forma” (Zalai 1984. 342).

Bár forma és anyag elkülönítése lehetetlen, mégsem (éppen e megragadhatatlan, *jelentésteremtő* differencia miatt nem) hagyható annyiban a kérdés, „hogymit nevezünk anyagnak” (Zalai 1984. 345). E kérdés megválaszolása során Zalai szerint a formától való elvonatkoztatás logikai művelete, illetve egy olyan reverzibilisnek tűnő struktúra jelenti a fő csapdát, amelyben látszólag újrajátszható, leképezhető vagy reprezentálható a forma és az anyag „legbensőségesebb egybeolvadásának” (Zalai 1984. 345) a (megismételhetetlen) *eseménye*: a fenomenológiai redukció eljárása innen nézve azért félrevezető, mert visszafordíthatónak (és ezzel reprezentálhatónak) tart egy alapvetően visszafordíthatatlan (reprezentálhatatlan), már mindig is elmúlt történést, a forma és az anyag szintézisének az eseményét. Ezt a folyamatszerű történést egy logikai művelet „nem futhat[ja] be ellenkező irányban, úgyszólván aktív megfontolás révén” (Zalai 1984. 345). A szintézis tulajdonképpen, visszafordíthatatlan eseményét Zalai „aktivitásnak” nevezi, „aktivitáson azonban nem a folyamat pszichikai energiáját, nem is a művelet logikai helyességét értjük, hanem ennek a műveletnek valamilyen sajátos erejét” (Zalai 1984. 345). Az „elvonatkoztatás sajátos ereje (»aktivitása«)” (Zalai 1984. 346) mint a megformálás vagy a felfogás folyamata tehát nem tuda-

tos, de nem is intencionális művelet, nem olyan tudati tevékenység, amelyet *meg lehetne ismételni*, vagy ami ugyanaz: fordított irányban végrehajtani, azaz *leírni* vagy *elképzélni*. A rendszer leírásának a vezérelve mégsem lehet más, mint ez az aktív elvonatkoztatás, „a konkrétól a konkrétéhoz való előrehaladás sajátos esete” (Zalai 1984. 346), amelyet, hiszen már mindig is megtörtént, semmilyen (logikai) módszerrel nem lehet feltárni. „Teljesség megteremtésére nem képes semmilyen módszer: a módszer csak akkor kerül sorra, amikor a szemlélet *mint* rendszer már megteremtette a maga teljességét” (Zalai 1984. 369–370).

Zalai az anyag létmódjának a meghatározására tett kísérlet után a rendszer szervezőelvéhez fordul és azt a kérdést teszi fel, hogy „milyennek kell lennie a – gyakran említett – felépítési elvnek ahhoz, hogy egyáltalán rendszer jöjjön létre?” (Zalai 1984. 360). Ennek kapcsán Zalai szerint először megint csak a kérdésfeltevés módját kell tisztázni. A vizsgálat ugyanis nem a rendszer létrejöttének a pusztá lehetőségét vagy ennek a feltételeit akarja meghatározni, hiszen a valóság sem mint pusztá lehetőség létezik; a rendszeralkotó elvet nem lehet lehetőségfeltételként elvonatkoztatni attól a mindenkori, konkrét rendszertől mint materiális valóságtól, amelyben mindennek az elgondolása végbemegy. A rendszer szervezőelvé szó szerint is valóságos, maga a valóság, ezért „a helyes kérdésfeltevés [...] a következő: *milyennek kell lennie valamely rendszer alapelveinek, hogy a rendszer rendező konstrukciós mozzanata valóban, ténylegesen és szükség-szerűen jöjjön létre?*” (Zalai 1984. 362). Megint csak egy feloldhatatlan paradoxon jelenti a kiindulási állapotot, hiszen „az alapelv teljes értelme csak ebben a megteremtésben, saját rendszeralkotó aktivitásában lesz láthatóvá” (Zalai 1984. 364).

Ezek után úgy tűnhet, hogy a vizsgálódás támpont nélkül maradt, e befejezetlen rendszert lehetetlen befejezni, a maga teljességében kifejeíteni. Ha viszont megpróbáljuk az eddigi alapelveket a gyakorlatba átültetni és magára a szövegre mint rendszerre alkalmazni, a szöveg fogalmait, elemeit is ilyen módon (nem szilárd képződményekként, fogalmakként, hanem nyitott értelemmozzanatokként) szemlélni, akkor már ezekben az elemekben is (amelyek valamilyen módon mégis csak a rendelkezésünkre állnak), felismerhetővé válik az „egész” értelemigénye, szempontja. Ugyanis „a rendszer egysége minden egyes elemében sajátos, az egyes elemre jellemző módon fejeződik ki, s első megközelítésben így definiálhatjuk a rendszerű mozzanatát. Képletesen szólva arról beszélhetnénk, hogy az egyes elem mennyire közel van a középponthez, a rendszer egységpontjához” (Zalai 1984. 365).

Rész és egész kölcsönös viszonya, mint láthattuk, a szöveg mint rendszer minden egyes mozzanatában (a vizsgálódás kiindulópontjának, kérdésfeltevésének, céljának és módszerének az értelmezésében is) érvényesül: kérdés és válasz, probléma és megoldás elválaszthatatlanok egymástól, ugyanúgy határozzák meg egymást, vannak egymásban jelen és hordják magukon saját másikuk nyomát, mint az anyag és a forma. Ez a viszony nem kölcsönös determinációhoz, hanem (épp a kettejük közötti határ rögzíthetetlensége miatt) egyfajta nyitott-

sághoz vezet. Így például „a megoldás lehetőségeinek a problémában [...] mint annak strukturális szükségszerűségei kell jelen lenniük” (Zalai 1984. 367), azaz a probléma és a megoldás mozzanatai anélkül vannak egymásban jelen, hogy a kettő közötti különbség mint olyan felismerhető vagy rögzíthető lenne. Hiszen a megoldás lehetőségei sem kész és zárt formákként vannak jelen a probléma „nyersanyagában”, nem önmagukban, hanem csak az általuk kiváltott hatás által érzékelhetők, olvashatók vagy értelmezhetők, mint egy idegen nézőpont, követelés vagy kihívás jelennek meg. Mindezt Zalai kísérletére vonatkoztatva, az eddigiek felől a kezdeti kérdésekre visszatekintve „érdekes helyzet áll elő: kitűnik, hogy ez az idegen mozzanat, amelynek az első fejezetben az volt a jelentése és értelme, hogy valamely rendszer elvévé alakuljon, magának a rendszernek a fogalma volt” (Zalai 1984. 368). A szöveg sajátos, kezdetben még idegen nézőpontjának az értelmezése, az „egész” követelményének a megértése az, amely a módszert – végrehajtása közben – létrehozza és alakítja. És bár az, amit ez a kihívás ígér és amit az értelmezés létrehoz, *már mindig is „létezik”* vagy „adott”, még sincs *még* jelen, olyan befejezetlen rendszert alkot, amely az elgondolás vagy felfogás *elrendel*ésként, *elrendez*ésként működik, „szigorú rendet (a rendszer rendjét) visz be az »általában vett« vizsgálódásba” (Zalai 1984. 372). A rendszer fogalmának az *értelme* (kezdetben „egy még ismeretlen valami”, Zalai 1984. 372), amely eddig „mintegy felfokozott és nyomatékosabb nézőpontot jelentett” (Zalai 1984. 372), saját kifejlésével a részeket is más megvilágításba állítja, akár csak a szintézis eseménye, egy csapásra új jelentést kölcsönöz nekik. Ebben a körkörös struktúrában a szemlélet tárgyainak vagy a materiális valóságnak sem passzív a szerepe, hiszen mégis csak a rendszer „nyersanyaga” az, amely az értelmezést vezeti, szervezi, ez az immateriális materialitás az, amely a rendszer „kezdeti értékeit” adja:

Egyik legfontosabb feladatunk lesz, hogy kimutassuk az »anyag« funkcióját a szemlélet rendszerében, s ezzel összefüggésben megokoljuk, hogy miért a *kezdeti értékek*, tehát a szemléletmód szolgáltatja az *objektív* rend alakító erőit.

Zalai 1984. 377

Minél közelebb kerülünk a rendszer erőterének a középpontjához, amely „mint mágneses pólus az erőterében elhelyezkedő tárgyakat az őket megillető helyre utalja” (Zalai 1984. 387), annál kifejezéstelenebbé és alkalmatlanabbá válnak a logika kategóriái; a fogalmi nyelvnek ebből a nézőpontból már nincs hatása, kifejezőereje. Az új rendszer leírása új nyelvet feltételez, (nyelvi) szemléletváltást követel: a (nem a reprezentációs funkciója felől szemlélt) nyelv, a nyelv ugyan csak cirkuláris működése az, amely megnyithatja az utat a rendszer cirkuláris szerkezete felé, közelebb vihet a rendszer középpontjához. Ez a nyelv szemlélet elébe megy többek között a nyelvtudomány tárgyiasító szemléletének is, a nyelvet nem *mint olyat* veszi szemügyre: „Nem akarjuk a nyelvnek és a cselekvésnek

sem a lényegét, sem (tényekre vagy tudományokra való) alkalmazását megállapítani; ami itt fontos, az funkciójuk meghatározása, amelyet egy objektív világ létrejöttében töltenek be az ember (egyén feletti) tudata számára” (Zalai 1984. 395). Ezen a ponton az anyagiség fogalma szoros összefüggésbe kerül a nyelv fogalmával, ugyanis a nyelv nem más, mint az az „újfajta anyag”, „amelyben az új formák kialakulnak. Az új értelem, amelyik itt létrejön, nem csak a struktúraprobléma valóságos megoldását jelenti; [...] ám az új értelemek összessége az értelemszövedék egységében kialakuló összefüggések révén a lehetséges módozatokra, tehát a megoldás elvont alakításlehetőségeire utal” (Zalai 1984. 396). Az új anyag elrendezése és strukturálása, tagolása sem szubjektív folyamat, nem a tudat tevékenysége, az értelemszövedék összefüggései, mintázatai már ott vannak az anyagban, de nem az érzékelés közvetlenségének, jelenének az értelmében: „Éppen ez a különös: a nyersanyag létezik, s egyúttal még nem létezik” (Zalai 1984. 396).

A rendszer kezdeti, materiális értékeit egy nyelvi aktus teremti: „A nyersanyag éppen hogy ennek a fejlődésnek a során *veszti el* hamis statikus merevségét, szűnik meg pusztá ellenállás lenni; alakíthatóvá válik, s erre a gazdagságra, alakíthatóságra elsősorban a nyelvben tesz szert” (Zalai 1984. 398). Ezt az alapító aktust Zalai egy olyan – az aktív elvonatkoztatásnak megfelelő – történésként jellemzi, melynek során egy olyan szimbólum jön létre, amely ellenáll a logikai meghatározásnak: „a szimbolikus viszonynak már az *alapja* is olyasmi, ami nem tárható fel tisztán értelmi eszközökkel [...]. Itt is új tökélyeket teremtő absztrakciók s nem csupán intellektuális elvonatkoztatások működnék” (Zalai 1984. 400). Míg a „tisztán intellektuálisan megformált” (Zalai 1984. 400.) fogalmi nyelvben a szimbólumnak a szimbolizálthoz való viszonya eleve adott, meghatározott (ekkor a szimbólum jellé szilárdul, Zalai 1984. 399), addig a szimbolikus vonatkozásban benne van „a teljes »lélek«, vagyis a tudat *egész* teremtő munkája” (Zalai 1984. 400). A szimbolikus viszony „*értelme*” mélyebb és gazdagabb a jel értelmi vonatkozásánál, ugyanúgy része a „humor” és az „elmésség”, mint ahogy például „a distancia pátosza és iróniája” is (Zalai 1984. 400). A szimbólumban uralkodó viszonyt Zalai egyfajta „domborzathoz” (Zalai 1984. 401), illetve valamely kiválasztási elv negatív lenyomatához hasonlítja, amelynek bár lehetnek konvencionális komponensei („még a »konvenció« sem korlátozódik arra, ami elvont; vannak konvencionális társadalmi formák, konvencionális szokások, hazugságok, sőt még konvencionális igazságok is, amelyeknek éppen konvencionalitásuk *révén* van sajátosan mély értelmük” Zalai 1984. 402), mégsem tárható fel vagy érthető meg tisztán konvencionális úton. Sem a szimbólum értelmezése, sem a megalkotása nem tudatos értelmi aktus, hanem az „akarat” eredményeként jön létre. De ez az akarat megint csak nem tudatos akarás, hanem „a kifejezés akarása” (Zalai 1984. 403), nem a nyelvre magára, hanem „a világ felosztásának [...] az átalakítására irányul” (Zalai 1984. 403).

A szimbólumalkotás folyamatában Zalai számára megint csak az az esemény-szerűség bizonyul döntőnek, melynek során valami új, a régi rendszer formáival összemérhetetlen jön létre. Zalai szerint minden új szimbólum az anyag új elv szerint történő „kiválasztását” és „elemzését”, a világ másfajta felosztását és tagolását hajtja végre, miáltal szó szerint is másfajta, másik valóság jön létre. A szimbólum első, kezdeti határának, megkülönböztetésének a rendszer további alakulására nézve döntő jelentősége van: „Ez az első elemzés és kiválasztás szab meg azután minden további elemzést és kiválasztást” (Zalai 1984. 409). Bár a régi és az új anyag egymással összemérhetetlenek, az „elemzés” elvét viszont mindkettő meghatározza, hiszen ez az elv a két anyag határán jön létre. Az új elv megalkotásában tehát az anyag is részt vesz, amennyiben a „megismerési mozzanat” „egy számára eredetileg idegen anyagba ágyazódik”, „a szimbolizáció [...] új formát ad az új anyag révén, amelybe áttevődik a régi feldolgozás” (Zalai 1984. 411). Zalai ezt a nem-logikai alakulásfolyamatot, az „új” létrejöttét később is olyan testi-materiális folyamatként írja le, amelynek során az új olyan módon „tör”, „felszínre”, „hogy a régi mintegy testén viseli az új nyomait, mint sebeket, amelyek nem teszik lehetővé, hogy ebben a régi testben éljen tovább” (Zalai 1984. 454). Az új anyag a régiben kezdetben idegen testként jelenik meg, amely elkerülhetetlenné teszi az anyag újfajta feldolgozását. Nem ugyanannak az anyagnak az újfajta feldolgozásáról van szó, ugyanis az anyag „éppen úgy a formával jön létre, ahogy – másfelől – a forma az anyaggal keletkezik. Az új anyag közbeiktatásával új formateljességet létrehozó szimbolizációk nem konkretizálják, nem megvalósítják, hanem *megteremtik* a valóság lehetőségeit” (Zalai 1984. 413–414). Ennek az összetett folyamatnak a megértését Zalai szerint többek között az a filozófiai hagyományt uraló dialektikus gondolatalakzat nehezíti, amely elválasztotta egymástól és a formának rendelte alá az anyagot:

Az érzéki anyag túlzottan rányomta bélyegét az anyag fogalmára, s – ha enyhébb formában is – még ma is ezt teszi; hiányzott az anyagnak az a fogalma, amely azt szükséges és *alakító* elemnek tartja a *formateljességben*; ezért az anyagi mint antitézis, mint hiba rekedt kívül a szellemi világon.

Zalai 1984. 414

Bár forma és anyag nem választhatók el egymástól, mégsem azonos a funkciójuk a rendszerben. Minden rendszerben „kettős szerveződéssel” (Zalai 1984. 442), két renddel van dolgunk, amelyek egyrészt egymástól függetlenül működnek, másrészt kölcsönösen határozzák meg egymást. Az anyag „elemzése” ugyanis önmagában még nem képes arra, hogy rendszerező elvet teremtsen; az egyes szimbolizációkkal, az anyag és a forma határán alakuló rendben belül még nem jön létre mindent átfogó egész, értelemösszefüggés. Ez csak a „gondolatértelem” (Zalai 1984. 423) rendjével van adva, melynek az összefüggései „nem illeszkehetnek az anyagelemzéshez, hanem önálló szerveződési elvvel kell bírniuk”

(Zalai 1984. 423). Bár a gondolatértelem rendje „a két mozzanatnak ugyanarra az összenövésére utal; anyag és forma éppúgy megkülönböztethetetlen bennük” (Zalai 1984. 426), ezeknek a formáknak mégis más az anyaghoz való viszonyuk; a két rend eltérése *az anyaghoz való viszonyban* rejlik. Mivel a szimbolizáció során nem jön létre értelemösszefüggés, ezért a szimbolizáció nem tud az anyagtól távolságot venni; anélkül dolgozza fel, „elemzi” az anyagot, hogy ez a feldolgozás értelemösszefüggésbe rendeződne. Ezért „lehetetlenség” az anyagelemzésről „elgondolkodni, ha nem vesszük figyelembe a gondolatértelmeket” (Zalai 1984. 443). A gondolatértelmek a szimbolizációkkal szemben „nem az anyagra, hanem az *értelemre* irányulnak, ám a szimbólumok anyagszerű megalapozottságából vették eredetüket. Már saját törvényeik szerint rendeződnek el, de erőteljesen kötődnek az anyaghoz, s ebből az »anyaghoz« való közelségből adódik értelemoldaluk” (Zalai 1984. 432). A gondolatok értelme tehát az anyaghoz, pontosabban az anyagelemzés rendjéhez mint a szimbólumok mélységéhez, domborzatához vagy lenyomataihoz való közelségükből ered, mely lenyomatok (a valóság lehetőségei, anyag és forma meghaladhatatlan differenciája) bár megelőzik a gondolat-összefüggéseket, mégis csak ezek nézőpontjából válnak értelmessé, értelemmé és ezzel valóságossá.

A valóság mint értelem ilyen értelemben nem más, mint olyan határ, amelynek „tetszőleges fokig megközelíthetőnek kell lennie” (Zalai 1984. 417). A rendszer mint valóság eszerint nem előre adott képződmény, hanem a gondolatok végrehajtásának konstitutív, a rendszerelemeket *közvetítő* mozzanata: „a valóság a gondolattal *jön létre*; értelme a gondolat értelmében rejlik, létezésének módja *abban* a létezésben van adva, amelyet a gondolat értelme teremt; nem alkalmazásról, hanem keletkezésről van szó, egy értelem keletkezéséről valamilyen értelem által” (Zalai 1984. 419). A valóság „domborzata” (mint szimbólum) a rendszer anyagának középpontjából „tör felszínre”, és bár ez a teremtés „csak közvetve jelentésszerű, közvetlenül éppúgy anyaghoz kötött, mint anyagtól teremtett, tehát a közvetett teremtés birodalma” (Zalai 1984. 443), az „anyag elv teremtő ereje” (Zalai 1984. 443), mégis meghatározó a jelentés-összefüggések szempontjából, amennyiben a jelentések *médiумát* alkotja. Ez a médium a *nyelv materialitásaként* a gondolatok végrehajtásának immanens mozzanata.

Éppen ez a bennfoglaltatás, ez a másikban való fennállás a jellegzetes. [...] Ha a gondolatok egyszer már a nyelv közegében fogalmazódtak meg, akkor minden későbbi rend ugyanezen közvetítés révén jön létre.

Zalai 1984. 440

Az a kérdés viszont, hogy milyen mértékben formálja a nyelv médiuma, „teremtő ereje” a rendszert, e közvetítő mozzanat immanenciája és tárgyiasíthatatlansága miatt megválaszolhatatlan marad. Bár a nyelvi szimbolizáció önmagában semmi újat nem tesz hozzá a rendszerhez, mégis ez a médium az, amely egyedi-

séget kölcsönöz neki. Így bár egy logikai képződményt másféle szimbolizáció is közvetíthet, „voltaképpen megvalósulása függ a fomaadó szimbolizációtól. [...] [S]zimbolizáció nélkül (vagy valamilyen másfajta szimbolizációval) a logikai lényeg ugyanaz maradna, lényege azonban (amely nem csak logikai) *nem* maradna ugyanaz” (Zalai 1984. 447).

A második rész végén a rendszer anyagi aspektusaihoz hasonlóan az értelmi összefüggések rendje is más megvilágításba kerül, átalakul, az új jelentések szétfeszítik az eddigi rendszer (a rendszer kezdeti fogalmának) a határait, „szétrobbantják az eddigi rendet” (Zalai 1984. 448). A kezdetben még befejezetlen, az ismert kontextusba idegen testként ékelődő rendszer magában a szövegben, a jelentés-összefüggések átrendezésével áll elő; sajátos szervezőelve, amely eddig csak látenszen volt jelen, „villámcsapásszerűen” alakítja át „az eddigi jelentések képét”:

Az egyes »dolgok«, gondolatok teljesen új elrendeződést, értéket, jelentést nyernek, amikor új megvilágításba kerülnek; a fő jellegzetesség pedig az, hogy más lesz a (korábban nem világos) teljesség; új, megfelelőbb, totális, mindent megmagyarázó rend rendezi el a teljességet.

Zalai 1984. 448

Ezzel a korábbi fejezetekben kifejtett gondolatok is mint e készülő, szemünk előtt kifejlő, pontosabban az olvasó aktív, interpretatív közreműködésével létrejövő rendszer elemeiként lepleződnek le, melyek nyoma mindazonáltal már eddig is felfedezhető volt ebben az idegenszerű anyagban, és amelyek most már az új szervezőelv szerint olvashatók újra: „Az első két részben ugyanis [...] nemcsak a most következőkért, hanem a most következőkkel munkálkodtunk” (Zalai 1984. 454). A mű tehát nem csupán leírta vagy jellemezte a rendszer fogalmát, hanem egyben meg is teremtette.

Innen nézve válik világossá a nyelv tulajdonképpeni, e rendszert közvetítő, alkotó, teremtő szerepe is. Ebből az új nézőpontból a rendszer *nyelvi* rendszerként lepleződik le, amelyben a materiális, szimbolikus és az immateriális, értelmi rend a nyelv ellentétes aspektusait (vagy Zalaival: egyszerre önálló és önállólan „mozzanatait”) testesítik meg. Ez utólag azt is megmagyarázza, miért hangsúlyozza Zalai újra és újra a két rend relatív függetlenségét: bár a nyelv materiális és immateriális aspektusai, anyagi és formai oldala elválaszthatatlanok egymástól, nem-logikai módon fonódnak össze, vannak jelen egymásban, mégsem azonosíthatók egymással, sőt, éppen az értelem-összefüggés anyagtól vett távolsága vagy anyaghoz való közelsége, anyagnak való megfelelése az, ami a rendszer, például egy nyelvi képződmény vagy kifejezés *kifejezőerejét* adja. És még ha az értelem rendje az anyaghoz kötött szimbolizációs aktusok *után* következik is, illetve ezekre épül rá, számunkra mégsem az anyag, hanem az értelem van *mindenekelőtt* adva. Az anyag csak az adott értelem-összefüggés interpretációját

ós elve által, már mindig is valamilyen értelmezési keretben, jelentésszerű módon jelenik meg, miközben e jelentés hatékonyságát megint csak az anyaghoz, pontosabban a szimbólum nem-logikai viszonyához (a rendszer „mágneses” középpontjához) való közelsége kölcsönzi.

A rendszert ezek szerint nem az egyes elemek közötti vonatkozások, hanem sokkal inkább *két viszony*, két rend közötti intenzív távolság/közelség működteti. Ennek az erőternek a középpontja pedig nem más, mint az a „tisztán nyelvi mozzanat”, „amelyből elvonatkoztatunk a nyelvtani reflexiót éppúgy, mint a logikai értelmet” (Zalai 1984. 456). Ez a teremtő-közvetítő mozzanat semmilyen értelemben sincs jelen, már mindig is elmúlt és jövőbeli, *már nem vagy még nem jelenlévő* egyszerre. Míg az anyag, illetve a hozzá kapcsolódó szimbolizációs aktusok azonosíthatatlanok, mint olyan felismerhetetlenek és visszahozhatatlanok, megismételhetetlenek és rekonstruálhatatlanok, ezért hipotetikus történésként (szintézisként) tételeződnek, addig a nyelv értelmi mozzanatai egyfajta jövőként, eljövő eseményként jelentkeznek:

Az értelem és a jelentés *nem* meglévő, kész, a nyelvvel együtt adott; nem egy ilyen kész értelemszerűségtől vonatkoztatunk el; [...] ellenkezőleg: a jövő a teremtő nyelvi szellemben a szó igazi értelmében jövő; [...] a jelentésszerű létezik ugyan, de ismét csak távoli, mert még nincs jelentősége; mert ha jelentés jön is létre, a lényeges és sajátos a történéshöz nem ennek a jelentésnek a létrejötté (amely lehetne valamilyen régi, ismert jelentés is), hanem egy nyelvi szintézis keletkezése.

Zalai 1984. 457

Sem az egyik, sem a másik rendhez tartozó elemek nincsenek tisztán, tényszerűen, önmagukban adva. Az „elemek” sokkal inkább „bejelentkeznek”, illetve nyomokat hagynak hátra, „utalások” és „irányok” (Zalai 1984. 453), „a nyelvi anyagban kirajzolódó” „fővonalak” (Zalai 1984. 458) mentén válnak „olvashatókká”. Bár az értelemalakzatok vázlata mint valamilyen „norma” „körvonalakban” már a még nem kész nyelvi anyagban is fellelhető” (Zalai 1984. 458), a szintézis, anyag és forma egyesülése előtt még csak befejezetlen, megvalósíthatatlan „tervként” létezik; „később, mikor ez az aktivitás fokozódik, és jövőbeli jelenbelivé válik, s ezáltal önmagában megálló meghatározott és »jelenvaló« forma jön létre, ez a forma önállóan működik, s ettől kezdve nem nyelvi, hanem logikai rendszerezést alakít ki” (Zalai 1984. 459). Anyag és norma egyesülése után bár már felismerhető a forma, megjelenésével viszont elveszíti hatóerejét. Ezért a „létrejövő új nem lehet valamilyen lét *vagy* lényeg; tiszta lényegről van szó” (Zalai 1984. 460).

Ez a „lét” és a „tisztá lényeg” közötti megkülönböztetés mint implicit szervezőelv valójában már eddig is működésben volt a szövegben: Zalai eddig is ezen elv szerint határolta el az adott tényektől, fenomenális és logikai formáktól, rendszerelemektől az anyag és a forma fogalmát, illetve értelmezte újra őket.

A nyelv – pusztán érzékek által – érzékelhetetlen aktivitása, amely a rendszert teremti és közvetíti, logikai képződményként vagy fogalomként már nem képes a rendszer alakítására, a fogalom „nem végtelenül terjeszkedik ki”, „nem törekszik magába zárni a valóságot” (Zalai 1984. 341). A „még nem létező” tiszta lényeg ezzel szemben az „átfogó teljesség és egység révén” (Zalai 1984. 452–453), határtalansága és univerzalitása által hat:

Az új probléma, amely még nem létezik, ebben a nemlétezésben mégis a lét egy hatalmas fajtáját birtokolja, mi több, a leghatalmasabbat, a hatást. A logikailag még nem létező, nem megértett s nem fogalmi hatást fejt ki ismereteink már megragadott, kifejlődő tömegére.

Zalai 1984. 452

A nyelv „tiszta nyelvi mozzanata” tehát megelőzi a nyelv logikai és fogalmi képződményeit, a grammatikai formákat és minden egyéb létezőt, sőt ezek tapasztalatát és a priori megismerését is.

A nyelv eszerint azonban nem helyreállítja vagy lehetővé teszi, hanem sokkal inkább *megszakítja* az empirikus tapasztalat és a kognitív megismerés, az *a posteriori* és az *a priori* ismeret folytonosságát vagy logikai, kauzális összefüggését. Ugyanis az új, „noha folyamatos fejlődés végén tűnik fel, ám maga már nem tartozik ehhez a folyamatossághoz, hanem áttöri azt – a határ már nem része a határolt tartománynak” (Zalai 1984. 460). És pontosan ebben a forma és anyag vagy az értelmi és materiális rend eseményszerű egyesülését megelőző és lehetővé tevő *megszakítottságban* lehetne megragadni, illetve ragadja meg Zalai is ennek a rendszerelméletnek az *újszerűségét* és az újkantiánus és fenomenológiai ismeretelmélettel szembeni különbségét: míg az *a priori* és az intencionalitás fogalmi rendre két, ellentétes mozzanat között közvetítenek, valamilyen *viszonyt* feltételeznek, illetve a már létezőből, az eredményből indulnak ki („Az *a priori* *kiokvassuk* az eredményből; csak az *a priori* teszi lehetővé a tapasztalatot, de létezése csupán a megvalósult tapasztalatból állapítható meg”; Zalai 1984. 458), addig a „tiszta lényeg” által kifejtett „hatás csak *be fog következni*” (Zalai 1984. 458). A nyelv tiszta lényegének a hatása, amelyet Zalai kezdetben a „sors kifürkészhetetlenségével” és a „holnap kiszámíthatatlanságával” hozott összefüggésbe (Zalai 1984. 317), nem írható le fogalmakkal vagy kijelentő módban, hiszen ez a hatás maga is mint „norma”, azaz valamilyen kényszerítő, „hatalmas” parancs, felszólítás, elrendelés jelentkezik:

Másodlagos valamennyi egzisztenciátétel, amelyet róla kimondhatunk [...]. Tévedés vagy legalábbis felesleges tehát azt mondani róla, hogy valami új; helyesen így mondhatjuk: mostantól kezdve így és így rendeződik el a dolog; vagy: mostantól így érvényes; vagy: ezt és ezt követelik.

Zalai 1984. 460

A tiszta nyelvnek bár nem lehet létjelleget tulajdonítani, azt sem mondhatjuk viszont, hogy nem létezik, hiszen „körvonalaiiban már a még nem kész nyelvi anyagban is fellelhető” (Zalai 1984. 458); ez az „érvényesség” „hat, mielőtt még tulajdonképpen »jelen van«, vagyis mielőtt még saját, önmagáért megálló formája lenne” (Zalai 1984. 460).

Mindez azonban nem a „hatás” vagy „norma” létezőt megalapozó elsőbbségét jelenti, hiszen

[a] nyersanyag hozza [...] létre az érvényességet, az érvényesség pedig a nyersanyagot; az egyik vagy másik birodalom bármiképpen értett elsődlegessége az anyagformálódás két tényezőjének sokkal összetettebb és az elsődlegességhez képest sokkal bensőségebb viszonyában oldódik fel; a formaprobléma megoldása oldja meg a lét- és érvényességbirodalom elsődlegességének a kérdését.

Zalai 1984. 462

A rendszer egységét alkotó, alakító ellentétes, „ellenséges” mozzanatok, hatalmak „szinte lopakodó vagy titkolt előrenyomulása”, „halk és lassú” harca nem békíthető ki (Zalai 1984. 317), kimenetele nem számítható ki semmilyen törvényszerűség elve által, egy harmadik elem tételezésével.³ A rendszeralkotó elv létrejöttének a feltétele Zalai szerint anyag és forma egyesülésének a megismételhetetlen és kiszámíthatatlan, egyedi eseménye. Ahogy a mű végén írja:

Törvényszerűségnek ez nem nevezhető; hiányzik belőle az, ami a törvényszerűség lényege, nevezetesen az alkalmazhatóság, hiszen a törvény maga nem más, *mint valamire való alkalmazottság*; lényege az, hogy alkalmazzák, s ez az alkalmazottság természetesen nem alkalmazható.

Zalai 1984. 467

A rendszerek általános elmélete elmélet és alkalmazás megkülönböztethetőségét vonja kétségbe, értelmét pedig a mindenkori rendszer szervezőelvének szolgálhatja ki.

³ „[A]z akadályt és a fölösleges tényezőt a megoldás jelentette, amely szerint az *a priori*nak alapjában véve a *törvény előtti* törvényszerűségnek és egyfajta minden létezést megelőző létezőnek kell lennie. S egyáltalán: a két tényező őseredeti egység alapját mint valami harmadik, önálló tényezőt fogták fel” (Zalai 1984. 465–466).

IRODALOM

- Bacsó Béla 1984. Zalai Béla filozófiai írásai elé. In Zalai Béla: *A rendszerek általános elmélete. Összegyűjtött írások*. Budapest, Gondolat. 7–13.
- Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.) 1980. *A vasárnapi kör. Dokumentumok*. Budapest, Gondolat.
- Zalai Béla 1982. *Allgemeine Theorie der Systeme*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet.
- Zalai Béla 1984. A rendszerek általános elmélete. In uő: *A rendszerek általános elmélete. Összegyűjtött írások*. Budapest, Gondolat. 316–467.

A pszichedelikus élmény mint a fenomenológiai kutatás eszköze a filozófiában és a pszichológiában*

Mivel a tudomány és a reflexió végső soron figyelmen kívül hagyja a nyers világ rejtélyét, ránk hárul a feladat, hogy minden előítéletünket felfüggesztve végére járjunk e végső titoknak.

Merleau-Ponty 2006. 179

I. BEVEZETÉS

Az 1950-es, 1960-as években rendkívül intenzív hatású szintetikus hallucinogén vegyületek váltak hozzáférhetővé a nyugati kultúrában, először csak a szellemi elit számára, később pedig szélesebb körben is.¹ A hatvanas évek elején a CIA-tól a pszichiátereig, a művészeketől a kutató pszichológusokig, a hollywoodi filmsztároktól és a celebek terapeutáitól a campusok népéig egyre több szubkultúra kezd el használni az LSD-t és társait, valóságos csodaszerekként tekintve rájuk.

Az LSD *vélt* forradalmi potenciáljától, valamint a hatvanas évek közepének tömeges abúzusától elborzadva 1968-ban Amerikában betiltották a hallucinogének forgalmazását, valamint egy füst alatt terápiás alkalmazásukat is. Ezt követően negyed évszázados kényszerű moratórium állt be a kutatásokban is, amelyek csak a kilencvenes években éledtek fel újra. Az ezredforduló óta Husserl és Merleau-Ponty módszerét alkalmazva fenomenológiai elemzések-

* A tanulmány a K-112542 OTKA kutatási projekt támogatásával készült.

¹ Arthur Versluis *Amerikai guruk: a transzcendentalizmustól a New Age-ig* című monográfiájában így foglalja össze azokat a felfokozott várakozásokat, amelyek a hatvanas években a pszichedelikumok – elsősorban spirituális élményeket kiváltó – potenciáljához kapcsolódtak: „Egy kis adag szintetikus pszichedelikummal az emberek tudata teljesen megváltozott. Képesé váltak – vagy legalábbis úgy látszott, hogy képesé váltak – vallásos transzcendenciát átélni, megvilágosodott állapotokba kerülni, a természetet paradicsomi romlatlanságában látni, saját korábbi reinkarnációikat feleleveníteni, röviden: misztikus és mágikus értelemben véve felébredni. Vedd ezt be, és azt fogod megtapasztalni, amit a misztikusok éltek át – hirdették a pszichedelikumok szószólói” (Versluis 2014. 109).

nek vetik alá a pszichedelikus víziókat (Shanon 2003; Horváth–Szabó 2012; Horváth é. n.), a kognitív tudomány vagy éppen az idegtudomány képalkotó eszközeivel vizsgálják a pszilocibin hatása alatt az emberi agy működését (Carhart-Harris 2010), megismélik a hatvanas évek klasszikus kísérleteit például a kvázi-misztikus élmények laboratóriumi körülmények között történő kiváltására (Griffiths 2006; 2008), és nem utolsósorban kiterjedt vizsgálatokat végeznek a hallucinogén anyagok terápiás lehetőségeit kutatva (Sessa 2012; Mithoeffer *et al.* 2010; Oehen *et al.* 2013).

Ha eltekintünk is Timothy Leary pszichedelikumokkal kapcsolatos túlzó kijelentéseitől – például hogy az LSD az emberiség által felfedezett eddig ismert legerősebb afrodisziákum, a tömeges fogyasztás egy csapásra megváltoztatja, humanussá teszi az elidegenedett társadalmi viszonyokat és megeremti a világbékét –, azt mégiscsak el kell ismernünk, hogy a pszichedelikus tapasztalat figyelemre méltó dimenzióját alkotja a tudati jelenségeknek.

[É]ber normál tudatállapotunk, vagy ahogyan nevezni szoktuk, racionális tudatosságunk, csupán az egyik sajátos változata a lehetséges tudatállapotoknak, amely mellett, tőle csupán a legvékonyabb szűrővel elválasztva, ott lappanganak a tudatosság tőle teljesen eltérő alternatív formái. [...] A világegyetem egyetlen leírása sem lehet addig teljes, amíg ezeket az alternatív tudatosságformákat figyelmen kívül hagyja.

– állapítja meg William James, a hallucinogénnel folytatott önkísérletezések úttörője a filozófiában és a pszichológiában (James 2009. 349).

De milyenek is ezek a megszokott hétköznapi tudatállapottól radikálisan különböző „alternatív tudatosságformák”? És miért érdemlik meg egyáltalán a pszichológusok és a filozófusok figyelmét? Írásomban amellet fogok érvelni, hogy nem csupán egzotikus jelenségekről van szó, „az elme antipódusairól”, ahogyan Aldous Huxley nevezi a pszichedelikus hallucinációkat. A pszichedelikus módosult tudatállapot csupán első pillantásra tűnik kivételes furcsaságnak. Valójában olyan lehetőség a tapasztalás tanulmányozására, amivel a tudat „kulisszatitkait” fűrkészheti ki a filozófia és a pszichológia. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a fenomenológiai vizsgálódások a pszichológiában és a filozófiában váratlan segítséget kaptak a pszichofarmakológiától, amely a múlt században megeremtette a mesterséges hallucinogén vegyületeket: először a meszkalint, majd az LSD-t, végül a pszilocibint; évtizedek múltán kiderült két, már korábban felfedezett vegyület, a DMT és az MDMA pszichedelikus hatása is (az előbbié épp itt, Magyarországon, 1954-ben). A pszichológia – a múlt század hetvenes–nyolcvanas éveit leszámítva – és olykor a filozófia William James, „a nitrogén-oxidos filozófus” (Tymoczko 1996) 1870-es években végzett önkísérletei óta ki is használja az elme tanulmányozásának ezt a királyi útját. Ami Freud számára az álom, nos, talán azzá válhat a fenomenológus számára a pszichedelikus élmény.

II. AZ ÉBER NORMÁL TUDATÁLLAPOT PROKRUSZTÉS-ÁGYA

Ha a tapasztalást csupán a maga hétköznapiságában szemléljük, azzal szembe-sülünk, hogy a normál tudatállapotban történő tapasztalás lényegében rutinok, merev kategóriák által vezérelt folyamat, és mint ilyen, redukált, elszegényített módja a tapasztalásnak. Az éber normál tudatállapot bejáratódott rutinjai elfedik előlünk az eredendő, eleven tudati működések dinamikáját, a tapasztalás potenciális gazdagságát. Így jön létre az a hamis látszat, hogy a világ kész tények befejezett összessége. A hétköznapi tudatállapot a maga rutinszerű beidegződéseivel úgy foszt meg bennünket az egyedi tapasztalási esemény túlsorduló gazdagságától, ahogyan az előítéletes embert akadályozza meg saját rugalmatlan kategóriarendszere az általa elutasított embercsoport adott személyének a megismerésében. A tapasztalás mindig valamilyen „előre fogással”, prekoncepcióval indul, mutattak rá a fenomenológusok, a hermeneutikai körbe azonban, ahogyan Heidegger mondja, „jól kell belépni”, különben a tapasztalás cirkuláris dinamikája természetlen *circulus vitiosus*sá torzul. A mindennapi élet szigorú ökonómiaja gyors és gépies információfeldolgozásra és rutinszerű viselkedéses válaszokra kényszerít bennünket, ennek folytán a tapasztalás többnyire kötött pályákon mozog. Örökösen annak a veszélye fenyeget, hogy a valódi tapasztalás szabadsága, eleven nyitottsága beszűkül vagy semmivé válik; tapasztalás helyett ekkor voltaképpen a tapasztalás *travesztijáról* beszélhetünk: a „tapasztaló” csak azt fogja „tapasztalni”, amit már úgy is tud(ni vél). Emiatt tűnhetnek számunkra a tárgyak és a dolgok befejezettnek, végérvényesnek. A tapasztalás pedig a világ kész tényei passzív, rezignált számbavételének.

Ez a befejezettség és passzivitás azonban, mint Maurice Merleau-Ponty rávilágít, illúzió csupán, homlokozat, kopott és szegényes színpadi díszlet, amely mögött ott lüktet az eredendő tapasztalás eleveisége, az érzetek sajátos szét-tartó többlete, az *Urempfindung* vad burjánzása, a Lét „barokkos” volta (Ullmann 2010. 369 skk.). Merleau-Ponty szerint a tárgyak és

[...] a dolgok lágy erőik, amelyek csak a körülmények kedvező együttállása esetén képesek kibontakoztatni a bennük szunnyadó lehetőségeket. [...] a dologönazonossága, az a fajta belső tartás, önmagában nyugvás, az a telítettség és az a pozitívitás, amelyet neki tulajdonítottunk, már nem szigorúan vett tapasztalat, csupán annak egyfajta értelmezése. [...] egy a dologtól teljesen idegen, hamis dilemmát erőltetünk rá a tapasztalatra. [...] Azzal, hogy a nevek kerülőúttján közelítünk a dolgokhoz, azt kockáztatjuk, hogy becímkézzük és nem ismerjük fel őket önmagukban, végül mégis csak elismerjük – még ha nem is úgy, mint a dolgok belső princípiumát, de legalábbis mint számunkra adódó lehetőségfeltételüket – az objektivitást, az önazonosságot, a pozitívitást, a telítettséget.

Merleau-Ponty 2006. 185

Hogyan tudnánk kiolvasztani a dolgokat befagyott „telítettségükből és pozitívításukból”? Hogyan lehet kibillenteni a tapasztalást önhitt magabiztosságából? Hogyan juthatnánk el a dolgokhoz mint „lány erőkhöz”? A pszichológia és a filozófia három féle megfigyelési helyzetet alkalmaz ezzel kapcsolatban: a *Gestalt*-pszichológia kísérleti látás-vizsgálatait, a tudomány számára Freud által felfedezett álmokat (mint a hétköznapitól radikálisan különböző módosult tudatállapotokat), végül pedig a pszichedelikumok által vegyi úton létrehozott alterált tudatállapotokat.

1. Kétesélyű ábrák és pszichedelikus víziók – ablakok a tapasztalás elevezen nyitottságára

Husserl szerint a tárgy mindig valamiként adódik a megismerő tudat számára, a tapasztaló konstitutív módon és valamilyen vonatkozásban lép kapcsolatba a tapasztalat tárgyával.² A fenomenológia voltaképpen kiterjeszti az alkotás aktusát az észlelésre: minden tapasztalati esemény egy-egy műalkotás, amely az evolúció által lecsiszolt eleganciával, magától értetődő könnyedséggel jön létre a tapasztaló és a tapasztalat tárgyának egymásra hatásából. A fenomenológus számára a tapasztalás ugyanúgy nem adott előzetesen, fizikailag determináltan, ahogyan Michelangelónak sem csupán lefejténie kellett a még nem létező Dávidot magába foglaló márványtömb „felesleges részeit” a majdani szoborról. A Dávidot nem megtalálni kellett a szobrot magába foglaló kőtömbben, hanem kitalálni, megteremtteni a képzelet és a kő egymásra hatásából.

Az 1910-es évek elején Husserl új filozófiája erőteljesen inspirálja a *Gestalt*-pszichológusokat. Olyan kísérleti helyzeteket sikerül kialakítaniuk, amelyek nyilvánvalóvá teszik, „kiugratják” a vizsgált jelenségek, a *Gestaltok* létezését, ezzel mintegy empirikusan is alátámasztva a husserli fenomenológiát. Az alaklélektan felfedezései azután visszahatottak a filozófiára. Husserl sokra értékelt az általa bírált wundti elementarizmuson és naturalizmuson túllépő Oswald Külpe és Karl Bühler tevékenységét (Husserl 1998/I. 285). Úgy látta, a pszichológusok közül csupán ők ketten értették meg a *Logische Untersuchungen* pszichológ-

² A későbbi fenomenológusok, így Heidegger és Merleau-Ponty szerint Husserl tapasztalat-fogalma nem szabadult ki teljesen a karteziánus metafizika hagyományából. „[A] Lét többé már nem előttem van, hanem körülölel, bizonyos értelemben keresztülfolyik rajtam, és a Létet már nem kívülről látom, hanem a Lét kellős közepéből” (Merleau-Ponty 2006. 132). Merleau-Ponty leírásában a tudatot éppen úgy átjárja a lét, mint a tárgyat, amelyet a tudat tapasztal. Merleau-Pontynál „[a] valóság nem a gondolkodás tárgya, mint Husserlnél, illetve nemcsak az, hanem az az átfogó valami, ami a gondolkodás erezetét, tagolódását is előrajzolja” (Ullmann 2010. 383). Az alapvető ontológiai kategória a hús (*chair*), a maga erezetével, a tapasztalás pedig nem szintetikus természetű, hanem differenciáló tagolódás. „Ahogyan az erezet belülről, a levél húsából tartja a levelet, a gondolatok ugyanúgy jelentik a tapasztalat textúráját, eleinte néma, később kimondott stílusát” (Merleau-Ponty 2006. 137).

giai következményeit. A harmincas és a negyvenes években pedig Wittgenstein (Wittgenstein 1998. II. rész XI. szakasz) és Merleau-Ponty egymástól függetlenül döbbennek rá: a *Gestalt*-pszichológusok kétesélyű észlelésábrái nem egzotikus furcsaságok, hanem az észlelés *par excellence* esetei, amelyekben tudat és tárgy egymásra hatása a legvilágosabb, legpregnansabb formában jelenik meg (Ullmann 2010. 341–418). Az alaklélektan rejtélyes ábráinak – Wittgenstein kifejezésével – „gránitkeménységű” problémája (idézi Ullmann 2010. 342) rávilágított, hogy Husserl elgondolásainak megfelelően a tárgy által egyértelműen determinált tapasztalat pusztán látszat, ami mögött a tárgy és a tudat egymásra hatása rejtőzködik.

A kétesélyűen észlelhető rajzok a vizuális mezőben úgy vannak kiegyensúlyozva, hogy két, „egyformán erős”, vagyis egyforma valószínűséggel kirajzolódó *Gestalt* jelenjen meg a látómezőben a kísérleti személy szeme előtt. A megfigyelések szerint az észlelő alany ilyenkor 10–20 másodperces időközönként akaratlanul vált át egyik *Gestalt*-ból a másikba és vissza: hol a nyúl jelenik meg számára, hol pedig a kacs, miközben sem a rajz, sem pedig a szemléltető pozíciója nem változik egy jottányit sem.

Míg a kétesélyű ábrák esetében bináris módon váltakozik egymással a két *Gestalt* észlelése, a pszichedelikus tudatállapotban mélyrehatóbb változások mennek végbe. Az éber normál tudatállapotban egymásba fonódó mentális funkciók – az észlelés, az emlékezés és a képzelet – megszokott hétköznapi tárgyai alakulnak át burjánzó gazdagsággal, folynak át egymásba, és jelennek meg újabb és újabb jelentés-összefüggésekben. A szerotoninban fürdő neuronokhálózatok aktivitása néhány órás időtartamra nagyságrendekkel megnő, ahogyan erről Robin Carhart-Harris MRI-felvételei tanúskodnak, idegsejtek milliói vagy százmilliói lépnek egymással váratlan kapcsolatokra és sülnek ki különböző és szokatlan ritmusokban, új és új neuronális mintázatokat rajzolva ki. Első személyű nézőpontból mindez az emlékek és fantáziák feltartóztathatatlan áradásában, új értelemhorizontok, metaforák, analógiák, szimbólumok váratlan és spontán kirajzolódásában nyilvánul meg. Lester Grinspoon és James Bakalar leírásában

[m]élyebb szinteket elérve a [pszichedelikus – Sz. Cs.] droghasználók a gyermekkorba juthatnak vissza, vagy lehunytt szemmel álomszerű képek sorozatába vetíthetik magukat, és a lelki szemük előtt lejátszódó szimbolikus drámák főszereplőivé válhatnak. Ennek a különös álomvilágnak – vagy akár a külvilágnak – a történései, személyei és képzetei jelentőségtelivé, metaforákká, szimbólumokká, mítoszokká és allegóriákká alakulhatnak át. Az én elvesztését például tényleges halálként, majd újjászületésként élheti meg a személy, túlradó szorongással vagy örömmel kísérve. Grinspoon–Bakalar 1983. 13–14

2. Álmodás és pszichedelikumok

Freud a tudattalanhoz vezető királyi útnak tekintette az álmokat. Freud és Freud nyomán Jung, Bergson, Ludwig Binswanger, a korai Foucault és a mai *Dasein*-analitikusok az álmokat próbálják arra használni, hogy a tudati fenomének díszletei mögé kerüljenek. Való igaz, az álmodó mentesül az éber lét monoton és unalmas penzumai, a hétköznapi rutinok és rögzített tapasztalási kategóriák működtetésének terhe alól; ezek a merev kognitív szerkezetek a hatékony és gépies funkcionálás igényeit elégítik ki. Az álomnak mint kutatási eszköznek megvannak azonban a maga korlátai. Naturalista szempontból az okoz nehézséget, hogy a kísérleti személyek laboratóriumi körülmények között nehezen alszanak el, és még nehezebben álmodnak. A fenomenológiai vizsgálódás számára pedig akadályt jelent, hogy az álmodó emlékezete megbízhatatlan, az álmokat nehéz pontosan felidézni. Ha vannak is kiváló álmodók, az emberek többsége nem az.

A pszichedelikumok mindazt „tudják”, amit az álmok, azonban az álmoknál jobban tudják. A pszichedelikumok által kiváltott vagy beindított mentális folyamatok jellemzően víziók (azaz látomások), fantáziaképek, amelyek az álomnál elevebbek – ebből a szempontból az észleléshez közelítenek –, és jóval szervezettebbek; mindezek következtében pontosabban felidézhetőek. Ráadásul kontrollált módon, kvázi-laboratóriumi körülmények között, előre megjósolható időtartamra lehet beindítani velük álom- és fantáziaszerű mentális folyamatokat.

III. A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY NÉHÁNY JELLEGZETES MOZZANATA

1. A fantázia megnövekedett jelentősége a fenomenológiában

A következőkben a pszichedelikus élmény által kiváltott módosult tudatállapot néhány jellegzetes vonását mutatom be, nem vállalkozom azonban fenomenológiai pontosságú módszeres leírásra. Pszichológusként beérem azzal, hogy felhívjam a filozófusok és a pszichológusok figyelmét a képzelőerőnek erre az érdekes megnyilvánulási módjára. A pszichedelikus élmény fenomenológiai leírásánál Horváth Lajos és Szabó Attila (2012) tanulmányára támaszkodom, a képzeletről szóló leírásoknál, valamint a kései Merleau-Ponty „vad világ” konstrukciójának bemutatásánál pedig jelentős részben Ullmann Tamás (2010) könyvére és Horváth Lajos (é. n.) tanulmányára.

A pszichológiai elemzésekben a képzelet (fantázia) és az álom tudati fenoménjeihez viszonyítják leggyakrabban a pszichedelikus élményt. A fantázia pedig a kortárs fenomenológia egyik fontos témájává kezd válni. Ha „nem a képalkotás és az intencionalitás felől közelítjük meg a fantázia tevékenységét”, állapítja meg Ullmann, „akkor nem valamiféle hiányt és lefokozott állapotot, az észlelés árnyékát fogjuk a fantáziában megtalálni, hanem az intencionalitást

megelőző, sajátos szabályoknak és szerkezeti összefüggéseknek engedelmeskedő tudati szférát” (Ullmann 2012. 145). Ullmann szerint a képzelet „legalább olyan alapvető jelentőségű működési módja a tudatnak, mint az intencionalitás vagy az időtudat. [...] Éber életünk igen nagy része valójában fantáziaélet, mely tudatos életünk mellett zajlik, és legalább olyan jelentőségteljes, mint a nyilvános és tudatos élet, és nem csak személyiségpszichológiai, hanem filozófiai szempontból is” (Ullmann 2012. 126–127).

2. A pszichedelikus víziók eltérései a pszichotikus hallucinációktól

Ha a pszichotikus hallucinációhoz mérjük hozzá az enteogének kiváltotta víziót, akkor legalább hat lényeges eltérést találunk: (a) megfelelő környezeti és egyéni feltételek mellett a pszichedelikus élmény többnyire kellemes, és nem szorongással telített; (b) a modalitás általában képi és nem auditorikus; (c) a szer hatása alatt álló személy különbséget tud tenni saját képzelete és a valóság között; (d) az élmény jól felidézhető; (e) bizonyos fokig kontrollálható, kvázi terelhető; (f) időtartama nagyjából megjósolható (a legismertebb pszichedelikumok esetében 3–6 óra, az LSD esetében ennek duplája).

Horváth és Szabó ajahuaszka-élményről adott fenomenológiai elemzése – *Az integratív tudatállapotok fenomenológiája* – úttörő jelentőségű mind a magyar, mind pedig a külföldi pszichedelikus kutatásokban.³ A szerzőpáros szerint

a víziót talán az különbözteti meg a hallucinációtól leginkább – az észleléshez hasonló intenzitás mellett –, hogy bizonyos extra jelentéssel, az önaffekció megváltozásával és esztétikai élmények feltárulkozásával nyűgözi le az alanyokat. A vízióban egy új világ tárul fel, pontosabban a látható világ mögött egy láthatatlan tapasztalati tartomány nyílik meg, mely olyan elevenséggel hat, hogy ontológiai elkötelezettséget von maga után.

Horváth–Szabó 2012. 146

Vagyis „[...] a víziók fantazmagórikus világa is éppoly eleven lehet, mint az észlelet horizontja” (Horváth–Szabó 2012. 144). A hallucináció és a pszichedelikus vízió különbségeiről írva a filozófus-orvoskutató szerzőpáros rámutat: a pszichedelikus élményekről szóló

³ A filozófus Horváth és az orvoskutató Szabó együtt vagy külön számos egyéb „egzotikus” pszichológiai jelenségnél használja Husserl és Merleau-Ponty módszerét. Horváth a fenomenológia módszerét alkalmazza Jung pszichológiájára (Horváth 2012a) és a halálközeli élményekre (Horváth–Kőműves–Szabó 2013), máshol pedig az imagináció, az intuíció és a zseni művészetfilozófiai (Horváth–Horváth 2012), a fantazmikus önaffekció (2012b), valamint az aktív imagináció (Horváth 2012a) elemzésére vállalkozik.

fenomenális beszámolók, valamint számos anatómiai és idegtudományos vizsgálat [...] amellet teszi le a voksot, hogy a pszichoaktív szerek tágabbra nyitják az „érzékelés kapuit”; olyan neuro-szinkronizációs és farmakológiai mechanizmusokat indítanak be, amelyek nem torzítják az információfeldolgozást, hanem képessé tesznek a tudatküszöb alatti információk befogadására is.

Horváth–Szabó 2012. 135

3. A felfokozódott asszociatív képesség mint a misztikus víziók kognitív alapja

A pszichedelikus élményben felbukkanó képzettartalmak, az érzelmek és hangulatok meglepően gyakran állnak össze *kvázi-misztikus* élményekké. A transzcendens vagy misztikus élmény – akár vallásos elragadtatás, akár meditáció, akár enteogének révén, akár más módon elért mentális állapot – jellemző módon tartalmaz valamifajta mély és ünnepélyes egységélményt, a világ „belső lényegével” való szoros kapcsolat érzését, *unio mysticát*, amelyről a világ különböző vallási tradícióihoz tartozó misztikusok beszámolnak. Nevezetes 1953-as meszkalin-utazása során Aldous Huxley, aki korábban erős fenntartásokkal viszonyult a hallucinogénekhez, valóságos megtérése esett át: a pszichedelikumok legékesszólóbb propagálójává vált, ettől kezdődően számos írásában „az érzékelés kapuinak feltárulásáról” beszélt, egy olyan állapotról, amelyben „a dolgokat a maguk lényegi valóságában” pillantjuk meg. A meszkalinélmény időtartama alatt Huxley számára a hétköznapi tárgyak színessé, fantasztikussá, élettel telivé és végtelenül jelentőségteljessé alakultak át. Az egész világ *epifániává*, az isteni jelenlét színhelyévé változott, együttal tökéletessé is. Huxley-nek *Az érzékelés kapuiban*, a *Menny és pokolban*, a *Mokshában*, valamint a *Sziget* című utópisztikus regényében adott jellemzései és elemzései ihletetten és pontosan ragadják meg ezt a kvázi-misztikus mentális állapotot, amelyben a tárgyak ragyogása „olyan erős, olyan jellegzetes és magabiztos”, nyugodt és mégis élettel teli.

A pszichedelikus élmények leírásánál rendszeresen találkozunk a „fenséges” és a „misztikus” jelzőkkel. Horváth és Szabó szerint a pszichedelikus víziókban „egy olyan félelemmel teli áhítatot (*awfullness*) kelthetnek az alanyokban, amely némi rokonságot mutat a fenséges kanti értelmezésével, ahol egy grandiózus természeti látvány egyszerre elrettenti és örömmel tölti el az elmét” (Horváth–Szabó 2012. 139). Ullmann nyomán a kanti fenséges tapasztalatában egy „spontán fenomenológiai redukció” hatását” vélik tetten érni (Ullmann 2010. 118–126). „E spontán redukciónak”, mondja Horváth és Szabó, „az a lényege, hogy kikökönt a nyelv, a kultúra és a személyes háttér által szedimentálódott metaforák és alakészlelések szituált mezejéről; a fenséges az ismeretlenbe taszít, és fogódzó nélkül kapaszkodhatunk egy mélybe vezető sziklaperemen” (Horváth–Szabó 2012. 139–140).

A kognitív pszichológia szempontjából figyelemre méltó, hogy az elme vonatkoztatási képessége a pszichedelikus módosult tudatállapotban rendkívüli mértékben felfokozódik. A laboratóriumi kísérletekből tudjuk: a pszichedelikus látomások neurológiai alapja, hogy az agy két fontos ingerületátvivő anyagának, a dopaminnak és a szerotoninnak a szintje néhány órára – az LSD esetében 8–12 órára – jelentősen megemelkedik. Fenomenológiai nyelven leírva a változásokat, egy olyan képi világ kezd el burjánzani, amely „nemcsak a képzelet szüleménye, hanem az emlékek és a figuratív elemek keveredéséből is értelemadás származik; valamiféle, a természetes beállítódást szinte sokkoló multimodális értelemtulajdonításról, mondhatni *értelemtelítődésről* van itt szó” (Horváth–Szabó 2012. 145–146).

Úgy vélem, az értelemtelítődés, a mitopoetikus képzelőerő hirtelen megugrása teszi lehetővé az alany számára, hogy a létezőket költői módon integrálva, valamilyen egységes vízióban összefoglalva próbálja megragadni. A misztikus-spirituális fantáziák oka pedig feltehetően az elme felfokozódott vonatkoztatási képességében rejlik. Ha mindent tudunk kapcsolni mindenhez, a folyamat természetesen tart valamilyen a létezőket ünnepélyes egységbe foglaló vízió létrehozásának irányába. Grinspoon és Bakalar leírása szerint:

Bizonyos esetekben az élmény egészen a misztikus eksztázisig fokozódhat, amelyben minden ellentét elsimul egy örökkévalóságig tartó pillanatban, minden kérdés választ kap, minden vágy szükségtelessé vagy már kielégítetté válik, és minden létező egy olyan élménnyé válik, amely egyesíti a végtelen, időtlen és kimondhatatlan legmélyebb valóságot.

Grinspoon–Bakalar 1983. 13–14

Horváth és Szabó megállapítja, hogy „bizonyos víziókban az énhatárok feloldódását, az önaffekció horizontális kiterjedését és a külvilág objektumainak »átlelkésítését« érhetjük tetten” (Horváth–Szabó 2012. 147). A pszichedelikus víziók esetében az egzisztenciális lehetőségek olyan játéktere nyílik meg, teszük hozzá, „amely kimozdítja habitualizált létmódjából az ént, és a világot sokkal gazdagabbnak, értelemben és lehetőségekben bővelkedőnek láttatja” (Horváth–Szabó 2012. 147).

4. Az érzékelés ajtóit feltárulnak, avagy a pszichedelikus élmény mint Merleau-Ponty „vad világa”

A pszichedelikus élményben burjánzó értelmek, az egymással interferáló jelentéskontextusok a kései Merleau-Ponty tapasztalás-konceptiójára emlékeztetnek, a Lét önmagára göngyölődésére, a „vad világ” transzobjektív és transzszubjektív létszférájára. Huxley említett nagy hatású esszéjének az eredeti címe: *The*

Doors of Perception, vagyis *Az érzékelés ajtóí*. Huxley William Blake egyik esszéjéből veszi át a metaforát. A nagy angol látnok ezeket írja *A menny és pokol házasságában*:

[...] először ki kell irtani azt a nézetet, hogy az ember teste független a lelkétől; ezt a Pokol módszereivel fogom elvégezni, mert marószerekkel nyomtatok, amelyek a Pokolban egészséges és gyógyító hatásúak: leolvasztják a látszólagos felszínt, s feltárják az alatta rejlő végtelent.

Ha az érzékelés ajtóí megtisztulnának, minden úgy tűnne fel az ember előtt, amilyen valójában: végtelennek.

Mert az ember bebörtönözte önmagát, amíg végül mindent barlangja szűk hasadékain keresztül lát.

Mintha csak Merleau-Pontyt hallanánk: „először ki kell irtani azt a nézetet, hogy az ember teste független lelkétől”, vagyis ki kell lépniünk a megtévesztő, vérszegény karteziánus világból, amelyben a tapasztalás a tárgy felett szellem módjára lebegő *kozmotheórosz* szemlélődő tevékenysége. Ezt követően a pszichedelikumok – és a fenomenológiai reflexió – „marószerei” megszabadítanak „a Pokoltól”, azaz a hétköznapi tudat rutinszerű kategorizációjától, vak és gépies matatásától a dolgok felületén; ekkor „az érzékelés ajtóí megtisztulnak”. A felszín, a látszat eltávolításával napvilágra kerül a hétköznapi tapasztalat vékony kérge alatt rejlő túlesorduló és kimeríthetetlen gazdagsága a világnak, s „minden úgy tűnik fel az ember előtt, amilyen valójában: végtelen”. A preobjektív létszférában a működő intencionalitás akadálytalanul és erőlködés nélkül futhat végig a tapasztalás tárgyi oldalának erezetén az értelemhálók végtelen finomságú és gazdagságú szövetrétegeit feltárva, újabb és újabb egymásvonatközös hálóit szöve a differenciálódás figurális, nyelvi, affektív és kulturális dimenzióiban.

A fenomenológia feladata abban áll, mondja Ullmann, hogy ennek a „még befejezetlen és nyitott észleleti világnak, valamint a teremtő tapasztalati mozgásnak a struktúravonalait és eredendő alakzatait kitapogassa” (Ullmann 2007. 1043). A vegyi úton kiváltott radikális tudatállapot-módosulás mintha egyenest a Merleau-Ponty által körvonalazott sajátos, a szubjektumon és az objektumon túli ontológiai, egyben tudati szférába, a „vad lét” világába, a tapasztalás ősrobbanásába katapultálná az alanyt, az értelem-összefüggések állandóan újjászerveződő hömpölygő áradásába.⁴ Feltárul a tapasztalásnak és a gondolkodásnak az a gazdag televénye, ahol még nincsenek kész *Gestaltok*, csupán *Gestalt*-csírák vannak, amelyek bármilyen irányba elfolyhatnak, bármilyen jelentéssé fejlődhetnek. Derengő értelmezési horizontok jelennek meg, amelyekben különböző alakot öltenek a jelentéskezdemények.

⁴ „Talán kijelenthetjük, hogy bizonyos víziókban az énhatárok feloldódását, az önaffekció horizontális kiterjedését és a külvilág objektumainak »átlelkésítését« érhetjük tetten” (Horváth–Szabó 2012. 147).

Ez a fajta sematizáció, mondja Ullmann (2010), nem szintetizál, nem különálló diszkrét alakokat kapcsol egybe, hanem differenciál, a jelentések mindig a fenomenális mező egészének a kontextusában azok, amik. A preobjektív lét sűrű közegében a működő intencionalitásnak, mint már utaltunk rá, éppen a szintetizálását, azaz a kész fogalmi sémák Prokrusztész-ágyait kell elkerülnie ahhoz, hogy friss értelemmezőkre bukkanhasson a tapasztalásban. A prepredikatív értelem, a „működő intencionalitás” végigfut a preobjektív valóság dús erezetén, a keletkező értelem szakadatlanul alakít és alakul, hálózatokba, mintázatokba, sorozatokba rendez és rendeződik. Nem diszkrét alakzatokat fűz egybe, hanem különbségek mentén artikulál és artikulálódik, tagol és tagolódik, differenciál és differenciálódik. Hálózatokba illeszkedik, analógiákat alkot, ritmusokat és szimmetriákat, mindenekelőtt pedig *Gestalt*okat hoz létre (Ullmann 2010. 379 skk.). Ullmann a kései Merleau-Ponty nyomán rávilágít: a „működő intencionalitás” nem kész fogalmi sémákban szerveződik, hanem végtelen szubtilitással egymásra rétegződő értelemhálózatok aktiválását, egymásra rezonáltatását, modulálását jelenti, váratlan analógiák és metaforák létrehozását. Azt mondhatnánk, hogy a prepredikatív értelem úgy hozza játékba ezeket az értelemhálózatokat, ahogyan a hárfajátékos ujjá teremt új világokat a húrok segítségével létrehozott harmóniákból, vagy ahogyan a festő bábáskodik az ábrázolt tárgyban szunnyadó értelmeknek a tárgyi létezésbe történő emanációi felett.

IV. A MESZKALIN ÉS AZ *UNDOR*

A pszichedelikumok persze lidércnyomásos víziókat is kiválthatnak, igaz, többnyire csak akkor, ha valaki óvatlanul, nem a megfelelő – tehát minden szempontból (fizikailag, érzelmileg, szociálisan) biztonságos – helyen, és nem a megfelelő lelkiállapotban találkozik a szerrel.⁵ A *bad tripek* negatív érzelmektől átítatott pszichedelikus utazások, amelyeket félelem, szorongás, rettegés, paranoia, esetleg enyhébb rossz érzések, például szomorúság, lehangoltság, kiábrándultság, csalódottság és elkeseredettség jellemez.

1. *Sartre meszkalinélménye*

A pszichedelikus élmények irodalmát áttekintve az a benyomásunk támad, hogy a *bad tripek* elhanyagolt területet alkotnak, jöllehet, a tudatmódosító szerek révén elérhető spirituális élménytartományt már William James is *dichotóm*

⁵ „[...] megvilágosodás helyett egyesek a mély elidegenedés és paranoia iszonyatába, az én és a másik meghaladása helyett az én és a másik elkülönülésének és elidegenedésének legextrémebb formáiba ütköztek” (Versluis 2014. 110).

jellegűnek ábrázolja. Irodalom- és filozófiatörténeti szempontból az egyik legfontosabb *bad trip*-et és annak rendkívül kellemetlen utóhatásait Jean-Paul Sartre szenvedte el meszkalin hatására (Gerassi 2009). Sartre 1935 februárjában Le Havre-ban, a Sainte-Anne Kórházban saját kérésére kap orvosi felügyelettel meszkalint injekció formájában.⁶ Már maga az utazás is rémületes víziókat hozott, az utóhatások pedig hónapokon keresztül gyötörték, amihez erős szorongás és depresszió is társult.⁷ Sartre a meszkalinos epizóddal egy időben kezdi el írni *Az undort*, a 20. századi egzisztencialista filozófia legfontosabb regényét, amely 1938-ban jelenik majd meg. Antoine Roquentin, *Az undor* főhőse életkora, mentális habitusa, társadalmi és élethelyzete, de különösen víziói és érzelmi állapotai mind-mind az akkori Sartre-ra emlékeztetnek.⁸ Sartre-életrajzában Hazel Barnes megállapítja: „*Az undorban* számos emlékmadványt találunk a meszkalinélményről” (Barnes 1978. 231). Barnes megállapításával összhangban áll, ahogyan Susan Sontag Sartre munkásságának pszichológiai motiváltságát emeli ki. Ez az életmű

nem kontemplatív, hanem erős pszichológiai nyomás hajtja előre. [...] *Az undor* lényegében egész munkásságának a kulcsa. Itt fogalmazza meg az alapproblémát: hogyan asszimilálható a világ a maga visszataszító, nyálkás, üres és tolokodóan anyagias mivoltában – ez az a kérdés, amely Sartre minden írását mozgatja. *A lét és a semmi* nem más, mint kísérlet a nyelv kifejesztésére, amely képes ezzel a feladattal megbirkózni, egy olyan tudat gesztusait rögzíteni, amelyet a dolgok és erkölcsi értékek feleslegességének érzése feletti undor gyötör, ami egyszerre jelentett pszichológiai krízist és metafizikai problémát Sartre számára.

Sontag 1981. 97–98

⁶ 1971-ben a Gerassi-interjúban Sartre másként – rosszul – emlékezik, és azt mondja, hogy 1929-ben, az École Normal Supérieure-ön végzett tanulmányai idején találkozik a meszkalinnal. Sartre ekkoriban egy képzeletről szóló könyvön dolgozik, amely 1940-ben fog majd megjelenni (vö. Beauvoir 1976. 168–178). Mivel a *L'Imaginaire* részben a perceptuális anomáliákat tárgyalja, Sartre a meszkalinnal akart saját magán olyan hallucinációkat kiváltani, amelyeket azután tanulmányozhat.

⁷ „Rákokat láttam [...], állandóan ott voltak velem, követtek az utcán és utánam jöttek az előadóterembe az egyetemen. [...] Kezdtém azt hinni, hogy meg fogok űrülni” (Gerassi 2009).

⁸ Roquentint „használtam arra, hogy önelégültség nélkül mutassam meg életem textúráját”, olvashatjuk *A szavak* című regényben 1964-ben (Sartre 1964a. 251). Másfél évtizeddel később viszont, 1978-ban Sartre elvlasztja Roquentint saját magától: „Amit a regényben leírtam, az nem olyasmi, amit ténylegesen átéltem” (Sartre 1978. 41). Később hozzáteszi: „*Az undort* nem a betegségem időszakában írtam” (Sartre 1978. 38). Beauvoir a maga részéről úgy látja, hogy Sartre filozófiájának „az első kulcsfogalmi a meszkalin-ülés táján kristályosodtak ki” – igaz, nem lát kapcsolatot a két dolog között (Beauvoir 1976. 168).

2. Fenomenológiai redukció Az undorban és Merleau-Pontynál

Roquentin a parkban, egy gesztenyefa alatti padon ülve váratlanul megvilágosodik: „hirtelen, egy csapásra szétszakad a fátyol: megértettem, *láttam*” (Sartre 1968. 217). Amit megért rémületes extázisban: a fa nem az, amit az emberek fának neveznek. Az a valami a lét tiszta állapotában létezik, kívül a nevéen, tulajdonságain vagy funkcióin, amelyek alapján az emberek besorolják. A fa mint olyan lényege szerint felesleges; a fa mindössze azért létezik, hogy legyen. Ezt az érzést és gondolatsort a fa gyökerei indítják el benne, amelyek félig kilátszanak a földből a pad alatt. A gyökerek „óriási, puha, zúrzavaros masszájában, [ebben a] félelmetesen, szemérmetlenül meztelen masszában” (Sartre 1968. 219) Roquentin szembetalálja magát a tiszta létezéssel.

Egy spontán fenomenológiai redukció megy végbe Sartre-Roquentinben, ami hasonló végeredményre vezet, mint barátjánál, Merleau-Pontynál egy év-tizeddel később. Mindketten rádöbbenek: „a dolog önazonossága, az a fajta belső tartás, önmagában nyugvás, az a telítettség és az a pozitivitás, amelyet neki tulajdonítottunk”, voltaképpen „esetleges”, és amikor „a nevek kerülőútján” közelítünk a dolgokhoz, azt kockáztatjuk, hogy becímkezzük és nem ismerjük fel őket önmagukban (Merleau-Ponty 2006. 185). Sartre-Roquentin felismerése azonban megreked félúton, részben talán éppen a meszkalin lórúgásával beindított patológikus élménysorok érzelmi terhei miatt.⁹ A tapasztalásban feltároló végtelen szabadság így a semmi rémisztító szakadékát jelenti számára. Míg Merleau-Ponty módszeres reflexióval kiszabadítja magát a karteziánus episztemológia csapdájából, eljut a „vad lét” burjánzó elevenségéhez, és elbűvöli a lét feltároló végtelensége, Sartre-Roquentint a dolgok elé táruló lágysága, fluiditása csak réműlettel és viszolygással tölti el.

V. BEFEJEZÉS

Jelen tanulmány, noha felhasználta a fenomenológia bizonyos eszközeit, nem törekedett a pszichedelikus víziók filozófiai értelemben vett fenomenológiai elemzésére. Azt kívánta csupán megmutatni, hogy a fantázia variabilitása a pszichedelikus élményben ideiglenesen nagymértékben megnő, a felfokozott fantáziaműködés pedig kedvező lehetőséget kínál a tudati működések tanulmányozására. Láthatóvá válik a tapasztalás eleven lüktetése, amit a hétköznapi tudatállapotok monoton sémái elfednek.

A fantázia esetében olyan létszféráról van szó, „amely átmeneti jelleget tölt be az érzéki benyomások nyers alaktalansága és a fogalmi felfogás intencionalitása

⁹ Riedlinger (1982) egy érdekes esettörténeti tanulmányban próbálja feltárni Sartre patológiájának élettrajzi vonatkozásait, valamint szimbolikájának lehetséges élettrajzi forrásait.

között”, állapítja meg Ullmann (2012. 146). A képzelet fajunk egyik legérdekesebb adottsága, amelynek valódi jelentőségét még csak most kezdi felismerni a fenomenológia. Leary és Stanislav Grof, az LSD-terápiák *doyenje* az LSD jelentőségét a lelki folyamatok tanulmányozása szempontjából a távcső és a mikroszkóp felfedezéséhez hasonlítják. Noha e hasonlatok a *sixties* szokásos túlzásai közé tartoznak, a pszichedelikus élmények valóban félretolják – Blake szavaival – a „felszint, s feltárják az alatta rejlő végtelent”, vagyis kivételesen alkalmas terepet kínálnak a fantázia tanulmányozására, átjárót a láthatóságot megalapozó láthatatlan sematizáció birodalmába, a Merleau-Ponty által leírt „vad világ”, a *kiazmus*, a *hús* létszférájába, ahol a dolgok még „lágy erők”, amelyek a működő intencionalitásra várnak, hogy az „kibontakoztassa a bennük szunnyadó lehetőségeket”, kivesse őket a tényleges létezés tárgyi világába. A pszichedelikus élmény maga Merleau-Ponty *kiazmusa*, a Lét önmagára göngyölődése, a preobjektív lét önmagát alakító meg nem szelídített elevenségét letapogató és arra ráfonódó prepredikatív értelem folyamatosan hullámozó „hérakleitoszi áradása”.

IRODALOM

- Barnes, Hazel E. 1978. *An Existentialist Ethics*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Beauvoir, Simone de 1962. *The Prime of Life*. New York, Harper & Row.
- Blake, William é. n. A menny és pokol házassága. In *A tapasztalás dalai (Válogatott versek)* mek.oszk.hu/00300/00331/00331.htm (legutóbbi hozzáférés: 2015. szeptember 15.).
- Bokor Petra – Frecska Ede – Csányi Barbara – Brys Zoltán 2012. Az ayahuasca terápiás lehetőségei és veszélyei. *Legis Artis Medicinae*. 22/8–9. 499–504.
- Carhart-Harris, L. R. – Nutt, J. D. 2010. User Perceptions of the Benefits and Harms of Hallucinogenic Drug Use. A Web-Based Questionnaire Study. *Journal of Substance Use*. 15/4. 283–300.
- Gerassi, John 2009. *Talking with Sartre. Conversations and Debates*. Yale University Press.
- Grinspoon, Lester – James B. Bakalar (szerk.) 1983. *Psychedelic Reflections*. New York, Human Sciences Press.
- Grogan, Jessica 2013. *Encountering America. Humanistic Psychology, Sixties Culture and the Shaping of the Modern Self*. New York, Harper Perennial (Kindle Edition).
- Horgan, John 2001. *Rational Mysticism. Spirituality Meets Science in the Search for Enlightenment*. Boston – New York, Houghton Mifflin Company – Mariner Books (Kindle Edition).
- Horváth Henrietta – Horváth Lajos 2012. Az imagináció határmezsgyéin. *Imago Budapest* 2[23]/1. 63–76.
- Horváth Lajos 2012a. Affektív és figurális sematizmus Jung pszichológiájában. *Imágó Budapest* 2[23]/3. 83–96.
- Horváth Lajos 2012b. Fantazmikus önaffekció és aktív imagináció. *Nagyverdei Almanach* 3/2. 93–118.
- Horváth Lajos é. n. Testet öltött vad lét, avagy a pszichedelikus állapotok fenomenológiai modellje. (Kézirat.)
- Horváth Lajos – Szabó Attila 2012. Integratív tudatállapotok fenomenológiája – az észlelés és a fantázia határmezsgyéjén. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/3. 125–150.

- Horváth Lajos – Kőműves Sándor – Szabó Attila 2013. Halálközeli élmények fenomenológiája. In Kőműves Sándor – Rózsa Erzsébet (szerk.) *A személy bioetikai kontextusa*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 259–309.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Mezei Balázs – Berényi Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Huxley, Aldous 2009. *Moksha. A tudat határai*. Budapest, Nyitott Könyvműhely.
- James, William 2009/1902. *The Varieties of Religious Experience. A Study In Human Nature*. Seven Treasures Publications.
- Jünger, Ernst 1970. *Annäherungen. Drogen und Rausch*. Stuttgart, Ernst Klett.
- Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kripal, Jeffrey J. 2008. *Esalen. America and the Religion of No Religion*. Chicago, University of Chicago Press.
- Leary, Timothy 1968. *The High Priest*. New York, College Notes and Texts.
- Leary, Timothy 1988. *Neuropolitique*. Scottsdale/AZ, New Falcon.
- Leary, Timothy 1998. The Berkeley Lectures. In uő: *The Delicious Lectures of Moving One's Hand*. New York, Thunder's Mouth Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan – SZTE Filozófiai Tanszék.
- Mithoefer, Michael C. – Mark T. Wagner – Ann T. Mithoefer – Lisa Jerome – Rick Doblin 2010. The Safety and Efficacy of 3,4-Methylenedioxy-Metamphetamine-Assisted Psychotherapy in Subjects with Chronic Treatment-Resistant Posttraumatic Stress Disorder. The First Randomised Controlled Pilot Study. *Journal of Psychopharmacology*. 23/7. 30–42.
- Móro Levente 2011. Enteogén egyházak: szakramentális vallások vagy drogos szekták? In Kendeffy Gábor – Kopeczky Rita (szerk.) *Vallásfogalmak sokfélesége*. Budapest, L'Harmattan. 198–204.
- Oehen, Peter – Rafael Traber – Verena Widmer – Ulrich Schnyder 2013. A Randomized, Controlled Pilot Study of MDMA (±3,4-Methylenedioxymethamphetamine)-Assisted Psychotherapy for Treatment of Resistant, Chronic Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD). *Journal of Psychopharmacology*. 27/1. 40–52.
- Riedlinger, Thomas J. 1982. Sartre's Rite of Passage. *The Journal of Transpersonal Psychology*. 14/2. 105–123.
- Ruck, C. A. P. et al. 1979. Entheogens. *Journal of Psychedelic Drugs*. 11/1–2. 145–146.
- Sartre, Jean-Paul 1940. *L'Imaginaire*. Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1964a. *The Words*. New York, George Braziller.
- Sartre, Jean-Paul 1968. *Az undor*. Ford. Réz Pál. Budapest, Magvető.
- Sartre, Jean-Paul 1978. *Sartre by Himself*. New York, Urizen Books.
- Sessa, Ben 2012. *The Psychedelic Renaissance. Reassessing the Role of Psychedelic Drugs in 21st Century Psychiatry and Society*. London, Muswell Hill Press (Kindle Edition).
- Smith, Huston 2000. *Cleansing the Doors of Perception. The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals*. New York, Jeremy P. Tarcher – Putnam.
- Sontag, Susan 1981. *Against Interpretation*. New York, Dell.
- Szummer Csaba 2015. *Pszichedelikumok és spiritualitás*. Budapest, KGRE – L'Harmattan.
- Ullmann Tamás 2007. Maurice Merleau-Ponty. In Boros Gábor (főszerk.) *Filozófia*. Budapest, Akadémiai. 1042–1046.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Intencionalitás és szemiatizmus*. Budapest, L'Harmattan.
- Ullmann Tamás 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest, L'Harmattan.
- Tymoczko, Dmitri 1996. The Nitrous Oxide Philosopher. *The Atlantic Monthly*. May. 93–101.
- Versluis, Arthur 2014. *American Gurus. From Transcendentalism to New Age Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig 1998. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.

Pszichikus okság Plótinosznál (*Enn.* IV.5 [29])*

I. BEVEZETÉS ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI HÁTTÉR

Plótinosz (Kr. u. 204–270) filozófiájának valószínűleg legalapvetőbb jellemzője, hogy a valóságot több különböző ontológiai szintre osztja, amelyeknek létezése nem önálló (ez alól különleges kivételt képez az Egy), hanem mindig az ontológiai szinttől függnek. Ugyanez a meghatározó tézis érvényesül Plótinosz természetfilozófiájában is, talán még radikálisabb módon: semmilyen materiális dolog létezése nem független, hanem a fizikai világot létrehozó (és fenntartó) Lélektől függ. Természetesen ennek a magyarázati modellnek számos filozófiai problémára kell választ adnia; ezek közé tartozik az, hogy elfogadása esetén hogyan vagyunk képesek magyarázattal szolgálni a természeti világban lezajló fizikai hatáselszenvedésekre, amelyek látszólag egyáltalán nem igénylik ezt a bonyolult magyarázati modellt. Az alábbiakban ennek a problémának egy speciális esetét, a látást fogom megvizsgálni, amely centrális jelentőséggel bírt az antik filozófia történetében: Plótinosz ennek a kérdésnek szentelte *A lélekkel kapcsolatos kérdésekről III, avagy a látásról* (IV.5 [29]) írt értekezése egészét.

A IV.5 eredetileg egy terjedelmes, Porphüriosz által két részre osztott értekezés, *A lélekkel kapcsolatos kérdésekről I–II* (IV.3–4 [27–28]) függeléke volt. Plótinosz egy korábban (IV.4.23.43–49) felvetett problémára tér vissza, ezúttal részletesebben kifejtve: vajon a látás során szükséges-e, hogy az érzettárgy és az érzékszerv közötti közeget (*to metaxü*) bármilyen hatás érje. Más szempontból megközelítve a kérdést: hogyan tud az érzettárgy fizikai hatást kifejteni a szemre anélkül, hogy azzal közvetlen kapcsolatban lenne? Ezt azzal magyarázhatjuk

* Köszönettel tartozom Horváth Juditnak és Bene Lászlónak az értekezés alaposabb nyelvi megértésében és a cikk megírása során nyújtott segítségükért, valamint Lautner Péternek és Veres Máténak a hasznos megjegyzéseikért. A tanulmány korábbi verziója megjelent az MTA BTK Filozófiai Intézetének *Working Papers in Philosophy* (2014/3) című online kiadványában. Az értekezéseknél csak a hivatkozásban történő első előfordulásakor tüntetem fel a Porphüriosz szerinti kronológiai számot (szögletes zárójelben). Ahol nem jeleztem külön a fordítót, a magyar szöveget saját fordításomban közlöm.

– az értekezésben elnagyoltan előadott álláspont szerint –, hogy világunk egy organizmus, amelynek a része mind az érzékszerv, mind az érzettárgy; és mivel az organizmus részei között egyfajta hatásmechanizmust biztosító képesség, *szimpátia* van,¹ az egyik hatást gyakorolhat a másikra. Plótinosz ezt az elképzelését itt nem fejt ki részletesebben, ezzel szemben viszonylag kidolgozott érvekkel találkozunk, amikor álláspontjához kapcsolódóan a mű nagyobb részében azt igyekszik bizonyítani, hogy sem a látás, sem a hallás során nem éri semmilyen fizikai hatás a közeget (IV.5.2–5).

Az elmélet, amelyet Plótinosz elutasít, és amely szerint a közeg az érzékelés folyamata során meghatározott funkcióval rendelkezik, Arisztotelész érzékeléselméletében tett szert központi jelentőségre. Az érzékelések többsége² Arisztotelész szerint valamilyen közegen keresztül zajlik: a tapintásnál ilyen a hús, a látásnál pedig az ún. átlátszó (*to diaphanesz*), amelyre a levegő a legjobb példa. Metafizikájára támaszkodó látáselméletében az érzettárgy, vagyis esetünkben a szín, nem látszik fény nélkül, a fény pedig az átlátszó teljesültsége (*entelekheia*). A szín nem közvetlenül az érzékszervre, hanem az átlátszóra gyakorol hatást, amely aztán ezt a hatást közvetíti az érzékszervhez:

[m]ost annyi világos, hogy amit fényben látunk, az szín. Ezért nem is látszik fény nélkül: mert éppen abban áll a szín szín volta, hogy ő képes mozgásba hozni az aktuálisan átlátszót [*tu kat' energieian diaphanusz*]. Az átlátszó teljesültsége [*entelekheia*] pedig a fény. Nyilvánvaló tanújele ennek, hogy ha valaki közvetlenül a szemére helyezi a színes tárgyat, nem fogja látni; hanem a szín az átlátszót – például a levegőt – hozza mozgásba, ez pedig mozgásba hozza a vele közvetlenül érintkező érzékszervet. DA 419a7–15, Steiger Kornél fordítása

¹ A görög *szümpatheia* pontos magyar fordítása: „együttérzés”; mivel azonban ez a fordítás részben sok, a tárgytól idegen konnotációval is rendelkezik, ezért döntöttem úgy – elsősorban az angol és a német fordítások mintájára –, hogy meghagyom az alakot mind a főnév (szimpátia), mind az viszonyt kifejező melléknév esetében (szimpatetikus). Eredetileg Platonhoz (*Timaios* 30d–31a, 92c) köthető az a felfogás, hogy a világ egésze egy speciális organizmus, amelynek minden más organizmus (és ezeken felül minden fizikai tárgy) a része; ahogy majd látni fogjuk, Plótinosz is ezeken a szövegeken keresztül fog mesteréhez kapcsolódni. Ez a gondolat később módosított formában a sztoikusok korporealista filozófiájában tér vissza. Fizikájuk szerint az aktív princípium (*pneuma*) áthatja a passzív anyagot a teljes keveredés (*kraszisz di' holón*) révén, amely lényege az, hogy bár mindkét komponens anyagi természetű, mégis (a) képesek ugyanazt a teret kitölteni; (b) a keverék rendelkezni fog mindkét komponens eredeti jellemzőivel. A *pneuma* az oka annak, hogy kozmoszunk kontinuum és homogén egységet alkot, és emiatt képesek térben távollévő dolgok egymásra hatást kifejteni; ez utóbbi a kozmosz szimpatetikus képessége (ehhez különösen lásd *SVF* 2.473 = *LS* 48C). A sztoikusok ez utóbbival – részben Plótinoszhoz is hasonlóan – elsősorban az égitestek befolyását a földi életre és a különböző vallási illetve mágius szertartások hatását, valamint a jóslást kívánták megmagyarázni. Plótinosz az első, akiről tudjuk, hogy a szimpátiát tette meg az érzékszervi hatások magyarázatául is (annak ellenére, hogy a IV.5.2.15 skk. rész megfogalmazása olyan természetfilozófusokra utal, akik felhasználták már a szimpátiát az érzékelés magyarázatában).

² Ebbe a csoportba az ízlelés nem tartozik bele, mivel ott nincs közeg (DA 422a15–16).

A IV.5 több ponton is világossá teszi, hogy az ellenérvek alapvetően az előbbihez igen hasonló arisztotelianus elmélet ellen irányulnak.³

Egy olyan kevésbé világos elmélet, mint amelyet ebben az értekezésben olvashatunk, kétségtelenül felvet számos értelmezési kérdést. Miért nyújthat Plótinosz számára magyarázatot a látásra a szimpátia, és milyen működési folyamatként kell értenünk? Mi az oka annak, hogy a kozmikus élőlény tagjai között fellelhető ez a szimpatetikus viszony? Legelőször tekintsük át, milyen interpretációk születtek eddig a kérdés tárgyában. A Plótinosz-szakirodalom jelentősebb mértékben csak az utóbbi időben gyarapodott kommentáros kiadásokkal – eddig az évig többek között a IV.5 sem rendelkezett kommentáros kiadással.⁴ Hasonlóképp nem csak a plótinuszi látáselmélet és a szimpátia összefüggésének nincs kiterjedt szakirodalma, hanem még az értekezés egészének, vagy egyes részeinek sem. A szimpatiának a látásnál betöltött szerepével két kutató, G. M. Gurtler (S. J.) és E. K. Emilsson foglalkozott részletesebben, mindkettőjük különböző szempontoktól vezérelve.

Gurtler könyvében (*Plotinus. The Experience of Unity*) egy egész fejezetet szán arra, hogy megvizsgálja a szimpátia kérdését (Gurtler 1988. 91–137). Értelmezése szerint Plótinosz az eredetileg sztoikus fogalmat a platonikus hagyománynak megfelelően alakítja át, amikor nem a *pneuma* homogenitását, hanem a (testetlen) lelket teszi meg a szimpátia okának. Ezzel a változtatással az elmélet számos területen felhasználható filozófiai eszközzé válik: egyszerre szolgálhat arra, hogy cáfolja a materializmust, indokolja az egyén és a kozmosz egységét, és hogy megmagyarázza a világban a fizikai hatásokat; Gurtler ez utóbbi szempont kapcsán elemzi hosszabban a IV.5-öt. Véleménye szerint amikor Plótinosz a látásról a saját szimpátia-fogalmával ad számot, a látás okát nem fizikai, hanem pszichikus természetűnek tekinti: a közeg, amely a folyamatban részt vesz, szükséges, de nem elégséges feltétele a látásnak. Úgy gondolom, hogy Gurtler értelmezése végső soron helyes, viszont interpretációját nem fejt ki elég részletesen, argumentációja hiányos – a továbbiakban viszont az övéhez közeli álláspont mellett igyekszem majd érvelni.

Emilsson egész monográfiát szentelt Plótinosz érzékelélméletének (*Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*). A témának máig ez a legrészlete-

³ Történetileg független kérdés, amely egyáltalán nem befolyásolja a továbbiakat, hogy vajon pontosan melyik peripatetikushoz köthető a IV.5-ben előadott elmélet. (Emilsson 1988. 40 Arisztarkhoszhoz és Sztrátónhoz köti, vö. Sztob. *Anth.* 1.52.3–4 = *DG* 403. 26–28). A közeg szerepén kívül még a következők utalnak arra, hogy Plótinosz egy arisztotelianus elméletet támad: (a) a látás közegét az átlátszóval (konkrétan a levegővel) azonosítja; (b) az éjjel világító testek cáfolják szerinte, hogy a látás elengedhetetlen feltétele a levegő világossága (tehát nem szükséges a látáshoz, hogy az átlátszó aktualitásában legyen).

⁴ Nemrég jelent meg egy kommentáros fordítás, amely a IV.4.30–45-öt és a IV.5-öt tartalmazza (amelyhez azonban már nem volt hozzáférésem): Plotinus 2015. Köszönet illeti Gary M. Gurtlert, aki még ezt megelőzően rendelkezéseimre bocsátotta a kézirat egy korábbi verzióját – a későbbiekben egy helyen utalni is fogok erre.

sebb és filozófiailag legigényesebb feldolgozása, Gurtler munkáját filozófiai és filozófiatörténeti szempontból is messze felülmúlja. Könyvében külön fejezetet szán a szem és a látás tárgya között fennálló kapcsolatnak, amely kérdés kifejtése során a IV.5 értelmezése is elengedhetetlen.⁵ Rendkívül szerteágazó elemzésből a következő értelmezés bontakozik ki: véleménye szerint Plótinosz nem azt tagadja, hogy a formák egyfajta átadás révén jutnak át a közegen, hanem csak azt, hogy ez az átadás fizikai lenne; Plótinosz úgy érvel, hogy a formák a levegőben mindenütt jelen tudnak lenni, és ez a jelenlét nem fizikai. Emilsson a szimpátia kapcsán elismeri, hogy ennek előfeltétele a kozmosz mint organizmus egysége, de elemzésében ennek nem szán különösebb szerepet, hanem sokkal inkább arra fókuszál, hogy a szimpátia előfeltétele, hogy a résztvevői között egy bizonyos hasonlóság álljon fenn – így azok képesek hasonló állapotba (*pathosz*) kerülni. Emilsson filozófiatörténeti szempontból három jelentős forrást említ a IV.5 kapcsán: Arisztotelészt, aphrodisziaszi Alexandroszt és a *Timaios*zt. Arisztotelésztől származik az alapvető fogalmi keret, Alexandrosztól pedig az az elképzelés, hogy a formák közegben való jelenléte különbözik az anyagban való jelenlétüktől. Emellett Plótinosz – annak ellenére, hogy a 4. fejezetben külön kritizálja a projektív látásméleteket – még a *Timaios*zra is nagyban épít. Emilsson szerint ezt egyrészt az mutatja, hogy a látásnál a *Timaios*zban, akárcsak a IV.5-ben, ugyanúgy szükséges a hasonlóság, amely a külső fény és a szem belső fénye között állna fenn. Másrészt pedig az, hogy a plótinoszi változat Galénosz elméletével mutat hasonlóságot, aki a *Timaios*z látásméletéből kiindulva igyekezett megalkotni a sajátját; eszerint a közeg érzővé válik a szemünkből kijövő *pneuma* révén, mintha az csak a meghosszabbított idegünk lenne, így a látás a tapintás analógiájára működik.⁶ Plótinosznál is ehhez hasonló a helyzet, aki ugyanúgy az organikus egységet veszi alapul, csak a kozmosz szintjén; a kép még annyiban változik, hogy a lélek legalsó része, a természet, amely megeleveníti az egész kozmoszt, mindig biztosítja ezt a közvetlen kapcsolatot.

Úgy gondolom, hogy Emilsson értelmezése, noha sok fontos megállapítást tesz, alapvetően nem megfelelő:

(1) A *Timaios*z (és Galénosz) elméletével való hasonlóság elfogadásakor Emilsson egyik előfeltevése az, hogy Plótinosz nem akarhatott eltérni Platón ta-

⁵ Emilsson 1988. 36–62. A szimpátiával kapcsolatban ugyancsak releváns részek: Emilsson 1988. 66, 70–71, illetve egy publikálatlan előadásának internetes szövege (Emilsson 2012).

⁶ Emilsson 1988. 57–60 és 2012. 15–17. Reinhardt (1926. 187–192) vetette fel először az ötletet, hogy Plótinosz és Galénosz elmélete összefügg (és szerinte mindkettő Poszeidónioszra megy vissza). Reinhardt filozófiatörténeti interpretációja azonban problémás. A IV.5 gondolatmenetében, ahogy az *Enneaszok* más értekezéseiben is, megfelelően el kell tudni különíteni az aporetikus részeket azoktól a szakaszoktól, amelyekben a szerző konstruktív módon saját érvelését fejti ki, mivel csak ezt figyelembe véve tudjuk megállapítani, hogy egy argumentációs szakasznál milyen státussal bírnak az érvek. Elméletét Reinhardt a IV.5 egyik passzusának félreértelmzésére építi (IV.5.4.10–17): amit Plótinosz saját elméleteként idéz, az egy aporetikus szakasz, vagyis Plótinosz felveti lehetséges válaszként, de el is utasítja.

nításától. Erre azonban nincs semmilyen szövegszerű bizonyítékunk, sőt éppen az ellenkezője derül ki: az értekezés nem csak külön kritizálja a projektív látáselméleteket (amelyek között szemmel láthatólag a Timaiosz elmélete is felbukkan), hanem külön kitér azokra, amelyek a látást a tapintás analógiájára képzelik el, ami nagyon hasonlít Galénosz elméletére (IV.5.4). Galénosz és Plótinosz között sokkal jelentősebbek a különbségek, mint az állítólagos hasonlóságok.

(2) Emilsson értelmezése során nem veszi kellő mértékben figyelembe a IV.5 kontextusát, hanem ezt mintha már annak a szövegrésznek a fényében dolgozná ki, amely későbbi elemzése során kulcsfontosságú lesz: ezen a helyen Plótinosz valóban az érzékszerv az érzettárgy tulajdonságához hasonló hatáselszenvedéséről ír (IV.4.23). Azonban a IV.5 egyértelműen a kozmikus organizmus tagjai között meglévő szimpátia elméletére építi magyarázatát, amely a IV.5 előtt közvetlenül olvasható IV.4.31-től kezdődő szövegrészhez vezet minket – ne felejtsük el, hogy a IV.4 és a IV.5 eredetileg összetartozott, tagolásuk Porphüriosz utólagos beavatkozásának az eredménye. Az értelmezés során tehát ezen szövegrész figyelembevételével sokkal fontosabb: itt viszont a kozmikus organizmus részei közötti hatások a téma. Ebből a nézőpontból a színnel rendelkező dolog és a szem kapcsolata az egyik alete a kozmikus organizmus különböző tagjai közötti szimpatetikus viszonyoknak.

A következőkben a IV.5 látáselméletének rekonstrukciójára teszek kísérletet, amivel a céloom elsősorban az, hogy megmutassam, milyen előfeltevések állnak Plótinosz itt előadott érveinek háttérében, illetve, hogy miként illeszkedik metafizikájának egészébe még egy olyan természetfilozófiai rész kérdés is, mint a látáselmélet.

II. A IV.5: A KÖZEG SZEREPÉNEK KIKÜSZÖBÖLÉSÉRE IRÁNYULÓ TÖREKVÉS

Az értekezés kiinduló kérdése az, hogy vajon a látás és a hallás esetében az érzékszervet ért hatás mellett az érzettárgy és az érzékszerv között található közeget is éri-e bármilyen fizikai hatás (IV.5.1). Plótinosz ezt teszi meg fő kritériumnak, amikor doxográfiai áttekintésében osztályozza a korábbi elméleteket (IV.5.2). Ezt követően tér rá a szimpátia elméletére, amelynél ugyancsak kérdésesnek tartja, hogy vajon a közeg bármilyen formában befolyásolja-e hatásmechanizmusának erejét. Nézete szerint a világunk mint organizmus (*zóon*) egységes, részei szimpatetikus viszonyban vannak egymással, viszont emellett ugyancsak szükséges, hogy folytonos (*szünekhesz*) is legyen – hiszen a látás folyamán térben távollévő dolgok kerülnek kapcsolatba; ugyanakkor tagadja, hogy bármilyen hatás is érné a közeget. Plótinosz ettől kezdve az értekezésének legnagyobb részében arra tesz kísérletet, hogy bebizonyítsa: ha még a testek sem fejtenek ki semmilyen fizikai hatást (*pathosz*) a közege, hanem az egyszerűen

csak szétválik előttük, akkor a helyzet aligha különbözik a látás során a szemhez érkező formák esetében (*eidé*). Érvei emellett a következők (IV.5.2.48–3.38):

(1) Ha az érzéktárgy úgy gyakorolna a szemre hatást, hogy előbb a közeget is hatás kellene, hogy érje (*propathēin*), akkor nem magát a tárgyat, hanem csak az amiatt módosult közeget látnánk.⁷ Az viszont, hogy látás során a közegnek legalább világosnak kell lennie, lehetséges érv marad mellett, hogy a közegnek meghatározott módon közvetítő szerepe van a látás folyamatában. (Az arisztotelianus alapokon nyugvó ellenvetés nyilvánvalóan abból a hétköznapi tapasztalatlából indul ki, hogy nem látunk a sötétben.)

(2) Azonban nem csak azt nem kell feltételeznünk, hogy a tárgy érzékelhető formái a közegen keresztül történő egyfajta fizikai átadás során (*hószper diadoszei*) gyakorolnak hatást a szemre, de még azt sem, hogy a közegnek (a látás esetében a levegőnek) világosnak kell lennie. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy éjjel annak ellenére, hogy a levegő sötét, mégis látjuk a fényvel rendelkező tárgyakat (pl. csillagok, világítótorony).

(3) Ha a közeget hatás érné, akkor ennek a hatásnak – a viasz benyomódásához hasonlóan⁸ – testi jellegűnek kellene lennie. A tárgy csak így tud olyan hatást gyakorolni a közegre, amely a részei diszpozícióját és az eredeti méretét pontosan reprezentálja. Ebben az esetben viszont a pupilla kizárólag a nagyságának megfelelő részt tudná érzékelni (vagyis nem kapnánk választ a perspektíva kérdésére), ez azonban nem így van.

A (2) és a (3) ellenvetését hasonlóan zárja le: a látás azért lehetséges, mert az organizmus részei között – értve ezen az érzettárgyat és az érzékszervet is – szimpatetikus kapcsolat van, a közvetítés oka pedig nem fizikai, hanem pszichikus természetű.⁹ A következő részben ugyanezen szempontot követve Plótinosz a fénynek a látásnál betöltött szerepével foglalkozik (IV.5.4). Ezután áttér a hallás kérdésére (IV.5.5), amelynél előszörre úgy tűnhet, hogy a hangot a levegő közvetíti, viszont

(1) ha a levegő által közvetített hatást érzékelnénk, nem érzékelnénk a hangok minőségét, hanem csak a mennyiségi különbségét (vagyis a hangerőt);

⁷ Plótinosz más szöveghelyen is (IV.6 [41], 1.29–32) – amelyben hasonlóan érzékelésméleti kérdést fejt ki – ugyanezen az alapon érvel a rivális elmélettel szemben. Emilsson (1988. 8) a plótinosi érzékelésmélet egyik általános tételének tartja, hogy mindig magát a tárgyat érzékeljük, és sohasem azt, ami csupán reprezentálja.

⁸ „Ha ugyanis a levegő egy részét hatás éri, szükségszerű, hogy valamiképpen testi módon érje hatás: ennek pedig olyannak kell lennie, mint amilyen a viaszban a lenyomat” (IV.5.3.27–29). Ez a hasonlat az egyik legkedveltebb képe Plótinosznak, amikor egy fizikai hatást akar bemutatni, majd cáfolni (legtöbbször a lélek érzékelése, emlékezete kapcsán), lásd III.6 [26], 2.40–41; IV.3.26.29–32; IV.6.1.18–21; IV.7.6.37–41.

⁹ *tuto de u kata szómatosz pathéma, alla kata meizusz kai pszükhikasz kai zóu henosz szümpathusz anankasz*, IV.5.3.36–38.

(2) ismerünk olyan hangtípusokat, amelyeknél a közeg nem a levegő: ilyenek például az egyes élőlények testén belül keletkező hangok (pl. a csontok egymáshoz dörzsölődése).

A konklúzió ugyanaz, mint a látás esetében: a hang érzékelésének oka a szimpátia. Az értekezés végén Plótinosz egy érdekes gondolat kísérletet ír le: láthatna-e a világunkhoz tartozó szem egy másik világban található tárgyat, ha ebből a világból nézné. Erre végül tagadó választ ad.

Elég, ha csak áttekintjük az érvelést, és láthatjuk, hogy az egész értekezésnek két fontos tézise van: egyrészt az, hogy a látást a kozmikus organizmus szimpátiája teszi lehetővé, másrészt pedig az, hogy a látás során a közeg nem éri semmilyen hatás. Plótinosz értelmezésében az a koncepció, amely a közeg közvetítő szerepén alapszik, a látást a tapintás analógiájára képzelel el. Ez utóbival viszont az a gond, hogy két alapvetően eltérő érzékelést kever össze, hiszen ennek megfelelően akkor is látnunk kellene, ha a tárgyat közvetlenül a szemünkre helyezzük. Ezzel érdekes módon éppen az eredeti arisztotelészi képet¹⁰ felhasználva érvel az arisztotelianus elmélet ellen – ha ebből az evidens tapasztalatból indulnak ki, hogyan tarthatják fenn továbbra is az elméletüket? Azonban a IV.5 ellenérvei kapcsán nem csupán egy másik lehetséges elmélet megcáfolásáról van szó. Az értekezés argumentációja végig azt a benyomást kelti, mintha indirekt volna: nem a tézise, a szimpátia-elmélet mellett, hanem a közeg hatáselszenvédése ellen érvel. Tehát a két elmélet nem tartható fenn egyszerre, legalábbis Plótinosz szerint, hanem kölcsönösen kizárják egymást. Tehát ha megvizsgáljuk, hogy milyen jellemzőket tulajdonít a közegnek, és ezekből milyen következtetéseket von le, azzal egyúttal ahhoz is közelebb kerülhetünk, hogy mit jelenthet Plótinosznál a világunk kozmikus organizmusában meglévő szimpátia.

Már az értekezés első mondatából kiderül, hogy a közeg Plótinosz testnek (*szóma*) tekinti, amelyet a későbbiekben, mikor a közeg és a látás kapcsolatára tér át, az egyik elemmel, a levegővel azonosít. Azonban Plótinosz ennél általánosabb szinten mozgó nézeteket is előad a közegről, amikor a kozmikus organizmus és a benne meglévő szimpatetikus viszony összefüggésében tárgyalja. Ha a kozmikus élőlényről beszélünk, akkor feltételeznünk kell azt, hogy rendelkezik a folytonossággal (*szünekheia*) is, amely a látás kapcsán a távolra tekintés esetében nyilvánvaló:

Ha viszont az élőlény azért szimpatetikus, mivel egyetlen élőlény, és mi azért vagyunk hatásnak kitéve, mivel ebben az egy élőlényben élünk, és ehhez az egyhez tartozunk, akkor miért ne lenne szükséges, hogy folytonosság legyen, ha egyszer távolról is van érzékelés? Valójában a folytonosság, vagyis a közeg létezik, hiszen az

¹⁰ Vö. Ar. *DA* 419a12. Ugyanezt említi meg a IV.6.1.32–35-ben is.

élőlénynek folytonosnak kell lennie, de a hatás csak mellékesen (*kata szümbebékosz*) tartozik a folytonosságához, különben kénytelenek lennénk azt mondani, hogy minden hatással van mindenre.

IV.5.2.26–31

A kevésbé világos szövegrész alapján úgy látszik, hogy ezt a folytonosságot a kozmikus organizmusnál az a közeg biztosítja, amelyről korábban kiderült már, hogy test; véleményem szerint pedig a közegnek ez utóbbi tulajdonsága teszi lehetővé az organizmus folytonosságát. Azonban azt, hogy miért kell feltételeznünk itt ezt a magyarázatot, vagyis hogy mit jelent a folytonosság a testekkel kapcsolatban, illetve mi lesz mindennek a jelentősége a látásra vonatkozóan, más szövegek segítségével érthetjük meg. A folytonosság és a testi jelleg összekapcsolása ugyanis nem esetleges, hanem a plótinosi metafizika alapvető ontológiai kategóriáihoz irányít minket, amelyeknél a létezők meghatározott csoportokat alkotnak sajátos tulajdonságaik alapján.

A *lélek lényegéről I* (IV.2 [4]) írt értekezésében Plótinosz a létezőket egy oszthatóságon alapuló skálán különíti el: a skála egyik végpontján a teljesen oszthatatlan dolgok (ide tartoznak az intelligibilis entitások), a másik végpontján pedig a teljesen osztható dolgok találhatók (ezeket nevezi érzékelhető tömegeknek, vagyis testeknek). A két végpont közé esnek azok a létezők, amelyek mindkét világgal kapcsolatban vannak. Ide tartoznak a minőségek, amelyek elsődlegesen nem oszthatók, viszont a testekben teljesen oszthatóvá válnak. A minőség (amelyre Plótinosz elsődleges példája a szín) pontosan lokalizálható abban a testben, amely rendelkezik vele, és hogyha különböző részekre tagoljuk a testet, a részek mindegyike ugyanazzal a minőséggel fog rendelkezni, viszont a különböző részekben lévő minőségeket egymástól független hatások érhetik. De ugyancsak a két végpont között helyezkedik el a létezők negyedik típusa, a lélek, amelynek a tulajdonságait Plótinosz egy Platón-szöveghelyet (*Timaios* 35a) parafrázálva írja le: elsődlegesen ez sem osztható, viszont a testekben oszthatóvá válik, és a test minden egyes pontján teljes egészében jelen lesz. A lélek tehát annyiban oszthatónak tekinthető, hogy egy meghatározott, részekre osztható testhez tartozik; azonban az adott testen belül nem lokalizálható pontosan, és a minőségekkel ellentétben a test széttörtésével nem osztható részre. Ennek az az oka, hogy szemben az érzékelhető minőségekkel a lélek nem pusztán a test affekciója (*pathéma*), hanem a testtől független létezéssel bír.¹¹

¹¹ Noha a fenti négy csoportra való osztás magától értetődőnek tűnik a szöveg alapján, ezt más értelmezésekkel szemben először Schwyzer (1935. 363–368) tisztázta. Emilsson (2001. 85–89) meggyőzően érvel amellett, hogy a későbbi szövegek eltérő megfogalmazása ellenére sem változik meg lényegében az a nézet, amelyet Plótinosz a IV.2-ben fejt ki a lélekről. Az utóbbi időben, több előzmény után (elsősorban Igal), Morelli (2011) írt a legrészletesebben arról, hogy az *Enneaszokban* a *Timaios* 35-nek alapvetően két interpretációja van. Az első, amelyet a IV.2-ben is olvashatunk, hogy ti. a lélek egy harmadik típusú létező, amelyik az

A továbbiakban ezt a felosztást követve vizsgálja meg Plótinosz, hogy mivel magyarázhatjuk a test, és mivel a lélek – a platóni felfogásnak megfelelően az élőlény két részének – egységét. A test folytonos voltának (*to szünekhesz*) köszönheti egységét, viszont ezzel együtt jár az is, hogy olyan diszkrét részekre különíthető el, amelyek állapotai különbözhetnek egymástól.¹² Azonban a folytonosság Plótinosz szerint nem lehet a lélek egységének oka, mivel, ha így lenne, akkor nem tudnánk számot adni arról, hogyan történik az élőlénynél a külső hatás tudatosítása. Ebben az esetben ugyanis a közvetítést olyan létezőnek kellene tulajdonítanunk, amely a testekhez hasonlóan diszkrét részekre osztható, és nem pedig olyannak, amely a lélekhez hasonló jellemzőkkel bír. Azt az elméletet, amely a fizikai közvetítéssel igyekszik megmagyarázni az élőlényt ért hatás tudatosítását, Plótinosz átadásnak (*diadoszisz*) nevezi; ugyanezt a fogalmat alkalmazta annál az elméletnél is, amely a látás magyarázatához szükségesnek tartotta, hogy az érzettárgytól származó hatás a közeget érje előbb, és a közeg ezt közvetítse az érzékszerv felé. Annak ellenére, hogy a két érvelés nem teljesen azonos, úgy gondolom, szerkezetileg mégis számos tekintetben hasonlóak, hasonlóságukat pedig Plótinosz testfelfogására kell visszavezetnünk. Ezzel a vizsgálattal ugyanakkor más szintre helyeződik az eddigi probléma is, vagyis az, hogy a szimpátia esetén miért nem lehet a közeg az érzéki hatás közvetítője: ha a kozmikus organizmus esetében a közeg biztosítja a folytonosságot, és emiatt lesz teste szerint egy, akkor érdemes megnéznünk, hogy az egyedi organizmus esetében mit tudunk meg a hatások közvetítéséről. Először tehát összevetem a más értekezésekben előkerülő átadás-kritikát a IV.5-ben találhatóval, majd ezt követően térek rá arra, hogy miért a lélek végzi a fizikai hatás közvetítését. A szimpátiát tehát az egyedi élőlénynél vizsgálom meg, majd az ebből levont következtetéseket igyekszem a kozmikus élőlény működési folyamataira is alkalmazni.

érzékelhető és az intelligibilis világ között helyezkedik el; a második, amely Morelli szerint Plótinosznál fontosabb, hogy a testekben bekövetkező oszthatóság a lélek irracionális, míg az oszthatatlanság a lélek racionális részére vonatkozik (amely az intelligibilis világban maradt). Emilsson (2001. 89–93) szerint (aki még csak Igalt ismerte), még ha fenn is áll ez a kettősség, nincs különösebb jelentősége: a IV.2 leírása a testben lévő lélekre vonatkozik, ahogy a lélek oszthatóságának későbbi megfogalmazásai is. Véleményem szerint Emilssonnak igaza van, továbbá Morelli túlzottan kiélezi a kettősséget (ráadásul az általa igen fontosnak tartott IV.1 [21] értekezésben ugyanúgy megjelenik az elsőnek mondott értelmezés is). Az eltérő olvasatok nem befolyásolják a későbbi elemzésemet, mivel az főként a lélek egy irracionális képességére, a kizárólag testekben lévő természetere fog vonatkozni.

¹² „Nem úgy egy [ti. a lélek], ahogy a test egy: a test ugyanis folytonosságánál fogva egy, miközben minden egyes része máshol és máshol helyezkedik el...” (IV.2.1.59–61, ford. Horváth J. – Perczel I.).

III. FOLYTONOSSÁG ÉS SZIMPÁTIA AZ EGYEDNÉL ÉS ENNEK KAPCSOLATA A KOZMIKUS ORGANIZMUSSEL

A IV.2-ben Plótinosz filozófiai ellenfelei, akik a lelket a testre jellemző tulajdonságokkal ruháznák fel, a már említett átadás jelenségére hivatkozva válaszolnák meg a hatás tudatosításának kérdését: az adott érzetet valamely testrészen (mondjuk az ujjban) lévő lélekrész érzékeli és ezt a többi lélekrész folyamatosan adja tovább a vezérlő lélekrésznek (*to hégemonun*). Az átadás elméletével¹³ Plótinosz ezen kívül még *A lélek halhatatlanságáról* (IV.7 [2]) írt értekezésében is foglalkozik (itt a példája a fájdalomérzet).

Az érvelés a két helyen (IV.7.7 és IV.2.2.11–39) nem teljesen azonos, mivel a cáfolatok az elmélet különböző implikációjából indulnak ki: míg a IV.7.7 az átadás folyamatára, addig a IV.2.2.11–39 elsősorban a vezérlő lélekrész oszthatóságára fókuszál. Viszont a mindkét helyen megtalálható ellenérvek háttérében ugyanaz a koncepció lelhető fel: a lélek, amelynek a feladata az érzékelés, valójában test, így mindkét érvelés ugyanúgy a már említett plótinosi testfelfogásból eredő oszthatósági problémákra épül. Mivel a IV.7.7 szemléletesebben mutatja meg a IV.5 érvelésével való hasonlóságot, ezért ezt érdemes részletesebben megvizsgálnunk. Az itt található érv két különálló részre osztható:

(1) Csak az első lélekrész (amelyet a hatás ért) érzékeli közvetlenül a tárgytól származó hatást (pl. a fájdalmat), a következő érzékeli ezt, és ezen felül a saját magát ért hatást is. A vezérlő lélekrész az összes hatást érzékeli, ezen kívül még a sajátját is (IV.7.7.10–15). Ezzel végtelen számú fájdalomérzet keletkezik, mindegyik rész hatással van mindegyikre, „mindenünk fáj” az átadás vonalában.

(2) Mindegyik lélekrész csak közvetlenül a maga előtt lévő hatást érzékeli, így a vezérlő lélekrész is csak azt, ami közvetlenül őt előzi meg; így viszont nem fogja tudni, hogy valójában melyik az a rész, amely közvetlenül a hatás elszívése miatt fáj (IV.7.7.16–22).

Ha összehasonlítjuk a közeg közvetítő jellegét képviselő nézetet, amely ugyanolyan mechanizmuson alapul, mint az átadás jelensége, nagyon hasonló problémák merülnek föl.¹⁴

¹³ Az átadás elmélete feltehetően mind a sztoikusokhoz, mind Sztratónhoz (*frg.* 111 Wehrli) kötődött, és Plótinosz egyszerre támadja mindkét elméletet; részletesen lásd Blumenthal 1971. 73, 16. jegyzet. De az is előfordulhat, hogy miként azt a közeg esetében is láttuk, Plótinosz egy általános elképzelést cáfol inkább.

¹⁴ A fenti analógiára már Emilsson is felhívta a figyelmet. Véleménye szerint nem található szoros kapcsolat az élőlény tudatosítási folyamata és aközött, ahogy a külső tárgy hatást gyakorol a szemre: a belső tudatosítási folyamat csak annyiban függ össze a látás folyamatával, hogy a formák fizikai hatás kiváltása nélkül mindenütt jelen tudnak lenni a levegőben. A folyamat mindkét esetben pszichikus, de ennél többet nem mondhatunk róla. (Ráadásul Emilsson szerint az analógia az egyedi és a kozmikus élőlény között akkor lenne pontos, ha az egyednél annak két része hatna egymásra, például a kéz ujjja a láb ujjára.) Lásd Emilsson 1988. 60–61 és 2012. 16–17. A fentiekben ezzel szemben azt igyekszem megmutatni, hogy a két érvelés szerkezete sokkal szorosabb hasonlóságot mutat, és ez vezet el a pszichikus közvetítés

(a) A IV.7.7. első érve szerint, ha elfogadjuk az átadás révén történő hatás-közvetítést, akkor az összes rész hatást fog elszenvedni a másiktól. Plótinosz ugyanezt a problémát veti fel annak kapcsán, hogyha az érzéki hatás a közeget (a folytonosságot) is éri (IV.5.2.29–31).

(b) A IV.7.7 mindkét érvének további következménye, hogy ha az átadás szerint működné az érzetek tudatosulási folyamata, akkor a vezérlő lélekrész nem – vagy nem csak – az eredeti hatást fogja érzékelni. Hasonló okból fontos, hogy ne érje hatás a közeget a látás során, mivel akkor nem az eredeti tárgyat fogjuk érzékelni (ez pedig szükséges feltételnek tűnik Plótinoszról).

(c) Bár a IV.5 szövege erre nem utal explicit módon, az érveléséből ugyanúgy adódik az a konklúzió is, hogy a közeg közvetítése esetén nem tudjuk lokalizálni a tárgyat, ahogy a IV.7.7 érve szerint a testet ért hatást sem.

Mielőtt bármilyen további következtetést vonnánk le az eddigiekből, nézzük meg most a szimpátiát az egyén szintjén; ezt Plótinosz ugyanazokban az értekezésekben tárgyalja, amelyekben az átadás-kritikáit is előadja. A IV.7-ben, miközben a platonikustól eltérő filozófiai lélekkonceptiókat támadja (a legfőbb ellenfelei a sztoikusok), az atomista nézetre csak egy érv erejéig tér ki. Eszerint ha a lélek az önmagukban érzékelésre képtelen atomokból állna össze, akkor nem tudnánk megmagyarázni sem az egységét, sem azt, hogy a lélek hogyan tudná a test mindegyik pontján érzékelni a hatást – ezzel szemben a valódi lélek szimpatikus viszonyban áll önmagával, ami megoldja a problémát (IV.7. 3.1–5).¹⁵

A IV.2-ben szinte ugyanez a gondolatot ismétlődik meg, amikor azt állítja Plótinosz, hogy a test, szemben a lélekkel, nem képes önmagával szimpatikus viszonyba kerülni, ugyanis a teljes oszthatóság következtében a különböző részei más és más állapotban lehetnek.¹⁶ A lélek viszont képes erre sajátos jellege miatt, hiszen ha részekre is oszlik, mindenhol ugyanaz marad.

Ha ezek után visszatérünk a kozmikus organizmus szintjére, a fentieket figyelembe véve több következtetést is levonhatunk. A IV.5 megfogalmazása szerint azért ér bennünket az érzékszervi hatás, mivel az érzékszerv és az érzettárgy ugyanahhoz az organizmushoz tartoznak, ugyanannak a részei. Az organizmusnak (amely a Plótinosz szerinti platonikus hagyománynak megfelelően kompo-

szükségességéhez. (Amennyiben Emilsson a hivatkozott helyen azt érti „pszichikuson”, hogy a formák mindenütt jelen vannak a közegekben, a terminus használata sem teljesen világos.)

¹⁵ „Ha viszont valaki ezt nem így gondolja, hanem azt mondaná, hogy atomok vagy részekkel nem rendelkező dolgok hozzák létre a lelket egyesülésük és homopathiájuk révén, megcáfolhatnánk azzal, hogy nem az egészre vonatkozik a *iuxtapositio*, mivel az érzékeléssel nem rendelkező és egyesülni nem képes testekből nem jön létre sem olyan dolog, amely egy, sem olyan létező, amely szimpátiával rendelkezik; a lélek viszont szimpatikus viszonyban van önmagával” (IV.7.3.1–5).

¹⁶ „Bár a test egyetlen összefüggő mennyiség, ez a bizonyos minden egyes részben azonos valami a hatások elszenvedésében semmiféle közösséget nem tanúsít önmagával, lévén ez az ugyanaz valójában más és más. Ez az azonosság ugyanis azonos állapotot jelent, nem pedig lényegi azonosságot.” (IV.2.1.50–53, ford. Horváth J. és Perczel I.)

zítum) rendelkeznie kell fizikai és pszichikus komponenssel egyaránt: míg az első az élőlény folytonosságát biztosítja (ahogy az egyednél is a teste), addig a másik ugyan mindenütt jelen van a testében, viszont nem osztható (aminek köszönhetően nem is kell az oszthatósági problémákkal szembenéznie), és természeténél fogva képes biztosítani az élőlény szimpátiáját. Így hát a kozmikus élőlényen belül zajló folyamatok közvetítője is pszichikus természetű kell hogy legyen, mert ha a levegő továbbítaná a hatást, az folyamat – Plótinosz szerint – csak a testi közvetítésnek megfelelően történhetne, aminél viszont előkerülnek az említett problémák. Ezért is szükséges, hogy a közeg szerepét kiiktassa a látás magyarázata során. A fentiekből viszont nem következik, hogy a IV.5 a közeg létezését vitatná el, hiszen éppen az bizonyítja a közeg meglétét, hogy a látás és a hallás távoli tárgyakhoz kapcsolódik. Ezenkívül a közeg hiányában a kozmikus élőlény folytonossága sem állna fenn, más szavakkal vagy nem rendelkezne testtel (így azonban nem tekinthető élőlénynek, hiszen nem kompozitum), vagy egymástól különálló részei lennének (így viszont már nem beszélhetnénk egységes, vagy akár egyetlen élőlényről). A közeg tehát szükséges, de nem elégséges előfeltétele a látásnak.¹⁷

Azonban ennek az alapján még egy további állítást is tehetünk: a látásban résztvevő fizikai tárgyakról, vagyis az érzékszervről és az érzettágyról is azt mondhatjuk, hogy ugyanúgy szükséges, de nem elégséges előfeltételei a látásnak. Annak érdekében, hogy beláthassuk, hogy ez a mérész kijelentés nem idegen Plótinosztól, tekintsük át a IV.5 utolsó fejezetében található gondolatkísérletet főbb lépéseit.¹⁸ A kiinduló kérdés az, hogy vajon láthatja-e a színnel rendelkező tárgyat a mi világunkhoz tartozó szem, ha nincs köztük semmilyen ezt akadályozó test. A szimpátia eredeti feltevése ezt nem engedi meg, feltehetően azért, mert immár két különböző kozmoszsal, tehát két különböző organizmus-sal lenne dolgunk, amelyek között nincsen kapcsolat, így részei között sem lehet szimpatikus viszony. Megfogalmazható viszont egy ezzel ellenkező hipotézis is, amely a szimpátiát nem a kozmosz élőlény mivoltával, hanem a hasonlósággal (*di' homoiotéta*) magyarázná; a hasonlóság itt feltehetően az érzettárgy és az érzékszerv közötti hasonlóságra utal. Plótinosz azonban amellet érvel, hogy ezt el kell vetnünk: a második hipotézis az elsőtől eltérően ellentmondást foglal magában. Mindebből az következik, hogy nem láthatnánk a kozmoszunkon kívül lévő tárgyat.

Ez a gondolatkísérlet részben rávilágít Emilsson értelmezésének hiányosságaira is a IV.5 kapcsán.¹⁹ Az utolsó fejezet éppen amellet érvel, hogy két tárgy

¹⁷ Mindezek miatt egyetérték Gurtlerrel, aki hasonló gondolatmenettel ugyanezre a megállapításra jut a közeggel kapcsolatban (Gurtler 1988. 117, 123–124).

¹⁸ A fejezet rendkívül nehezen értelmezhető, ezért jelenleg nincs mód az érvelés részletes rekonstrukciójára. Az általam képviselt értelmezés alapjaiban megegyezik Gurtler általam olvasott kommentárjának rekonstrukciójával, de közel sem annak minden részletében.

¹⁹ Emilsson ezt a részt csak röviden érinti, lásd Emilsson 1988. 49 és 2012. 12–13.

szimpatetikus kapcsolatára a hasonlóságuk nem nyújt elegendő magyarázatot: ehhez a kozmikus organizmus szükséges. Emilsson hasonlósággal kapcsolatos elemzése, bár más szöveghelyeknél megfelelő (pl. IV.4.23), a IV.5 esetben nem az, mivel az értekezés nem az érzékelés egészének folyamatát, hanem annak fizikai hátterét, mintegy a hasonlósági reláció előfeltételét tárgyalja. Ezért, hogy a következőkben jobban megérthessük a most leírt pszichikus közvetítés jellegét, érdemes kiszélesíteni az eddigi vizsgálódás horizontját, vagyis megvizsgálni, hogy a kozmosz szintjén melyek a további jellegzetességei a szimpátiának: ezzel valójában nem teszünk mást, mint kontextusába helyezzük a IV.5 értekezését. Továbbá ahhoz, hogy jobban megértsük a kozmikus szimpátiát és a látással való kapcsolatát, mindenképp legalább át kell tekinteni Plótinosz meglehetősen szövevényes lélekmetafizikáját is.

IV. A KOZMIKUS SZIMPÁTIA ÉS A LÁTÁS

Említettem már korábban, hogy a IV.5 eredetileg egy igen terjedelmes, egybefüggő értekezéshez tartozott, amelyet Porphüriosz valószínűleg éppen a hosszúsága miatt tagolt három értekezésre (*A lélekkel kapcsolatos kérdések I–III* [27–29]). Noha a IV.5-öt önálló műnek is tekinthetjük, témáját tekintve mégis szorosan kapcsolódik a megelőző értekezéshez; a IV.4 utolsó nagyobb része a fizikai világban lezajló oksági kapcsolatokra akar megfelelő magyarázatot kínálni. A 31. fejezettől kezdődően Plótinosz először a különböző fizikai hatásokat osztályozza (vagy az egész hat a részre, vagy a rész az egészre, vagy a rész a részre), és ezek kapcsán veti fel a kérdést, hogy mivel magyarázhatóak a természeti hatások. A természeti hatások nem magyarázhatóak csupán fizikai okokkal (*szómataikaisz aitiaisz*), mivel ezek szerinte nem szolgálnak magyarázatul a mentális és morális állapotokra; de ugyancsak nem magyarázhatóak az istenek döntéseivel (*proaireszeszin*) sem, mert ez esetben egyes hatások negatív jellege miatt teodiceai problémákkal kellene szembenézni. Plótinosz ezen lehetőségek kizárása után tér rá arra az elméletre, amely mellett elkötelezi magát. Kiindulásként a *Timaios* egyik szöveghelyét (30d3–31a1) idézi, amely szerint a világunk egy élőlény, amely az összes többi élőlényt – és minden bizonnyal az összes fizikai tárgyat is – magában foglalja. A fizikai dolgok két szempontból tekinthetőek ezen kozmikus élőlény részeinek: testük és lelkük vonatkozásában. Testük szerint teljesen a részei, viszont lelkük szerint csak annyira, amennyire részük van a mindenség lelkéből. A kozmikus élőlény egységes voltának köszönhetően a különböző részei szimpatetikus viszonyban vannak, és így képesek hatni egymásra. Bár ennek a magyarázati modellnek Plótinosz látszólag széleskörű alkalmazást szánt, valójában a szimpátiával kapcsolatban csak három – a korban általánosan elfogadott – jelenséget nevez meg: (i) a csillagok hatását az emberi világra és az imáink meghallgatását, (ii) a mágia hatását és (iii) a látást. Mivel

mindhárom esetben ugyanannak a magyarázati modellnek kell érvényesülnie, ezért feltételezhetően bizonyos hasonlóságok találhatók közöttük. A szövegek alapján úgy gondolom, hogy a szimpátia mindhárom esetének a következők az alapvető jellemzői (IV.4.32.13–25):

(1) *Térbeli távolság.* A szimpatetikus viszony olyan tárgyak között állhat fenn, amelyek nincsenek közvetlen kontaktusban, hanem bizonyos térbeli távolság választja el őket. Éppen a közöttük lévő speciális viszony tud számot adni arról, hogy mégis képes az egyik a másikra hatást kifejteni – miközben a köztes részt nem éri hatás.

(2) *Hasonlóság.* Szimpatetikus viszony csak meghatározott párok között áll fenn, más szavakkal, nem képes bármely dolog bármely másikra hatást kifejteni. Ahhoz, hogy ez létrejöjjön, egy előzetes hasonlósággal kell rendelkezniük, viszont ez a hasonlóság nem feltétlenül nyilvánul meg empirikusan hozzáférhető módon: a dolgok hasonlóságát az garantálja, hogy ugyanazzal a képességgel (*dinamisz*) és elvvel (*logosz*) rendelkeznek (IV.4.37). A látás esetében úgy tűnik, hogy megfigyelhető ez a hasonlóság: a szemet Plótinosz fénytermészetűnek (*phótoeidesz*) nevezi,²⁰ a színt pedig a fény megnyilvánulási formájaként írja le (IV.5.7.32–41). Ugyanakkor – ahogy Emilsson is megjegyzi – a hallás esetében, amely ugyanúgy a szimpatiának megfelelően megy végbe, ez az előzetes hasonlóság egyáltalán nem szembetűnő.

(3) *A résztvevők és a hatás fizikai jellege.* Noha Plótinosz erre nem tér ki külön, mégis önálló kritériumnak tekinthetjük: a szimpatetikus viszony résztvevői minden esetben valamilyen fizikai jelleggel rendelkeznek. Az általános megfogalmazás nem véletlen, ugyanis nem csak konkrét tárgyak fejthetnek ki hatást, hanem különböző alakzatok is (*szkhéma*), amelyekre igen jó például szolgálnak a csillagok konstellációi vagy a varázsló megfelelő testtartása; ezek a diszpozíciók ugyanúgy különböző fizikai tárgyak egymáshoz való viszonyától függnak.

Ez utóbbi kapcsán érdemes visszatérni a már felvázolt kettőséghöz a kozmosz testéből és lelkéből való részesülést illetően. A harmadik kritérium nyilván azzal van összefüggésben, hogy a fizikai világ minden része kivétel nélkül a kozmikus élőlény részének is tekinthető. Ellenben a kozmosz lelkéből való részesedés már több kérdést is felvet. Milyen szerepe van ennek a szimpátia során, és hogyan értjük azt, hogy ez a részesülés nem teljes? A lélek pontosan milyen típusa ez, vagy más szempontból megfogalmazva a kérdést: hogyan viszonyul egymáshoz a kozmosz lelke és az individuális lelkek?

Hogyha figyelembe vesszük az előző fejezet elemzését az egyedi élőlényről, okkal feltételezhetjük, hogy az élőlény szimpatetikus egységét a lélek bizto-

²⁰ Elfogadom, amit Emilsson mond a szem és a tárgy közötti hasonlóságról, amennyiben a hasonlóságot mint a szimpátia egyik jellemzőjét (és nem mint az okát) közelítjük meg (Emilsson 1988. 49–50; 2012. 12–13). Plótinosz sehol sem ír a szemről részletesebben, de a fenti jellemzőjét többször megemlíti röviden: I.6 [1], 9.31; II.4 [12], 5.10; V.5 [32], 7.22–30; VI.7 [38], 1.2.

sítja, amely így lehetővé teszi a hatások közvetítését. A kozmikus szimpátia tehát fizikai elmélet, amely viszont nem csak fizikai elemeket használ fel: mind a szimpátia résztvevői, mind a hatás testi jellegű, a hatás közvetítésének módja azonban pszichikus. Természetesen a kozmosz szintjén ezt a kiinduló tézist tovább kell árnyalni, hiszen amíg az individuum esetében csak egy lélekről beszélhetünk, addig a kozmosz esetében egyfelől a világlélekről, másfelől a világban található individuális lelkekről is. A kettő viszont nem azonos: a világlélek nem az individuális lelkek összessége, az individuális lelkek pedig nem a világlélekből erednek, nem annak a részei.

Ez utóbbi az, ami Plótinosz számára valódi jelentőséggel bír. Ezt a problémát részletesen a lélekkel kapcsolatos kérdéseket vitató értekezések legelején, a IV.3 első nyolc fejezetében járja körül. Arra az eredményre jut, hogy az individuális lelkek semmilyen értelemben nem származnak a világlélekből, és nem tekinthetőek a részeinek, hanem függetlenek attól. Az eredetük viszont közös, hiszen ugyanúgy a harmadik hiposztázisból, a minden testtől független Lélekből származnak. Ehhez köthető a kozmikus élőlény kapcsán megfogalmazott kitétel, amely szerint a világ lelkéből való részesedés nem szükségképpen teljes. Az adott természetfilozófiai kontextusban ennek főként a morális autonómia szempontjából lesz kiemelt fontossága; az ember nincs teljes egészében kiteve a világból származó szimpatetikus hatásoknak, mivel az erkölcsi döntéseink, és az ennek alapján kialakuló habitusok nem automatikusan következnek be, hanem a lelkünk magasabb rendű racionális képességétől függenek, amelyet Plótinosz egyben a valódi éntüknek is tart. Az egyik példa ezzel kapcsolatban igen szemléletes: a varázsló, ha akar, tud betegséget okozni a szimpátia segítségével, viszont szerelmet már nem képes előidézni, mert azt meg kell hogy előzze a racionális képesség jóváhagyása is.²¹

Mindezeket követően magától adódik a kérdés, hogy ha a világlélek és az individuális lélek független egymástól, akkor mégis mi a kapcsolódási pont a kettő között? A látás szempontjából a következőképp lehet átfogalmazni a problémát. A szemet egyfelől a kozmosz részének tekintjük, amelynek azért, hogy a szimpatetikus hatás létrejöjjön, valamiképpen részesülnie kell a kozmosz lelkéből. Másfelől viszont a szem az individuumhoz tartozó rész, amely így egyúttal az individuum lelkéhez is tartozik. Ha viszont a kettő független egymástól, akkor hogy teljesülhet egyszerre mindkét kitétel? Plótinosz annak ellenére, hogy a lélek két fajtájának függetlensége mellett foglal állást, sajátos kapcsolatot is feltételez közöttük; lélekmetafizikájában a lelkünk legalsó része, a természet (*phü-*

²¹ IV.4.43.1–11. A szimpatetikus hatásoktól való függetlenséghez lásd még: IV.4.34.1–7. Miután a IV.3 eleje tisztázta a lélek típusai közötti kapcsolatokat, az individuális lélek magasabb rendű képességének a világlélektől való függetlensége ugyanúgy megjelenik a teljes determinációra adott válaszként (IV.3.7.20–29).

szisz, phüitikon),²² azonos a világlélek legalsó részével.²³ Emiatt a természet nem individuális jellegű, szemben például a már kizárólag az egyéni lélekhez tartozó érzékelő vagy racionális képességgel. A természetből való részesülésünk minden bizonnyal a kozmosz testéből való részesedés arányában mutatkozik meg, ezért mondhatjuk, hogy általánosan a testekhez kötődik. Tehát egyfelől nem kell szembenéznie az oszthatósági problémákkal a hatások közvetítésénél, másfelől viszont minden testben képes jelen lenni, anélkül, hogy a szubsztrátumának tekintett testek bármilyen további specifikációjára lenne szükség.²⁴

Ezen a ponton térjünk vissza a IV.5. érzékelélméletéhez, pontosabban arra, hogy mi a szerepe a természetnek a látás és a hallás magyarázatában. Erre a kérdésre Plótinosz egy korábbi írásában reflektál:

A vegetatív lélekrész [*to threptikon*] viszont, hogyha a mindenségből származik, a világlélekhez is tartozik. Nos, miért nem a mi lelkünkben származik a vegetatív rész? Mivel az a rész, amely táplálékot kap [*to trephomenon*], a mindenséghez tartozik, és az érzékelés folyamatában passzíván vesz részt mint a hatás alanya [*ho kai pathéthikosz aiszthétikon*], viszont az egyedhez tartozik az érzékelés, amely megítéli [ezt a hatást] az értelem segítségével [...].

IV.9 [8], 3.23–27 (a kiemelések tőlem, G. Á.)

²² A természet, akárcsak a szimpátia, fogalomtörténetileg a sztoikusokhoz kötődik. Nehéz visszaadni egy szóval, mivel jelentése többretegű: egyszerre jelöli Plótinosznál a világlélek és az egyéni lélek említett közös részét, és egyszerre felelős az individuum vegetatív funkciójáért. Az utóbbi aspektusával függ össze, hogy az *Enneaszokban* egyéb megnevezések is ugyanúgy a lélek eme típusára utalhatnak (*to threptikon*, *to auxétikon*, *to gennétikon*); Blumenthal (1971b. 26–27) ezeket a természetben belül igyekszik elkülöníteni. Fontos megjegyezni, hogy a természet szintje alatt Plótinosz a középső korszakában elkülöníti még önálló részként a léleknymot (*ikhnosz*, IV.4.18); az erről való legutóbbi részletes tárgyalást lásd Noble 2013. A két fogalom részletes összehasonlítása messzire vezetne, most csak arra hívnám fel a figyelmet, hogy egészen más filozófiai problémák kontextusában jelennek meg. A léleknymot arra próbál megoldást kínálni, hogy mennyiben tulajdoníthatunk életet a testnek, és hogyan köthetőek hozzá bizonyos emóciók. Bár a természet az egyed szintjén is rendelkezik jelentőséggel, mégis ezen túlmutatóan a kozmikus szimpátiához is kötődik mint a világlélek azon része, amely minden testben megvan.

²³ Az egyéni lelkek, a világlélek és a Lélek mint hiposztázis fent leírt viszonyának és a természet státuszának a megállapítása Blumenthal (1971a) általánosan elfogadottá vált értelmezését követi, amelyet elsősorban Zellerrel szemben fogalmazott meg.

²⁴ Ez utóbbi megjegyzés Plótinosz egy alapvető elvére utal, amely elsősorban az egyed kapcsán fontos. Az egyedben egy lélek van, viszont a különböző képességek annak megfelelően jelennek meg a testrészekben, hogy azok mint szubsztrátumok mire alkalmasak. Emiatt mondhatjuk azt, hogy a különböző érzékek az érzékszervekben vannak, az értelem a fejben, és így tovább. Plótinosz ezen a helyen a természetnek a vegetatív aspektusát emeli ki, és (a *Timaios* alapján) a májhoz köti, viszont megjegyzi, hogy az egész testben is jelen van (IV.3.23).

Az *Enneaszok* filozófiai nyelvének egyik fontos jellemzője az ingadozó terminológia, amely itt is megjelenik. Az előbbi idézetben lévő szó (*to threptikon*), amelyet a szövegben a „vegetatív lélekrész” ad vissza, a különböző elnevezés ellenére ugyancsak a természetre vonatkozik, ahogy ezt a róla való leírás nyilvánvalóvá teszi (ezt az azonosságot erősíti tovább, hogy pár sorral később Plótinosz már ugyanúgy a *to phütikon* alakkal utal a lélek ezen részére). A fenti szöveg a plótinosi érzékelésemélet alapvető distinkciójára utal: ennek megfelelően elkülönül egymástól az érzékszervet ért fizikai hatás (*pathosz*) és az ítélet, amelyet a lélek hoz meg erről a hatásról (*kriszisz*).²⁵ A természet csak a hatás meglétét teszi lehetővé, az érzékelés passzív oldalán van jelen; ezért is lehet fontos szerepe a látás szimpátián nyugvó magyarázatánál. Nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy a IV.5 nem az érzékelés egészével foglalkozik, hanem az érzékelést csak a fizikai hatás (*pathosz*) oldaláról közelíti meg: a természet pedig ennek a során játszik kulcsszerepet.

Végezetül még egy kérdésre térek ki, amely inkább az eddigi értelmezésem egészét, mint magát a plótinosi látáseméletet érinti. Ha a szem hatáselszenvedését nem fizikai, hanem a fent előadott pszichikus oksággal akarjuk magyarázni, akkor miképpen lehetséges az, hogy nem láthatunk bármit, hanem kizárólag azt, ami a szemünk előtt van? Úgy gondolom, hogy az eddigiek és a IV.5 szövege alapján ez a kérdés megválaszolható. Említettem, hogy a szimpátiánál a hatások előzetes hasonlóság alapján rendeződnek párokba; ez a hasonlóság szükséges, de nem elégséges előfeltétele a látásnak. Plótinosz megjegyzi (IV.5.1.19.20), hogy a látás természetesen korlátozódik, hogyha egy másik test lép be az addigi érzettárgy és a szem közé, mivel az tömör (*pükna onta ta szómata*). Mindezekből kiindulva választ lehet adni a felvetett problémára: a színes testek (amelyek a látás tárgyai) egyúttal tömörséggel is rendelkeznek, vagyis, miközben az előzetes hasonlóságnak megfelelően kifejtik a hatásukat a szemre, el is takarják a mögöttük lévő érzettárgyakat, és ezzel korlátozzák a látásunkat. Ezért láthatjuk csak azt, ami közvetlenül előttünk van.

V. KONKLÚZIÓ

A Plótinosz-szakirodalom sokszor ismételt (és példákkal kevésbé ellátott) tétele, hogy a különböző részkérdésekre adott válaszok összefüggnek a plótinosi filozófia egészével. Értekezésében, a IV.5-ben Plótinosz a szimpátián alapuló

²⁵ Két fontos előfeltevés elfogadása vezeti Plótinoszt arra, hogy bevezesse ezt a különbségtételt: (i) semmilyen testetlen létezőt, így a lelket sem érheti hatás, valamint (ii) a lélek sohasem lehet passzív, hanem mindig aktivitást kell kifejtenie. A *pathosz–kriszisz* megkülönböztetéséhez az egyik legfontosabb szöveghely: III.6.1. A témához részletesen lásd Emilsson 1988. 121 skk. Blumenthal ezt a distinkciót az érzékelés és az észlelés első explicit különválasztásának tartja a görög filozófiában (1971b. 67–68).

látáseméletét dolgozza ki, viszont a kevésbé érthető, elliptikus utalásoknak köszönhetően csupán annyit tudunk meg, hogy a látás azért jöhet létre, mert egy és ugyanazon élőlény része a szem és a tárgy is. Az érvelés folyamán viszont Plótinosz metafizikai rendszerének legalapvetőbb kategóriái kerülnek elő. E rendszer alapproblémája a magasabb és alacsonyabb ontológiai szintek közötti viszony, amely felmerül a lélekkel és a testtel kapcsolatban is. Ez a problematika az egyedi élőlények vonatkozásában kidolgozottabb. Ez oda vezetett el, hogy a test és lélek tulajdonságait összehasonlítva megnézzük, vajon az egyéni organizmus szintjén miképpen működik a szimpátia. Azt láthattuk, hogy itt a szimpátia oka a lélek, s ebből kiindulva közelítettük meg a kozmikus szimpátiát is. A látás esetében mindez azt jelentette, hogy a magyarázathoz nem elegendő csupán a fizikai résztvevőit és egy fizikai elméletet megadni, mivel a látás pszichikus okságon alapul. A pszichikus okság elmélete pedig teljesen összhangban áll Plótinosz metafizikájával, amely szerint minden dolgot csak egy magasabb, az ontológiai hierarchiában fölérendelt princípiummal magyarázhatunk meg.

IRODALOM

- Aristoteles 1956. *De Anima*. Oxford Classical Texts. Szerk. W. David Ross. Oxford, Clarendon Press.
- Arisztotelész 2006. *Lélekfilozófiai írások*. Filozófiai Írók Tára. Ford. Steiger Kornél, szerk. Bodnár István – Brunner Ákos. Budapest, Akadémiai.
- Blumenthal, Henry J. 1971a. Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus. In Pierre-Maxime Schuhl – Pierre Hadot (szerk.) *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux de Centre de la Recherche Scientifique*. Paris, Sciences Humaines. 55–63.
- Blumenthal, Henry J. 1971b. *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar 1988. *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar 2001. Soul and ΜΕΡΙΣΜΟΣ. In R. Chiaradonna (szerk.) *Studi sull'anima in Plotino. Naples, Bibliopolis*. 79–93.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar 2012. Plotinus on sympatheia (publikálatlan, URL-cím: jepson.richmond.edu/conferences/sympathy2012/Sympatheia.pdf (utolsó hozzáférés: 2012. december 4.).
- Gurtler, Gary M. (S. J.) 1988. *Plotinus. The Experience of Unity*. Bern, Peter Lang.
- Graeser, Andreas 1972. *Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study*. Leiden, Brill.
- Morelli, Eric J. 2011. Plotinus' Two Interpretations of Timaeus 35a. *Ancient Philosophy*. 31/2. 351–361.
- Noble, Christopher Isaac 2013. How Plotinus' Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at *Enneads* 4.4.18.1–9. *Phronesis*. 58/3. 249–279.
- Plotin 1956–1971. *Schriften*. (12 Bde). Ford. Richard Harder, Szerk. Rudolf Beutler – Willy Theiler. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Plotinus 1964–1982. *Opera I–III*. Oxford Classical Texts. Szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzler (editio minor). Oxford, Clarendon Press.

- Plotinus 1966–1988. *Enneads I–VI* (7 vols). Loeb Classical Library. Ford és szerk. Arthur Hilary Armstrong. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.
- Plotinus 2015. Ennead IV.4.30-45 & IV.5. Ford., bev. és komm. Gary M. Gurtler. (*The Enneads of Plotinus – With Philosophical Commentaries.*)
- Plótinosz 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások.* Ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest, Európa.
- Reinhardt, Karl 1926. *Kosmos und Sympathie: Neue Untersuchungen über Posidonios.* München, Beck.
- Sleeman, John Herbert – Gilbert Pollet 1980. *Lexicon Plotinianum.* Leiden–Leuven, Brill – Leuven University Press.
- Schwyzer, Hans–Rudolf 1935. Plotins Interpretation von Timaios 35A. *Rheinisches Museum.* 84. 360–368.

A Történelem és osztálytudat – ma Kerekasztal-beszélgetés*

E beszélgetésre Lukács nyugat-németországbeli népszerűségének csúcspontján került sor, a következő fontos előzményekkel: (1) 1966-ban Hans-Jürgen Krahl elindít egy filozófiai-kalózkiadásos könyvsorozatot *Schwarze Reihe* címmel, ennek első kötete a *Történelem és osztálytudat*. (2) 1966 májusában a német SDS három tagú köldöttsége felkeresi Lukács Györgyöt a budapesti lakásán, Krahl is köztük van. (3) 1967-ben jelenik meg egy „hivatalos” kiadónál a *Történelem és osztálytudat*, Lukács kritikus és önkritikus előszavával. (4) 1969. augusztus 6-án váratlanul meghal Theodor W. Adorno, ezután a kritikai-társadalomelméleti gondolkodásban általános iránykeresés következik.

A beszélgetés résztvevői: Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt és Alfred Schmidt. A beszélgetésre 1969 novemberében került sor, Frankfurt am Mainban.**

* A fordítás alapjául szolgált: Cerutti–Claussen–Krahl–Negt–Schmidt 1971. 7–51.

** A beszélgetés résztvevőinek legfontosabb életrajzi adatai: Alfred Schmidt (1931–2012): Adorno egyik legkiválóbb első generációs tanítványa, 1962-ben doktorált *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* című értekezésével. 1972-től lesz a frankfurti egyetem professzora. Oskar Negt (1934–): szintén Adorno tanítványa, majd Habermas asszisztense 1962 és 1970 között. Disszertációját 1962-ben védte meg *Gegensatz von Dialektik und Positivismus bei Hegel und Comte* címmel. 1970-től lesz majd a hannoveri egyetem professzora. Hans Jürgen Krahl: 1965-től dolgozott a disszertációján, Adorno témavezetése mellett. Az értekezés címe ez lett volna: *Naturgesetz der kapitalistischen Bewegung bei Marx*. 1969. január 7-én ő az egyik vezetője annak a csoportnak, amely megszállja a frankfurti Társadalomkutatási Intézetet. Az Intézet két igazgatója, Ludwig von Friedeburg és Adorno kihívják a rendőrséget. Krahl 1970. február 13-án késő este autóbalesetben hal meg. A német diákmozgalmak egyik, elméletileg-filozófiaiilag legfelkészültebb vezetője. Detlev Claussen: a hatvanas évek végén a frankfurti egyetemen tanult filozófiát, szociológiát, irodalmat és politikatudományt. Majd 1985-től lesz a hannoveri egyetem professzora. Furio Cerutti: a hatvanas évek végén Humboldt-ösztöndíjas-ként tartózkodott Frankfurtban, témavezetője Jürgen Habermas volt; később majd a firenzei egyetemen lesz a politikafilozófia professzora.

Schmidt: A dialektikus tényállások gyakran arra csábítanak, hogy egyszerre sok mindenről beszéljünk, és ebből csak nagyon kevés süll ki. Ezért azt javaslom, hogy az elvonttól a konkrét felé haladjunk – a régi tradíció szerint –, és először a könyv filozófiai és politikai jelentőségét vegyük szemügyre, különösen azt a kérdést, hogy Hegelnek milyen tárgyi jelentősége volt a marxizmus számára (ennek kidomborítása a fiatal Lukács egyik legnagyobb érdeme), és csak azután térjünk rá a jelenkori mint alakítandó történelem fogalmának elemzésére.

Krahl: Ez azt jelenti, hogy a korábbi, Lukácsról lefolytatott viták keresztül-kasul át fogják járni a beszélgetésünket.

Schmidt: Minden bizonnyal. A fiatal Lukács gondolkodásában a legfontosabb motívum az archiváló-akadémikus historizmussal való szembefordulás, vagyis az a szándék, hogy a történelmet közvetlen feladatként ragadja meg. Lukács abból a marxi mondásból indult ki, hogy az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához, és nem fordítva, ami azt is jelenti, hogy az emberiség múltbeli történelmét a jelenkor fényében kell értelmeznünk. Ez a híres elv a pozitív oldal. Ezen a ponton szerintem problematikus a történelem (meglehetősen történetietlen) amely manapság Herbert Marcusénál bukkant fel újra a „felszabadulás katasztrófájának” eszkatológikus eszméjeként. A történelem így nem más, mint a már mindig is meglévő lehetőségek megvalósításának absztrakt tere. Így Lukács már előrevetítette Heidegger *Lét is időjét*, és más hasonló koncepciókat.

Krahl: Szerintem itt központi jelentősége van az emancipációs kategóriáknak a szubjektivizmus alakjában kifejeződő elsőbbségének, amely – ezt láthatjuk Lukácsnál és Korschnál – a marxizmus és a filozófia viszonyának rekonstrukciójából adódik. A legfontosabb kérdés mindazonáltal az, hogy milyen rejtett idealista implikációkkal kell számolnunk, amelyek a különböző emancipációs kategóriák (mint gyakorlati kategóriák) mélyén rejlenek.

Schmidt: Az a problematika, amit röviden a könyv „luxemburgizmusának” is nevezhetünk, vagyis a spontaneitás-elmélet, szorosan összefügg a szubjektum fogalmának hegelianus túlfeszítésével. De ez a dolog kétélű. Történetileg utalhatunk Gramsci „abszolút historizmusára” aztán a *Lét és időhöz* fűződő viszonyra, de mindenekelőtt azt kell kimondanunk, hogy Lukács a tiszta processzualitás kedvéért (amely őt nem csak Hegel, de Fichte közelébe is elvezeti) a szociológiát és a szigorú struktúraelemzést megpróbálta félretolni. Ennek aztán fontos politikai implikációi lettek. Természetesen gondosan mérlegelnünk kell a szubjektivizmus mellett és ellen szóló érveket. Aztán bírálatnak kell alávetnünk azt, amit Lukács „marxista ortodoxiának” nevezett. Mintha Lukács ebben a vonatkozásban a módszer-gondolatot fetiszizálná. A közelmúltban Lukács maga is elismerte, hogy a könyv problematikus ellentétet konstruál a társadalom és

a történelem gazdasági magyarázata és a totalitás-szemlélet között. Marxnál a „totalitás” tartalmilag meghatározott, és lényegében a társadalmi viszonyok összességét jelenti. A társadalom és a történelem gazdasági magyarázatán túl Marx semmiféle értelmet sem tulajdonít a totalitásnak. Ezt a lukácsi szembeállítását a lehető leghatározottabban bírálunk kell.

Krahl: És ebben is mindenekelőtt azt, hogy ez a totalitás-fogalom – ha tetszik – elválik az empiriától; vagyis Lukácsnak nincs materiális empiria-fogalma, ehelyett e fogalom szcientista módon leszűkített, pszichológiai változatával dolgozik.

Schmidt: Ez szorosan összefügg a „tisza történés” vagy a „tisza történelem” fogalmával. Ennek egyértelmű ideológiai konzekvenciái vannak: eltűnik a természet és ennek struktúrája. A termelés „tisza létrehozásá” alakul át. Ez nem más, mint tömörített fichteanizmus, de ugyanakkor a szubjektivitás e túlfeszített fogalmában benne van a fiatal Marx kérdésfeltevésének alapvető újítása is: hogyan lehet materialista módon átfogalmazni a világot létrehozó szubjektivitás idealista elméletét? Lukácsnál tehát mindig szem előtt kell tartanunk a „gyakorlati szubjektivitás” fogalmát. Az elmélet tekintetében nagyon fontos az áruforma univerzalizása. Lukács felismerte az eldologiasodás problematikájának alapvető jelentőségét, és részletesen megmutatta, hogy ez a problematika uralja a kapitalista mindennapok összes tapasztalati módját. De nemcsak erről van szó. Lukács az egész német idealizmust (valóban a történelmi materializmus értelmében) a fetiszizmus alapvető problematikájából vezette le, mégpedig *A polgári gondolkodás antinómiái* című fejezetben,¹ amely elsődlegesen a forma és a tartalom szétválasztásával foglalkozik a kanti filozófiában. Ez lenne az a filozófiai általánosság, amelyet feljegyeztem magamnak. Most önökön lenne a sor, hogy ehhez hozzáfűzzenek néhány megjegyzést, természetesen kritikákat is.

Krahl: Az első három pont szisztematikus felosztását nagyon jónak találom.

Schmidt: A mából tekintve a könyv általános jelentősége abban áll, hogy Lukács állást foglalt az akkori égetően aktuális kérdések tekintetében; paradox módon ebben áll a könyv „kor feletti” aktualitása. Nem a pusztán kontempláció beállítottóságából elemez, hanem a legszorosabban kapcsolódik a húszas évek osztályharcaihoz. A történelem itt összesűrűsödik: átfogja az októberi forradalomtól a nyugat-európai forradalmi kísérletek kudarcán át a NEP-ig tartó egész időszakot. Az, hogy Lukács a kor által felvetett kérdésekkel szemben állást foglalt, teszi a könyvét ma is és számunkra is hallatlanul fontossá.

¹ Lukács 1923/1967. 12 skk.

Cerutti: ... a forradalmi párt elmélete és története tekintetében is. A könyvet nem utolsósorban a kommunista pártok bürokratizálódási és sztálinizációs folyamatával összhangban kell látnunk.

Schmidt: A már említett szubjektivizmus nem utolsósorban szorosan összefügg az objektivitásnak a II. Internacionálé által útjára indított fetiszizációjával; ez egyfajta ellencsapás a régi szociáldemokráciával szemben.

Cerutti: ...és ugyanakkor egyfajta előrevetített ellencsapás az objektivizmus és a bürokratizmus új alakjával szemben, a III. Internacionáléban, a Kominternben.

Krahl: Igen. De azt hiszem, nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a *Történelem és osztálytudat* elsődlegesen egy olyan kísérlet volt, amely arra törekszik, hogy a nyugati kapitalizmus, tehát a fejlett ipari társadalmak osztálytudatra és szervezetre vonatkozó kérdéseit filozófiai-spekulatív szinten vesse föl. Vagyis Lukács olyan kérdéseket tett fel, amelyeket a szociáldemokrata mozgalomban sohasem lehetett ebben az élességben tárgyalni, és amelyeket tulajdonképpen Lenin vetett fel az elmaradott Oroszország tekintetében. Érdeemes lenne arról vitatkozni, hogy Lukácsnak a szervezetre és az osztálytudatra vonatkozó nézetei összhangban vannak-e a lenini párttípus át nem látott történetietlenségével.

Schmidt: Erről később még beszélgetni fogunk, kedves Krahl úr, de abban az időben hatalmas elméleti teljesítmény volt a lenini koncepció gyakorlati jelentőségére való hivatkozás. Mindig meg kell különböztetnünk azt, ami a számunkra visszatekintve szükségesnek tűnik, és ami már akkor is elkerülhető hiba volt; mert egyébként elveszünk a történeti folyamatról való pusztá okoskodásban. Alaposan meg kell gondolnunk, hogy mi az, ami elkerülte Lukács figyelmét, és mi az, ami csak a mai szempontból tűnik hibának.

Negt: De ez már tartalmi vita; szerintem semmi értelme sincs ezen az úton tovább menni. Minden rádióvitára jellemző, hogy minél hosszabb a bevezetés, annál rosszabb lesz maga a vita. Most tényleg csak arról van szó, hogy valahogy tagoljuk a központi kérdéseket. Szerintem abból kellene kiindulnunk, amit Alfred Schmidt is javasolt, vagyis abból a kérdésből, hogy milyen jelentősége van Lukácsnak a jelenkor-elemzés szempontjából. Ez a történelmi materializmus elemzésének általános sajátossága: a legfontosabb felismerések nem a speciális történeti szituációtól való elvonatkoztatásból származnak, hanem sokkal inkább abból, hogy az elmélet fogalmi eszköztárát egy történelmi szituáció mozgástörvényein belül próbáljuk igazolni. Én ezért azt javaslom, hogy a következő kérdésekkel foglalkozzunk: az októberi forradalom emancipációs törekvése, a nyugat-európai munkásmozgalom visszaesése, az orosz forradalom stabilizáló-

dása a NEP-ben és végül a szovjetmarxizmus és a II. Internacionálé elméleti álláspontjának újabb reflexiója. Lenin 1914-ig a II. Internacionálé eredeti örökösének érezte magát.

Schmidt: Nagyon helyes. Lukács viszont ezzel szemben arra törekedett, hogy megmutassa: Lenin „leküzdötte” a II. Internacionálé hibáit. Természetesen az, amivel Lukács ebben az időben megpróbálkozott (például Lenin elméleti jelentőségének kidomborítása) nagyon messze esik Gyeborin és társainak álláspontjától. Lenin elméleti gondolkodóként való bemutatása egy olyan korba esik, amikor még nem létezett az általános Lenin-kultusz, amikor még nem kellett minden írónak Lenint dicsérnie, amikor Lenin jelentősége még messzemenően vitatott volt.

Clausser: Ezt is érdemes lenne megvitatni az októberi forradalom nemzetközi hatásának összefüggésében. Leninnek az átmenetre vonatkozó elképzeléseiben ugyanis fontos szerepet kapott az a remény, hogy a forradalom győzni fog az európai országokban. És aztán következett a forradalmi mozgalmak kudarca; én azt hiszem, hogy összességében azt lehet mondani (ha nyomon követjük a III. Internacionálé kongresszusán lefolytatott vitákat), hogy e mozgalmak kudarcát – szubjektivistá módon – a szervezeti kérdésekre redukálták.

Schmidt: Ez valóban ilyen egyszerű lenne?

Cerutti: Igen, ez megmutatkozik a magyar forradalomra vonatkozó reakciókban is; az 1919-es Tanácsköztársaságra gondolok, azokra a márciusi eseményekre, amelyeket Lukács későbbi autobiografikus kijelentéseiben is pozitívan értékelte, ami összhangban áll akkori „ultrabalos szubjektivizmusával”.² A szubjektivizmus bírálata persze magánál Lukácsnál is megtalálható, mind a *Történelem és osztálytudat* elméleti részeiben, mind pedig az ebben az időben született politikai tanulmányokban. Mint a Landler-frakció teoretikusa, amely a MKP-ban az első emigrációs években jött létre, Lukács állandó harcban állt Kun Béla szekta, dialektikusan átgondolatlan pártvezetési vonalával.³

² A márciusi akcióhoz lásd mindenekelőtt Lukács 1921/1967. 3/149.

³ Landler Jenő (Eugen Landrer) (1875–1928) baloldali szociáldemokrata, 1918 után kommunista; a húszas évek ellenforradalmi Magyarországn szára szállt a legális és az illegális munka összekötése mellett, valamint egy baloldali munkáspárt (amely az illegális MKP ellenőrzése alatt állna) megalapítása mellett. Az általa megalakított „köztársaság” fogalma a „demokratikus diktatúra” fogalmában folytatódik, amelyet majd Lukács az 1928-as Blum-tézisekben fog kidolgozni. Az általa vezetett frakcióhoz tartozott még Lukács mellett, aki Landlerben látta a maga politikai tanítómesterét, a *Történelem és osztálytudat* két recenzense: Révai József és Rudas László. Rudas Zinovjevhez írott egyik leveléből kiderül, hogy azért lépett ki a Landler-frakcióból, mert ez állítólag megtiltotta neki, hogy nyíltan fellépjen a

Krahl: Szerintem az első három pont, az októberi forradalom, a munkásmozgalom hanyatlása és a NEP nem választható el egymástól.

Cerutti: Még egy nézőpont. Ha a vitánkban a szisztematikusan releváns kategóriákra összpontosítunk, és eközben a *Történelem és osztálytudat*ot organikus műnek tekintjük (organikusnak a tapasztalati háttér tekintetében), akkor konkrét és rendkívül sokszínű politikai vonatkozásait sem téveszthetjük szem elől. Ne felejtsetek el, hogy a *Történelem és osztálytudat* nem teljesen egységes mű, hanem három év leforgása alatt született, azokban az években, amelyek döntő jelentőségűek voltak az egész kommunista mozgalom számára. Ebben az időben a mű szerzője hosszú politikai fejlődési folyamaton ment keresztül, durván szólva: az 1919-es moralizáló forradalomelmélettől eljutott az 1922-es szervezet- és pártelméletig.

Schmidt: Én azt gondolom, hogy nem kell túl részletesen foglalkoznunk a Lukácsról szóló és a Lukács ellen megfogalmazott írásokkal, ezt nyugodtan átengedhetjük a dokumentációs résznek.

Krahl: De ez a problematika fel fogja ütni a fejét, méghozzá az idealizmus-ellenvetésben, amelynek emancipációs törekvések is áldozatául esnek.

Schmidt: Igen, de ez mégis helytálló volt, ahogyan azt Adorno is elismerte.

Negt: Miben áll tulajdonképpen e mű tárgyalásának aktualitása és érvényessége?

Schmidt: Ha ma megéri a *Történelem és osztálytudat*tal foglalkozni, akkor ez azért van, mert ez a könyv sikeresen elhárította a történelem menetén való felülemelkedést, és inkább az akkori aktuális problémákból indult ki, az 1919–1923-as periódusból, tehát az orosz forradalomból, a nyugat-európai kommunista kísérletek kudarcából, és az orosz forradalomnak a NEP-ben való stabilizálódásából. Lukács különös érdeme abban áll, hogy a marxi elméletnek a II. Internacionáléban bekövetkezett szcientikus beszűkítésével szemben bizonyította, hogy a marxi módszer lényegileg történeti, ami annyit jelent, hogy folyamatosan önmagára kell vonatkoznia, vagyis a múlt általa vizsgált tárgyainak már tartalmazniuk kell a kérdések felvetőire vonatkozó reflexiót. A módszer – ahogy Lukács értelmezte – fő célja a jelenkor, mint alakítandó történelem megragadása. Így a marxizmust leválasztotta a tisztán archiváló-akadémikus interpretációkról és a valóságos napi harcokra vonatkoztatta. Az

Történelem és osztálytudat „revizionizmusával” szemben: amit aztán Rudas a maga recenziójában meg is tett.

emberiség elmúlt korszakait a jelenkor és annak problémavilága felől világítja meg, Marx módszertani alapelveihez kapcsolódva, mely szerint az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához, és nem fordítva.

Krahl: Én azt mondanám, hogy ehhez kapcsolódva még egyszer érdemes felvetnünk a kérdést, hogy a *Történelem és osztálytudat* miért és mennyiben képviseli a jelenkor-történet spekulatív elemzését? Vagyis, melyek azok az objektív megismerési esélyek, amelyek kikényszerítik ezt a spekulatív ábrázolási módot? És mi az az objektív tapasztalati háttér, amely ezt a spekulatív ábrázolási módot lehetővé tette? Erre én azt válaszolnám, hogy a *Történelem és osztálytudat*ban központi helyen áll a jelenkortörténet mint totalitás rekonstrukciója. Vagyis e totalitás tapasztalati háttere az októberi forradalom totalitása, és ennek elhibázott kibővítése a nyugat-európai munkásmozgalmakra. Ez a hamis totalizálás végső soron a forradalmi mozgalom egységének szétforgácsolódásához vezetett. Lukács újra és újra hangsúlyozza – elsősorban éppen a Leninre vonatkozó elemzéseiben –, hogy a centrális vonatkoztatási rendszer, amelyben a lenini forradalom- és szervezetelmélet kialakulhatott, a forradalom aktualitásának gondolata és realitása volt. A forradalom e feltételezett aktualitásán belül, az októberi forradalom után, a forradalmi mozgalmak Nyugat-Európában (ha mondhatjuk így) szétforgácsolódtak. Ebből pedig azt a következtetést kell levonnunk, hogy a forradalom aktualitása, az egységes forradalmi mozgalmak szétforgácsolódása, továbbá a lenini párttípus és az októberi forradalom hamis totalizációs igénye miatt szükségünk van a társadalomra mint totalitásra irányuló ismeretkritikai reflexióra. És ezzel kapcsolatban azt is figyelembe kell vennünk, hogy az októberi forradalom ilyen hamis totalizációja és történetietlen mozzanatai belefolytak Lukács saját spekulációiba. Másrészt a filozófiakritikai spekuláció, amelyben a marxizmus és a filozófia viszonyának restitúciója célként fogalmazódik meg (és ez nem csak Lukács *Történelem és osztálytudatára* jellemző, hanem ugyanígy Korsch *Marxizmus és filozófiájára* is) a magasan fejlett ipari és kapitalista társadalmakból meríti a maga bázisát. Vagyis a totalizáció fogalmával együtt a kritikai szubjektivitás fogalma és a munkásmozgalom fejlődése (és annak a II. Internacionáléban kidolgozott elmélete) újra a természetadtság praktikáit és kategóriáit idézte fel, vagyis a tudat és az eldologiasodás kategóriáit. Vagyis olyan emancipációs és uralmi kategóriákról van szó, amelyeket a tudat médiumában kell interpretálnunk. Ennek megfelelően Lukács az osztálytudatot a szervezeti kérdés mint emancipatív és pártszerű totalitás-tudat keretei között rekonstruálja. Ezt a kérdésfeltevést a fejlett ipari társadalmak kényszerítik ránk, amelyek az elnyomás más struktúráival rendelkeznek, és az anyagi nyomorral szemben másfajta viszonyt alakítanak ki.

Schmidt: Elméletileg ez abba az irányba mutat, hogy a II. Internacionáléban tudományos normává emelt szubjektivizmus újra hozzáférhetővé válik a kritika számára. A dolgok objektív menetének való passzív önátadás helyébe (és szá-

momra úgy tűnik, hogy ez az új Lukács Engels-kritikájában is) most a szubjektum–objektum dialektikája lép. Miközben természetesen a polemikus frontál-lásból kell megértenünk, hogy Lukácsnál a történelem szubjektív faktorának túlélezése bizonyos értelemben elkerülhetetlen volt. Tudjuk, hogy Lukácsnak van egy bizonyos affinitása az eszkatológikus-történelmi gondolkodás iránt, amit Lefèbre a történelem „katasztrófaelméletének” nevezett, és amely még Marcuse *Egydimenziós ember*ben is jól érezhető. A tiszta történetiség, a tiszta processzualitás ezen eszméjének fényében – és erre Krahl már utalt, amikor bevezette a „spekulativitás” terminusát – azok az empirikus tényállások, amelyek ma általában szociológiaiainak tekintünk, egyszerűen kiesnek. Ismeretelméletileg (és ennek az aspektusnak később nagy jelentősége lesz) a történelem tiszta alakíthatóságának eszméje – tehát a rejtett fichteanizmus – ahhoz vezet, hogy a szubjektumban és az objektumban rejlő természet egyszerűen elillan. A történelmi materializmusban a szó legtágabb értelmében vett naturalisztikus materializmus, mint beemelt mozzanat, már senkit sem érdekel. Másrészt (és ezt is ki kell emelnünk) a szubjektum-faktor lukácsi túlfeszítése azzal az előny-nyel jár, hogy a materialista módon megfogalmazott gyakorlati értelemben vett szubjektum újra játékba lendülhet, és e belátás, (amelyet már a német idealizmus képviselői is felfedeztek, bármennyire ideologikusan is fogalmazták meg azt a gondolatot, hogy az emberek egy olyan empirikus valóságban élnek, amelyet maguk hoztak létre) közvetlen termékennyé tétele Lukács óriási érdemének tudható be, mindannak ellenére, amit ismeretelméletileg e szélsőséges szubjektivizmus szemére lehet vetni.

Negt: Jó lenne még egyszer visszatérni arra a kényszermechanizmusra, amelynek a marxista gondolkodás egy történetileg speciális forradalom (vagyis az októberi forradalom) hamis totalizálása miatt alá van vetve. Én azt hiszem, hogy ezt a kényszert gyakorlatilag csak az uralommentes viszonyok létrehozásával lehet kiküszöbölni, egy elméleti anticipációval, egy következetes ideológiakritikai reflexióval viszont le lehet győzni. Mindenesetre ennek társadalmi alapja abban áll, hogy a marxi elmélet mércéje szerint – amely lényegében csak a proletárforradalom fejlődésének feltételeit vizsgálja – az októberi forradalmat a belső ellentmondásosság és meghasonlottság jellemzi. A lenini önértelmezésben az októberi forradalom „totalizálásának” lehetősége először is ahhoz a vára-kozáshoz kötődik, hogy az iparilag fejlett országok forradalmi mozgalmában is láncreakciót fog kiváltani. Ez a várakozás, amely szerint a forradalmi szituáció elterjedése az imperializmus leggyengébb láncszeméből indul ki – és Trockij a teljesen megváltozott feltételek ellenére mindig is ragaszkodott ehhez –, az eredeti elképzelések közé tartozott. Azzal együtt, hogy a húszas évek elején egyre nyilvánvalóbbá vált e várakozás illuzórikussága, az egyetlen sikeres, de a parasztforradalomhoz és a proletár hatalom-megragadáshoz kötődő forradalom egy olyan legitimációs kényszert hozott lendületbe, melynek következtében a

marxizmus egészét újra kellett értelmezni. Egyik legutolsó munkájában – *A forradalomról – Zuhanov feljegyzésének ürügyén* – már Lenin is rámutatott az októberi forradalom megváltozott funkciójára: azt a feladatot tulajdonította neki, hogy közvetítsen a nyugat európai országok és a várható keleti forradalmak között, vagyis hogy elterjessze a forradalom gondolatát a harmadik világ országában. Ezekben a jegyzetekben a következőket írja: „Mi lesz akkor, ha Oroszország a szituáció sajátosságainál fogva belesodródik az imperialista háborúba, amelybe minden befolyásos nyugat-európai ország is belekeveredett, és Oroszország, az éppen most kezdődő vagy már megkezdődött kelet-európai forradalmak hatásán ilyen viszonyok közé kerül? (Mi meg tudtuk valósítani a »parasztháború« és a munkásmozgalom összekapcsolását, amelyről mint lehetséges perspektíváról már egy olyan »marxista«, mint maga Marx is beszélt Poroszország vonatkozásában, 1856-ban.)” Amiről Lenin még tudott, az a későbbi szovjetmarxizmusban az elméleti ortodoxiának és a gyakorlati erőszaknak köszönhetően teljesen feledésbe merült. Az egész gondolkodási struktúra ilyen megváltozása egyszerre vezetett a marxi kategóriák ontologizálásához és szubjektivizálódásához, amelyek így egyre inkább elvesztik kritikai-forradalmi tartalmukat, és nem-dialektikus legitimációs kategóriákká alakulnak át. Lukács az októberi forradalom ezen ellentmondásos faktumának vonatkoztatási rendszerén belül gondolkodik; az ő kísérlete, hogy a dialektikát tegye a marxista gondolkodás kritériumává, egy olyan történeti szituációra adott válasznak tekinthető, amely a maga objektív feltételeit tekintve kétségtelenül forradalminak nevezhető, habár a szubjektív feltételek nem voltak „érettek” egy forradalmi átalakulás számára. Azzal, hogy a forradalmi dialektikát és a történelmi materializmus princípiumait állította középpontba, nyilvánvalóan szeretett volna eleget tenni a történelmi szituáció komplexitásának, és azt a tendenciát szerette volna előtérbe állítani, amely a kapitalista rendszer időszakos stabilizálódása ellenére hosszabb távon ennek forradalmi átalakulása felé mutat. De az ismeretelméleti objektivizmus (amely ellen Lukács harcba indul az engelsi természetdialektika bírálatában) tudattalanul és egy másik szinten az ő gondolkodásán is átüt: az anticipált sztálinizmuskritika ismeretelméleti korlátokkal küszködik. A történelmi materializmus önmagára való alkalmazása – ahogy ezt ugyanebben az időben Korsch is követelte – Lukácsnál egyértelmű korlátokba ütközik, mégpedig elsősorban a lenini pártkoncepció korlátjába, melynek kizárólagosságát Lukács egyetlen ponton sem kérdőjelezte meg. A forradalomelmélet leszűkítése a tiszta pártelméletre, ahogy az később a sztálinizmus számára tipikus lesz, a kiindulópontot tekintve már Lukácsnál is jelen van.

Claussen: Én azt hiszem, hogy a *Történelem és osztálytudat*ot csak az októberi forradalomnak a nemzetközi munkásmozgalomra kifejtett hatását szem előtt tartva lehet megvizsgálni. A nemzetközi szituáció megváltozása az orosz forradalom következtében elsősorban azzal jellemezhető, hogy a nyugat-európai munkás-

mozgalom minden frakcióalakításában a Szovjet-Oroszországhoz való viszony kapott meghatározó szerepet. Az októberi forradalom melletti pártos állásfoglalást kiegészíti Lukács elméleti kritikája a II. Internacionálé és „követőinek” (akik a marxista elméletből megpróbálták kikapcsolni annak forradalmi-dialektikus mozzanatát) szcientikus objektivizmusával szemben. A nyugat-európai forradalmároknál – és Lukács ennek az irányzatnak az egyik legkiemelkedőbb képviselője – ez az elméleti kritika a stratégia szintjén a szubjektivizmusba csapott át, mégpedig azért, mert a kommunista pártok csak a forradalom folyamatában alakultak ki, ellentétben a forradalom előtti Oroszországgal. Amíg az orosz forradalom a polgári és a proletárforradalom dialektikájából (amit szervezetenként előre lehetett látni) kiindulva a bolsevikokhoz elvezette a tömegeket, mert felismerték, hogy Oroszországban a békét és a kenyeret nem lehet a polgári demokráciával biztosítani, addig a háború vége Nyugat-Európában egészen más szituációt teremtett, amelyben a tömegeket a reformisztikus szervezetek nyomása alól kellett felszabadítani. Az előbbieken már beszéltünk az októberi forradalom hamis totalizációjáról, ez váltja ki Lukácsnál a marxizmus kategóriájának szubjektív-emancipatorikus reaktiválását, de ugyanakkor már magában rejti a szervezeti eldologiasodást is. A bolsevikok fenntartották a marxizmus forradalmi-dialektikus oldalát egy sajátos forradalomelmélet kidolgozásával, gyakorlatilag fenntartották a reformistákkal szemben, és nemzetközileg a mensevikekkel szemben.⁴ Lukács arra tett kísérletet, hogy ezeket a tendenciákat a legáltalánosabb elméleti – Lukács azt mondaná, hogy módszertani – síkon keresztülvigye. A szervezeti kérdés tekintetében Lukács még egyszer megpróbálta megalapozni a marxi elméletet és az európai munkásmozgalmak tapasztalatait, még hozzá úgy, hogy közben előtérbe állítja a marxi elmélet emancipatív tartalmait. Az objektivizmus visszatérése a forradalom utáni Oroszországban, amelyben a Szovjetunió megvédése egyre inkább fontosabb lesz, mint a nemzetközi forradalmi mozgalom, az elmélet síkján felrobbantja ezt a szintézist, és ugyanakkor megalapozza a III. Internacionálé hivatalos teoretikusainak radikális kritikáját a *Történelem és osztálytudattal* szemben.

Cerutti: Az eddigi hozzászólásokban felvetett néhány gondolatot szeretném újra összefoglalni, és továbbszólni. Én is úgy gondolom, hogy a *Történelem és osztálytudat* aktuális jelentősége a materialista dialektika radikális historizálásában áll. Az „aktuális” kifejezés a szovjetmarxizmus dialektikájának ontologizálására és az uralkodó társadalomelméletek principális történetietlenségére utal, és nem

⁴ Szeretnék utalni arra, hogy a reformisták és a mensevikek között különbséget kell tenni. A reformisták a kapitalista társadalmon belüli reformokra szorítkoznak, miközben a mensevikek mint forradalmárok a proletárforradalom időpontjának megítélésében különböznek a bolsevikoktól. Az álláspontjuk ezért, amikor Oroszországban a proletárforradalom napirendre került, látszólag nagyon hasonlított a szociáldemokraták álláspontjához, ami azonban a reális történelmi differenciák elmosásához vezetett.

utolsó sorban a strukturalizmusra. A vita konkretizálása érdekében a dialektikának ezt a radikális historizálását három központi jelentőségű komplexumon keresztül mutathatjuk be. Először is a tradicionális ismeretelméleti kérdésfeltevés felbomlásztásán keresztül: a pozitivistikus vagy a neokantiánus árnyalatokkal rendelkező marxizmusban meglévő feszültség a lét és a tudat között feloldódik a szubjektum és az objektum dialektikus viszonyában. Ezt az ismeretelméleti kérdésfeltevést csak metodológiailag lehet leválasztani, miközben a *Történelem és osztálytudat*ban már megjelenő leképezés-elméletre kell vonatkoztatni. Másodszor a dialektika historizálása megmutatkozik az elmélet és a gyakorlat politikai-történelmi közvetítésében és a szervezeti kérdés fontosságában is. Mindezt a következő címmel lehetne összefoglalni: a lukácsi totalitás-fogalom társadalmi-történelmi jelentősége. A harmadik komplexum a „természet” kategóriája lehetne, vagyis a természettörténet fogalmának funkcióváltása.⁵ Ezen a ponton a tárgyalást a természet dialektikájához lehetne kötni. És most lépünk tovább: mindazt, amit ti kritikai megjegyzésként megfogalmaztatok (mint például az eszkatologizmust, a szubjektív faktor túlfeszítését a történelemben, egy speciális forradalom totalizálását), azt, úgy gondolom, ideológiai-kritikai nézőpontból mint egységet is meg lehet ragadni. Azt hiszem, valóban a már említett történelmi konstellációból kell kiindulnunk: az októberi forradalomból, és az erre vonatkozó – Lenin és a Komintern által megfogalmazott – totalizációs igényből, a forradalmi folyamat visszaeséséből Európa egyéb részeiben és a szovjet-oroszországi stabilizációs tendenciákból. A forradalom ily módon bekövetkező megrekedésére Lukács a hozzárendelt osztálytudat elméletével válaszolt, ami a forradalomelméletének magját alkotja. De éppen ezen az elméleten keresztül tudjuk a *Történelem és osztálytudat* idealista és szubjektivistikus mozzanatait láthatóvá tenni. A hozzárendelt osztálytudat spekulatív konstrukciójában ugyanis (az elméletbe való menekülésben) Lukács történelemfilozófiai garanciát keres arra, hogy a forradalom kifulladásáa csak temporális tudatszerű jelenség, és a leninista párt az osztálytudat hordozójaként a proletariátust ki fogja tudni vezetni ebből az „ideológiai válságból”.

Krahl: Szeretnék kapcsolódni ehhez, és szeretnék visszaautalni arra, amit Cerutti elvtárs mondott az októberi forradalom által létrehozott (Oskar Negt által is említett) azonossági kényszerről. Ha meg akarjuk magyarázni, hogy mit értünk egy meghatározott forradalom hamis általánosításán; Negt azt mondta, hogy ez egyszerre vezet ontologizáláshoz és szubjektivizáláshoz. Ha ezt az álláspontot pontosítani akarjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy a magasan fejlett kapitalista társadalmak forradalmi szükségleteiből speciális szubjektivitás-kategóriák adódnak. Az emancipációs-művelődési folyamatok ugyanis a magasan fejlett szükséglet-kielégítés körülményei között – még az erős gazdasági válságszituációk

⁵ Lukács, Georg 1921/1967a. 144 (az újabb kiadás lapszámozása alapján).

hatása alatt is – egészen más képet mutatnak, mint a közvetlen anyagi nyomor és a fizikai erőszak körülményei közepette, egy olyan országban, amely nem ment végig még az eredeti felhalmozáson sem, és egy abszolutisztikus kényszerhatalmat intézményesített. Másképp szólva: Lukács *Történelem és osztálytudat* című művének aktualitása és jelentősége a mai nyugat-európai tiltakozó mozgalmak számára mindenekelőtt abban áll, hogy feltárta a marxizmus (a II. Internacionálé által eltemetett) emancipatív-szubjektív dimenzióját. Az októberi forradalom vonatkoztatási rendszerével való azonosulási kényszer hatására ezek a szubjektivitás-kategóriák ontologizálódnak indulnak. Ez jellemzi a fent említett ellentmondásokat, és ezt szeretném még egyszer röviden összefoglalni a Lukács által felvetett szervezeti kérdés kapcsán. A totalitás-kategória (ha úgy akarjuk) három mozzanatot tartalmaz: az osztálytudatot, a szervezetet és a termelés áruformáját, amely a második természetre épül. (Vagyis az összes társadalmi viszony és az összes munkafeltétel és termelési feltétel eldologiasodásának bázisára.) A tulajdon, az elosztás és a termelés kategóriáiba így megint bekerül az összes társadalmi viszony eldologiasodásának és a termelési eszközök szubjektívizálásának marxi mozzanata. A szervezeti kérdés kapcsán egyértelműen kimondhatjuk, hogy Lukács kísérletet tett arra, hogy a politikai gazdaságtan bírálatát – vagyis a kapitalista fejlődés természeti törvényéről szóló fejtegetést – mint az eldologiasodás ideológia-kritikáját magára a szervezeti vitára is alkalmazza. Én azonban úgy gondolom, hogy ugyanezzel a szervezeti instrumentáriummal, amellyel jól meg tud világítani egy bizonyos probléma-helyzetet, meg is akadályozza az emancipációs kategóriák mint történeti-gyakorlati kategóriák explikációját. Lukács a szervezetet két síkon ragadja meg: először is ismeretelméleti síkon a szervezetet mint az elmélet és a gyakorlat közvetítési formáját mutatja be (ez értelmezhető a második Feuerbach-tézis forradalomelméleti konkretizálásaként); másodsor pedig a szervezetet történetfilozófiai síkon a kommunista párt által képviselt szabadság birodalmának anticipációjaként elemzi. Mindkét helyes közvetítési probléma véleményem szerint tartalmaz egy döntő jelentőségű történetietlenséget. A szervezet mint a közvetítés formája (és ez visszavezet az osztálytudat és a jogi illetékesség összefüggéséhez), vagyis a szervezet mint az elmélet és a gyakorlat közvetítési formája már nem a totalitás-fogalom keretei között mozog, hanem visszaesik egyfajta át–nem–látott transzcendentalitásba. Másként szólva: az ismeretelméleti meghatározásban a szervezetnek – mint az elmélet és a gyakorlat közvetítési formájának – először is az a feladata, hogy a szubjektív doxa közegében mozgó elméletet felemelje a politikai igazság objektivitásába, és ezáltal pontosítsa; másodsor pedig az a feladata, hogy a nem-szervezett akciók kaotikus sokféleségéből megkonstruálja a politikai gyakorlat egységességét. Ebbe belefolyik néhány olyan mozzanat is, amely azt sugallja, hogy a szervezetet, mint az elmélet és a gyakorlat közvetítési formájának lukácsi meghatározottságát a transzcendentális appercepció eredeti szintetikus egységének mintájára kell értelmeznünk. Másként szólva: Lukács feltételez egy tiszta elmé-

letet és egy tiszta, szervezetlen kaotikus sokféleséget. Lukács szerint mindig legfeljebb csak egy helyes szervezet van; ez azonban ellentmondásba kerül a saját empirikus fejtegetéseivel is. (A II. Internacionálé szervezetének legnagyobb fogyatékoságát például abban látta, hogy képtelen volt a háborúra vonatkozó határozatait kötelező erejűvé tenni.) Ebben az esetben tehát olyan szervezeti formával állunk szemben, amelybe a szubjektív doxa rossz mozzanatai még mindig belefolytak. Ez keresztülesik a lukácsi elméleti meghatározás hálóján. Itt úgy néz ki, mintha a szervezet feladata abban állna – ha úgy akarjuk –, hogy a tiszta, nem-szervezett elméletből (miközben a hamis és a helyes szervezetre vonatkozó kérdést nem lehet többé értelmesen felvetni) és a tiszta, nem-szervezett gyakorlatból megkonstruálja a politikai irányvonal és a politikai gyakorlat egységét. A második mozzanatot (és most mindazt, amit az előbb mondtam, konkretizálni fogom) Lukács legalábbis a spekuláció szintjén nagyon jól látta: a politikai harc szervezetének a szabadság birodalmát kell anticipálnia. Ő a következőket mondta: „Míg a mensevik pártok a proletariátus ideológiai válságának szervezeti kifejeződései, addig a kommunista párt a maga részéről az említett ugrás tudatos kezdeményezésének szervezeti formája, és ily módon a szabadság birodalma felé vezető első tudatos lépés.”⁶ Lukács most pontosabban is megmondja, hogy mit ért a szabadság anticipációja alatt: a kapitalista társadalom atomizált individuumainak, kommunikáció nélküli egoizmusának a harcoló és önmagukat felszabadító emberek kommunista közösségébe való felemelését. Ez azt jelenti, hogy az anticipációnak köszönhetően megszűnnek a kapitalista társadalmi formáció alapvető társadalmi viszonyaira jellemző izoláló tendenciák, vagyis megszűnik az elvont munka. Ez a probléma-megfogalmazás véleményem szerint nem kifogásolható. Lukács azonban az októberi forradalommal szemben – a már említett identifikációs kényszer miatt – dilemmatikus pozícióba kerül: a lenini párttípus osztályspecifikus meghatározásának kategóriáit (a feltétlen centralizációt és a vasszűzelméletet) eltekintve ezek történelmi forma-meghatározásaitól a szervezetekre *in toto* próbálja kiterjeszteni. Ez pedig ahhoz a következményhez vezet, hogy a feltétlen centralizációt és a vasszűzelméletet történetietlenül a szabadság birodalmának anticipációjaként próbálja igazolni, és ezáltal látens módon bekerül a lenini párttípus polgárisításának áramlatába. Másként szólva: szerinte a kommunista szervezet (mint össz-személyiség) minden tagja részt vesz az abszolutizált központ akaratképzési és döntési folyamataiban. Ez az össz-személyiség nem tekinthető empirikusnak, vagy empirikus individuumnak, hanem inkább intelligibilis szubjektum. Az egyedi empirikus individuumok, vagyis az egyes proletárok Lukács szerint csak *post festum* érthetik meg a központ döntéseit. Másként szólva: a kommunista össz-személyiség intelligibilis szubjektuma egyúttal egy kommunista citoyen is, aki részt vesz a központ (a

⁶ Lukács 1923/1967. 317; Lukács 1971. 628 (itt és a továbbiakban az 1967-es kiadás lapszámozása szerint utalunk a műre).

volonté général) döntéseiben. Empirikus individuumként egy kommunista burzsoá mindig alá van vetve ezeknek a döntéseknek, és csak *post festum* juthat el e döntések szükségszerűségének belátásához, még hozzá pszichológiailag. A központban mindig benne lakozik az, amit Bloch az „utópia szellemének” nevezett, és az, amit Rosa Luxemburgban bírált, nála is megismétlődik egy másik szinten. Azt mondja, hogy Rosa Luxemburnál a spontaneitás emancipációs kategóriái a mechanikus természetadtság mozzanatainak hatása alatt állnak, ahogy azok beszívórogtak a II. Internacionálé interpretációiba és gyakorlatába. Másként szólva, Rosa Luxemburg spontaneitás-fogalmában, amely szerint az osztálytudat mechanikusan jön létre az osztályharcból, még nem tartalmazza azt a követelményt, hogy a kapitalista realitás ócska materialista doktrínáját a forradalmi osztályharcban meg kell szüntetni. Annak a doktrínának, hogy a lét határozza meg a tudatot, és nem fordítva, az osztályharc során fokozatosan kell kibontakoznia. Azt az elképzelést, hogy a kommunista szervezetbe mindig bele kell, hogy folyjanak a természetadtságából való megmenekülés mozzanatai, Lukács azáltal forradalmasítja, hogy összeolvasztja és racionalizálja őket a lenini központ és fegyelem kategóriáiban. Ennek következtében Lukács eltekint attól, hogy az orosz munkásosztály történelmi forma-meghatározásai és azonosság-kategóriái (a feltétlen centralizáció és a vasfegyelem) a kapitalizmus természeti állapotának és az eredeti felhalmozásnak a kategóriái. Ebben az állapotban benne van az eredeti akkumulációt és a szervezetlen polgárháborút képviselő árutermelő kispolgárság demoralizáló betörésének lehetősége is. A már említett azonosság-fogalmak a tőkét reprezentáló kispolgárság természeti állapota ellen irányulnak. Lukács ezt nem veszi figyelembe, ezért nála megjelennek a feltétlen központosítás és a vasfegyelem szocializáló azonosság-kategóriáinak technicizálására irányuló tendenciák is. Ezek egyébként Leninnél – mivel ő a gyár technikai szervezeti formáját tartotta szem előtt – már mindig is jelen voltak. Mivel Oroszországban még nem alakultak ki az árutermelés szervezeti és forgalmi formái, ezért a politikai harc szervezete e csereviszony negációjára épül. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy (1) a szervezet-elmélet (az elmélet és a gyakorlat konstitúciós viszonyát tekintve) egy át nem látott transzcendentális talajra épül, (2) transzcendentális talajról annyiban beszélhetünk, amennyiben a kommunista proletár széthasad egy intelligibilis *citoyenne* és egy empirikus *burzsoára*, (3) a központ, a kommunista *volonté général*, mintegy benne lakozik a világszellemben. E meghatározások következtében a szabadság birodalmának anticipációjára vonatkozó gondolatok újra eltűnnek. Lukács egyebek mellett – és ez a sztálinizmus anticipációjában rejlő dialektika – azt a mondatot szeretné megalapozni, hogy „a pártnak mindig igaza van”, hogy a kommunista központ *volonté généralja* sohasem tévedhet.

Schmidt: Korábban Oskar Negt arra mutatott rá, hogy a szubjektivitás hangsúlyozása Lukácsnál (mintegy anticipáló módon) már magában foglalja a sztálini ontológia bírálatát. Éppen ennyire igaz azonban az is – és ez számomra Krahl úr

hozzászólása nyomán vált világossá –, hogy a spontaneitás beszivárgása a pártapparátus struktúrájába (ami Rosa Luxemburnál még semmiképpen sem azonosítható a tömeggel), tehát magának a szubjektumnak az ontológiáivá válása, messzemenően előkészítette a háború utáni hivatalos szovjet-orosz ideológiát, amely a tartalmát tekintve mindig szigorú objektív irányultsággal rendelkezett; de mivel manipulatív módon az objektivitásnak mindig csak ezt vagy azt az oldalát hangsúlyozták, ezért az embereknek csak egy kis csoportja, vagy talán csak egyetlen ember mondhatta ki, hogy az objektíve kötelező érvény milyen tartalommal rendelkezik. Tehát abból, hogy a spontaneitás beszivárgott a metafizikai-történetleológiai megfontolásokba, már következik, hogy különös módon egymás mellett áll a hivatalos, szélsőségesen objektivista, önmagát tudományosnak feltüntető ideológia és annak nagyon is szubjektív kezelése. A tartalomnak a sztálinista ideológia által hirdetett objektivitása jól megfér azzal, hogy ez az objektivitás esetről esetre egészen más jelleget ölt, egyes emberek kívánságainak és érdekeinek megfelelően. Mi mondhatjuk, hogy a II. Internacionálé objektivizmusa szubjektivizmusba csapott át, és onnan megint objektivizmusba, amit egyfajta pártos szubjektivitás itat át. Ebben az átmenetben nemcsak a sztálinizmussal szembeni kritikai elemek válnak világossá, hanem azok is, amelyek a sztálinizmust előrevetítik az ideológiában. Ez már csak azért is nagyon érdekes, mert az orosz kommunista párt hivatalos alakjai egyáltalán nem látták, hogy a lukácsi koncepció nagyon is hasonlít arra, amit ők akkoriban képviseltek. (Itt most elsősorban Gyeborinra és Mitin kései rendszerére gondolok.)

Negt: Ha a változtatás történelmi szubjektumának konstitutív teljesítményéről beszélünk, akkor biztosan nem nehéz a lukácsi történelemfilozófiában transzcendentális elemeket felfedezni. Mivel az „osztály”, az „osztálytudat” és a „párt” funkciója nemcsak abban áll, hogy a proletariátus történelmi misszióját a politikai hatalommegragadáson keresztül sikeresen lezárja, hanem egyúttal olyan döntő instanciákról van szó, amelyeknek új, az árufetisizmust véglegesen legyőző tárgyi világot kell konstituálniuk. Alfred Schmidt ebben az összefüggésben joggal beszél Lukács rejtett fichteanizmusáról. Ami a *Történelem és osztálytudat* hatástörténetét illeti, ennek érdekessége, hogy éppen a neokantiánusok – és most mindenekelőtt Siegfried Marck recenziójára gondolok – Lukácsnál ezt a transzcendentalitás-mozzanatot egyáltalán nem látták meg, habár a konstitúciós problematikát Kant alapján igen jól ismerhették. Az ő figyelmük szinte kizárólag arra irányult, hogy a *Történelem és osztálytudat*ban megjelenik az abszolút idealizmus a maga hegeli formájában, eközben teljesen figyelmen kívül hagyták Lukács intellektuális biográfiáját, azt, hogy Rickert és Lask neokantianizmusa felől jött, aminek még jól lehetett érezni a nyomait. Ezzel szemben a Marx-ortodoxia kritikussai (habár ők sem feledkeznek meg az abszolút idealizmusról) nyomatékosan rámutatnak az implicit kantianizmusra, mindenekelőtt az agnoszticizmus toposzának sztereotíp alkalmazásával. Ismereteim szerint ezen csak Rudas

lépett át, amikor megmutatta, hogy Lukácsnál az osztálytudat a pusztá hozzárendelés problémájaként jelenik meg; és ez (ismeretelméletileg tekintve) a Max Weber-féle jurisztikus gondolkodásmód és a Rickert-féle értékfilozófia rekvizituma. A *Történelem és osztálytudat* kritikájának egymással szembenálló kiindulópontjai e könyv belső ellentmondásosságát juttatják kifejezésre. Ezt a művet Lukács később a saját individuális művelődéstörténetének állomásaként értelmezte, mint a Marxhoz vezető útjának egy állomását. De a Kant és a Hegel közötti filozófiai viszony tisztázatlansága (amit ehhez fogható spekulatív szinten később sem tematizált) nyilvánvalóan megakadályozta abban, hogy a maga Marx-interpretációját teljesen megtisztítsa a hegelianus objektivizmustól. Még az is, ami a könyvben kantianusnak tekinthető, az objektivizmus pusztá megerősítésévé korszul el. A Hans-Jürgen Krahl által említett transzcendentalitás elméletileg és gyakorlatilag egy *khoriszmosz*ban mutatkozik meg, a valóságos, empirikus szubjektumok (amelyek aktív közreműködése nélkül a történelmileg releváns cselekedet nem lenne lehetséges) és a nem-empirikus, a forradalmi folyamat egységét megalapozó szubjektivitás (amely egy osztályban vagy egy pártban jelenik meg, de kihúzza magát az empirikus individuumok hatékony kontrollja alól) szigorú szétválasztásában. Az empirikus szubjektumok képzetei és cselekedetei Lukács szerint alapjában véve kontingensek, véletlenszerűek, és vagy az elidegenedett spontaneitás vagy az eldologiasodott fatalizmus tipikus cselekvésformáit képviselik. Itt teljesen világossá válik a transzcendentális szubjektum-felosztás funkciója; Lukács csak azáltal konstruálhatja meg a történelmi folyamat szigorú logikáját (amely be van biztosítva a törésekkel, a katasztrófákkal és az értelmetlen megsemmisüléssel szemben), hogy az osztály-szubjektumot leválasztja az empirikus individuumokról. Ha tehát a *Történelem és osztálytudat* transzcendentális komponenséről beszélünk, akkor ehhez azt is hozzá kell tennünk, hogy a történelem processzualitása végső soron mégiscsak megragadja ezt, és alárendeli egy objektivisztikus történelmi lefolyásnak, amelyet tulajdonképpen fel kellett volna robbantania.

Claussen: Ebbe az összefüggésbe tartozik véleményem szerint Lukácsnak az az elképzelése is, amely a vitában eldologiasodott formában újra és újra visszatér: melyik a „proletariátus igazi avantgárd szervezete”, lehet-e a proletariátusnak több igenelhető szervezete, a forradalmi elmélet több pártszerű hordozója?

Negt: De miért van csak egy szervezeti típus? Nyilvánvalóan azért, mert Lukács a szervezetek gyakorlatát tekintve kizárólag a siker kategóriáiban gondolkodik. Bizonyos értelemben minden forradalom utáni marxista teoretikusra jellemző, hogy a lenini pártszervezetet minden lehetséges forradalmi párt modelljének tekintik, mert ez volt az egyetlen, amelyet igazolt a forradalom sikere. A marxizmus leninista változatát éppen az jellemzi, hogy e pártszervezet (amely egyébként hamarosan döntő változáson megy át: káderpártból tömegpárttá válik) történelmi feltételeinek vizsgálata tabuizálva van.

Claussen: Térjünk vissza a II. Internacionáléra, amelynek keretei között az orosz marxisták is dolgoztak. Lenin permanens harca a „marxizmus újrarahelyreállítására” irányult: a szervezet szintjén ez azt jelentette, hogy a harc először az orosz szociáldemokraták ellen folyt, amennyiben a marxizmust – Herzen megfogalmazása szerint – mint a „forradalom algebráját” egy ország speciális viszonyaira próbálta alkalmazni. Ez a vita aztán nemzetközi jelleget öltött, ha arra a szervezetről folytatott vitára gondolunk, amely a marxista elmélet nemzetközi egységességének posztulátumára épült.⁷ Nekem úgy tűnik, hogy Rosa Luxemburg – miközben az 1905-ös orosz forradalom tapasztalatait a német szociáldemokrácia számára próbálta hasznosítani – átsiklott Oroszország speciális problémái felett.⁸ Lenin szintén abból a feltételezésből indult ki, hogy a kapitalizmus fejlesztése Oroszországban elkerülhetetlen, de az ő különös teljesítménye abban állt, hogy megértette: a kapitalizmust a nyugat-európai társadalmakhoz képest elmaradott társadalmakban sem lehet elkerülni. Nekem úgy tűnik, Rosa Luxemburnak a „tisza proletárforradalomra” vonatkozó elképzelése újra megjelenik Lukácsnál, mégpedig az osztálytudat és a szervezeti kérdés formájában. Azzal, hogy Lukács lemond arról, hogy a proletariátus tudatában lévő nem-egyidejűséget, a reálisan létező munkástudat regresszióját és progresszióját elemezze, létrehoz egy olyan leválasztott elméleti osztálytudatot (mint szilárd nagyságot), amelyet az osztálytudatban szerzett tapasztalattal már nem lehet korrigálni. Ebből adódnak aztán a garantált levezetési viszonyok a kapitalizmus fejlődése, a forradalom-elmélete, az osztálytudat és a proletár szervezetek tekintetében.

Schmidt: Szeretnék még egyszer visszatérni arra, amit Krahl úr mondott az ismeretelméleti idealizmusba való visszaesésről. Arról van szó, hogy Lukács éppen azzal, hogy kidolgozta az áruforma érvényességének univerzalizálását a kapitalista korszak tárgyiságának minden tapasztalati módjára nézve, felidézi annak a Kant által nem tudatosított gondolatnak a materialista igazságát, mely szerint az általunk mint materialista individuumok által szerzett tapasztalatok már mindig is preformáltak egy sor individuumok felett álló funkció által. Lukács aztán ezt az ismeretelméleti, az empiria tekintetében a szó legátfogóbb értelmében is érvényes belátást kiterjesztette a tömeg és a párt viszonyára. Számomra úgy tűnik, hogy inkább ez a hiányosság forrása, és nem az objektivitás szubjektív preformáltságának felelevenítése, vagyis a kanti motívumok felelevenítése, amelyek nem *per se* hamisak, miközben tudjuk, hogy a felemelkedő polgárság anyagi körülményei között fogalmazódtak meg. De ezt Lukács részletesen elemezte a *Történelem és osztálytudatnak A polgári gondolkodás antinómiái* című fejezetében. Mindenestre Lukács szinte elsőként vállalkozott arra, hogy a német idealizmus kérdésfeltevését Kanttól Fichtén keresztül Hegelig ne tisztán imma-

⁷ Lenin 1973; Luxemburg 1968; Lenin 1973a.

⁸ Luxemburg 1966.

nensen-problématörténetileg interpretálja, hanem ebben a feltörekvő polgárság tudatának állomásait láttassa és tárja fel; vagyis felismerte, hogy a magas fokúan elvont transzcendentállogikai megfontolások formája alatt reális kérdések húzódnak meg. Bírálatusunk közben erről nem szabadna teljesen megfeledkeznünk. Szörnyen nehéz ugyanis a szubjektumra vonatkozó lukácsi gondolatokból kiszemezgetni a kérdéses és az elfogadható belátásokat. Lukács talán egy valamit nem tudott teljesíteni a szubjektivitás újrafogalmazásával, azt, amit már Marx teljesített a „tárgyi tevékenység” fogalmával: az embernek mint természeti tárgynak mindig önmagukban létező tárgyakkal van dolga, amelyek magában valósága azonban csak annyiban fogalmazható meg és mondható ki, amennyiben ez a magában valóság számunkra valósággá vált. És itt a fiatal Marx, akit nem utolsósorban Lukács hozott újra játékba (ezt a történeti érdemet is el kell ismernünk), helyenként már messzebbre jutott, mint a húszas évek elejének későbbi újra-felgöngyöltési kísérlete.

Negt: Az osztálytudat struktúrájára vonatkozó lukácsi kérdés még más szempontból (nevezetesen az objektív lehetőség szempontjából) is magyarázatra szorul. Az objektív valóság történelemfilozófiai és nem-empirikus fogalom, de ugyanakkor empirikus is abban az értelemben, ahogy Marx az absztrakt munkát reális kategóriaként jellemezte. Az osztálytudat a történelmi folyamat olyan megismerését jelöli, amellyel akkor rendelkezünk, ha adekvát módon megismertük volna a proletariátus osztályhelyzetét és történeti misszióját. Ha viszont az empirikus szubjektumok maguk (a proletártömegek éppúgy, mint az egyes, az osztályharcba belebonyolódott individuumok) aktív módon belenyúlnak ebbe a történeti folyamatba, akkor a társadalom objektív lehetőségeire épülő osztálytudatnak materializálnia kell. Az egyes ember történetileg cselekvő szubjektummá válik, mielőst feladja az osztályérdekkel szembeni véletlenszerű létezés módját. Vagyis, Marx szavaival, osztályindividuummá válik. Ennek a közvetítésnek az általános és az individuum között a szervezet-fogalomra nézve is messze ható következményei vannak, amelyeket azonban Lukács nyilvánvalóan megpróbált elhárítani. Ha az empirikus szubjektumok nemcsak az osztályharc többé-kevésbé tudatos hordozói, hanem annak a megismerés-folyamatnak is, amelyben a történelmi fejlődéstendenciák reflektálásra kerülnek, és a történetileg jelentékeny, de egyébként véletlenszerű cselekvések mércéi rögzülnek, akkor dogmatikus és irracionális döntéssel állunk szemben. Az eldologiasodás egész problematikáját nem szabadna a pártszervezetre alkalmazni. Lukács (mivel a proletariátus vonatkozásában csak az individuumokra van tekintettel) az eldologiasodás-problematikát nem vezet túl a polgári társadalom és a polgári tudat határain. Ezzel együtt immunizálja (és ez pontosan összhangban van a már említett transzcendentális szubjektum-meghasadással) az elmélet és a gyakorlat közvetítésének történetileg egyedül legitimált instanciáját – vagyis a pártszervezetet – a kollektív tévedések lehetőségével szemben, amelyeket néha konkrét

személyekhez is hozzá lehet rendelni. Látjuk, hogy milyen kis lépés választ el a sztálinizmus által meghatározott személyi kultusz-fogalom desztalinizálástól. Miközben Lukács eltekint a bürokratizálódás problémájától, minden rendelkezésre álló eszközt felhasznál arra, hogy történetileg-materialisztikusan megragadja a döntések történelmi instanciái és a tömegek szükségletei között húzóódó feszültséget.

Schmidt: A hegeli értelemben egyfajta metafizikai folyamatról van szó: a proletariátusnak egyrészt nem lehet semmiféle mondanivalója (mert minden bölcsesség a legfelsőbb instanciától érkezik), másrészt azonban a világtörténelem abszolút szubjektum-objektumává válik. Ez Hegel újrafelvétele, aki azt mondja, hogy az általános csak a különösben vagy az egyesben testesülhet meg, amit aztán egyáltalán nem veszünk figyelembe és egyáltalán nem tartunk tiszteletben; legalábbis annyiban nem, hogy az egyes csak a maga konkrét egyesként való alámerülésében garantálhatja az általános előrehaladását. Az egyes egyrészt minden, másrészt semmi. Persze láthatjuk, hogy Hegelt itt szinte észrevétlenül a marxizmusba fordítottuk át, és az a helyes belátás, amely az elméletnek a II. Internacionálé alatti szcientikus eltorzítására vonatkozik, megint egyfajta filozófia kialakításához vezetett, vagyis visszaestünk Marx mögé.

Krahl: Ennek szeretnék ellentmondani. Véleményem szerint nem lehet ilyen gyorsan elintézni a transzcendentalitásra vonatkozó ellenvetést; érdemes lenne egy kicsit hosszabban is elidőzni ennél a kérdésnél. Negt joggal állapította meg – legalábbis én így érttem –, hogy az empirikusan cselekvő szubjektumok a kommunista szervezet összefüggésében történetileg cselekvő szubjektumokként jelennek meg.

Negt: Csak itt, csak ebben az esetben, vagyis abban a pillanatban, amikor a szubjektumok nem mondanak ellent a szervezeti instanciák döntéseinek, hanem ezeket a szubjektív belátások alakjában, a maguk szükségszerűségében, adekvát módon kifejezésre juttatják. Csak ezáltal válnak a cselekedeteik tudatos történeti cselekedetekké. (*Krahl:* ez a *post festum* megértés?) Igen, a *post festum* megértés. Tegyük fel, hogy a párt egy határozata a történelmi határozat alakjában lép fel – és minden határozat lehet történeti határozat –, akkor az egyes proletárnak nem az a dolga, hogy e határozat történelmi legitimitációján töprengjen, hanem inkább az, hogy belássa e határozat történeti szükségszerűségét. Csak ebben az esetben cselekszik történeti tudattal rendelkező individuumként; ha elutasítja a határozatot, de mégis eszerint cselekszik, akkor Lukács szerint – a *Történelem és osztálytudat* néhány passzusa erre látszik utalni – alapjában véve vakon cselekvő szubjektum.

Krahl: Szeretnék még egyszer visszatérni az empirikus szubjektum és a totalitás-fogalom említett viszonyára. Először is ki kellene mondanunk, hogy az idealizmus vádjának Lukácsal szemben történetileg éppen fordított értelme van, mint amilyent Gyeborin, Rudas és a többiek megfogalmaztak. Ők az orosz októberi forradalmat követő iparosítási terror alapján és az ebből adódó elméleti ontologizálási kényszerekre támaszkodva az idealizmusra vonatkozó ellenvetést az emancipációs érvek elutasítására használták, miközben szerintünk ez a probléma egy helyes kérdésfelvetés háttere előtt és a totalitás-kategória középponti mozzanataként roppant jelentőségű. A probléma inkább az, hogy Lukácsnál bizonyos idealista redukciónak megakadályozzák az emancipációs kategóriák mint történelmi-gyakorlati kategóriák kifejlését. És most a totalitás-fogalom kapcsán szeretném felvetni a következő kérdést: ha a totalitás-fogalomból egy éles elválasztás következtében kiesnek az empirikus mozzanatok, akkor Lukács – és ennek véleményem szerint központi jelentősége van – az osztálytudatot nem pártszerű totalitás-tudatként ragadja meg. Másként szólva: a materialista empíria (és ez teszi ki a minőségi karakterét annak a marxi–engelsi állításnak, hogy ők a történelmi folyamat empirikus előfeltevéseivel kezdik) a konkrét munka termelési összefüggéseivel kötődik, vagyis a használati értékekhez, a szükségletekhez és az érdekekhez. Ezzel szemben az elméleti kategóriák az absztrakt munka termelési összefüggéseiből konstituálódnak, mint például az áruforma, az értéktöbblet, a felhalmozás, az eldologiasodás, a kizsákmányolás és a válság. Véleményem szerint ebben a materialisztikus empíria-fogalomban – amely kötődik a használati értékek termeléséhez, a szükségletek reprodukciójához és az érdekek érvényesítéséhez – benne rejlik a pártosság. Szerintem Lukácsnál mindez kiesik. Ez viszont azt jelenti, hogy ebben az esetben a meghatározott negációt visszavesszük az absztrakt negáció kedvéért. A totalitás az áruforma kategóriáiban is mindig azt jelenti, hogy a mozzanatok egyszerre empirikusak és transzcendensek. A transzcendentalitás viszont sem nem pozitív-empirikus, sem nem pozitív-transzcendens; a totalitás és a transzcendentalitás úgy viszonyul egymáshoz, mint a meghatározott negáció és az absztrakt negáció. Az áruforma totalitás-kategória, mert az áru egyszerre empirikus és transzcendens, „érzéki-érzékfeletti dolog”, ahogy Marx mondaná. Az empíriának ezek a mozzanatai viszont Lukácsnál teljesen kiesnek. Lukácsnál fel-felbukkan a polgári jog álláspontjának néhány át nem látott mozzanata. A hozzárendelési kategória egyrészt a predikáció jogi formája, másrészt... ugyanakkor azt mondanám (és ebben a tekintetben Alfred Schmidtnek igaza van), hogy nem igaz, hogy nála ne lehetne megtalálni a transzcendentális ideológia-kritika csíráit, hogy a transzcendentalitást az áruforma által elkendőzött összmunkásként értelmeznék.

Negt: Igen, a transzcendentalitásnak ezt a mozzanatát, amire Hans-Jürgen Krahl most célzott, viszonylag világosan el lehet választani Kant hasonló fogalmától. Mert a kanti szubjektív transzcendentalitástól a marxi *Tőke* objektív értékformá-

jához való átmenet – amelyet tudomásom szerint filozófiailag Lukács dolgozott ki elsőként (miközben természetesen elkerüli a kanti terminológia használatát) – már maga is a hegeli mintát követi. Ennek során a materiális történelem elveszti a maga kontingens mozzanatait, a szocializmus vagy barbárság alternatívájának nincs többé szisztematikus jelentősége. Ebben az értelemben nem csak a proletariátus közvetlen szükségletei tekinthetők kontingensnek, és ezzel együtt a teljes használati érték-termelés is, amely a politikai gazdaságtan bírálata szerint az árutertermelés pusztá függeléke, hanem az egész gyakorlati-kommunikatív dimenzió is, amelyben a proletariátus (mint a kapitalista társadalom által meghatározott emberek) dolgoznak és cselekszenek. Az ő individuális élettörténetüket, mivel a kapitalista társadalomtól függnék – vagy ha úgy akarjuk, az árutertermelés „transzcendentális” feltételeinek vannak alávetve –, semmiképpen sem azonosíthatjuk az össz-proletariátus fejlődésirányával. Az egyes proletár észlelési és gondolkodási apparátusa még az antagonisztikus, árutertermelő piacgazdaság természet adta körforgásához kötődik. (*Schmidt*: vagyis a kapitalista közvetlenséghez.) Az összproletariátus azonban már nincs bezárva ebbe a társadalmi-természeti összefüggésbe; kollektív módon cselekvő szubjektumként áttetszővé kell tennie az egyes proletár észlelési-gondolkodási apparátusának a kapitalista árutertermelés törvényeitől való függését, és az egyes proletárnak olyan gyakorlati kritériumokat kell a kezébe adnia, amelyekkel minden egyes esetben meg lehet különböztetni egymástól a rendszert stabilizáló és destabilizáló viselkedési módokat. Ebből következően – ha most újra visszakanyarodunk Krahl felvetéséhez – a társadalmi világ „transzcendentális” konstitúciójának két formája van, amelyek megkülönböztetését Lukács elmulasztja. Az egyik oldalon áll az individuális proletár, aki a maga képzetében, nyelvében, sőt a maga spontaneitásában alá van vetve a kapitalista termelési és elosztási forma heteronóm törvényeinek. A másik oldalon állnak az összmunkáshoz kötődő, egységet teremtő szervezet konstitúciós teljesítményei, amelyek már előrevetítik az eljövendő társadalmat. Ezt az összmunkást – mint kollektív transzcendentális szubjektumot – a kapitalista feltételek közepette a tárgyi világ oly módon alakítja, hogy lépésről lépésre eltűnnek a proletariátus kontingens viselkedési módjai. Ez azonban annyit jelent, mint a szükségletstruktúra alapvető megváltozását; erre a változásra épül Marcuse elméletében a forradalmi remény.

Schmidt: Véleményem szerint a Krahl és a Negt közötti vita megvilágítását az szolgálná a legjobban, ha rámutatnánk, hogy a szűkebb értelemben vett anyagság hiánya nem egyszerűen Lukács elméletének kudarca, hanem a kapitalista társadalom lényegi vonása. Éppen Lukács volt az, aki az általunk tárgyalt könyvben rámutatott arra, hogy válságszituációkban az egyébként közömbösnek tekintett használati érték (mint emberi-minőségi mozzanat) egy csapásra fontos lesz a rendszer fennmaradása vagy elbukása számára. Azt hiszem két dolgot meg kell különböztetnünk egymástól: hol tér el Lukács az elméleten belül a materi-

alizmustól, a használati értékek termelésétől és ennek emberi attribútumaitól, és hol érvényesül az a marxi belátás, hogy a kapitalizmusban valóban így játszódnak le a folyamatok. A nehézség azért olyan nagy, mert ez a két sík a mi vitánkban is szükségképpen átjárja egymást, és nem lehet őket tisztán elkülöníteni. Ha a kapitalizmus valóban így működik, akkor helyes, ha a totalitásának gazdasági elemzése nem mutat jobb képet, mint amivel a benne élő emberek találkoznak. Végül azonban világossá kell válnia, hogy a cselekvők nélkül (azt hiszem, hogy Negt az empirikus és a transzcendentális viszonyának hangsúlyozásával ide szeretne kilyukadni), az empirikus testben létező emberek nélkül, akik állandóan a használati értékek létrehozásán fáradoznak, nem juthatnánk el az eldologiasodáshoz és a formának a tartalom feletti uralmához. Mindkettőt szem előtt kell tartanunk, miközben nagyon nehéz megmondani, hogy hol beszélhetünk Lukácsnál az elméleten belüli kudarcról, és hol követi a marxi elméletet. De nagyjából és egészében Krahlnek abban igaza van, hogy Lukácsnál az áruk formái meghatározásával szemben háttérbe szorulnak a testszerű-ontikus tényállások. Heideggernél ez válik normává: az ontológiai tételezi az ontikusat. Lukácsnál mindenesetre még jelen van annak tudata, hogy az ontológiai tulajdonképpen másodlagos, és az ontikus tényállások az elsődlegesek.

Cerutti: Csak a magyarázat kedvéért szerettem volna néhány gondolatot hozzáfűzni ahhoz, amit Oskar Negt elmondott. Én azt hiszem, hogy a kontingenciát Lukács közvetlenségként ragadta meg, vagyis a kapitalista árutermelés természet törvényi anarchiájaként. (*Schmidt:* ez a szükségszerűség megjelenési formája.) A *regény elméletének* nyelvén ez a „tökéletes bűnösség” világa.⁹ A közvetlenség – ahogy Lukács az eldologiasodás-tanulmány egyik helyén mondja – a proletár és a tőkés közös kiindulópontja.¹⁰ Vagyis az egyes proletárnak csak ellenforradalmi tudata lehet, foglya marad a maga partikuláris érdekeinek, vagyis a maga opportunizmusának. A kapitalista közvetlenségtől a proletariátus csak a maga osztálytudatában, mint transzcendentális, megkonstruált össz-szubjektum tud eltérni. Csak a totalitás álláspontja tekinthető forradalminak.

Negt: Ebben az összefüggésben szeretnék még néhány szót hozzáfűzni Hans-Jürgen Krahl gondolataihoz. Számomra is úgy tűnik, hogy Lukácsnál nagyon fontos szerepe van a totalitás-fogalom és az osztálytudat viszonyát meghatározó fejtegetéseknek. Az osztálytudatot nem szabad egy egyedi osztályhelyzet tudataként értelmezni. Lukács azt hangsúlyozza – és én azt hiszem, hogy ez nagyon fontos jellemzése az osztálytudatnak –, hogy az osztálytudat nemcsak a gyakor-

⁹ „A regény a tökéletes bűnösség korszakának formája; Fichte szavaival” (Lukács 1963. 157).

¹⁰ „Konkrétan szólva: a társadalmi lét valósága a maga közvetlenségében ugyanaz a proletár és a burzsoá számára” (Lukács 1923/1967. 165).

lati osztályharcban, hanem a társadalmi totalitás megragadásában is formálódik. A polgári osztály így például csak abban a fázisban tud kialakítani osztálytudatot, amelyben még képes és kész arra, hogy a polgári rendet magát mint a megelőző társadalmi formáktól emancipálódó totalitást ragadja meg. (*Schmidt*: ez a klaszszikus és a vulgáris közgazdaságtan különbsége; *Cerutti*: ez csak a polgári osztály felemelkedésének fázisára érvényes, utána fellép egy funkcióváltás, az emancipációtól az elkendőzés, a totalitás kiiktatása felé haladunk.) Mihelyt a polgári osztály politikai hatalomra jut, és ezzel belép a maga apologetikus fázisába, a totalitás-aspektus kiesik a polgári osztálytudatból, és ezzel együtt a proletariátus szép lassan átveszi a totalitás aspektusát, és az egyetlen olyan osztállyá válik, amelynek tudata egybeesik a történelmi fejlődéstendenciák objektív irányával.

Krahl: Mivel kritikailag vonatkozik a tőke természeti korlátaira, vagyis a tőkére magára, és ennyiben ő maga nem tudja megszüntetni a polgári osztálytudatot, hanem a polgárság tudat-világán belül a tőke természeti korlátjával szembesülve önmagához tér vissza.

Cerutti: Amit Krahl elvtárs most elmondott, az benne van a szövegben, a 74. oldal lábjegyzetében.¹¹ Itt a polgári osztálytudat fejlődésének korlátja gazdasági megalapozást nyer, mégpedig a kapitalista társadalom Rosa Luxemburg által elemzett „önellentmondásában”.

Krahl: Ehhez két kérdésem van: először is szeretném megvilágítani ezt a rendkívül absztrakt összefüggést, amelyben most mozgunk. A kapitalista társadalmi formáció alapvető termelési viszonyai, vagyis a munkások egymással szembeni izolálása és elkülönítése (ezek a munkások azért árutermelők, mert mindannyian elvont munkát végeznek) egyidejűleg szétszórja és elkülöníti egymástól az egyes proletár termelők észlelési és tapasztalati világát, még hozzá mindenekelőtt a munkamegosztás következtében. Ezért nem lesznek képesek arra, hogy anyagi szükséglet-struktúrájukat és szubjektív érdek-tudatukat a termelés által tétélezett uralmi totalitásra tekintettel átlássák, vagyis nem fogják tudni felismerni a gazdasági kizsákmányolást és az uralom összefüggéseit. A politikai harc szervezete Lukács szerint az absztrakt munka anticipatorikus megszüntetésére irányul, mivel helyreállítja a szóban forgó totalitás-tudatot. De hogyan alakulhat ki a proletariátusban ilyen totalitás-tudat? És hogyan befolyásolhatja ez a totalitás-tudat végül az egyes empirikus proletár észlelési világát?

Negt: A totalitás-tudat, mint szervezett tudat ... (*Krahl*: mint szervezett tudat ...) csak annyiban tudja befolyásolni az egyes empirikus bérmunkás észlelési világát, amennyiben képes arra, hogy a saját elidegenedett létezmódját mint történe-

¹¹ Lukács 1923/1967. 14–15.

tileg feltételezettet és ezáltal mint múlandót, a tőkés termelési és elosztási formák forradalmi megszüntetésének összefüggésében értelmezze. Marx kimondta és Lukács megismétli: maguk a létezési feltételek a proletárt vagy mondjuk inkább a proletariátust végül rákényszerítik arra, hogy a társadalmi ellentétek forradalmi megoldására törekedjék. De ki ne venné észre itt a felvilágosodás idealista elemét, ha igaz az, hogy a társadalmi totalitásra vonatkozó fogalom nélkül a cselekvés szükségképpen vak lenne? Mert az egyes proletár mégiscsak egy kognitív intellektuális szinten tudja belátni, hogy ezek a történetileg megoldható feladatok az ő feladatai, amelyeket mint egyedi individuumnak kell megoldania. Én azt hiszem, egyébként aligha lehetne érthetővé tenni, hogy miért van az, hogy az ilyen és hasonló érdekhelyzetekben egyesek a revizionista pártokhoz csatlakoznak, mások a „sárga szakszervezetekbe” tömörülnek (amelyek közé a mai szakszervezetek nagy része tartozik), megint mások a kommunista párthoz csatlakoznak, vagy valamilyen szektás töredékcsoportban tengetik látszat-politikai létüket. Más szóval, egy adott osztályhelyzet vonatkozásában kialakuló reakciók sokféleségét nem tudnánk megmagyarázni, ha a proletariátus empirikus (vagy ahogy Lukács mondja: pszichologikus) tudata és az osztálytudat mint totalitás-tudat dialektikus viszonyából hiányozna a nem-azonosság mozzanata, vagyis az individuális élettörténetek, a családszervezet és a kollektív tanulási folyamatok anyagi-társadalmi szubsztrátuma. Az osztályhelyzetet és az osztálytudatot egyrészt nem lehet egymásból logikailag levezetni, másrészt azonban a köztük lévő konkrét közvetítési folyamatokat sem lehet tagadni. Ezen a döntő ponton Lukács antidialektikus, mechanikus gondolkodónak bizonyul.

Schmidt: Lukácsnál nyilvánvalóan úgy van, hogy az ideáltipikus értelemben osztálytudatos proletár átszakítja a kapitalista közvetlenséget, és észreveszi a maga közvetítettségét és történeti korlátozottságát.

Krahl: A kapitalista közvetlenség analitikusan elválaszthatatlan a tiszta közvetítés fogalmától, amely nem más, mint az elvont munka.

Schmidt: A gazdasági elemzés útján világossá válik a rendszer történelmi korlátozottsága és megváltoztathatósága. De az, hogy ez a maga részleteiben hogyan játszódik le (vagyis a közbeeső instanciák szociálpszichológiai kérdése), vezet el ahhoz, hogy az emberek egy adott szituációban teljesen különböző utakat választanak. Erről a lukácsi elmélet semmit sem tud mondani, és ez szorosan összefügg az elementáris értelemben vett materializmus kiesésével. Vagyis Lukácstól semmit sem tudunk meg arról, hogy miért van az, hogy egyesek eljutnak az osztálytudathoz, mások viszont nem.

Krahl: A második kérdésem – és azt hiszem, hogy ez ki fog minket mozdítani a rendkívül elvont fejtegetések keretei közül – arra a kontingencia-fogalomra

irányul, amelyet Lukács a történelem kapcsán megalkotott. Ez nem ugyan az a kontingencia-fogalom, mint amellyel Merlau-Pontynál is találkozhatunk. (*Schmidt*: az éppen emez ellen irányul.) Igen, és én éppen ezt akartam megkérdézni. Azt hiszem, hogy ezt a következőképpen lehet megmagyarázni: Lukács tudat-elmélete a II. Internacionálé revizionista és reformisztikus teoretikusai ellen irányul, akik a kapitalista fejlődés természeti folyamatait nem a második, és ezért látszatszerű természet mintája szerint, hanem az első természet mintája szerint úgy értelmezték, mintha a kapitalista fejlődés természeti törvényei szükségszerűen vezetnének a szocialista társadalomhoz. Egy másik objektív-dogmatikus, a sztálinista interpretációra kifutó felfogás az lenne, hogy a forradalomról ugyan nem szabad lemondanunk, de ez ugyanolyan szükségszerűséggel jön létre, mint maguk a válságok. Lukács viszont azt mondja, hogy a válság ugyan nem hozza létre szükségképpen a proletariátus forradalmi szubjektivitását, de megteremti annak a lehetőségét, hogy a proletariátus átlássa a kapitalista társadalom természetadta jellegét. A válságnak egy ilyen perspektívát kell megnyitnia. Ugyanakkor azt hiszem, hogy abban, amit Lukács válságtörténetként – és itt jutunk el a kontingencia-problémához – jellemez, van valami, ami már Rosa Luxemburnál is megjelent, mégpedig a kapitalista válságtörténet mitologizálása. Ennyit az egyik oldalról. A másik mozzanat, ami véleményem szerint Lukácsnál a tudat síkján megjelenik (és ezzel újra visszaérkezünk arra a pontra, amely a lehető legszorosabban összefügg a transzcendentalitással és a polgári jog-kategóriákkal) a Max Weber-i racionalitás-fogalom pozitív adaptációja. Amikor arról beszél, hogy a polgárság szerepe tragikus, hogy a polgárság osztálytudat-története egy tragédia, akkor ebbe belejátszik a racionalitás mint sors. A polgárságot szerinte egy kalkulatorikus racionalitás-tudat jellemzi; és ebben benne van a racionalitás mint sors Max Weber által képviselt tézise. Másként szólva: a természettörténeti kontingenciát a kapitalista társadalmi formáció mozgásmechanizmusán belül a racionalitás kategóriái alapján értelmezi. (*Negt*: Lukács?) Igen, igen. És másrészt: van-e a kontingenciának a kommunista szervezeten belül egy bizonyos dialektikája? Szerintem nincs. Lukács ama kényszer áldozatául esik, hogy az önmagával szembeni fegyelmet a szabadság birodalmának anticipációjaként mutassa be. Ez az októberi forradalomból kiinduló azonosulási kényszer eltünteti a politikai harc szervezetében benne rejlő dialektikát a fegyelem és az emancipáció kontingenciája között.

Schmidt: Ez fel sem merülhet, mert a történelem értelme metafizikailag el van rejtve. Ugyanakkor ez teljesen hegelianus. Az elmélet annak szervévé válik, ami amúgy is ellenállhatatlan erővel megvalósul.

Claussen: A proletariátus világtörténelmi fellépésével a kapitalizmuson belül határozott keret teremődik a marxista elmélet számára, amely a proletárforradalom objektív lehetősége felé mutat, és ez a kapitalizmuson belül már nem

fog változni.¹² Ez pedig azt jelenti, hogy az osztályharc fejlődése legfeljebb a stratégia és a taktika szintjén érintheti az elméletet.

Krahl: A metodológia, amely nem érintheti a módszert ...

Schmidt: Igen, és érdekes módon a gazdasági vonatkozások is elvesztek, de ehhez a ponthoz azt hiszem, még vissza kell térnünk. (*Clausen:* ... túlzottan gyorsan olvasztja össze a politikai gazdaságtan bírálatát és a történelmi materializmust az osztályharcok elméletévé.) ... A Rosa Luxemburgról szóló írásban egyenesen azt állítja, hogy a történelmi materializmus szempontjából nincs döntő jelentősége a gazdasági tényállásoknak, igazi jelentősége csak a „totalitás kategóriájának” van. Erről pedig azt mondja, hogy „ez a forradalmi princípium hordozója a tudományban”.¹³ Ez szerintem a módszer erejébe vetett neokantiánus hit maradványa.

Negt: Az Iring Fetscherrel készült TV-interjúban még egyszer elmondta, hogy ha ma kellene válaszolnia arra a kérdésre, hogy mi az, ami maradandó a *Történelem és osztálytudat* felismeréseiből, akkor arra a megfogalmazásra emlékeztetne, hogy a marxista módszer még akkor is érvényes és helyes lenne, ha a marxizmus minden egyes felismerése hamisnak bizonyulna.

Schmidt: Ennek az érvnek semmi köze sincs a materializmushoz, mert miből jöhetne létre a módszer, ha nem az egyedi tényállások megragadásából?

Krahl: Én inkább azt mondanám, hogy a lukácsi elméletalkotás egyik mozzanata a polgári historizmus bírálata. Ez azonban analitikus racionalizálódáshoz vezet, abban az értelemben, ahogyan azt Marx a klasszikus polgári közgazdaságtan szemére veti, az érték és az értékforma dialektikájára célozva. Másként szólva, a forma (legalábbis az elmélet vonatkozásában) azonos, a tartalomnak viszont megvan a maga története. Ez a lukácsi elmélet nem-materialisztikus vonása. A módszer azonossága nála a forma azonosságát jelenti. És így a formaváltozás – amely Marxnál az érték és az értékforma dialektikájaként benne van a történelem fogalmában – figyelmen kívül marad.

Schmidt: De ez szerintem nem teljesen hamis. A dolog ennél jóval bonyolultabb. Abban a pillanatban, amikor egy kritikát ilyen élességgel megfogalmazzunk, rögtön észrevesszük, hogy nem egészen ül. Az igaz, hogy az egyes, a különös és az általános tényállások elkülönítése relatíve jogos lehet. Az általánosság szintjén még mindig a kapitalizmusban élünk, ha azonban a különössé-

¹² Lukács 1923/1967. 74.

¹³ Lukács 1923/1967. 39.

get és az egyediséget tartjuk szem előtt, akkor új és más jellegű tartalmi előfeltevések bázisán a kapitalista forma-meghatározottságok hatékonyvá válását konstatálhatjuk. Az az állítás, hogy a forma és a tartalom egymással szemben külsődleges, bizonyos határok között nem hamis. Ennyiben azt lehet mondani, hogy bizonyos általános-elméleti koncepciók – a szükségszerű stratégiai és taktikai változásokat nem fenyegetve – hosszabb időn keresztül fenntarthatják érvényességüket. De ezen keresztül is eljuthatunk oda, hogy az elsőbbséget például a szubjektum–objektum-reláción belül másként kell elképzelnünk; hogy egy tartalmi változás átcsaphat egy formai változásba, és hogy az egyesből és a különösből kiindulva éppúgy meg lehet változtatni az általános elméletet, mint megfordítva.

Negt: Ezen a ponton még egy kérdést szeretnék felvetni, amelyre én magam sem tudok válaszolni, de amely mostani vitánk szempontjából nagyon fontosnak látszik. Azt hiszem, Lukácsnál van egy ellentmondás, amelyről nehezen tudom azt gondolni, hogy pusztán gondolati hiba lenne. Egyrészt Lukács filozófiailag reflektált módon reagál a várt forradalmi láncreakciók kialakulására a magasan fejlett ipari társadalmakban, mégpedig arra az évrre támaszkodva, hogy a proletariátus történetileg hatékony, a forradalmi átalakulásra irányuló akcióit nemcsak az objektív osztályhelyzet, hanem az osztálytudat is meghatározza. Szembeszegülve mindenféle objektivisztikus elmélettel – amelyeknek van egy ökonomisztikus és részben gazdasági beütése, legyen szó a kautskyzmusról vagy a tradicionális revizionizmusról –, Lukács a szubjektív faktor jelentőségét állítja előtérbe, vagyis a proletariátus forradalmi tudat-változásának szükségességét. Másrészt ez az érvelés csak azáltal kap bizonyos történelmi helyi értéket, hogy az osztálytudat fogalma magában foglalja a valóságos, cselekvő szubjektumok tudatát. A lukácsi érvelés ellentmondásossága mármost abban áll, hogy dehistorizálja és annyira általánosítja az objektivizmus kritikáját motiváló történelmi tapasztalatot, hogy az a benyomásunk alakul ki, hogy a kérdésfeltevésnek van valamiféle szellemtudományi kontinuitása. A lényeg azonban az, hogy a munkásmozgalom sikertörténetének megtörésére vonatkozó tapasztalatból nem vonja le a szükséges elméleti konzekvenciákat. (*Krahl:* és ezek olyan tapasztalatok, amelyek nem ülepednek le a lenini párttípusban, hanem a fejlett kapitalizmus iparosításának összefüggéseiből származnak.) Igen, mert Lukács az osztálytudatnak egy olyan formáját tartja szem előtt (és az eldologiasodás-tanulmány teljesen le is szűkül erre), amelyen belül a művelődés, a nevelés és a felvilágosodás olyan szintet ért el, amely struktúráját tekintve – Comte ezt egyébként nagyon világosan látta – kétélű politikai következményekkel jár: a tömegek magasabb műveltségi szintje, a formális jogi egyenlőség, a magasabb életszínvonal, a politikai részvételi jogok stb. természetesen nem csak forradalmi funkciókkal rendelkeznek, hanem ugyanakkor az alapját képezik annak, hogy a kapitalista gondolkodásmód nagyobb mértékben be tud hatolni a proletariátus tudatába, mint

az olyan országokban, ahol tömeges az analfabetizmus, ahol a proletariátus vagy más osztályok (mint például az orosz parasztok) azzal a kényszerrel küzdenek, hogy kiszabadítsák magukat az elementáris nyomorból.

Cerutti: Két megjegyzést, vagy inkább két interpretációs tézist szeretnék megfogalmazni. Először is, nézzük az osztály és az osztálytudat viszonyát: a lukácsi osztályfogalomban – szerintem – benne van az osztálytudat, mint konstitutív elem. Igaz, bevallatlanul, mivel Lukács a magáévá teszi Marx definícióját, vagyis az osztály gazdaságilag megalapozott fogalmát.¹⁴ De éppen az osztálytudatról szóló tanulmányban jól látható, hogy az osztályok történelmileg releváns cselekvését a hozzárendelt tudaton keresztül határozza meg. Ez már egyértelműen mutatja, hogy a *Történelem és osztálytudat*ban az osztályelméletre és általában a történelmi materializmusra rátelepszik egyfajta transzcendentális történelemfilozófia. Ez olyan címszó, amely alatt néhány meg gondolásunkat össze lehetne foglalni, olyan fogalom, amelynek Lukács intellektuális biográfiájában régi és hosszú története van. (*A regény elmélete* a formák történelemfilozófiája akart lenni.) Most pedig térjünk rá arra a kérdésre, hogy mikor vesz föl az osztálytudat empirikus alakot? Oskar Negt már beszélt erről a kérdésről: mintha nem is az 1923-as Lukácsról, hanem az 1934-es Wilhelm Reichről lenne szó.¹⁵ Mindenesetre az 1923-as Lukács is adhatna egy – feltételes – választ. Az osztálytudat empirikus alakot nem az osztályban, hanem a pártban ölt. Ha a kiesett empíria hézagát megpróbáljuk betölteni, és megpróbáljuk összegyűjteni és végiggondolni Lukács pártelméletének szétszórta elemeit, akkor végül a következő eredményhez jutunk: az osztálytudat empirikus, vagy talán inkább testszerű alakot az új típusú pártvezérben ölt, vagyis a filozófiailag megdicsőített Leninben, ahogy azt az 1924-es Lenin-tanulmány leírja.¹⁶

Schmidt: De éppen az a glória, amely ott Lenint körülveszi, alátámasztja azt a tézisünket, hogy az osztálytudat (ha egy olyan alakban manifesztálódik, amelyből tulajdonképpen minden emberit és empirikusát kiveszünk) alapjában véve transzcendentálfilozófiai.

Krahl: Egyáltalán, a vezetők benne vannak a lukácsi vezetés fogalmában? Nem úgy van-e inkább, hogy a vezetést szinte a törvényhozás kategóriáival, a jogi-gyakorlati ész mércéje szerint ragadja meg?

Schmidt: Mire gondol pontosan?

¹⁴ Lukács 1923/1967. 57.

¹⁵ Lásd Reich 1934/1968. A tanulmányt Reich 1934-ben Ernst Parell álnéven publikálta.

¹⁶ Lukács 1924/1967.

Krahl: Arra, hogy a politikai központra majdnem úgy tekint, mint egy bíróságra (hogy ezt egyszer ilyen világosan kimondjuk), és a politikai központ ilyen jogi-gyakorlati értelmezéséből az egyes vezetők éppúgy kiesnek, mint ahogy az osztálytudatból is kiesnek az empirikus individuumok.

Cerutti: Ha röviden közbeszólhatok, szerintem a pártközpontot nem a bíróság mintájára, hanem inkább a világ ítélőszékének mintájára képzelem el, amelyen a világtörténelmi individuumok – mint amilyen Lenin is – cselekedeteket hajtanak végre.

Claussen: Szerintem hamis problémafelvetés, ha a szervezeti kérdésre vonatkozó módszert a Lenin-szöveggel próbáljuk szintetizálni.¹⁷

Negt: Én azt gondolom, hogy ezt a problémát nem lehet a megszokott módon a vezető személyiségek önállósodásának tendenciájára visszavezetni. Kétségtelen, hogy Lukács a pártelnökségben vagy a központi bizottságban olyan megvitatható kollektívumot lát, amelyben Lenin ugyan uralkodó szerepet játszik, de még ő sem vonhatja ki magát a döntési maximák hatálya alól. Ha ezt Lukács másként gondolná, akkor visszaesne a nagy személyiségeket szem előtt tartó polgári történelemfelfogáshoz.

Schmidt: Nem az individuumok teologizálásáról, hanem a kommunista párt teologizálásáról van szó.

Cerutti: Én is ezt gondolom. A Lenin-könyvecskére való utalással csak a szisztematikának ezt a hézagát szerettem volna – heurisztikusan és kicsit gonoszkodva – bezárni.

Negt: Ezt a szempontot én csak azért akartam megemlíteni, hogy egy aktuális kérdéshez hozzászóljak. Ha a diákmozgalmak politikailag tudatos képviselői (mint Dutschke és mások) ilyen intenzíven tanulmányozzák a fiatal Lukácsot, akkor az elsősorban a *Történelem és osztálytudat*nak erre az inkább implicit megfogalmazásokban benne rejlő szubjektív dimenziójára vezethető vissza. Ebben a recepcióban nem az egyes emberek véletlenszerű művelődéstörténete csapódik le, hanem az új baloldal meghatározó érdeke, amely arra irányul, hogy a marxizmusnak a szovjet-marxizmus ortodoxiája által betemetett szubverzív tradícióját újra életre keltse.

Schmidt: Ehhez csak zárójelben szeretném hozzáfűzni, hogy ebben az időben Lukács sokat foglalkozott Sorelrel, vagyis a szindikalista problémákkal, a mun-

¹⁷ Lásd ehhez a 2. jegyzetet.

kásmozgalom olyan frakciójának tapasztalataival, amelyek sohasem mentek át a nyugati, majd az orosz marxizmus fegyelmezési folyamatain.

Negt. Igen, erről van szó. Én már utaltam rá, hogy mindenekelőtt a spontaneitás Rosa Luxemburnál megtalálható szubjektív dimenziója és a Sorelnél megtalálható *action directe* és az általános sztrájk mitologizálása ösztönözte a jelenlegi tiltakozási mozgalmakat arra, hogy politikai összefüggésekben az ifjú Lukács felé forduljanak. (*Krahl*: ezeket a szindikalista mozzanatokot nála világosan lehet érezni; Szabó Ervin – aki Magyarországon az első gyakorlati-politikai tanára volt – ismertette meg Sorellel.)¹⁸ De a diákok által a lukácsi gondolkodásból kiemelt emancipációs kategóriák (ugyanúgy, mint a sztálinizmus előtti teljes marxista filozófia) önmagukban meghasonlottak. Már a fiatal Lukácsnál is megtalálhatók – és ez hozzájárulhat a későbbi filozófiájának magyarázatához – a sztálinista objektivizmus mozzanatai, igaz, idealista formában. Az én kérdésem tehát az: működnék-e Lukácsnál olyan elméleten belüli mechanizmusok, amelyek egy ilyen objektivizmus irányába mutatnak?

Schmidt: Lukács két szempontot követ. Egyrészt a stratégiai-taktikai szinten a szubjektivitás reaktiválására törekszik azzal a passzív várakozással szemben, hogy a tőke evolúciója majd magától elvezet a kívánatos állapotig, másrészt azonban olyan objektivizmust képvisel, ami végső soron a sztálinizmushoz közelíti, még hozzá a politikai gazdaságtanhoz való odaforduláson keresztül. Ebben – ahogy már említettük – a szubjektivitás faktora csak a közvetlen mindennapi tényállások létrehozottságának gondolatában jelenik meg. A hegeli metafizikai logikát Lukács a politikai szubjektivitással szerette volna összekötni. Ennek az utóbbinak konstitutív jelentősége van a „dolgok logikájára” vonatkozó koncepció tekintetében. Lukács ezt nem egyszerűen hatályon kívül akarta helyezni, hanem a maga létrehozás-karakterében átlátva, és az individuumok által kézben

¹⁸ Krahl állítása, hogy Szabó volt Lukács gyakorlati-politikai tanára, nem állja meg a helyét. Szabó Ervin (1877–1919) budapesti könyvtárigazgató, Marx és Engels első magyar kiadója, a Magyar Szociáldemokrata Párt tagja, amelyben mint marginális értelmiségi, szindikalista álláspontot képviselt: „Milyen körülményeknek köszönhetik a szakszervezetek azt a kevés eredményt, amit elértek? A gazdasági erejüknek. És kinek köszönheti a párt a maga csöppnyi autoritását? Szintén a szakszervezetek gazdasági erejének. És nem megfordítva, nem a szakszervezetek a pártnak! [...] Senkinek sem szabad előtérbe állítania. Még a munkások saját pártának sem!” (Idézi Horváth 1966.) Szabó a maga humanizmusából és társadalmi idealizmusából kiindulva élesen elutasította a centralisztikus fegyelmet és az opportunizmust a német és a magyar szociáldemokráciában. Neki Lukács nemcsak a Sorellel való megismerkedést köszönhetette (lásd a *Történelem és osztálytudathoz* írt új előszót), hanem a párt és az osztály problematikus viszonyára irányuló figyelmet is (lásd a *Taktika és etika* című tanulmányt) és a szocializmus etikai relevanciájára vonatkozó gondolatokat. 1919-ben Szabó részt vett a Lukács által megalapított Szellemtudományi Szabadiskola munkájában, amelynek célja az volt, hogy elterjessze „az új spiritualizmus és idealizmus világnézetét” és a „normatív etika pátosát”. (*Furio Cerutti jegyzete.*)

tartva magasabb szintre szeretne volna emelni. A *Történelem és osztálytudat* ugyanakkor politikai gazdaságtani mű is, nemcsak közvetlenül akcionista mű. Nagyon is érdekelt egy strukturális elemzésben.

Krahl: Igen, de milyen síkon? A Negt által felvetett kérdéseket talán a következő síkon lehetne tárgyalni: nem esik-e ki Lukácsnál is (és ez szorosán összefügg azzal, amit Cerutti transzcendentális történetfilozófiaként jellemzett, és amely szerinte rátelepszik a lukácsi koncepcióra) egy nagyon jól meghatározott síkon a konkrét történelem a reflexiós folyamatból? A nyugat-német diákmozgalmak antiautoriter emancipációs tudata például, amely felismerte az emancipációs és eldologiasodási fogalmak ideológiai jelentőségét, ezeket (bármilyen absztrakt módon is lépjenek fel a maguk kispolgári formáiban) mindig visszacsatolta a kapitalista termelési mód megváltozott történeti objektivitására, a gazdasági kiszákmányolás és politikai uralom megváltozott összefüggésére (Marcuse nyomán), és a proletariátusnak a termelési folyamatban betöltött objektív helye és tudati szerkezete megváltozására. Másként fogalmazva: a szabad-versenyos kapitalizmus monopol-kapitalizmussá való átalakítása kiesik a lukácsi reflexiós modellből.

Schmidt: Ezt így ki lehet mondani? Nem áll-e ott a háttérben Lenin imperializmus-elmélete?

Krahl: Igen, de nem úgy van-e, hogy a *Történelem és osztálytudat*ban fontos szerepet játszik a kapitalista válság-történet változatlan stabilitása?

Schmidt: Az imperialista világháborúk csak politikai tényállásokként merülnek fel, és nem gazdasági tényállásokként.

Cerutti: Szerintem is. A hozzárendelt osztálytudat konstrukciójában minden artikuláció, minden osztályrétegződés az empiria szégyenfoltjává degradálódik. Erről ma már tudjuk, hogy az osztálystruktúra használhatatlan sematizálása.

Krahl: Ezt még érintjük a kapitalista társadalmi folyamatok rossz természet-törvényes identitása által, amelyet a II. Internacionálé ideológiai konstruáltak meg, és egy jól meghatározott szinten módszertanilag is megalapoztak. Alfred Schmidt helyesen mondja, hogy ez egy politikai gazdaságtani könyv is. Ez azt jelenti, hogy Lukács átlátja a termelési folyamatot, a kérdés csak az, hogy miért nem találkozhatunk Lukácsnál közvetítés-kritikai reflexiókkal, amelyek a termelés és a cirkuláció valóságos összefüggésére utalnának? Az összes cirkuláció-kategória nála elsődlegesen a jogi formák kategóriáiként jelenik meg. Innen származik véleményem szerint a marxizmus mint legitimációs tudomány ambivalens dialektikája, és ezért vannak a *Történelem és osztálytudat*ban olyan

átlátatlan természetjogi mozzanatok – és ezt most megint a jelenlegi szituációra szeretném vonatkoztatni –, amelyeknek a magasan fejlett ipari társadalmakban meg kell szűnniük. Mivel a politikai harc szervezete a kapitalista áruforgalom meghatározott negációja. Ha igaz, amit Marx mond, hogy a „jövőbeli Jeruzsálemet” az anarchistákkal szemben nem egyszerűen a politikai harc szervezetében kell megvalósítani, hanem vannak szocializációs és fegyelmezési kategóriák is (a politikai harc követelményeinek megfelelően), akkor alapjában véve a politikai harc kommunista szervezetének kellene valóra váltania a polgári cserefolyamatok ideológiai ígétét. És ez az ideológiai ígétet a következő: a másik szabadságának érdekében mindenki aláveti magát a represszív értékabsztrakciónak. Marx igazolta, hogy ez pusztán ideológia. A partikuláris általános érdek valójában az individuumok háta mögött és feje fölött az egyedi egoizmusok abszolutizálásának bázisán konstruálódik meg. Ezt a represszív elvonatkoztatást (a saját szükségletektől való elvonatkoztatást, a mások emancipációjának érdekében) a kommunista szervezetnek először is a politikai harc törvényei szerint kellene végrehajtania. De be kell látnom, hogy ennek történeti konkretizálása óriási nehézségeket tartogat, és ezeket Lukács nem is tudta megoldani; és itt újra és újra visszaesünk az elidegenedéshez kötődő polgári gondolkodás legitimációs kategóriáihoz.

Cerutti: Számomra nem teljesen meggyőző az objektivizmusra vonatkozó ellenvetés Lukács kapcsán. És nehezemre esik a *Történelem és osztálytudat*ban megtalálni azokat a mozzanatokot, amelyek Lukácsot a sztálinizmus közelébe hozzák. Ez nehezemre esik, ha Lukácsnak ebben a korban képviselt politikai nézeteire gondolok, hiszen a Kun Béla-frakció szektássága ellen, az MKP bürokratizálódása ellen küzdött. Abban a tanulmányában, amelyet Rudas adott ki és Kun Béla ellen irányult, már 1922-ben kidolgozott valami olyasmit, amit a sztálinista párt-típus fenomenológiájának nevezhetnénk.¹⁹ És a későbbi Blum-tézisek is ebbe a vonalba illeszkednek. És még a későbbiek vonatkozásában is – szisztematikus szándékkal – csak nagy-nagy elővigyázatossággal mernék az objektivizmusról beszélni. Lukács szembefordult a II. Internacionálé objektivizmusával, a „szocializmusba való békés belenövés” bernsteini eszméjével, de ugyanakkor szembefordult az „objektív tények” opportunistá mensevizáló kezelésével is; nem akarván elfogadni a forradalmi folyamat megállásának tényét. (Végül is ugyaneből a „tényből” indult ki „a szocializmus egy országban való felépítésének” koncepciója is.) Ezen a ponton jelenik meg Lukács stratégiájában a szubjektivizmus, méghozzá az osztálytudat-elmélet formájában, ami sajátosan összefonódik a gazdasági luxemburgizmussal: a kapitalizmus gazdasági összeomlása máris bekövetkezett, és most török össze az „előtörténet” természettörvényszerűsége, és a történelmet végre a marxi értelemben az emancipált emberek tudatos ter-

¹⁹ Rudas 1922. Lukács tanulmánya a *Noch einmal Illusionspolitik* címmel jelent meg.

mékének lehet tekinteni. De nem áll olyan nagyon messze a marxi kiindulóponttól, mert azok, akik a történelmet tudatossá teszik, nem a testben létező emberek, hanem a párt a maga ideáltipikus alakjában. A forradalom egyrészt ugyan a proletariátus szabad tett-cselekvése, de másrészt a történelemfilozófia dialektikájának elkerülhetetlen eredménye is. A forradalom alternatívája pedig, a barbárság, a *Történelem és osztálytudat*ban nem sokkal több, mint a retorikai elijesztés eszköze. Objektivizmusról így szerintem csak abban az értelemben lehet beszélni, hogy a kontingenciát eltávolítjuk a történelemből, hogy – mint ahogy azt Habermas is felismerte²⁰ – az objektív lehetőség itt egybeesik a történeti szükségszerűséggel.

Schmidt: Éspedig itt és most. Nem perspektivikusan, hanem ebben a közvetlenségben.

Clausen: Ezt a kérdést aktualizálhatjuk is, ha szemünk elé idézzük az avantgárd-szervezetek szerepét a proletariátus emancipációjában. Lenin világosan látta a bolsevik párt szerepét az orosz objektív történelmi folyamat fényében: az orosz kapitalizmus fejlődésének szerinte szükségképpen össze kell ütköznie az autokrácia elmaradott elosztási és uralmi formáival. Mivel a polgári osztály túl gyenge ahhoz, hogy megvalósítsa a polgári forradalmat, ezért a polgári forradalmat, amely a cárizmus megbuktatásához fog vezetni, át kell alakítani a proletariátus forradalmává, még akkor is, ha ezzel csak a forradalmi tömegek közvetlen szükségleteit elégítjük ki.²¹ Az avantgárd szervezetre, a forradalmi pártra hárul az a szerep, hogy a munkásosztályt felvilágosítsa a maga szerepéről, akcióit alátámaszsa és irányítsa, és így válik képessé arra, hogy a polgári demokráciát átvezesse a szocializmusba. Rosa Luxemburnál már nem a polgári és a proletár-forradalom dialektikája áll előtérben, hanem inkább a reform és a forradalom dialektikája. Kétségtől igaz, hogy Luxemburg számára a kapitalizmus gazdasági fejlődése objektíve meghatározott, a politikai fejlődéstendencia viszont sokkal határozatlanabbá vált. Rosa Luxemburg számára nem az a döntő, hogy a szervezet két szervezetté válik szét, különböző forradalmi stratégiákkal, hanem az, ahogyan a tömeg a maga szervezetéhez viszonyul. A spontaneitás Luxemburg szerint olyan emancipációs mozzanatot jelöl, amely nemcsak a polgári társadalommal áll szemben, hanem a szervezetek eldologiasodásával is. A tömegek nevelését Luxemburg elsősorban a harchoz köti, a vereséghez és a forradalmi hatalom gyakorlásához.²² Az 1917 és 1923 közötti szituáció, amelynek vége felé Lukács megírta

²⁰ Lásd Habermas 1963. 323.

²¹ „A 20. századi Oroszországban való előrehaladás, amely forradalmi úton meghódította magának a republikanizmust és a demokratizmust, lehetetlen anélkül, hogy ne lépjenek tovább a szocializmus felé” (Lenin 1974. 369–370).

²² „A proletár tömegek szocialista iskolázása a következőt jelenti: előadásokat kell tartani nekik, röplapokkal és broszúrákkal kell ellátni őket. Nem, a szocialista proletár-iskolának

a *Történelem és osztálytudat*ot, saját szavai szerint a „forradalom aktualitásával” és a „proletariátus ideológiai válságával” jellemezhető. De mivel ebben az időben éles választóvonal volt a kommunista és a szociáldemokrata párt között, Lukácsnak a „Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez” című fejezetben nem maradt más lehetősége, mint hogy az önnevelés és az emancipáció kérdését a számára egyetlen releváns forradalmi szervezethez rendelje hozzá. Ezáltal jött létre az a szükséglet, hogy a történelem objektív szükségszerűségének ugyanolyan fogalmát alkossuk meg, mint amilyenel már az orosz forradalom is rendelkezett. És ezzel máris felmerül e szubjektív-emancipációs mozzanatnak az objektivizmusba való visszavétele, amely úgyszólván már feltételezi a kapitalizmus mint világrendszer egységét, a kapitalizmus megalapozásától a mai napig.

Schmidt: Igen, ez egy lehetséges válasz Cerutti úr kételyeire; vagyis arra a kérdésre, hogy joggal beszélhetünk-e a lukácsi könyvnek az objektivizmus iránti vonzalmáról; miközben nagy nyomatékkal kiemeltük, hogy Lukács legnagyobb érdeme éppen abban áll, hogy az objektivizmus különböző változataival szemben a szubjektivitást hangsúlyozza.

Krahl: Igen, de én úgy gondolom, hogy ezen a ponton vissza kellene kanyarodnunk ahhoz, amit Oskar Negt mondott. Azok a történeti motivációk, amelyekből kiindulva a tiltakozási mozgalmak a késő kapitalista ipari metropoliszokban felvetik az emancipációs és tudati kategóriákat, mégis csak mások, mint azok a történeti motivációk, amelyek Lukácsot a *Történelem és osztálytudat* megírásakor mozgatták. Ezek Lukácsnál a revizionizmus-vitával való állandó összefüggésben merültek fel, ahogy ezek a II. Internacionáléban előtörttek. Lukács elsősorban az eldologiasító tendenciák ellen polemizált, vagy ha úgy akarjuk, az ellen, hogy a kapitalizmust egyfajta második természetnek tekintsük. A mi esetünkben viszont a munkásmozgalom szétverése a fasizmusban, éppen Németországban, és a kapitalista állam intervenciós képességének tapasztalata (és ehhez hozzáfűzhetjük azokat a következményeket, amelyek – akcidentális vagy szubsztanciális értelemben – a kapitalizmus válságtörténetére nézve adódnak) a következő belátáshoz vezet: egy magas szintűen fejlett, civilizált szükséglet-kielégítés továbbra is megköveteli, hogy a bérmunka a munkaerejének élet-tevékeny részét áruként leválassza magáról. Ennek következtében pedig a tömegek tudata be van zárva a közvetlen szükségletek kielégítésének bűvös körébe. Így a szükséglet-kielégítés színvonalának emelkedéséből még egyáltalán nem következik, hogy az uralmi és a kizsákmányolási folyamatokkal szembeni szenzitivitás növekedne. Ezt a kérdést például Marcuse (a gyermekekre utaló megjegyzések formájában) úgy vetette fel, hogy a biológiai-individuális elemek ösztönelméleti

minderre nincs szüksége. Az iskolázás a cselekvésen keresztül történik” (Luxemburg 1966a. 200).

értelemben hogyan alakítják át a szükséglet-struktúra és a szükséglet-kielégítés egészét? Mindezek a mozzanatok azonban még nem folyhattak bele a *Történelem és osztálytudat* emancipációs kategóriáiba. Ugyanakkor egyrészt középponti jelentőségűek mint a II. Internacionálé szervezet-történetére adott válaszok, és másrészt (amire Negt utalt) a lenini párttípus sikerkarakterét tekintve, amelyet az egyetlen sikeres forradalommal szoktak azonosítani, vagyis az októberi forradalommal. Ezek nem elsődleges reakciók a szükséglet-kielégítés és a termelési mód megváltozott struktúrájára, ahogyan az a szabad versenyos kapitalizmusból a monopolkapitalizmusba való átmenet során adódott, és ahogyan azt mi a faszizmus tapasztalatából kiindulva ismerjük.

Schmidt: Ezt én korábban úgy fogalmaztam meg, hogy Lukácsnál az imperialista világháború és a kapitalizmus néhány új jelensége inkább a politikai dimenzióban, mint a maga speciális gazdasági dimenziójában jelenik meg. Nem lehet véletlen, hogy a *Tőke* első kötetét, a „marxi rendszert”, ahogy a szociáldemokrata gondolkodók kifejezték magukat, egyszerűen mint olyant állva hagyja. És ettől az egész Frankfurti Iskola is szenvedett. Adorno nem ritkán beszélt a gazdasági elméletről, de mindig megállapította, hogy az ma már nem helytálló. Mi ezt az elméletet érvényesnek fogadtuk el, és mindig azt mondtuk: a rendszer már megvan, most az alkalmazása következik. Én el tudnám képzelni az „alkalmazásnak” egy olyan esetét, amely önmagát kérdőjelezi meg. Valószínűleg szükségünk lenne olyan új gazdasági kategóriákra is, amelyek túlmutatnak a pusztá szociálpszichológián, ahogyan azt például Herbert Marcuse kidolgozta. Ezért gondoljuk azt, hogy a közgazdaságtant újra meg kell alapozni.

Krahl: Az objektív gazdasági válságfolyamat megváltozása az állami intervencionizmusnak, valamint a kapitalista szükséglet-kielégítés előrehaladásának köszönhetően (miközben az emancipatív szükségleteket eltűnnek), természetesen felveti a megvalósítás problémáját: vagyis a forradalmi osztálytudat kialakításának és a munkásosztály politikai nevelésének kérdését. Ehhez Lukácsnál nem találunk kiindulópontokat. Majdnem azt mondhatjuk, hogy a megvalósítás kérdése Lukácsnál fel sem merül. (*Schmidt:* a történelem szubjektuma számára rejtve marad.) Igen, egyszerűen feltételezi azt. (*Schmidt:* és ez teszi ki az objektivitás-karaktert!) (*Cerutti:* erről van szó!)

Claussen: Én csak arra szerettem volna rámutatni, hogy éppen az emancipatorikusan bevezetett fogalmak eliminációja Lukácsnál elsősorban a módszerre vezethető vissza, és arra, ahogyan az elméletet értelmezi. Az emancipatorikus mozzanatok ugyanis valóban pusztá mozzanatokká válnak azáltal, hogy a kapitalista társadalmat már mindig mint bírálta elfeltételezi. A *politikai gazdaságtan bírálata*nak emancipációs tartalma többé nem aktualizálható.

Krahl: A politikai gazdaságtan bírálatát megírták, és a proletariátus létezik... ez a priori... (Schmidt: Fegyvert lábhoz!)

Negt: Furio Cerutti, amikor Wilhelm Reichre hivatkozott, utalt arra, ami Lukácsnál teljesen hiányzik: vagyis a reális szükséglet-struktúra és a proletariátus politikai érdekének megváltozására. Ez nem véletlen. Ha pontosabban megvizsgáljuk Lukácsnál a szükséglet fogalmát, akkor észrevehetjük, hogy történetitlen, naturalista szükséglet-fogalmat használ. Lukács a kategoriális aspektus bekorlátozása miatt semmit sem tud hozzátenni ahhoz a felismeréshez, hogy a kapitalizmus képes lehet arra, hogy nemcsak a proletariátus forradalmi energiáinak nagy részét nyomja le a fasiszta fejlődésbe, és ezáltal deformálja azt, hanem arra is (és ez mindenekelőtt a fasiszta társadalmi rend összeomlása után vált jelentőssé), hogy a munkásokat a szükséglet-kielégítésnek egy olyan szintjén tartsa, ami tovább nehezíti az osztálytudat kialakítását. Lukáccsal szemben nem lehet megfogalmazni azt az ellenvetést, hogy nem látta volna a proletár tömegekben belüli fasiszta tendenciák lehetőségét, hanem inkább azt kell mondanunk, hogy elméletében nincsenek olyan kategóriák, amelyek alkalmasak lennének a tapasztalati összefüggések kritikai feldolgozására. És éppen Wilhelm Reich volt az, aki már a húszas évek végén az osztálytudat szubsztancializált fogalmában és a proletariátus történeti missziójában elméletileg feltárta azt, ami a munkásmozgalom katasztrofális vereségében véres realitássá vált. (A hivatalos marxizmus-leninizmus már Mussolini győzelmét sem vette komolyan, legalábbis semmilyen következménye sem volt a társadalomelméletre nézve.) Reich nagyon világosan látta az osztálytudat (amelynek képviselőit mind a kommunista, mind a szociáldemokrata pártok igényt tartottak) és a proletariátus valóságos helyzete közötti illuzórikus és politikailag messze ható következményekkel járó összefüggést. E pártok és tömegszervezetek tehetetlenségét a fasiszmus jelenségeivel szemben teljesen megerősítették a proletariátus ambivalens szükségletstruktúrájára vonatkozó elemzések.

Krahl: Ez a materialisztikus-empirikus szubjektív dimenzió Lukácsnál teljesen kiesik, de Reichnél is nagyrészt a vulgármarxista módon megragadott szexuál-ökonómiára szűkül le.

Negt: Ez az empirisztikus leszűkítés kétségtelenül jelen van. Én itt csak a korai munkákat tartom szem előtt, a *Fasiszmus tömegpszichológiája* és a *Mi az osztálytudat?* című tanulmányokat. De azt hiszem, ma már eljött az ideje annak, hogy a reichi koncepciót alávessük egy metodológiai kritikának. Szerintem mindenképpen megmarad az a nagy érdeme, hogy elsőnek tárgyalta a proletariátus komplex szükségletstruktúráját, és mérlegre tette ennek következményeit a politikai osztályharc tekintetében. Mert ki látta azt a marxisták közül (akik nem tudnak betelni a maguk ortodoxiájával), hogy a szexuális gátlások

szorongást okozhatnak, és ez a szorongás a forradalmi változásokra is hatással lehet? Hogy a polgári család-struktúra bizonyos értelemben a proletariátusban is tovább egzisztál, és autoriter beállítottságokat hív életre, amelyek általában a fennálló rendhez való alkalmazkodást támogatják? Amíg Lukács ezt a problémát úgy fogalmazza meg, hogy a proletariátus még nem ragadta meg adekvát módon a maga osztályhelyzetét, addig Reich kimutatja, hogy a cselekvésének hordozó eleme semmiképpen sem értelmezhető az osztálytudat homályos, át-nem-látott anticipációjaként, hanem a tudatának struktúrájában éppúgy, mint a pszichikus energiáiban már mindig is benne van a forradalmi érdekek és szükségletek reakciós átértelmezésének lehetősége. Amit Wilhelm Reich (hogy ezt lerövidítve kimondjam) a fasiszmus elemzésével és a köznapi érdekek és szükségletek politizálódásának elhanyagolására vonatkozó kritikával nyújtott, az rendkívüli jelentőségű a késő kapitalista körülmények között létező munkás-mozgalom elméletére nézve. (Gondoljunk csak arra a nagyon provokatív tényre, hogy a fasiszta mozgalmon belül vannak olyan frakciók – mint például az SA –, amelyek eredetileg erős proletár elemet képviseltek, és a forradalmi energiákat baloldali fasiszta formában meg tudták kötni.) Az osztálytudat (ahogy azt Lukács totalitás-tudatként és objektív lehetőségként megragadja) és a szükségletek és érdekek materialista módon konkretizált szubjektív dimenziója (amelyekről Reich beszél) közötti konkrét, történetileg változó viszonyt véleményem szerint a politikai gazdaságtannak, mint a forradalom elméletének kellene megragadnia. E dialektikus viszony szisztematikus újra-meghatározása az újbaloldal egyik legnagyobb kihívása.

Krahl: A szükséglet-fogalom materiális-naturalista meghatározottságát Marx és Engels sohasem adták fel.

Schmidt: Igen, de történetalakító jelentőségét tekintve mégis elég csekély szerepet tulajdonítottak neki. Azt hiszem, a Feuerbachon való átlépés túlzottan gyors volt. Ezen a ponton valamit be kellene pótolnunk.

Krahl: Azt lehetne mondani, hogy a pszichoanalízis kategóriái lehetővé teszik a szükséglet-fogalom és az emancipációs és reprodukciós potenciálok (amelyeket Marx ebbe belehelyezett) konkretizációját, egy olyan materiális szubjektivitás értelmében, amely természetesen kizárja a lukácsi totalitás-fogalmat, ahogy mi itt bemutattuk. Szinte azt lehetne mondani, hogy a *psychologia rationalis* idealisztikus mozzanatai még jelen vannak az ő tudat-fogalmában.

Schmidt: Ami a marxizmus egy korábbi fokán már abban is megjelenik, hogy Marx és Engels túlzottan gyorsan fordítottak hátat a feuerbachi szenzualizmusnak egy gazdasági-történeti analízis kedvéért. Az annak absztraktságára való jogos utalással, amit Feuerbach „embernek” nevezett, az emberi valóság néhány

természeti aspektusát túlzottan gyorsan szociologizálják. Ami Marcuse legutóbbi munkáiban „természeti” szükségletként jelenik meg, ami először olyan meglepő megfogalmazásban bukkan fel, mint a szocializmus „biológiai alapja” vagy az „új szenzibilitás”, erre utal. A természet alábecsülésének már hosszú története van, és nem tekinthető véletlennek, hogy a kapitalizmus egy későbbi fokán ez a pszichikai-materiális elem a marxizmuson belül újra felszínre tör. Elméletileg és gyakorlatilag sem lehet többé elnyomni.

Negt: Ami empirikus-analitikus szinten Feuerbach és mások elutasításában megmutatkozik, annak politikai szinten az anarchizmussal folytatott vita felel meg. (Krahl: erről van szó!) Az anarchizmusban is benne vannak a társadalommal szemben megfogalmazott szubjektív igények vagy szükségletek. És ez azt jelenti, hogy ezeknek az anyagi–természeti–érzéki mozzanatoknak az elutasítása a szükségletfogalomban arra fog kifizetni, hogy a tudati és szervezeti fogalmak mind elméleti, mind politikai-gyakorlati szinten (és ez természetesen összefügg a tudás-karakter fogalom polgári mozzanataival) közvetlen kapcsolatba kerülnek az absztrakt munka jogi-formális ideologizálásával. Egy bizonyos szinten már Lukácsnál is ez a helyzet. Ugyanakkor még mindig van egy pont, amelyről még egyáltalán nem beszéltünk. Arra gondolok, hogy Lukács későbbi fejlődése törésnek tekinthető-e, személyes és elméleti értelemben? Úgy néz ki, hogy a sztálinista fázisba való átmenet nem valóságos törés.

Schmidt: Ezt a művészetelméletével természetesen jobban lehet igazolni, amelyben tulajdonképpen mindig a klasszicista szépségeszmény foglya maradt, amit könnyen össze lehetett egyeztetni a sztálinista művészetpolitikával. Ezen a téren a kontinuitás sokkal egyértelműbb, mint a filozófia terén.

Krahl: Ez a kezdetre nézve (*Claussen:* a II. Internacionálétól a III.-ig, ez tekinthető egy egységnek) igaz, Lukács kezdettől fogva elkötelezte magát a művelt polgárság újhumanizmusa és klasszicizmusa iránt. Amikor a Magyar Tanácsköztársaság kultúráért felelős népbiztosa volt (ez anekdotaszzerűen jól illusztrálhatja ezt az összefüggést), az éhínség és a forradalom idején nagy plakátokat tétetett ki, amelyeken nagyjából ez állt: a színházban szocialista darabokat kell játszani, és ha ezek repertoárja kimerült, akkor át kell térni a klasszikus darabokra. Ez karikatúrisztikusan mutatja a művelt polgárság kultúrája iránti mély elkötelezettségét.

Schmidt: Én az olyan meghatározó esztétikai kategóriákra gondoltam, mint a „tipikusság”, az „általános és a különös egysége”, amelyek Lukácsnál a német klasszikára, és mindenekelőtt Goethe-re vezethetők vissza. Itt inkább terminológiai, mint tárgyi átalakulásról van szó. Ilyen az „értelem-immanencia” is a korai regényelméletből: az a gondolat, hogy az objektív világ önmagában értelmes,

nagyon metafizikai módon hangzik. Lukácstól egész életében távol állt a nihilizmus betegsége. Aki sohasem irtózott a polgári kultúrától, akár annak legjelentősebb termékeitől, az igazából sohasem értette meg. A speciális modernségről Lukácsnak alig-alig voltak szellemi tapasztalatai.

Krahl: De ezt sokkal szisztematikusabban is ki lehetne fejteni. Mi kezdetben azt mondtuk, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban a forradalmi jelenkortörténet kritikai-spekulatív feldolgozását nyújtja. A forradalmi jelenkortörténet ilyen spekulatív megragadásához azonban hozzátartozik az az ambivalencia, hogy ebben a spekulatív absztrakciós folyamatban a konkrét történelem részben elpárolog. A szervezet és az osztálytudat fogalmához hozzátapad egyfajta rossz *aprioritás*. És szerintem ez a spekulatív megközelítés bizonyos szinten még a kései Lukácsnál is – mégpedig ott, ahol a konkrét történelem megragadásáról beszél – megvan. A mindennapi élet kategóriája, amelyet fenomenologikusan vezetett be a maga esztétikájába, ontológiai kategória; és vele együtt a történelem is, ahogy mostanában használja (éppen Nicolai Hartmann fogalmaira támaszkodva) olyan kategória, amely lehetetlenné teszi a Szovjetunió által képviselt országok társadalmi realitásának bírálatát. Tulajdonképpen eltereli a figyelmet az elidegenedés és a mindennapi élet kérdéséről azzal, hogy elvonatkoztat a ma koegzisztáló különböző társadalmi formációktól.

Schmidt: Azt, hogy egy ilyen vita nem helyettesítheti a lukácsi életmű gazdagságát, mondanunk sem kell. Lukács bizonyos szövegei és a legfontosabb dokumentumok közül néhány benne lesz a kötetben. Ez olyan állásfoglalásokat tartalmaz a *Történelem és osztálytudat*tal szemben, amelyek mind politikailag, mind a mostani filozófiai álláspontja miatt jelentősek. Utalnunk kellene arra is, hogy Lukács időközben kísérletet tett rá, hogy néhány itt felvetett kritikai szempontot megfontoljon.

Cerutti: A *Történelem és osztálytudat* új kiadásához 1967-ben írt előszó használható kiindulópont lenne ahhoz, hogy a korai és a kései Lukács egymáshoz való viszonyát megvizsgáljuk. Arra kellene törekednünk, hogy a mai Lukács helyes meglátásait a *Történelem és osztálytudat*nak az idealizmusba való visszaeséséről megkülönböztessük egy olyan ortodox-leninista kiindulóponttól, amelyet az önkritikája már a harmincas évek elejétől szem előtt tartott. Azt kellene tehát megmutatnunk, hogy a materialista elmélet dialektikus kiindulópontja hogyan kerül elnyomásra a *Történelem és osztálytudat*ban; mégpedig egy reál-ontológiai rendszer irányába mutató fejlődés során. Ez a fejlődés a lenini visszatükrözésemélet átvételével veszi kezdetét. Ennek azonban nem kell arra kényszerítenie bennünket, hogy osszuk azt a súlyosan elítélő véleményt, amelyet például Adorno fogalmazott meg az „ortodox Lukácsról”. Ezzel kapcsolatban még szeretném felvetni azt a kérdést, hogy azok az irodalomtörténeti és filozófiai írások,

amelyekben Lukács alkalmazni vélte a visszatükrözés-elméletet, valóban ennek határai között maradnak-e. Én azt hiszem, hogy van egy szakadék a Lukács által elvégzett történeti-szociológiai munka és nem teljesen kifejtett ismeretelmélete (amely nem határolódik el kritikailag a Lenintől átvett leképezés) között. Ne felejtsük, hogy Lukács a visszatükrözés-elméletet a marxizmus történetében elsőként (a *Materializmus és empiriokriticismustól* eltérően) nem a természet megismerése, hanem egy történeti anyag kapcsán fejt ki. Ennek eredménye pedig sokkal dialektikusabb, mint ahogy azt Lukács önértelmezése alapján gondolhatnánk.

Fordította: Weiss János

IRODALOM

- Cerutti, Furio – Detlev Clasussen – Hans-Jürgen Krahl – Oskar Negt – Alfred Schmidt (szerk.) 1971. *Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Diskussion und Dokumentation*. Amsterdam, Verlag de Munter (*Schwarze Reihe*, 12).
- Habermas, Jürgen 1963. *Theorie und Praxis*. Berlin–Neuwied, Luchterhand Verlag.
- Horváth Zoltán 1966. *Die Jahrhundertwende in Ungarn*. Berlin–Neuwied, Luchterhand Verlag.
- Lenin, Wladimir Iljitsch 1973. Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück. In uő: *Werke*. Berlin, Ditz Verlag. 7. kötet. 197–420.
- Lenin, Wladimir Iljitsch 1973a. Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück. Eine Antwort Lenins an Rosa Luxemburg. In uő: *Werke*. Berlin, Ditz Verlag. 7. kötet. 480–491.
- Lenin, Wladimir Iljitsch 1974. Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen soll. In uő: *Werke*. Berlin, Ditz Verlag. 25. kötet. 327–377.
- Lukács, Georg 1921/1967. Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei. *Die Internationale*, 6. sz. Újranyomása in Lukács, Georg 1967. *Schriften zur Ideologie und Politik*. Berlin–Neuwied, Luchterhand Verlag.
- Lukács, Georg 1921/1967a. Zur Frage Bildungsarbeit. *Jugend-Internationale*, 2/7. Újranyomása in Lukács, Georg 1967. *Schriften zur Ideologie und Politik*. Berlin–Neuwied, Luchterhand Verlag.
- Lukács, Georg 1923/1967. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin. Újabb kiadása: Amsterdam, Verlag de Munter.
- Lukács, Georg 1924/1967. *Lenin. Studien über den Zusammenhang seiner Gedanken*. Wien. Új kiadása: Neuwied–Berlin, Luchterhand Verlag.
- Lukács, Georg 1963. *Die Theorie des Romans*. Berlin–Neuwied, Luchterhand Verlag.
- Lukács György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- Luxemburg, Rosa 1966. Massenstreik, Partei und Gewerkschaften. In uő: *Politische Schriften*. Frankfurt am Main. 1. kötet. 135–228.
- Luxemburg, Rosa 1966a. Unser Programm und die politische Situation. In uő: *Politische Schriften*. Frankfurt am Main. 2. kötet.
- Luxemburg, Rosa 1968. Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie. In uő: *Politische Schriften*. Frankfurt am Main. 3. kötet. 83–105.
- Reich, Wilhelm 1934/1968. *Was ist Klassenbewusstsein?* Verlag für Sexualpolitik. Utánnymás: Amsterdam, Verlag de Munter (*Schwarze Reihe*, 4).
- Rudas, Ladislaus (László) 1922. *Abenteurer- und Liquidatorentum. Die Politik Béla Kuns und die Krise der KPU*. Wien.

LENDVAI L. FERENC

Lukács György racionalizmusa Kelemen János angol nyelvű kötete*

Kelemen János kötetének tartalma az itthoni olvasók előtt is ismert lehet, mivel, amint a szerző az *Előszó*ban utal rá, az itt az angol nyelven olvasók számára publikált anyag az elmúlt évtizedekben (1987 óta) Magyarországon – és részben külföldön is – különböző fórumokon magyar és/vagy angol nyelven megjelent írásokon alapszik (viii). Ezek azonban, az angol nyelvű kiadás számára összegyűjtve, megformálásukban természetesen átdolgozásra kerültek. A kötet megjelenésének időszerecsőségére mindenekelőtt az a tény utal, hogy Lukács György életműve és gyakran személye is az utóbbi időben vagy méltatlanul negligálódott, vagy hamis színben lett bemutatva, bár külföldön talán nem olyan mértékben, mint idehaza. Külföldön viszont Lukács művei, a német és részben a francia nyelvterületről eltekintve, korábban kevésbé voltak ismertek, az 1990 óta eltelt időben pedig ez az ismertség nemcsak általánosságban, de még német nyelvterületen is csökkent. (Ez természetesen összefügg a „létező szocializmus” hivatalos ideológiájaként bemutatott és meghamisított marxizmus háttérbeszorulásával, még ha maga Marx általában a helyén maradt is, sőt az érdeklődés a művei

íránt állítólag kifejezetten nőni szokott a gazdasági válságperiódusok idején.) Ha kézbe vesszünk az utóbbi időben különböző világnyelveken (és esetleg magyar fordításban is) megjelent filozófiatörténeti műveket, akkor ez világosan kitetszik. Ezek Lukácsról általában nem közölnek külön fejezetet vagy portrét, mivel azonban tisztában vannak vele, hogy nélküle a 20. század egyik meghatározó áramlata, a Frankfurti Iskola ún. „kritikai elmélete” nem létezne, ezzel kapcsolatban mintegy lábjegyzetszerűen megemlékeznek róla is. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy az iskola mondhatni formális megalapításának a majna-frankfurti Goethe Egyetemen 1923-ban a Max Horkheimer által megszervezett Institut für Sozialforschung keretében, ugyanazon évben, Karl Korsch javaslatára rendezett *Marxistische Arbeitswoche* tekinthető, melyen Lukács személyesen is részt vett, de még inkább arról, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* hatása nélkül sem Horkheimer vagy Adorno, sem Marcuse vagy Habermas filozófiáját nem lenne lehetséges megérteni.

A szóban forgó kötet formálisan két, tartalmilag három részből áll. Az első rész címe: *To Supervise the Existence of Reason*, s ebben egy általános bevezetés után, melynek címe: *Language, Science, and Reason*, három fejezet következik: előbb a *Labor and Language. Lukács's Ideas on Language,*

* Kelemen János 2014. *The Rationalism of Georg Lukács*. New York – Basingstoke, Palgrave Macmillan.

majd a *Lukács's Conception of Science* (ennek két része a *Történelem és osztálytudat*, illetve *Az esztétikum sajátossága* tudományfelfogását elemzi), végül a központi jelentőségű *Lukács's Rationalism. In Defence of The Destruction of Reason*. A második rész címe: *Problems of Literary History and Aesthetics*, s első fejezete a művészet szabadságharcának lukácsi koncepcióját és Lukács irodalomtörténeti munkásságát elemzi, míg a második és a harmadik voltaképpen két exkurzus: az előbbi Lukács és Fülep Croce-kritikájáról, az utóbbi Lukács filmművészeti koncepciójáról (ennek Bárdos Judit a társszerzője). Tartalmi szempontból tehát a két fő rész közül az első alapvetően nyelv- és tudományfilozófiai jellegű, a második pedig irodalom- és művészetelméleti. Az első részből azonban részint már tematikailag, főleg azonban fontosságát tekintve kiemelkedik *Az ész trónfosztása* védelmében írt fejezet, mely, mint a szerző maga utal rá, bizonyos szempontból a könyv fő érvrendszerét (main argument) tartalmazza (x.). Nyilván nem ok nélkül kapta címül a könyv ennek a fejezetnek a címét. Ezért ezt a fejezetet egy harmadik fő résznek tekinthetjük, a jelzett másik kettő mellett: egy alapvető fontosságú ideológiatörténeti és ideológiakritikai résznek.

A *Bevezetés*ben a szerző röviden vázolja a nyugati olvasó számára Lukács fejlődésének főbb korszakait, mindenekelőtt a *Történelem és osztálytudat* korai, illetve *Az esztétikum sajátossága* (és az *Ontológia*) késői marxizmusának különbségét. E művek állnak ugyanis, az egyébként szintén a második periódusba sorolható *Az ész trónfosztása* mellett, Kelemen elemzéseinek középpontjában. Ugyanakkor rámutat, hogy itt mégis van egy bizonyos folytonosság, és pedig nem pusztán abban, hogy Lukács mindkét periódusban marxista álláspontot képvisel, hanem abban is, hogy ebben az álláspontjában különös hangsúly esik a racionalizmusra. Ez éppen az oly sokszor

(és sokszor nagyon is joggal) bírált *Az ész trónfosztás*ban mutatkozik meg a legföltebbben: nemcsak Alasdair MacIntyre nyugtázta pozitíve a tényt, hogy Lukács itt a racionalizmus–irracionalizmus szembenállást helyezi a materializmus–idealizmus ellentét helyébe (11), hanem, mint ismeretes, épp ez a tény váltotta ki a heves dogmatikus támadásokat is a mű ellen. Kelemen nem mulasztja el, hogy rámutasson: nyilvánvaló párhuzam áll fenn a lukácsi mű és Karl Popper műve, *A nyitott társadalom és ellenségei*, illetve Lukács és Popper idevágó álláspontja között (12). Habár Lukács – írja a szerző – nem nevezte magát „racionális-tának”, mégis, annak alapján, ahogyan különböző kérdésekben, mindenekelőtt az irracionalizmus elutasításában vagy a tudomány értékelésében folyamatosan állást foglal, „szükségképpen a racionalizmus egy bizonyos fajtájának modern képviselőjét kell látnunk benne” (5). Ebből a nézőpontból szemlélve, s figyelembe véve a kor általános és ezen belül a tudományfilozófia specifikus válságát, Kelemen úgy látja: „A lukácsi *oeuvre* recepciójának terminusai- ban, a megváltozott történelmi helyzet hatása nem volt kizárólagosan negatív. Ellenkezőleg, a jelen politikai változások tették lehetővé számunkra, hogy Lukács műveit új megvilágításban olvassuk, s ennek révén olyan dolgokat fedezzünk föl bennük, melyek korábban rejtve maradtak. [...] Egy olyan világban, amelyben látszólag hiányzik a kapitalizmus bármely gyakorlati alternatívája, fontosabb, mint bármikor, hogy képesek legyünk legalább elképzelni egy ilyen alternatívát. Valóban, amint azt Lukács egyik tanítványa, Mészáros István újabban erőteljesen hangsúlyozza, az emberiség jövője ama képességinktől függ, hogy elképzeljünk és megvalósítsunk egy alternatív világot” (5). Hasonlóképpen: „Nem kétséges, hogy Lukács egy olyan képet vázolt föl a tudományról, mely teljes mértékben különbözik azoktól az eszméktől [...], me-

lyek tipikussá váltak a poszt-neopozitivisták korszakban, olyan gondolkodók műveiben, mint Kuhn, Popper, Feyerabend és Lakatos. Elegendő itt földéznünk Lukács határozott elutasítását a tény-fetiszizmussal szemben, melyet a korabeli pozitívizmus képviselt az elszigetelt és elméletfüggetlen tények bálványozásával” (10). Kelemen szerint a racionalizmus védelmezése éppúgy áthatja Lukács nyelv- és tudományfilozófiai nézeteit, mint *Az ész trónfosztása* – épp e szempontból védhetőnek látszó – ideológiai kritikáját, vagy mint az irodalom és művészet történetével kapcsolatos állásfoglalásait.

Lukácsnak a nyelvre vonatkozó nézeteiről Kelemen először is leszögezi, hogy a filozófus természetesen a legcsekélyebb mértékben sem csatlakozik a filozófia ún. „nyelvi fordulatához”, sőt ellenkezőleg, ha Márkus György megkülönböztetésében gondolkodunk, akkor a „termelési paradigma” (*paradigm of production*), illetve „nyelvi paradigma” (*paradigm of language*) közti választásban nyilvánvalóan az előbbi mellett optál (19). Ugyanakkor a nyelvre vonatkozó állásfoglalásai koherens képet mutatnak: visszanyúlva *A német ideológia* elemzéseire és bírálva a marxista filozófiában egy időben teljesen egyoldalúan uralomra jutott pavlovi nézeteket (e bírálathól fejlesztette ki az ún. „1’ jelzőrendszer” koncepcióját), *Az esztétikum sajátossága* számos releváns gondolatmenetet tartalmaz a nyelv mibenlétére és sajátosságaira vonatkozóan. Ilyenek mindenekelőtt a mindennapi nyelvre, valamint a tudomány és a művészet nyelvére vonatkozó gondolatok, melyekben Lukács gyümölcsözően alkalmazza a mindennapok „egész embere”, illetőleg egy speciális szférára vonatkozóan „az ember egésze” megkülönböztetését (30). (Az eredetiben *der ganze Mensch* vs. *der Mensch „ganz”*, azonban már a *Heidelbergi esztétika* 1918-ban publikált egyetlen fejezete is ezeket a terminusokat használja a magyar változatban, méghez-

zá a fordító nevének föltüntetése nélkül.) Lukács végül is a munka (munkafolyamat, munkamegosztás) antropológiai sajátosságaira alapozza a nyelvre vonatkozó elméletét, mely nem valamiféle külön, vagy akár pusztán marxista kísérlet, hiszen olyan párhuzamok találhatók hozzá, mint Ferruccio Rossi-Landi, vagy éppen Hilary Putnam idevágó nézetei (36 sk.).

Kelemen lehetségesnek látja az implicit lukácsi tudományelmélet egyfajta rekonstrukcióját, korai és késői marxizmus esetében egyaránt. Úgy véli, a *Történelem és osztálytudat* tudományfelfogása elsősorban mint antipozitívizmus jellemezhető, hiszen Lukács tézisei sok más antipozitívista filozófiában is megtalálhatók. Lukács is úgy véli, hogy a pozitívista tudományeszmény azonos általában a tudomány eszméjével, ugyanakkor ő ezt a pozitívista tudományeszményt a polgári, csak a részletekben megnyilvánuló racionalitással is azonosítja. Így nemcsak azt a tudományelméleti dualizmust utasítja el, mely természettudomány és társadalomtudomány szembeállításában nyilvánul meg, hanem a hegeli–marxi totalitás elvét oly módon alkalmazza, hogy ennek során az egyes diszciplínák, legalább is a követelmény szintjén, nála valamiféle ösztudományban szintetizálódnak. Lukács persze csak végső soron beszél egy ilyen tudományról, a kutatási területek önállóságát gyakorlati szempontból szükségesnek ismeri el, s az egység követelését alapvetően úgy érti, hogy mindezek a részterületek végül a történelmi *egész* megismerésének eszközei legyenek. De milyen típusú reflexió lehet – teszi föl a kérdést e ponton a szerző – a történelmi folyamat egészére irányuló reflexió? A kézenfekvő felelet szerint nyilván történetfilozófiai, és pedig egy ún. „szubsztantív” történetfilozófia, mely a történelem *egészére*: nemcsak a múltra és a jelenre, de a jövőre is reflektál. Az ezzel járó nyilvánvaló módszertani nehézséget Lukács végül is úgy küzd le teoretikusan

– mondja Kelemen –, hogy már ma is egy *akart* jövő felől szemléljük és értjük meg a történelmi részjelenségeket. (56 sk.) És valóban: amikor Lukács a marxizmusban rejlő egyfajta *hítségéről* beszél, azt posztulálja, hogy ez ama „módszertani bizonyosságot” jelenti, mely szerint a történelmi folyamat tényszerűen a mi tetteinkben valósul meg (lásd a *Történelem és osztálytudat* magyar kiadásában: 268). Mindez természetesen Lukács művének grandiózus utopisztikus–messianisztikus mivoltára utal.

Ehhez képest *Az esztétikum sajátossága* realiztikusabb, egyszerűsége azonban prózaibb jellegű. Nincs szó többé valamiféle ösztudományról, viszont nincs szó a természettudományok módszereitől eltérő módon megalapozott társadalomtudományról sem. Sőt, nincs szó egyáltalán tudománykritikáról. *Az esztétikum sajátosságának* egyik központi gondolata szerint a tudomány *an sich* humanizáló jellegű, mégpedig a *dezanropomorfizálás* elve miatt. Ez ugyanis lehetővé teszi az ember, illetve az emberiség megszabadítását az objektív világ szemléletének hamis formáitól (vö. Weber *Entzauberung*-fogalmával). Ezért a korábbi tudománykritika itt a tudományosság védelmének adja át a helyet. Eltűnik továbbá – a lukácsi önkritikának megfelelően – a *Történelem és osztálytudat*ból ismert „azonos szubjektum-objektum”. A tudományos megismerést így viszont nem lehet önismeretként értelmezni, hiszen a társadalomtudományok éppúgy egy magábanvaló tárggyal állnak szemben, mint a természettudományok. Mégis – mutat rá Kelemen – a tudományosság védelmét hiba lenne valamiféle kritikátlanságnak tekinteni, hiszen a dezanropomorfizálásnak éppúgy át kell fognia az alanyt, mint a tárgyat, s itt az alany dezanropomorfizálása nem jelent dehumanizálást, jelent viszont önkontrollt és önkritikát (68).

Kelemen könyvének – amint fentebb már szó volt róla – központi témája már-

most, mindezek figyelembevételével, *Az ész trónfosztása* egyfajta védelmezése. A lukácsi életműnek kétségtelenül ez a leginkább vitatott, sokszor teljes egészében elutasított darabja. Amikor 1954-ben, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* címmel és alcímmel megjelent, maga ez az alcím is provokációnak hatott a német filozófusok számára. A könyv előmunkálatait Lukács már a háború, illetve annak befejezése előtt elkészítette (ezek megjelentek a budapesti Lukács Archívum kiadásában), s a könyv végéhez sebtében odacsatolt *Utószó: A háború utáni évek irracionálisúsáról* jól mutatja, hogy a szerző Hitlerrel csakugyan le akarta zárni a történetet. Az 1954-es évszám tehát voltaképpen félrevezető: a mű tényleges eszmetörténeti helyét az 1945-ös évszám fejezi ki. Ez volt az a pillanat, amikor – amint azt François Furet részletesen és alaposan bemutatja – részben a világháború elvesztése, részben a borzalmak egyidejű napvilágra jutása nyomán Hitler minden bűnéért Németországot és a németeket vonták felelősségre, és pedig visszamenőlegesen. (Hogy egy másik történészre utaljak Furet tézisével kapcsolatban: elegendő megnézni A. J. P. Taylor 1945-ben, több kiadásban és hatalmas példányszámokban megjelent művét, *The Course of German History*, amelyben már Luther is hitleristaként jelenik meg.) Ebbe a helyzetbe illeszkedik Lukács műve is. Nem teljesen jogtalanul: a nemzetiszocializmus értelmiségi elfogadottságának (a legismertebb példa természetesen Martin Heidegger) szellemi előzményeit keresni nem volt értelmetlen feladat. Helmuth Plessner *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* című könyve (1959) ugyanezzel a témával foglalkozik, sokszor egészen hasonló szellemben, s a szerző maga is utal a párhuzamokra Lukács művével. Mi volt hát az oka, hogy például marxizmustörténeti alapművében Leszek Kołakowski *Vernunft*

im Dienst des Dogmas cím alatt tárgyalja Lukácsot, Theodor W. Adorno pedig egy polémia hevében egyenesen a „die Zerstörung seiner eigenen Vernunft” kifejezést tartotta helyénvalónak odavágni? Itt ismét az játszik szerepet, hogy a mű keletkezésének valódi dátuma nem 1954, hanem 1945, vagyis nem a posztstalin, hanem még a sztalin korszak. A mű Kelemen szerint is ennek a korszaknak a tipikus terméke (71), s kétségtelen, hogy jóformán lehetetlen belőle három egymást követő mondatot úgy idézni, hogy ne akadjunk fönn a ma már szinte elviselhetetlen nyelvezeten.

Kelemen azonban úgy véli, ideje lenne végre megkülönböztetni – Croce Hegel-könyvére utalva – Lukács életművében és konkrétan e legvitatottabb művében is azt, ami „élő”, és azt, ami „holt” (uo.). A továbbiakban a könyv elemzései *Az ész trónfosztására* szorítkoznak ugyan, de ezeknek – *pars pro toto* – általános jelentőségük is van. Kétségtelen, mondja a szerző, hogy többnyire a konkrét elemzésekben, a helyenként briliáns részletekben fogjuk inkább megtalálni az „élőt”, s az általános filozófiatörténeti képben inkább azt, ami „holt”. Lukács előadásában ugyanis egy kérelhetetlen logika szerint végbemenő irracionalista hanyatlástörténet bontakozik ki előttünk, s a fasiszta ideológia végül úgy jelenik meg, mint a polgári filozófia eme hanyatlásának közvetlen következménye. Mindez nemcsak elvileg problematikus, hanem empirikusan is tarthatatlan, hiszen a modern filozófia (a német filozófiát beleértve) egészében véve nem nevezhető irracionalistának. Lukács figyelmen kívül hagyja a 20. századnak azokat a jelentős filozófusait (pl. a Bécsi Kört), akik az övéhez hasonló elkötelezettséggel bírálták az irracionalizmust. Egyébként sokszor Lukács is a faszizmus előtörténetének egyik elemeként, vagy inkább *lehetőségföltételeként* ábrázolja az irracionalizmust, nem pedig kizárólagos *okaként* (72). Az kétségtelen, hogy az irra-

cionalizmus valóban annak a válságperiódusnak egyik terméke volt, mely végül az első világháborúba, majd egyfelől a bolsevizmusba, másfelől a faszizmusba torkollott. A lukácsi elemzés ebből a szempontból tekintve – mondja Kelemen – egyenrangú riválisa lehet az irracionalizmus más magyarázatainak, mint amilyen például Popper magyarázata a filozófiatörténeten végighúzódo racionalizmus-ellenes támadásokról (75).

Lukács a kapitalizmus elemzéséből vezeti le az irracionalizmus mozzanatait. Az egyik ilyen mozzanat a pesszimizmus, mely alapvetően a fejlődés válságaiból és az általuk kiváltott válságerzetből következik, s amelyet elmélyít a burzsoáziának a saját történelmi sorsa fölötti aggodalma. Egy másik mozzanat a társadalom egész rendszerének és a történelmi folyamat egészének áttekinthetetlenlensége, mely azt látszik alátámasztani, hogy életünket az ész számára hozzáférhetetlen vak erők irányítják. Egy harmadik mozzanat a burzsoázia osztályérdeke, mely azt sugallja neki, hogy a történelmet irracionálisnak fogja föl. Lukács korábbi korszakának nyelvén azt lehetne mondani – írja mindezzel kapcsolatban a szerző –, hogy az irracionalizmus mintegy a burzsoázia „hozzárendelt osztálytudata” (74–75). Lukács hivatkozása itt az érdekekre, közelebbről a burzsoázia osztályérdekére, Kelemen szerint ugyanazt a kauzális struktúrát mutatja, mint az önbecsapások és vágyálmok pszichológiai magyarázatai. Az irracionalizmus Lukács ábrázolásában így egyrészt „reakció” a fejlődés bizonyos problémáira, másrészt „kitérés” e problémák tényleges megválaszolása elől. Ebből a „döntő jegyként” említett gesztusból vezeti le azután az irracionalizmus olyan tartalmi elemeit, mint az intuicionizmus, az arisztokratizmus, az agnoszticizmus, a relativizáló historizmus. Ez utóbbi vonatkozásában Lukács nem különbözteti meg a historizmus naturalista és antinaturalista változatát,

s úgy tűnik, szemében irracionalisták mindazok, akik általánosságban tagadják, hogy a történelemben akár természeti, akár történeti törvények érvényesülnének. További különbség Popperhez képest, hogy az irracionálisnak mint problémákra adott „reakciónak” a jellemzéséből adódóan, Lukácsnál az irracionálisnak nincs (saját) története, hanem lényegileg a modernítésre reagáló jelenség. Ez úgy értendő, hogy miután kialakultak a megismerés modern tudományos módszerei, *irracionálissá* vált a tudás korábbi misztikus értelmezéséhez való ragaszkodás (78).

A „kitérés” a fentebbiek értelmében – mutat rá Kelemen – nem föltétlenül áll szemben a problémaérzékenységgel, sőt inkább föltételezi azt, hiszen a Lukács által megrajzolt portrék szerint a nagy irracionalista gondolkodók nem annyira a problémák elől térnek ki, mint az általuk is sejtett megoldások elől, melyeket ugyanis különféle okokból nem tudnak elfogadni. Lukács már Pascalt is, akit az irracionális leg távolabbi előfutárának tekint, a „kitérés” eme problémaérzékeny gesztusával jellemzi; ugyancsak nagyfokú problémaérzékenységet fedez föl Nietzsche-nél, akiről helyenként a csodálat hangján beszél. Számos esetben úgy jellemzi az irracionálismust, hogy ez voltaképpen a racionalizmus gyöngeségeiből táplálkozik: az irracionális lehetősége abból adódik, hogy a racionalitás minden formája korlátozottnak mutatkozik a részrendszerek racionalitása és az egész rendszer irracionális közt, Marx által jellemzett ellentmondás fényében. A polgári filozófia racionalisztikus irányzatai ezért megmaradnak az analitikus *értelem* keretei között, ami valójában szintén „kitérés”, nevezetesen egy átfogóbb racionalitás, a dialektikus *ész* álláspontja elől. A Lukács által itt leírt összefüggés – utal rá Kelemen – például a tudományfilozófiában állandóan reprodukálódik: jól mutatják ezt a tudományos racionalitás mibenlétéről és lehetőségeiről

folytatott viták a pozitivista és posztpozitivist tudományfilozófiákban (79–81).

Kelemen két helyen is idézi Donald Davidson tételét, mely szerint mindig az szorult magyarázatra, ha valaki egy irracionális álláspontot választ, a racionalis álláspont választása nem: ugyanis minden intencionális cselekvésnek már önmagában van egy racionalis összetevője (73, 77). Ha mármint Popper szerint a racionalizmus/irracionális közti választásban egy lényegében önkényes döntés, Lukács szerint pedig az oksági meghatározottság játszik alapvető szerepet, akkor ez azt jelenti, hogy a döntés, és így a racionalizmus melletti döntés is, végső soron – legalábbis formálisan – mindkettőjüknél irracionális. Azonban amennyiben egyértelmű evidenciák és igaz ismeretek motiválják a racionalizmus melletti döntésünket, akkor ez a döntés mégsem tekinthető irracionálisnak, sem az önkényesség, sem a pusztán kauzális meghatározottság értelmében. Az irracionális hitek esetében viszont nem léteznek ilyen szempontok. Döntő motívum lehet itt az a belátás, hogy a racionalitás meg van alapozva az emberi történelemben, abban az értelemben ugyanis, hogy annak terméke, ha tehát erre a belátásra hivatkozunk, akkor azt választjuk, amivé az embert a történelme tette: magát az embert mint racionalis lényt. (Ez a megállapítás ugyanakkor egyáltalán nem érinti a történelem racionalis vagy irracionális voltának a kérdését, vagyis nem a történelem esetleges racionalitására vonatkozik.) A másik oldalról viszont könnyen megmutatható, hogy a totalitárius rendszerekben testet öltő irracionális mindig a történelem és az ember mint racionalis lény tagadásának bizonyult. Éppen erről szól – bár egyoldalúan, a szovjet totalitarizmus irracionális voltát elhallgatva – *Az ész trónfosztása*: az irracionális választását Davidson idézett tétele értelmében mint már önmagában irracionális és paradox választást mutatja be (83).

A könyv második – rövidebb – részének első fejezete Lukács irodalomtörténeti tevékenységét vizsgálja. Túllontúl közismert ezzel kapcsolatban Lukács (heves bírálókat kiváltó) klasszicista ízlése, melyet Kelemen is fölemlít, utalva rá, hogy esztétikai érdeklődésének két alapvető tájékozódási pontja egyrészt a német klasszika, másrészt a 19. századi (francia és orosz) realizmus volt. Ez egyaránt vonatkozik fiatalkori és későbbi érdeklődésére: Kelemen a görög tragédiákat, továbbá Dante, Goethe, Balzac, Dosztojevszkij és Thomas Mann nevét említi, mint akik Lukácsot mindvégig elsődlegesen foglalkoztatták (86). Idézi Lukács szavait a 19. század központi jelentőségéről, amely ugyanis Goethe és Heine, Balzac és Stendhal, Tolsztoj és Dosztojevszkij, s nem utolsósorban Hegel és Marx százada volt (91). E tényállásból azután eléggé logikusan következik ellenszenv a 20. század „modern” művészetével szemben. (Ezért a különben mintaszerűen szerkesztett *Esztétikai írások 1930–1945* főlegesen szépíti a dolgot, amikor egyik ciklusának „A 19. és 20. század dicsérete” címet adja.) Kelemen rámutat azonban, hogy itt nem pusztán Lukács egyéni ízléséről vagy éppen egyéni tévedéseiről van szó. (Ismertek ugyan a Lukács intencióit egyébként alkotó módon követő Hauser Arnold szavai, miszerint Lukács azért nem lehetett jó kritikus, mert „nem volt minőségérzéke”, a valóságban azonban inkább akkor veszítette el a minőségérzékét, amikor bizonyos prekoncepciókat érvényesített, mint Balázs Béla, Paul Ernst, vagy akár Dosztojevszkij esetében.) Ugyanis a művészet és irodalom nagy klasszikus korszakai – hangsúlyozza, részben Fehér Ferenc nyomán, Kelemen – egyúttal a racionalista világszemlélet nagy korszakai is voltak: „Igen, tekintet nélkül [Lukács] személyes preferenciáira, tudjuk, hogy szoros kapcsolat van klasszicizmus és racionalizmus között; valóban, ilyen vagy olyan formában, a racionalizmus befolyásolta az

európai klasszicizmust, fejlődésének minden fokán” (87). A fejezet nem ok nélkül viseli, *Az esztétikum sajátossága* megfelelő fejezete nyomán, az *Art's Struggle for Freedom* címet: ahogyan a racionalizmus a filozófiában, úgy a klasszicizmus a művészetben az ember szabadságáért áll ki valamilyen formában. (A fiatal Lukács még egyértelműen klasszicizmusról beszélt, később ezt a „realizmus” fogalmával helyettesítette.) Egészen különleges, egyedülálló hely illeti meg ebben a szabadságharcban Dante *Isténi Színijátékát* és Goethe *Faustját* (ez a *Divina Comoedia* mintájára már korán a *Divina Tragoedia* nevet kapta). És Lukács nemcsak Goethe, hanem Dante művének kardinális jelentőségét is fölismerte, mégpedig annak ellenére, hogy a Goethétől átvett „szimbólum vs. allegória” választásban az előbbit preferálta az utóbbival szemben. Amint a könyv e részének második fejezete részletesen bemutatja, Dante megértésében hatalmas volt rá a részben Fülep Lajos közvetítésével földolgozott Croce elmélete is.

Az esztétikum sajátossága egyik alapgon dolata mármint az a szemrehányás, hogy a modern művészet leteszi a fegyvert „a művészet szabadságharcában”. Vagyis ebben az esetben sem Lukács személyes ízlésének rokon-, illetve ellenszenvéről, hanem egy elvi-elméleti álláspontról van szó. De ha ezek után az ember esetleg bizonyos szkepszissel közeledne a mű ama fejezetéhez, mely a *par excellence* modern, 20. századi művészeti ágról, a filmművészetéről szól, kellemes csalódás éri. Lukács ugyanis nagyra értékeli a film művészetét. És ennek lehetősége és oka éppen abban rejlik, hogy a film a kifejezetten 20. századi, modern művészet, melynek a korábbi időszakokban csak nagyon közvetett előzményei voltak: ezeket a „filmszerű” művészeti megnyilvánulásokat Hauser Arnold, aki szerint a 20. század művészete „a film jegyében” áll, gondosan számba veszi nagy művében, *A művészet és az irodalom társa-*

dalomtörténetében. Minden más művészeti ágban egy hatalmas történeti folyamat előzi meg a 20. századi alkotásokat, és hiába akarnánk, lehetetlen megszabadulnunk az előzményekkel való összetetéstől. Picasso egy olyan folyamat végén áll, mely valamikor Giottóval kezdődött, és nem állhat ezen a folyamaton kívül, vagy ha igen, *tant pis*. Amennyire az ilyesmit egyáltalán meg lehet ítélni, Picasso tehetsége semmivel sem marad alatta zsenialitásban a Giottóénak, míg azonban e tehetséggel Giotto megalapozta, Picasso fölbomlasztja az európai festészetet. Ezért ha vannak – és persze vannak – modern műalkotások, az a paradoxon érvényes rájuk, hogy ennél inkább modernnek, annál kevésbé művésziek, s megfordítva, ennél inkább művésziek, annál kevésbé modernnek. Mert a modern művészet korszaka, hogy Hegel sokszorosan félreértett kifejezését használjuk, a művészet korszakának vége. A film viszont éppen azért tud igazi modern művészet lenni, mert minden más művészeti ág helyére lép, mint valódi *összművészet*.

Lukács persze éppoly kevésbé filmelméleti szakember, mint ahogyan nem volt nyelv- vagy tudományfilozófus sem. A filmre vonatkozó fejtegetései – melyekben nem röstellte fölhasználni olyan kiváló filmelmélet-írók eszméit, mint Balázs Béla, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer – mégis koherens és meggyőző képet mutatnak. Amint Kelemen János (és szerzőtársa, Bárdos Judit) bemutatják, Lukács fölismeri a filmművészet legalapvetőbb sajátosságait: hogy ugyanis egy film kiindulásában a valóság lefényképezése, ez azonban csak megalkotásának első fázisa, melyet az alkotás egy második fázisa, a művészi megformálás (vágás stb.) követ. E második fázisban az alkotóknak – épp az új technikai lehetőségek révén – szinte korlátlan lehetőségük van, a realiztikus ábrázolásból kiindulva,

fantázia- és álomképek stb. létrehozására is. Lukács ezt a folyamatot – talán nem túl szerencsés szóval, de érzékletesen – „kettős visszatükrözésnek” nevezi. A művészi eredményt, mely a filmalkotók (elsősorban a rendező) munkája nyomán létrejön, egy sajátos *hangulati egység* fogja össze és teszi szuggesztívvé: ez a kategória itt a más művészeti ágakban alkalmazott *egyenemű közege* megfelelője. Mi sem mutatja jobban a film *összművészet* jellegét, mint az a tény, amelyre Lukács rámutat: belső affinitás áll fenn a konkrét képi (mozgóképi) világ megjelenése, és a legabsztraktabb művészeti ág, a zene között. Nem volt véletlen, hogy már a némafilmekhez is zongorakíséretet adtak, s az sem, hogy a nagy filmzenék zeneműként tudnak önállósulni (Sosztakovicstól Morriconéig). A filmnek ez a sajátos mozgása konkrét valóság és absztrakt hangulat között kijelöli a filmben ábrázolt világ művészi kereteit: „A filmművészet a dolgok világát nem magukbanvalóan mutatja be, hanem inkább *egy emberi világ alkotóelemeiként*. [...] A hangulati egység központi kategóriája magyarázhatja, hogy bár az intellektualitás mindig jelen van a filmművészetben, nem manifesztálódhat olyan módon, amint az az irodalomban található, hanem csak egy más módon – *egy közvetítő hangulat révén*. Tiszta, közvetlen módon megnyilvánuló konceptualitás, közvetítés nélküli intellektualitás: ezek idegenek a filmművészetből” (124, 130).

Kelemen János kötetét azoknak ajánljuk, akik a mai „posztmodern” korszalem világoralma idején – akár idehaza, akár Nyugaton –, azzal szembemelve is ragaszkodnak a racionalista filozófia és a klasszikus művészet hagyományaihoz. Még akkor is, ha meglehet, hogy azoknak tehát, akiknek a 19. század egy nagy klasszikusa ajánlotta egyik nagy művét: *To the happy few*.

Arcképvázlatok a felvilágosodás korából*

Filozófia és irodalom határán címmel jelent meg Rathmann János tanulmánykötete 2014-ben, a pozsonyi Kalligram Kiadó gondozásában. A kötet alcíme: *Arcképvázlatok a felvilágosodás korából* – s ez fedi a kiadvány valódi tartalmát. (Talán jobb lett volna a főcímet *Filozófia és történelem határán* formában megfogalmazni.) Az olvasó főként annak a kutatómunkának az eredményét találja benne tizennégy tanulmányban összegezve, amelyet a szerző 1996 és 2012 között folytatott szlovákiai tudományos intézményekben. Többségük megjelent már szlovákiai, romániai vagy német folyóiratokban, kettő itt jelenik meg először. A kis formátumú, 200 oldalnyi könyv alapos tudományos kutatásról ad számot, 235 fontos utalásokat, hivatkozásokat, magyarázatokat tartalmazó lábjegyzet igazítja el a témában érdekelt igényes olvasót. A tanulmányok egyik csoportja a felvilágosodás korának olyan magyarországi személyiségeivel foglalkozik, akiknek a tevékenysége jelentős volt, de kevésbé ismert, másik csoportja azzal a hatással, amit a korszak jeles német gondolkodói – valamint ezen igazi nagy filozófusok gondolatainak az ismertetői – gyakoroltak a kor magyar tudományos és kulturális életére.

* Rathmann János 2014. *Filozófia és irodalom határán. Arcképvázlatok a felvilágosodás korából*. Pozsony, Kalligram.

Mint azt Kosáry Domokos kiváló művelődéstörténeti tanulmányaiban kimutatta, Rathmann is abból a tényből indul ki, hogy a felvilágosodás hőskorát jelentő 18. századi és 19. század eleji Magyarországon általában hiányoztak vagy csak elvétve, egyes régiókban voltak meg – és ott is csak részben – az új eszmék terjesztésének intézményes keretei: az egyetemek, tudományos társaságok, az összejövetelekre alkalmas kávéházak, polgári szalonok, ahol beszélgetéseket, vitákat folytathattak volna. E téren valóban kiemelhető a szepességi régió. Itt még az a sajátosság is közrejátszott, hogy a középkorban Lengyelországnak elzálogosított 16 Szepes vármegyei várost Mária Terézia 1772-ben visszaváltotta. Témánk szempontjából ez azért fontos, mert ettől kezdve az ottani tehetséges fiatalok közül sokan lehettek felvilágosult eszméket is hirdető német egyetemek diákjai, ami a lengyel köznevelés időszejében tilos volt. „Hogy az említett hallgatók – számos fontos feltétel hiányában – hazatérve mégis hatást tudtak kifejteni, azzal magyarázható, hogy az akkori Szepesség és néhány bányaváros körzete az ország azon kevés régiói közé tartozott, ahol – az akkori Magyarországon uralkodó rendi kultúrával ellentétben – kialakult már az alapjában véve polgári jellemű városi kultúra” – olvashatjuk a kötethez írt előszóban (14). A nívós líceumokban és

az egyetlen, nagyszombati egyetemen főleg a természettudományok oktatása volt eredményes, de a hazatért, jórészt „jénai magyarok” esetenként a humaniorák és a filozófiai tanok terjesztésében is jeleskedhettek.

Valamennyi tanulmány tartalmának egyenkénti ismertetése messze meghaladná egy recenzió kereteit, mert nagyon sok téma és gondolat szerepel bennük, különböző megközelítésben. Ennek megfelelően csak arra törekedhetek, hogy néhányat részletesebben vizsgáljak, másokat csak említésszerűen. Lényegét tekintve a kiemelkedő teljesítményt nyújtó személyiségek munkájának és hatásának ismertetését találjuk a könyv lapjain, alapos dokumentáció kíséretében. Olvashatunk Johann Toperczer retorikai és fia, Samuel Toperczer filozófiai oktatói és kutatói sikereiről, valamint Michael Wagner úttörő antropológiájáról, álláspontjáról a Kantot és Goethét érintő vitákban, továbbá Christian és Johann Genersich lőcsei és késmárki oktatói munkájáról, tankönyveiről. Johann Genersich egyik legfontosabb művének, az 1793-ban Bécsben kiadott filozófiai-történeti témájú írásának a hazaszeretet fogalmát elemző részét Rathmann saját fordításában találjuk a könyv 53–70. oldalán. Michael Wagner antropológiai kötetéről is tájékoztatást kapunk, kiemelve benne Wagner kantiánus gondolatmeneteit. Egy másik tanulmány Hissmann Mihály életművét mutatja be. Helyt kap még a kötetben két zsidó filozófus, Lazarus Bendavid és Moses Mendelssohn, akiknek a német, nevezetesen a berlini felvilágosodás magyarországi hatásában volt nem elhanyagolható szerepük. Talán kissé eltér a témától, de a két utolsó tanulmányban Goethe és Herder kapcsolatáról, illetve Goethe alapvető filozófiai-történelmi jellegű gondolatairól olvashatunk.

Akor két zseniális magyar polihisztoráról – Romy Károlyról és Makó Pálról – jelen-

tőségüknek megfelelő méltatást tartalmaz a kötet. Kettejük közül az utóbbival foglalkozunk kissé részletesebben. Makó Pál szinte hihetetlennek tűnő monumentális tevékenységéről két tanulmány ad számot. A második végén láthatjuk pontokba szedett, kronologikus felsorolásban az életmű és a sokrétű tevékenység egyes állomásait és produktumait (119–121). Valóban nem mindennapi teljesítmény. A kötet szerzője felvázolja azokat az eltérő hatású körülményeket, amelyek között a fiatal jezsuita pap, bécsi tartózkodása időszakában, önálló gondolkodással igyekezett végezni példamutató oktatói és tudományos munkáját: „Makó Pál a bécsi katolikus felvilágosodás egy sajátos változatát képviselte. Azoknak a korábbi jeles magyar vagy magyar származású természettudósoknak a sorába tartozik, akik közül a kémikus Born Ignácot, a fizikus Johann Andreas Segnert ma már Európa-szerzte elismeri a tudománytörténet, míg Makó elismerése még várat magára.” (90.) A szerző jórészt saját kutatásai (kéziratok tanulmányozása) alapján mutatja ki, hogy Makónak milyen jó érzéke volt az új eszmék iránt mind a természettudományok, mind a filozófia területén. Legfőbbképpen a matematika új eredményeinek elsajátításában, oktatásában és a természettudományok terén való alkalmazásának kutatásában jeleskedett. Hogy mégsem részesült kellő elismerésben, annak okát Rathmann abban látja, hogy sokoldalú tevékenysége nem illeszkedett az akkor uralkodó tereziánus felvilágosodáskép keretei közé, s ezért gazdag tudós tevékenysége „mozaikokra szakadt”. Mindazonáltal „[...] az osztrák professzorok legnagyobb csodálkozására és bámulatára, akik ezt csak hírből ismerték, Makó volt az, aki *elsőként* merészelt a Bécsi Egyetemen differenciál- és integrálszámításokról szóló előadást tartani, nagy-nagy sikerrel” (92).

A kötet szerzője saját egyetemtörténeti kutatásai alapján arra a következtetésre

jut, hogy amikor Makó a grazi egyetemen teológiát tanult, akkor ott már az ő tudományos érdeklődése számára nagyon kedvező körülmények alakultak ki. Olyan jeles természettudós oktatók előadásait hallgathatta, akik már igyekeztek a matematika és a tudományok legújabb eredményeit elsajátítani, és ennek jegyében fejlesztették az egyetem szakkönyvtárait is. A következtetés minden bizonnyal helytálló. Makó jelentős részben főleg e helyütt szerzhette, illetve bővíthette matematikai, természettudományos és filozófiai ismereteit. Rathmann úgy látja, Makó filozófiai felfogása meglehetősen eklektikus. Ontológiájában keverednek a newtoni, a leibnizi és a wolffi elképzelések; például logikai alapállásból kiindulva erőteljesen bírálja Leibniz ontológiai fejtegetéseinek egy részét, jórészt Wolff filozófiája alapján. Ugyanakkor ezen a téren is megmutatkozik önálló gondolkodói képessége; soha nem csupán interpretátora mások nézeteinek, mindig saját felfogásában tárgyalja, adja elő azokat. Az ismert „Jó pap holtig tanul” közmondást rá vonatkoztatva úgy módosíthatnánk, hogy: „A jó pap holtig dolgozik”. Így érthető és hihető az a minden szempontból ámulatba ejtő oktatói és tudományos teljesítmény, ami ezt a mind máig érdemein alul értékelt magyar polihisztort igazán jellemzi.

A tanulmánykötet legérdekesebb és leginkább elgondolkodtató része az, amely Herder filozófiájának a magyar kultúrára gyakorolt hatásával foglalkozik. Rathmann alaposan ismeri Herder életművét, igazi szakértőként képes vizsgálni ezen a téren. A nyelv és a nemzet életének, sorsának problémája, amivel a jeles német filozófus oly behatóan foglalkozott, a korabeli magyar kultúra meglehetősen neuralgikus területe lett. Herder baljós megjegyzését – „A magyarok [...] az ország lakosságának kisebbik részét alkotják, és évszázadok múlva talán nyelvük is aligha lesz megtalálható” – a 134. oldalon, a 164. lánbjegy-

zetben találja az olvasó. A szerző szerint ez a megjegyzés Herdernél megalapozatlan, nagyon-nagyon másodlagos információkon nyugszik. Rendkívüli nyelvismerete dacára ugyanis éppen a magyar nyelvet nem ismerte, s a magyarok vonatkozásában még a népművészetet, népdalkincset is elveszítettnek vélte, amiben valamely nép életképessége legfőbb megtartó erejét látta. Mindennek ellenére, mint tudjuk, ez a megalapozatlan „jóslat” nem kevés jeles személyiségünkél a „nemzethalál” képzetéhez is elvezetett. Megtalálható a *Szózatban*, a *Bánk bán* operaváltozatában, sőt, a „legnagyobb magyar”, Széchenyi István gondolkodásában is, amint erről naplójának egyes mondatai tanúskodnak, például: „Nap mint nap egyre jobban látom, hogy Herdernek igaza van, nemsokára megszűnik létezni a magyar nemzet” (145).

A magyar nyelvújítás legismertebb alakja, Kazinczy Ferenc röpiratának szólasmondássá vált címe – „Nyelvében él a nemzet” – egybevág Herdernek a nép, a nemzet, a nyelv és az egész nemzeti kultúra összefüggését elemző gondolataival. Felfogásában a nyelvnek e téren betöltött szerepe nagymértékben felértékelődik. Rathmann rövid ismertetést ad Herder bonyolult elméletének ezt a sokrétű kölcsönhatást elemző részéről: „Herder új népkonceptiója akkor válik érthetővé, ha tekintetbe vesszük azt a nagy áttörést, amelyet Herder, Hamann nyomán, a nyelvelmélet területén elért [...] Ha a nyelv a gondolkodás számára nemcsak a kontaktus eszköze, hanem sokkal több ennél, akkor itt a nyelvnek történelmi jelentőségű felértékeléséről van szó. Ennek megfelelően szükségszerűen felértékelődik mindaz, ami a nyelvvel összekapcsolódik: felértékelődik a kultúra és benne a népköltészet, az irodalom, a költészet, és minden, a nyelvvel igen szorosan összefüggő közösség: a nép, a nemzet, a nemzetiség. Herder képes volt ennek az össze-

függésnek világos és alapos mérlegelésére, és a nyelvi közösséget ebben az értelem-interpretálta” (136).

Maga a nyelvújítás általános értelemben valamennyi európai nemzet megkerülhetetlen feladata lett. A mindaddig csak latin nyelven kifejezhető, főleg tudományos ismeretek terjesztése érdekében nemzeti nyelven is meg kellett alkotni az arra alkalmas fogalmakat, kifejezéseket. A Habsburg Monarchia területén élő népek számára ez a feladat az átlagnál fokozottabb és kényesebb problémát jelentett, mivel az osztrák fennhatóság következtében közigazgatásilag a német nyelvterülethez tartoztak. A német felvilágosodás és a vele járó nyelvújítás időben valamelyest megelőzte az osztrák felségterületen is aktuálissá vált ilyen fejleményeket. Ezért veszélyesen lehetséges volt, hogy a latint helyettesítő fogalmak, kifejezések itt is az akkor már jórészt kimunkált német nyelven honosodjanak meg, hiszen ezekben az országokban a tanítás is sok helyütt német nyelven folyt.

Külön érdekessége e súlyos probléma tárgyalásának az a néhány oldal, ahol a szerző összehasonlítja Herder és Széchenyi olyan gondolatait, amelyek témájukban egyeznek. Ilyenek a nemzet, a nyelv, a haladás és a cselekvés kérdéseit vizsgáló elképzelések: „Herder az elsők között emeli ki az objektum-szubjektum viszonyban a »tevékeny oldal« szerepét, ám fájdalommal kell felismernie, hogy a maga számára mily kevésbé adott a politikai cselekvés lehetősége. Széchenyi viszont ezen az úton haladva eljut egy aktivista társadalomfilozófiáig, azt tartva: »a tett az első, a szó a második« (Világ)” (146).

Mint említettem, a kötet szerzője Herder-szakértő, ezért jól ismeri a filozófus további, röviden *Humanitás-levelek*nek nevezett befejezetlen művét is, amelyben helyt kap egy – ha úgy tetszik – másik „jóslat” is a magyarok jövőjét illetően. A Goethe és

Herder kapcsolatáról szóló tanulmányban saját fordításában idéz ebből a műből egy párbeszédese részt, ahol éppen a Habsburg Monarchia soknemzetiségű részén élő népek – köztük a magyarok – nyelvének, nemzeti kultúrájának megőrzése érdekében emel szót (173). Ennek ismeretében alkothatunk reális képet a filozófus ránk (is) vonatkozó „jóslatáról”.

Egy további, általánosabb érvényű összehasonlító elemzést is tartalmaz a kötet; a szerző rámutat néhány hasonlóságra és különbségre Herder és Kant történetfilozófiájában. Ez a rövid, alig több mint 6 oldalnyi szöveg igen komoly filozófiai-filozófiatörténeti problémára fókuszál. A felvilágosodás korszaka azt a súlyos kérdést is felvetette, hogy vajon lehet-e a történelmi-társadalmi jelenségeket is ésszerűen kezelni; létezhet-e valamiféle „társadalomfizika”, vannak-e a társadalom változásainak is – mondjuk – a newtoni rendszerhez hasonlítható, de persze sajátos törvényei? Kantot és tanítványát, Herdert, intenzíven foglalkoztatta ez a probléma. Rathmann azt vizsgálja röviden, de a lényegét exponálva, hogy kettejük történetfilozófiai koncepciójában milyen hasonlóság, illetve inkább különbség állapítható meg. Úgy látja, Kant ugyan foglalkozott az individuum és a nem viszonyával, azonban az egész emberi nem fogalmában gondolkodva közelítette meg a problémát. Nem tartotta kizártnak, de csak a nagyon távoli jövőben tudta elképzelni, hogy a történelmi-társadalmi jelenségek valóság-hű értelmezésének is legyen egy Keplerje, Newtonja. Herder viszont, aki szintén történeti természettörvények kimutatásán fáradozott, fontosnak tartotta ebben az individualizáló tendencia keresését. A két nagy gondolkodó közötti különbség ebben a kérdésben a rigorózusan általánosító törekvés, illetve a konkrét iránti érzék módszerében jelölhető meg. „Herder – írja a kötet szerzője – végigtekinti az egyes ko-

rok és népek jelenségvilágát, majd a vizsgálat végén, úgy tűnik, mindebből általános törvényeket von le, rövid összefoglaló megfogalmazásban” (151). Herder természetesen soha nem tagadta meg mesterét, tulajdonképpen kiegészítette Kant korszakos életművét.

Visszatérve a felvilágosodás konkrét témájához, arról is szól a kötet egyik tanulmánya, hogy milyen hatása volt az úgynevezett *berlini felvilágosodásnak* Ausztriában és Magyarországon. A szerző sajnálatosnak tartja, hogy a magyar filozófiatörténet-írás mind ez ideig nem méltányolja érdemeinek megfelelően a kor két berlini filozófusa – Lazarus Bendavid és Moses Mendelssohn – működésének magyarországi hatását. Adatokkal, idézetekkel bizonyítja, hogy ennek a két német-zsidó filozófusnak jelentős hatása volt a felvilágosodás korának több kiemelkedő magyar személyiségére is.

A könyv utolsó tanulmányának címe: *Goethe a filozófiáról és a történelemről*. Ez a téma látszólag eltér a kötet tárgyától, de valójában Goethe megkerülhetetlen alakja a német felvilágosodásnak is. Születésének 250. évfordulóját is illet tekintetbe venni, hiszen erről világszerte megemlékeztek. A tanulmány szerzője informatívan összegzi és értékeli a nevezetes évforduló alkalmából világszerte megjelent, Goethe hatalmas életművét értékelő-elemző kiadványok legjobb műveit, majd elemzi Goethe alapvető tételeit a történelem és a filozófia kérdéskörében, ami hazánkban manapság méltánylást érdemel.

A tanulmánykötet egészében véve hasznos és érdekes olvasmány. Sok kérdést, problémát érint a felvilágosodás magyarországi történetéből, és így azok számára is nyújt megfontolandó gondolatokat, akik kevésbé tájékozottak ebben a témában.

A Magyar Filozófiai Szemle bibliográfiája 2015

Összeállította: Lengyel Zsuzsanna Mariann

A válogatás a könyvkiadók kínálata és az Országos Széchényi
Könyvtár online adatbázisa alapján, a teljesség igénye nélkül készült.

MAGYAR SZERZŐK IDEGEN NYELVEN

- Ádám Anikó – Sepsi Enikő – Stéphane Kalla (szerk.) 2015. *Contempler l'infini*. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem. 231. (*Károli könyvek. Monográfia.*)
- Benedek András – Nyíri Kristóf (szerk.) 2015. *Beyond Words: Pictures, Parables, Paradoxes*. Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag. 259. (*Visual Learning*, 5.)
- Boros Bianka 2015. *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit: Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*. Würzburg, Ergon Verlag. 224. (*Studien zur Phänomenologie und Praktische Philosophie*, 34.)
- Colpan, Sema – Kerekes Amália – Siegfried Mattl – Orosz Magdolna – Teller Katalin (szerk.) 2015. *Kulturmanöver: Das k.u.k. Kriegspressequartier und die Mobilisierung von Wort und Bild*. Frankfurt am Main – New York – Berlin – Bern – Bruxelles – Oxford – Wien, Peter Lang Verlag.
- Demeter Tamás – Claus Zittel – Kathryn Murphy (szerk.) 2015. *Conflicting Values of Inquiry: Ideologies of Epistemology in Early Modern Europe*. Boston, Brill Academic Publishers. 420. (*Intersection*, 37.)
- Dottori, Riccardo – Fehér M. István – Olay Csaba (szerk.) 2014. *Constellations herméneutiques: interprétation et liberté*. Zürich–Berlin–Münster, LIT-Verlag. 277. (*The Dialogue / Das Gespräch / Il Dialogo. Yearbook of Philosophical Hermeneutics*, vol. 6.)
- Horváth Gizella – Bakó Rozália Klára – Biró-Kaszás Éva (szerk.) 2014. *Ten Years of Facebook. Proceedings of the Third International Conference on Argumentation and Rhetoric*. (Debreceni Egyetem – Magyar Tudományos Akadémia Debreceni Akadémiai Bizottság.) Nagyvárad–Debrecen, Partium Press – Debrecen University Press. 495.
- Hörcher Ferenc – Mester Béla – Turgonyi Zoltán (szerk.) 2015. *Is a Universal Morality Possible?* Budapest, HAS Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy – L'Harmattan. 263.
- Jani Anna 2015. *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann. 402. (*Epistemata: Reihe Philosophie.*)
- Kelemen János – Nagy József (szerk.) 2015. *Atti del Convegno Internazionale Commentare Dante oggi*. Budapest, ELTE University Press. 300.
- Király V. István 2015. *Death and History*. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing. 180.
- Lőrincz Csongor (szerk.) 2015. *Wissen – Vermittlung – Moderne: Studien zu den ungarischen Geistes- und Kulturwissenschaften um 1900*. Wien, Böhlau Verlag. 352.

- Mezei Balázs – Francesca A. Murphy – Ken R. Oakes 2015. *Illuminating Faith: A Textbook on Theology*. New York, Bloomsbury T & T Clark. 176. (*Illuminating Modernity*.)
- O'Sullivan, John – Pócza Kálmán (szerk.) 2015. *The Second Term of Viktor Orbán: Beyond Prejudice and Enthusiasm*. Budapest–London, Danube Institute. 304.
- Papp Melinda (szerk.) 2015. *Encounters with Japan: Japanese Studies in the Visegrad Four Countries*. Budapest, ELTE University Press. 280.
- Pléh Csaba – Csiba Gergely – Peter Richerson (szerk.) 2014. *Naturalistic Approaches to Culture*. Budapest, Akadémiai. 260. (*Neurocognitive development and impairments*, 7.)
- Somos Róbert 2015. *Logic and Argumentation in Origen*. Münster, Aschendorff Verlag. 240. (*Adamantiana*, 7.)
- Vajda Mihály 2015. *Meine Gespenster: Biografisch-philosophische Essays zur Zeitgeschichte*. Szerk. Peter Engelmann. Ford. Heike Flemming. Előszó: Esterházy Péter. Wien, Passagen Verlag. 352. (*Passagen Thema*.)

MAGYARUL MEGJELENT FILOZÓFIAI SZAKIRODALOM

- Ádám Anikó – Radvánszky Anikó (szerk.) 2015. *Térérzékelések-térértelmezések*. Budapest, Kijárat.
- Almási Miklós 2015. *Bevezetés a 21. századba*. Budapest, Pesti Kalligram. 328.
- Ambrus Gergely 2015. *Tudományos elmefilozófia: a parallelizmustól a materializmusig*. Budapest, L'Harmattan. 319.
- Antal Éva – Kicsák Lóránt – Széplaky Gerda (szerk.) 2015. *Performatív fordulatok*. Eger, EKF Líceum Kiadó. 275.
- Balogh László Levente – Nagy Levente (szerk.) 2015. *Konzervatív reflexiók: Reflexiók a konzervatívizmusra*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 271.
- Bárány István – Bolonyai Gábor – Ferenczi Attila – Vér Ádám (szerk.) 2015. *Studia classica: Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 391. (*Antiqua et Orientalia*, 4.)
- Bárány Tibor 2014. *A művészet hétköznapjai*. Miskolc, Szépmesterségek Alapítvány. 275. (*Műút-könyvek*.)
- Borbély András – Orbán Jolán – Pieldner Judit (szerk.) 2014. *Irodalom, test, emlékezet*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- Czétány György 2015. *A transzcendentális illúzió keletkezése és története: Három szintézis harca egy egységes valóságért*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan. 180. (*Cogito könyvek*, 11.)
- Darida Veronika 2015. *A nosztalgia művészete. A művészet nosztalgijája*. Budapest, Kijárat. 208.
- Egyed Péter 2014. *Irodalmi rosta. Kritikák, esszék, tanulmányok (1976–2014)*. Kolozsvár, Polis. 712.
- Fabiny Tibor – Pecsuk Ottó – Zsengellér József (szerk.) 2014. *Felebarát vagy embertárs: Bibliáfordítások és használatuk a mai Magyarországon*. Budapest, Luther Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont. 247.
- Fehér M. István – Kiss Andrea-Laura – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyíró Miklós (szerk.) 2015. *Vitában egymással: Filozófusok disputái, kontroverziái*. Budapest, L'Harmattan. 434. (*A filozófia útjai*, 16.)
- Ferwagner Péter Ákos – Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.) 2015. *Mediterrán perspektívák*. Budapest, Stratégiakutató Intézet. 296.
- Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.) 2015. *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Gács Anna – Orbán Katalin (szerk.) 2014. *Emlékkerti kőoroszlán: Írások György Péter 60. születésnapjára*. Budapest, ELTE Bölcsészettudományi Kar.

- Géczy János – András Ferenc (szerk.) 2015. *Klímaváltozás, társadalom, etika*. Veszprém, Pannon Egyetem.
- Halász Hajnalka 2015. *Nyelvi differencia megkülönböztetés és esemény között*. Jakobson, Luhmann, Humboldt, Gadamer, Heidegger. Budapest, Ráció. 176.
- Hankovszky Tamás 2015. *A megváltott lét hermeneutikája*. Filozófia, teológia, irodalom. Budapest, Kairosz. 372.
- Heidl György 2015. *Lelki alakformálás: Szent Ágoston beavató beszédei*. Budapest, Kairosz. 203. (*Catena fordítások*, 12.)
- Heller Ágnes 2015. *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. Budapest, Múlt és Jövő. 228.
- Horváth Andor – Soós Amália (szerk.) 2014. *A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára*. Kolozsvár, Pro Philosophia. 402. (*Műhely*.)
- Hubai Péter (szerk.) 2014. *Bűn-vallás és kegyelem: Előadások a vallástudomány és a teológia vonzóköréből*. Budapest, Wesley János Lelkészképző Főiskola. 543.
- Karikó Sándor (szerk.) 2014. *Háborús konfliktusok és erkölcs*. Budapest, Áron Kiadó. 215.
- Kelemen István 2015. *Nyelv és misztikum. Közelítések a fiatal Wittgenstein filozófiájához*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 119.
- Kelemen János 2015. „Komédiámat hívom tanúmul”: Az önreflexió nyelve Danténál. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 252.
- Kelemen János 2015. *Ex libris: Mesterek és tanítványok*. Budapest, Áron Kiadó. 215.
- Kerekes Erzsébet 2015. *Szavak közt az idő*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. 251. (*Tanulmányok*, 5.)
- Kicsák Lóránt 2014. *A jelenlét-problematika Derridánál és Heideggernél*. Szerk. Mózes Mihály. Eger, EKF Líceum Kiadó. 152. (*Pandora könyvek*, 34.)
- Kricsfalusi Beatrix 2015. *Ellenálló szövegek. A színház nem-dramatikus megszakításai*. Budapest, Ráció. 260. (*Ráció – Tudomány*, 21.)
- Kovács Barna 2015. *Emlékezés és esemény Paul Ricoeur filozófiájában*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. (*Doktori dolgozatok*.)
- Laczkó Sándor (szerk.) 2015. *A bizalom*. Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó. 380. (*Lábjegyzetek Platónhoz*, 13.)
- Láng Benedek 2015. *Titkosírás a kora újkori Magyarországon*. Budapest, Balassi. 340.
- Lányi András 2015. *Oidipusz avagy a Természetes Ember*. Budapest, Liget Műhely Alapítvány. 150.
- Loboczky János (szerk.) 2014. *Teória és praxis: Az önformálás filozófiai-etikai dimenziói*. Eger, EKF Líceum Kiadó. 247. (*Acta Academiae Agriensis, Sectio Philosophica*, XLI.)
- Márton Miklós – Molnár Gábor – Tózsér János (szerk.) 2015. *Realizmus, magyarázat, megértés: Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest, L’Harmattan. 251.
- Mezei Balázs 2015. *Lázadás a modernitás ellen. Tanulmányok, beszélgetések, dokumentumok Molnár Tamásról*. Budapest, Kairosz. 272.
- Nemes Z. Mária 2015. *Képzőművészet és esztétika és antropológia a humanitás határvidékén*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L’Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság. 228. (*Cogito könyvek*, 10.)
- Neumer Katalin (szerk.) 2015. *Identitások és médiák I.: Identitások és váltások*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Gondolat. 254.
- Olay Csaba – Weiss János (szerk.) 2014. *A művésztől a tömegkultúráig*. Budapest, L’Harmattan – Könyvpont. 216. (*Kritikai elméletek*.)
- Paksi Dániel 2014. *Személyes valóság. Polányi Mihály posztkritikai filozófiájának értelmezése*. Budapest, L’Harmattan. 634.
- Papp Levente 2015. *A fenomenális tudat kérdése és az intencionalitás*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. 222. (*Doktori dolgozatok*.)
- Patsch Ferenc 2015. *Katolikus spiritualitás: Tabuk nélkül*. Budapest, Jezsuita Kiadó. 268.

- Pavlovits Tamás – Schmal Dániel (szerk.) 2015. *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Budapest, Gondolat. 302. (*Észlelet. Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhely*.)
- Petres Erika Lúcia – Szobath Attila (szerk.) 2015. *Metafizika Magyarországon? Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről*. Budapest, L'Harmattan. 236. (*Sapientia Könyvek*.)
- Puskás Attila – Perendy László (szerk.) 2014. *A szenvedő ember Isten színe előtt*. Budapest, Szent István Társulat. 332. (*Varia Theologica*, 6.)
- Rathmann János 2014. *Filozófia és irodalom határán – Arcképvázlatok a felvilágosodás korából*. Budapest, Pesti Kalligram. 192.
- Rugási Gyula 2015. *Léten túli etika*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány. 321. (*Gutenberg tér*.)
- Sík Dávid 2015. *A modernitás rétegei*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 228.
- Sümei István 2015. *Talpalatnyi remény: portrék Vajda Mihályról*. Szerk. Garacsi Imre. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. 321.
- Széplaky Gerda – Valastyán Tamás (szerk.) 2015. *Az aligótól a túlig: Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába: Pseudo-lexikon*. Debrecen–Eger–Budapest, Dupress–Líceum–Kalligram. 506.
- Szobath Attila – Petres Erika Lúcia 2015. (szerk.) *Metafizika Magyarországon? Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről*. Budapest, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola. 233. (*Scintillae Sapientiae*, 3.)
- Szummer Csaba 2015. *Pszichedelikumok és spiritualitás*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan. 134. (*Károli könyvek, Monográfia*.)
- Szűcs László Gergely 2015. *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok. Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években*. Budapest, Gondolat. 206.
- Ungvári Zrínyi Imre (szerk.) 2014. *Megértés, értelmezés, kultúra: Válogatott tanulmányok Veress Károly köszöntésére*. Kolozsvár, Presa Universitară Clujană. 334.
- Ungvári Zrínyi Imre (szerk.) 2015. *Az élet gondnokai és az ember szabadsága: Élettisztelet, életértékek, életpolitikák*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. 228. (*Egyetemi Füzetek*, 27.)
- Vajda Mihály 2014. *Utam Marxtól*. Budapest, Pesti Kalligram. 1100. (*Vajda Mihály válogatott művei*.)
- Veress Károly (szerk.) 2014. *Az igazság történései. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó. (*Egyetemi füzetek*, 24.)
- Veress Károly 2015. *Ami megtörténik velünk. Hermeneutikai tanulmányok*. Kolozsvár, Pro Philosophia – Egyetemi Műhely Kiadó. (*Műhely*, 26.)
- Zemplén Gábor 2015. *Törékeny Spektrum: Newton érvei és az autoritás képződése hálózatokban*. Budapest, Typotex. 244.
- Zuh Deodáth 2015. *Edmund Husserl ismeretfilozófiája*. Budapest, TIT Kossuth Klub Egyesület – L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület. 232. (*Dasein-könyvek*.)

KÜLFÖLDI SZAKIRODALOM MAGYAR FORDÍTÁSBAN

- Augustinus, Aurelius: *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről*. Fordította, válogatta és a bevezetést írta Hamvas Endre. Budapest, L'Harmattan. 268. (*Károli Könyvek*.)
- Apel, Karl-Otto 2015. *A transzcendentál-pragmatikai diskurzuselmélet – Előadások és vitairatok*. Budapest, L'Harmattan. 248. (*Kritikai elméletek*.)
- Arendt, Hannah – Karl Jaspers 2015. *A bűnösség kérdése. Szervezett bűnösség és egyetemes felelősség*. Szerk. Márkus József. Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó. Budapest, Noran Libro. 224.
- Claussen, Detlev 2016. *A felvilágosodás határai: A modern antiszemitizmus szociogenezise*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz. 360. (*Kísértések*.)
- Deleuze, Gilles 2014. *Francis Bacon: az érzet logikája*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, Atlantisz. 248. (*Mesteriskola, A Francia szellem könyvtára*.)

- Derrida, Jacques 2015. *Bitangok*. Budapest, L'Harmattan – SZTE Filozófiai Tanszék. 188. (Rezzenőr.)
- Didi-Huberman, Georges 2014. *Hasonlóság és érintkezés: a lenyomat archeológiája, anakronizmusa és modernsége*. Ford. Házás Nikolett – Seregi Tamás. Budapest, Budapesti Kommunikációs és Üzleti Főiskola. 270.
- Eriugena, Johannes Scottus 2015. *A természetéről – Periphyseon I*. Ford. Vassányi Miklós. Budapest, Szent István Társulat. 248. (Középkori Keresztény Írók, 8.)
- Fischer, John Martin 2015. *Szabadság, felelősség és az élet vége*. Ford. Sutyák Tibor. Budapest, Typotex. 436.
- Florenszkij, Pavel 2015. *A kultusz filozófiája*. Ford. Kiss Ilona. Budapest, Typotex. 220.
- Foucault, Michel 2015. *Rendellenesek: előadások a Collège de France-ban (1974-1975)*. Ford. Berkovits Balázs. Budapest, Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék – L'Harmattan. 340. (Rezzenőr.)
- Shusterman, Richard 2015. *A gondolkodó test*. Ford. Bakos Gergely OSB – Sárkány Péter. Budapest, Jel. 160. (Paideia könyvek.)
- Gilson, Etienne 2015. *A középkori filozófia története*. Ford. Turgonyi Zoltán. Budapest, Kairosz. 860.
- Girard, René 2014. *A bűnbak*. Ford. Jakabffy Imre – Jakabffy Éva. Budapest, Gondolat. 346.
- Girard, René 2015. *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*. Budapest, L'Harmattan. 400. (Rezzenőr.)
- Grün, Anselm 2014. *Adj új értelmet a világnak*. Ford. Németh Attila – Insperger Rita. 2. kiadás. Pannonhalma, Bencés Kiadó.
- Joas, Hans 2015. *A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?* Sorozatszerk. Lukács László. Ford. Görföl Tibor. Budapest, Vigília. 224. (Mai keresztény gondolkodók, 8.)
- Jullien, Francois 2014. *A meztelenség lényege*. Szerk. Miklós Tamás. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz. 136. (Veszedelemes viszonyok, A Francia Szellem Könyvtára.)
- Kierkegaard, Søren 2015. *A jelenkor kritikája*. Ford. Gyenge Zoltán. Budapest, L'Harmattan. 88.
- Koselleck, Reinhart 2016. *Kritika és válság*. Szerk. V. Horváth Károly. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz. (Mesteriskola.)
- Long, Anthony A. – Sedley, David N. 2014. *Hellenisztikus filozófusok*. Szerk. Bene László. Ford. Bene László – Bárany István – Böröczki Tamás et al. Budapest, Akadémiai. 740.
- Luther, Martin 2015. *Luther válogatott művei. 6: Prédikációk*. Szerk. és vál. Csepregi Zoltán – Horváth Orsolya. Ford. Csepregi Zoltán – Horváth Orsolya et al. Budapest, Luther Kiadó. 543.
- Marcel, Gabriel 2014. *Metafizikai napló*. Ford. Dékány András. Budapest, L'Harmattan. 336. (Rezzenőr.)
- McAdams, A. James 2014. *A modernitás válsága: Az egyesült államokbeli konzervatív publicisztika és főbb témái*. Szerk. Mezei Balázs. Ford. Dippold Ádám – Lovas Miklós. Budapest, Századvég. 360. (Szabadság.)
- Novalis, Friedrich Hardenberg 2014. *A kereszténység vagy Európa – A szaiszi tanítványok*. Mária-besnyő, Attraktor. 108.
- Sloterdijk, Peter 2015. *Harag és idő: Politikai-pszichológiai kísérlet*. Szerk. Simon József. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Typotex. 392. (Radikális gondolkodók.)
- Shusterman, Richard 2015. *A gondolkodó test. Szómaesztétikai esszék*. Ford. Krémer Sándor et al. Szeged, JATE Press. 448.
- Szlezák, Thomas A. 2016. *Homérosz*. Ford. Tatár Sándor. Budapest, Atlantisz. 280. (A kútmál.)

E számunk szerzői

GUBA ÁGOSTON az MTA BTK Filozófiai Intézetének kutatója és az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területe az antik filozófia és a kora újkori magyar filozófia. E-mail: guba.agoston@btk.mta.hu

FEHÉR M. ISTVÁN egyetemi tanár (ELTE), az MTA r. tagja. Kutatási területe a 19–20. századi filozófia, a német idealizmus és az életfilozófiai, fenomenológiai, hermeneutikai irányzatok. E-mail: feher@ella.hu

HALÁSZ HAJNALKA (Dr. des.) a berlini Humboldt Egyetem Magyar Irodalom és Kultúra Tanszékének tudományos munkatársa. Kutatási területei: hermeneutika; dekonstrukció; a differencia fogalma a 20. századi nyelvelméletekben.

E-mail: hajnalka.halasz@staff.hu-berlin.de

LENDVAI L. FERENC emeritus professzor (ME), az MTA doktora. Kutatási területe a társadalom- és kultúrfilozófia. E-mail: lendvail.ferenc@chello.hu

LICSKÓ GYÖRGY a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem nyugalmazott egyetemi docense. Fő kutatási témái: technika- és kultúrtörténet; etika és politika-filozófia. E-mail: georgelicsko@gmail.com

LÓRINCZ CSONGOR a berlini Humboldt Egyetem Magyar Irodalom és Kultúra tanszékének vezetője. Fő kutatási területei: modern magyar és német líratörténet, a nyelvi medialitás teóriái, olvasáselmélet, performativitás. E-mail: csloerincz@gmail.com

KOMORJAI LÁSZLÓ (PhD) a Nugat-magyarországi Egyetem, majd az ELTE BTK Filozófia Tanszékén tanított főiskolai docensként, illetve egyetemi adjunktusként. Kutatási területei az ismeretelmélet, a nyelvfilozófia, a fenomenológia és a logika.

SZEGEDI NÓRA (PhD) az MTA Könyvtár és Információs Központ munkatársa. Kutatási területei a klasszikus német filozófia, a fenomenológia és Kant életműve.

E-mail: szegedi.nora@konyvtar.mta.hu

SZUMMER CSABA a KRE Pszichológiai Intézete Szociálpszichológiai és Interkulturális Tanszékének vezetője. Kutatási területei: a pszichedelikumok kulturális és vallási vonatkozásai; a pszichoanalízis és a pszichológia kultúrtörténeti, eszmetörténeti és ismeretelméleti vonatkozásai. E-mail: szummercs@upcmail.hu

TORONYAI GÁBOR a Budapesti Corvinus Egyetem Politikatudományi Intézetének egyetemi docense. Kutatási területei a fenomenológia (Husserl és az interkulturalitás fenomenológiája), az etika (a jelenkori morális pluralizmus), a hermeneutika és természettudományok viszonya. E-mail: toronyai@uni-corvinus.hu

Summaries

Schicksalsereignis (Fateful Event) and Narrative Identity

ISTVÁN M. FEHÉR

Two of László Tengelyi's books, published in Hungarian, have in their title the word *Schicksalsereignis* (Fateful Event): *Guilt as Fateful Event* (published in 1992), and *Life History and Fateful Event* (published in 1998). The concept of *Schicksalsereignis* provides for Tengelyi also a possible answer to the problem of narrative identity. This fact explains how the two concepts, occurring in the title of this paper, are connected to one another. The main thesis of the present paper lies in the claim that both the theory of narrative identity (especially in the form Paul Ricoeur has given it) and Tengelyi's critical, and indeed, polemical, replacement of it by the idea of *Schicksalsereignis* are but weakened versions of Heidegger's theory of authenticity. On the one hand, Ricoeur himself characterizes his interpretation of Heideggerian hermeneutics as a 'retreat' with respect to Heidegger's existential-ontological turn of hermeneutics, and Tengelyi also develops his criticism of Heidegger by avoiding direct confrontation with Heidegger head-on, that is, with Heideggerian texts, on the other. Both Ricoeur and Tengelyi take seriously and develop Dilthey's concept of 'the connectedness of life', while Heidegger considers Dilthey's position as one to be dissolved rather than solved. History is, from Heidegger's radicalized perspective, something to be made rather than being known. The theory of narrative identity is, therefore, insufficiently radical, in that life history is something to be narrated in turning to the past, rather than being lived ahead of yourself, turning to the future. The issue for Heidegger is further the way you are supposed to be true to your-*self*, rather than being true to your identity, the latter being for Heidegger a metaphysical concept to be destructed. Tengelyi's polemical development of his concept of *Schicksalsereignis*, understood in terms of an event the subject is to undergo without freedom, is claimed not only to be implausible in itself, but, in any case, to sharply contrast with the position assumed in *Guilt as Fateful Event*, in which freedom was rightly declared to be indispensable for making something such as guilt possible.

Metaphysics and the Infinite

LÁSZLÓ KOMORJAI

The article surveys the possibilities of using the notion of the infinite in contemporary phenomenology and metaphysics. It fulfills this task first of all by analysing the relevant parts of László Tengelyi's recent book, *Welt und Unendlichkeit*. This latter work contrasts the Cantorian with the Aristotelian and Husserlian notion of the infinite and, at the same time, tries to build a 'phenomenological metaphysics' on the latter notion. The present article does not only close read and interpret Tengelyi's train of thought, but also gives a critical assessment of it by pointing to certain dubious moves in Tengelyi's and Marc Richir's Cantor interpretation. Finally, it suggests another way in which certain problems, tackled by Tengelyi, can be solved more appropriately. The solution suggested in the article is not so much based on Cantor's original insights, but uses certain ideas from non-well founded set theory, which was worked out at the end of the twentieth century.

Kant's Possible Role in a Phenomenological Ethics

NÓRA SZEGEDI

In my paper I examine a central topic of the phenomenological ethics discussed by Bernhard Waldenfels and László Tengelyi. The problem focused on concerns the transition from 'wild responsibility' à la Emmanuel Levinas to the moral order associated with the Kantian moral law. In the first part I present the reasoning of Waldenfels and Tengelyi, with particular regard to the point where their arguments diverge. In the second part I try to support Waldenfels' train of thought, in order to elaborate, in the third part, on an important aspect of Kantian ethics, which a phenomenological ethics measuring itself against real moral experience should not overlook.

Emergence-Occurrences and Original Facticity of the Sense-Formation

A Phenomenological Metaphysics in László Tengelyi's Writings

GÁBOR TORONYAI

Almost at the same moment in the summer of 2014 when László Tengelyi so tragically and suddenly departed, his great work *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* was published! This essay makes an attempt to unfold the conceptual scheme of László Tengelyi's writings concerning the possibility of a phenomenological metaphysics from two interrelated thoughts. The new normal form of the phenomenon revealed itself in the New French Phenomenology – a third one after those given by Husserl and Heidegger – has opened the way for phenomenology to think of itself as 'another first philosophy' (Marion): that is to a phenomenological reinterpretation of the traditional *metaphysica generalis*. The very same radically new understanding of the phenomenality provides that general background, against which it becomes possible for us to grasp the phenomena given in the phenomenality in a distinctively new way. The

insight concerning the utmost original phenomena – Tengelyi relies on Husserl's notion of 'original facticity' (*Urtatsachen*) – leads us to the phenomenological rethematization of the traditional problems of the *metaphysica specialis*.

System, Form and Medium

Philosophical and Aesthetic Concepts in the 1920s (Zalai and Lukács)

CSONGOR LŐRINCZ

The paper focuses on basic theoretical concepts ('medium', 'system' and 'form') in the work of the two most important Hungarian philosophers in the early 20th century. Several differences are investigated concerning the significance and the systemic role of these concepts in the thinking of Lukács and Zalai, from the point of view of linguistic mediality. The historical-archaeological and the theoretical approach complement one another to show the potential importance of these thinkers, mainly of Zalai, for recent theories of language and mediality.

Language, Materiality and Mediality in the Work *General Theory of Systems* by Béla Zalai

HAJNALKA HALÁSZ

This paper discusses the language-theoretical aspects of systems theory of the Hungarian philosopher, Béla Zalai. Zalai's main work, *General Theory of Systems* (1913-14) is based on an epistemological problem: Zalai makes an attempt to redefine the question concerning the conditions of cognition by the concept of system and the general problem of the form. The solution of the problem and the method of investigation cannot be distinguished from the way of phrasing the question. According to Zalai, form, system and language are immanent and constitutive factors of problem solution. Due to this mutual dependence the question of epistemology transforms gradually into a problem of language theory. The hypothesis of this paper is that the novelty of Zalai's systems theory resides in the recognition of the profound relationship between thinking and language.

Psychedelic Experience as a Tool for Phenomenological Research in Philosophy and Psychology

CSABA SZUMMER

The study presents the psychedelic experience as an artificially boosted variety of the imagination. The author explicates four theses. (1) Experience in the normal awake states of consciousness is a process controlled by rigid schemes and routines, so it is a reduced, impoverished way of experience. (2) For a couple of hours psychedelics are blocking the usual categories of the normal state of consciousness, so they let emerging the vivid openness of the primary experience. One can reconstruct psychedelic experi-

ence as an artificially induced phenomenological reduction. (3) One can connect psychedelic experience and the ‘brute world’ or ‘brute Being’ outlined by the late Merleau-Ponty. (4) In his *Nausea*, in the scene of Roquentin’s revelation under the chestnut tree, Sartre presents a pathological form of the spontaneous phenomenological reduction.

Psychical Causation in Plotinus (*Enn.* IV. 5 [29]).

ÁGOSTON GUBA

In my paper I offer an interpretation of *Ennead* IV. 5 [29], the primary aim of which is to explain the connection between the eye and the sense-object regarding sensory affection. According to Plotinus’ argumentation in IV. 5, the idea that the medium plays a causal role in the process of sight is incoherent, thence he arrives at the conclusion, without further reasoning, that the functioning of sight is based on the sympathetic character of the cosmos as a living being. The problem of the medium gets more comprehensible after the exposition of the Plotinian ontological categories in IV. 2 [4]: the divisible nature of the medium poses a problem for attributing it a role in the transmission of affection (just as for all bodily entities). In the soul, however, due to its special qualities (i.e., it is united with itself in sympathy) these problems do not occur. The examination of the different qualities and the unity of the body and the soul relates to the level of the individual living being. Applying these results to the cosmic living being, I explain the relation of sight to cosmic sympathy described at the end of IV. 4 [28], and to the lower part of the soul, the nature (*physis*). I will show that the causal role of the soul squares with Plotinus’ hierarchical metaphysical explanation.